

DYNAMISER LA FORME : UN USAGE CASSIRERIEN DU CONCEPT DE *BILDUNG*

Guillemette Leblanc
(Université de Strasbourg, CREPHAC)

Résumé

Cet article se donne pour tâche d'analyser les modalités du recours d'Ernst Cassirer au vocabulaire de la *Bildung* dans l'élaboration conceptuelle de la notion de forme symbolique. En effet, si l'usage du terme est assez rare sous la plume de Cassirer, il resurgit néanmoins en référence au modèle organiciste pour rendre compte de l'activité de l'esprit et de ses œuvres. L'analyse de cette démarche mêlant héritage kantien et goethéen permettra de mettre en avant trois aspects majeurs de la théorie cassirérienne des formes symboliques : la critique des conceptions naïvement réalistes de la connaissance, la promotion d'une conception dynamique de l'esprit et de la formation culturelle, et enfin, la perspective éthique de la philosophie de la culture comme idéal d'émancipation visé par l'activité culturelle.

Abstract

The following paper aims at analysing Ernst Cassirer's uses of *Bildung*'s vocabulary in his conceptual development of the notion of symbolic form. Although the term is rarely used in Cassirer's writing, it nevertheless resurfaces in reference to the organicist model to account for the activity of the mind and its works. Analysing this approach which combines Kantian and Goethean legacies will highlight three major aspects of cassirerian theory of symbolic forms: the critique of the naive realistic conceptions of knowledge, the promotion of a dynamic conception of the mind and of cultural formation, and finally, the ethical perspective of the philosophy of culture as an ideal of emancipation aimed at by cultural activity.

Introduction

En parcourant l'œuvre de Cassirer pour y repérer les occurrences du terme « *Bildung* », on ne peut dans un premier temps que constater la relative rareté de son usage par l'auteur, ou en tout cas une absence de thématization explicite de la notion. Le terme de « *Bildung* » semble en effet délaissé au profit de celui de « *Kultur* », témoignant à cet égard de l'inscription de Cassirer dans le champ de la *Kulturphilosophie*. L'ambition première de ce courant, apparu en Allemagne entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, est d'interroger la manière dont les êtres humains mettent en forme le monde par l'entremise de diverses activités donatrices de sens, qu'il s'agisse du mythe, du langage, de la science ou de l'art. C'est dans ce cadre que notre auteur élabore le concept de « forme symbolique », pour désigner ces activités par lesquelles nous ordonnons le monde. Plus précisément, la forme symbolique est définie comme « une énergie de l'esprit par laquelle un contenu de signification spirituelle est accolé à un signe sensible concret et intrinsèquement adapté à ce signe¹ ». Elle est, pour reprendre une formule de Jean Lassègue, la manière dont une « forme signifiante » est rendue « perceptible dans des objets » tels qu'une langue, un rituel, un type d'équation etc.²

¹ Cassirer E., *Trois essais sur le symbolique*, Paris, Cerf, 1997, p. 13.

² Lassègue J., *Du Transcendantal au sémiotique*, Paris, Vrin, 2016, p. 138.

On peut alors souligner au moins deux choses à partir de cette définition dans le cadre de notre enquête sur les usages cassirériens du champ conceptuel de la *Bildung* : d'une part, la théorie des formes symboliques s'inscrit dans une théorie de la représentation qui consiste à penser la mise en forme du monde par l'activité de l'esprit, accordant une place de choix à l'imagination et reprenant de Kant l'idée que nous ne pouvons penser sans images et sans signes³ ; d'autre part, il faut remarquer que si Cassirer n'utilise pas (ou très peu) le terme de *Bildung* pour désigner directement la culture humaine et la formation culturelle, il y recourt toutefois en un sens très particulier, en référence au modèle de la vie organique.

Ce deuxième point est ici essentiel car, alors que l'utilisation du terme de *Kultur* a pu être interprétée comme le moyen d'éviter toute ambiguïté conceptuelle et toute approche « mystique » ou « organiciste »⁴, l'usage du vocabulaire de la *Bildung* intervient précisément chez Cassirer en référence au modèle organiciste pour rendre compte de l'activité de l'esprit et de ses œuvres. Le terme « d'énergie » – emprunté à Humboldt – est une première expression de ce positionnement. Par ailleurs, deux autres références sont ici essentielles pour comprendre les enjeux de cette importation dans le domaine de la culture, de concepts issus des sciences de la nature : d'une part, la référence à la conception kantienne du vivant et à l'idée de « force formatrice (*bildende Kraft*) » dans la *Critique de la faculté de juger*, et, d'autre part, la place centrale accordée à la morphologie goethéenne dont Cassirer reprend les termes dans l'exposé de son propre projet⁵.

Ces différentes références au modèle organiciste sont donc l'occasion d'un réinvestissement du vocabulaire de la *Bildung* dans les textes de Cassirer. Nous faisons ici l'hypothèse que cet usage du terme vise à mettre en avant le caractère processuel de la formation culturelle à travers l'activité de l'esprit, ce que le concept kantien de « forme » issu de la *Critique de la raison pure* semblait moins autoriser. Il convient en même temps d'interroger le recours au vocabulaire de la vie et l'assimilation de l'activité de l'esprit à une force vitale ; une telle perspective ne risque-t-elle pas de soulever davantage de problèmes qu'elle n'en résout ? L'usage de la formule kantienne de « force formatrice », initialement vouée à désigner la force vitale de la nature, pour caractériser ici l'activité de l'esprit, n'est-il pas finalement la manifestation de l'incapacité à rendre compte des lois qui régissent cette activité ? En d'autres termes, l'usage de l'expression de « force formatrice », en faisant du processus de formation culturelle un « *analogon de la vie*⁶ », conduirait-il à faire l'aveu d'une impossible connaissance de ce principe puisque, comme le dit Kant lui-même, « l'organisation de la nature n'a rien d'analogue avec une causalité quelconque connue de nous ?⁷ »

Nous souhaitons donc ici interroger le sens de l'usage cassirérien du vocabulaire de la *Bildung* dans la philosophie des formes symboliques, et étudier l'hypothèse selon laquelle l'usage de ce concept serait l'occasion de rendre compte de trois thèses majeures de Cassirer qui constitueront les trois parties de notre développement : d'une part, l'introduction du terme de *Bildung* et l'usage du verbe « *einbilden* » sont avant tout l'occasion pour Cassirer de s'opposer à l'empirisme et aux théories naïvement réalistes de

³ Cassirer E., *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, Paris, Minuit, 1972, p. 57.

⁴ C'est le cas notamment de Michel Espagne pour qui Kant recourt au terme de « *Kultur* » dans *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* afin de mettre en avant une « approche globalisante, collective, politique, sans aucune dimension mystique ni organiciste ». Voir : Espagne M., « *Bildung* », in Cassin B., *Le Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil, 2004, p. 197.

⁵ Il s'agit pour Cassirer d'élaborer une « morphologie de l'esprit ». Voir notamment Cassirer E., *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 7.

⁶ Ak V, 374 ; Kant I., *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF, 1995, p. 366.

⁷ *Ibid.*

la connaissance. D'autre part, la référence au modèle de la vie organique et à la morphologie goethéenne permet à Cassirer d'insister sur le caractère dynamique de la formation culturelle et de faire du concept de forme un concept temporel. Enfin, la conception *dynamique* et fonctionnelle de l'esprit humain formulée par Cassirer dessine l'horizon éthique de la philosophie de la culture, réintroduisant finalement le concept de *Bildung* au sens de l'idéal d'émancipation visé par l'activité culturelle, comme processus d'émancipation de l'humanité.

1. *Bild, Bildung, Einbildungskraft* : la critique de la théorie du reflet et l'esprit comme activité

1.1. La critique de la théorie du reflet et la notion kantienne de forme

Si l'on veut comprendre le sens de l'usage que fait Cassirer du lexique de la *Bild* et de la *Bildung*, il convient de rappeler l'ambivalence des termes. « *Das Bild* » peut en effet renvoyer tour à tour à la réceptivité, ou à la spontanéité. De même, « *Einbildungskraft* », faculté qui produit l'image, peut être conçue comme étant simplement reproductive, comme pure réceptivité – on en revient dans ce cas à une compréhension du terme en référence au modèle dont l'image s'imprime dans l'esprit qui la reçoit –, ou bien comme spontanéité véritablement productrice.

Chez Cassirer, le primat accordé à l'activité de l'esprit nous conduit à privilégier la seconde option. En effet, l'auteur s'oppose de manière répétée à l'idée selon laquelle les énoncés théoriques de la connaissance seraient des reflets de la réalité physique qu'ils cherchent à expliquer, théorie que Cassirer désigne du nom d'*Abbildtheorie* : théorie du reflet ou théorie de la vérité-copie. Autrement dit, c'est contre l'idée selon laquelle il existerait une relation d'empreinte entre l'esprit et le monde sensible que Cassirer écrit. L'auteur reprend ainsi à l'Esthétique transcendantale la définition du rapport forme/matière. Si, comme le dit Kant, la forme donne l'être à la chose, ce n'est plus au sens où l'entendait la formule scolastique (*forma dat esse rei*), mais au sens où l'objet apparaît toujours dans une représentation. La forme n'est pas une entité ontologique mais la condition d'apparition du phénomène, et l'origine de cette donation est l'instance subjective de mise en ordre des sensations diverses qui sont issues de la présence de l'objet. S'inscrivant dans le sillage de l'idéalisme critique, Cassirer reprend à son compte cette inversion de la signification du terme « *Bild* » et du verbe « *einbilden* ». Si, dans la langue allemande, le terme renvoie d'abord à l'idée d'empreinte laissée dans l'esprit, il devient ici synonyme de puissance unificatrice. C'est ainsi que Kant écrit dans la *Déduction transcendantale* : « De fait l'imagination doit-elle conduire le divers de l'intuition à former une *image*⁸ ».

À ce stade, on va le voir, il semble que Cassirer reprend les différents éléments de définition de la forme chez Kant. En se positionnant contre toute conception naïve de la représentation qui ne verrait en elle qu'« une projection de l'objet⁹ », Cassirer prend parti pour la conception kantienne de la représentation. À ce titre, l'introduction de l'article de 1933 sur le langage et la construction du monde des objets est particulièrement significative. Face à l'idée selon laquelle l'esprit n'aurait qu'à se saisir d'un réel donné et déjà formé, et dont la saisie ne serait en somme qu'une copie, Cassirer oppose la thèse kantienne de l'activité de la synthèse, d'« un acte de la spontanéité de la faculté

⁸ Ak III (A120) ; Kant I., *Critique de la raison pure*, Paris, GF, 2006, p. 191.

⁹ *Ibid.*

représentative »¹⁰. Ainsi passe-t-on d'une conception de l'esprit comme réceptacle, ou « miroir » reflétant passivement les objets rencontrés, à l'idée d'une véritable activité de l'esprit qui procède à la mise en ordre du divers de l'intuition sensible. Nous retrouvons cette thèse dans l'introduction au premier tome de la *Philosophie des formes symboliques* :

« Les concepts fondamentaux de chaque science [...] n'apparaissent plus du tout comme les reflets passifs d'un être donné par ailleurs, mais comme des symboles intellectuels créés de manière autonome¹¹. »

En ce sens, la « forme » cassirerienne est bien ce « mode de liaison » permis par l'activité du sujet, et sans laquelle le monde ne serait rien qu'un chaos de sensations. Seulement, si chez Kant les formes sont les conditions *a priori* de toute expérience, elles restent d'un nombre limité (l'espace et le temps sont les formes de la sensibilité, et les catégories sont les formes de l'entendement). Or, – et c'est là tout l'enjeu du passage de la « critique de la raison » à la « critique de la culture » – Cassirer estime qu'il faut faire porter l'analyse critique sur d'autres formes d'activité de l'esprit que celles propres à la connaissance. Le projet de Cassirer consiste en effet en un *élargissement* de la question critique afin de rendre compte des autres manières de comprendre le monde. Dès lors, tout comme il y a des règles dans l'édification de la connaissance scientifique de la nature, il y a des règles dans la configuration mythique ou artistique du monde. Autrement dit, si l'on a bien une reprise de la question critique, il ne s'agit pas seulement d'interroger les conditions de possibilité de la connaissance, mais de toutes les activités de l'esprit.

Or, un tel élargissement n'est pas sans conséquence dans le cadre de la philosophie kantienne, puisqu'il faut à présent tenir compte non seulement de la pluralité des formes symboliques (langage, mythe, religion, connaissance, etc.) et de leur diversité concrète (pluralité des langues ou des systèmes religieux par exemple), mais aussi de leur devenir historique. Dès lors, le caractère *historique* du fait de la science sur lequel insistait Cassirer dès le premier tome du *Problème de la connaissance*¹² se transmet à l'ensemble des faits de la culture humaine. Tout cela conduit l'auteur à refuser la conception fixiste¹³ des catégories kantienne ; la *Philosophie des formes symboliques* n'a pas pour ambition de procéder, comme le faisait la *Critique de la raison pure*, à la déduction d'un nombre restreint et fixe de catégories. C'est là la première variation opérée par rapport à Kant, et le déplacement majeur de Cassirer, d'une conception statique à une conception dynamique de l'esprit.

1.2. La Critique de la faculté de juger et la notion de « force formatrice (*bildende Kraft*) »

¹⁰ AK III, A 107/B 130 ; Kant I., *Critique de la raison pure*, Paris, GF, 2006, p. 197. Cité dans Cassirer, E., « Le langage et la construction du monde des objets », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, n° 30, 1933, p. 19.

¹¹ Cassirer E., *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 15.

¹² Cassirer E., *Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, Paris, Cerf, 2004, p. 26. (« Le "fait" de la science est et demeure en effet, par nature bien sûr, un fait qui se développe historiquement. Kant ne sait pas encore le reconnaître sans ambiguïté : pour ce qui est de leur nombre et de leur contenu, les catégories semblent être encore, chez lui, des "concepts fondamentaux de l'entendement" qui seraient tout faits d'avance. Mais, sur ce point, le perfectionnement moderne de la logique critique et idéaliste a apporté toute sa clarté : les formes de jugement ne signifient plus que des thèmes unificateurs et vivants de la pensée, qui dépassent la diversité de ses configurations particulières et qui se manifestent par la création et la formulation de catégories toujours nouvelles. »)

¹³ Seidengart J., « Théorie de la connaissance et épistémologie de la physique selon Ernst Cassirer », in *Ernst Cassirer de Marbourg à New York*, J. Seidengart (dir.), Paris, Cerf, 1990, p. 162.

Nous pouvons d'ores et déjà tirer le bilan suivant : la critique répétée de la théorie de la copie conduit Cassirer à utiliser le vocabulaire de la *Bild* selon le point de vue de la *faculté* productrice d'images et non depuis le point de vue d'un modèle qu'il s'agirait de simplement reproduire. Cette critique de ce que Cassirer considère comme relevant d'un réalisme naïf le conduit à opérer un déplacement de la critique kantienne dans l'optique de rendre compte à la fois de la pluralité des modes de mise en forme du monde, et de leur inscription dans le temps. Toujours dans l'introduction à la *Philosophie des formes symboliques*, Cassirer écrit :

« Aussi longtemps, en effet, que la réflexion philosophique se limite à l'analyse de la forme pure de la connaissance, il est impossible d'ôter toute sa force à la conception naïvement réaliste du monde. [...] Si, au contraire, on prend comme concept général de départ, non pas celui de monde, mais celui de culture, la question revêt aussitôt un tout autre aspect. Le contenu du concept de culture est en effet inséparable des formes et des orientations fondamentales de l'activité productrice de l'esprit ; l'"être" n'est ici accessible que dans l'"action"¹⁴. »

Ce primat accordé à l'activité conduit à porter le regard au-delà de la seule connaissance scientifique de la nature et à considérer d'autres modes de configuration du monde. Ce n'est donc plus le monde mais la culture qui constitue le point de départ de la réflexion. Aux yeux de Cassirer, le fait de concentrer la question critique sur le problème de la connaissance physico-mathématique de la nature risquait en effet de reconduire une perspective naïvement réaliste. D'une certaine manière, dès lors que la question critique ne porte pas encore sur une pluralité d'images du monde (image mythique, artistique, mathématique...), il est difficile de se sortir du paradigme de la théorie du reflet. C'est donc en considérant le fait pluriel de la culture que l'on parvient à concevoir la *Bild* du point de vue de la faculté productrice et non du point de vue du modèle. Aussi, pour Cassirer, le monde ne s'offre à nous que par l'entremise des multiples médiations que constituent les mythes, les œuvres d'art, les discours, etc., au sein desquels nous sommes toujours déjà pris. Or, cet élargissement de la critique de la raison à la critique de la culture passe par une relecture de la *Critique de la faculté de juger*, laquelle conduit Cassirer à l'élaboration de cette conception pluraliste des formes, comme le montrait déjà l'ouvrage de 1918 sur la *Vie et la doctrine de Kant*¹⁵.

Ce déplacement opéré par rapport au concept de forme de la *Critique de la raison pure* a donc pour fonction de rendre compte du problème de la temporalité et du devenir de la forme dans le domaine de la culture. En effet, le problème pour Cassirer consiste à ne pas réduire la diversité des formes symboliques à une unité abstraite, mais à parvenir néanmoins à en faire émerger un principe unificateur, une « unité fonctionnelle », un « milieu » ou « centre » « par lequel passerait toute mise en forme qui s'effectue selon chacune des directions fondamentales de l'esprit¹⁶ ». Ce principe, il le désigne par

¹⁴ Cassirer E., *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵ Cassirer E., *Kants Leben und Lehre*, Hamburg, Meiner, 2001. Voir notamment fin du chapitre consacré à la *Critique de la faculté de juger* : « Le concept originaire de connaissance élaboré par Kant a connu ici un élargissement et un approfondissement qui ne lui permet que maintenant d'embrasser véritablement du regard la totalité de la vie naturelle et spirituelle et de la comprendre de l'intérieur comme un unique organisme de la "raison" » (ECW 8, p. 346, nous traduisons). Pour un commentaire détaillé du chapitre de *Kants Leben und Lehre* sur la *Critique de la faculté de juger*, voir Ferrari M., *Ersnt Cassirer : dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Firenze, Olschki, 1996.

¹⁶ Cassirer E., *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 26.

l'expression de « force formatrice [*Bildende Kraft*]¹⁷ » dans l'introduction au premier tome de la *Philosophie des formes symboliques*. Face à la critique kantienne de la connaissance, Cassirer déclare :

« Toutes les grandes fonctions spirituelles partagent avec la connaissance la propriété fondamentale d'être habitées par une force originairement formatrice et non pas simplement reproductrice [*eine ursprünglich-bildende, nicht bloß eine nachbildende Kraft*]. [...] les mondes d'images [*Bildwelten*] dans lesquels vivent chacune de ces fonctions spirituelles ne sont jamais le simple reflet [*einfach widerspiegelt*] d'un donné empirique ; ils sont au contraire produits par la fonction correspondante suivant un principe autonome [*selbständigen Prinzip*]¹⁸. »

On retrouve dans ces lignes les éléments principaux de la critique formulée à l'encontre de la « théorie du reflet » dont rend compte l'opposition entre spontanéité de la force formatrice – c'est-à-dire véritablement productrice – et la réceptivité passive d'une faculté seulement reproductrice. Dès lors, toute production de l'esprit (non seulement la connaissance mais aussi l'art, le mythe, l'expression linguistique) ne consiste pas en une copie plus ou moins fidèle de la réalité, mais chacune constitue l'une des multiples directions de l'activité de l'esprit.

La récurrence de la référence au modèle « organiciste » pour rendre compte de l'activité de l'esprit est ici particulièrement significative. Non seulement Cassirer parle de la « vie de l'esprit [*Geistesleben*] » mais il reprend aussi à son compte cette expression de « force formatrice [*bildende Kraft*] », empruntée au paragraphe 65 de la *Critique de la faculté de juger*. Dans ce texte, Kant a recours à cette expression pour distinguer les êtres organisés des machines qui ne disposent que d'une simple « force motrice ». La « force formatrice » est alors identifiée à l'essence de la vie dans le champ des sciences de la nature, en tant qu'elle possède en elle-même un principe d'auto-organisation :

« Un être organisé n'est donc pas simplement une machine, étant donné que la machine a exclusivement la force *motrice* ; mais il possède en soi une force *formatrice* qu'il communique aux matières qui n'en disposent pas (il les organise) : c'est donc une force formatrice qui se propage et qui ne peut être expliquée uniquement par le pouvoir moteur (par le mécanisme)¹⁹. »

Si la notion de force formatrice intervient chez Kant pour rendre compte de la spécificité du vivant dans la nature et de la « force vitale » de celle-ci, l'expression désigne chez Cassirer « l'activité de l'Esprit dans le monde de la *culture*²⁰ », d'où l'idée très présente chez notre auteur d'une « vie de l'esprit ». Selon Cassirer, il faut en effet concevoir la « forme » comme étant « vivante et mouvante », comme « un élément actif et formateur »²¹, qu'il désignera également par le terme d'*energeia*, reprenant alors la

¹⁷ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸ *Ibid.* (traduction légèrement modifiée)

¹⁹ Ak V, 374 ; Kant I., *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 366.

²⁰ Seidengart J., « La force formatrice de l'esprit et le dépassement de la finitude chez Cassirer : un premier jalon vers la métaphysique des formes symboliques », in *Cassirer et Heidegger. Un siècle après Davos*, E. Faye, J. Lassègue, F. Rastier, M. v. Vliet (dir.), Paris, Kimé, 2021, p. 92.

²¹ Cassirer E., *La théorie de la relativité d'Einstein. Éléments pour une théorie de la connaissance*, Paris, Cerf, 2000, p. 102-103.

terminologie de Humboldt qui, dans une formule restée célèbre, faisait du langage, non une *œuvre*, mais une *activité*²².

Dès lors, si, comme nous l'avons vu, Cassirer recourt ici à la terminologie de la troisième Critique, c'est, d'une part, pour s'opposer aux conceptions empiristes de la représentation, et, d'autre part, parce qu'il refuse la présentation kantienne d'une table des catégories qui serait immuable. Contre la conception fixiste de la *Critique de la raison pure*, Cassirer déclare en effet que

« les *formes de jugement* ne signifient que des *thèmes* unificateurs et vivants de la pensée, qui dépassent la diversité de ses configurations particulières et qui se manifestent par la création et la formulation de catégories toujours nouvelles²³ ».

Pour cette raison, le champ conceptuel des sciences du vivant permettrait de s'opposer à toute réduction de la diversité et du devenir des formations de l'esprit. Au concept kantien de forme, lequel ne permettait pas suffisamment de rendre compte de la diversité et du devenir des modes de configuration du monde, Cassirer substitue alors une série de concepts destinés à rendre compte du caractère pluriel et processuel des formations culturelles – parmi lesquels, « *Gestaltung* » (figuration ou configuration), « *symbolische Formung* » (formation symbolique), « *Prozeß der Gestaltung und "Bildung"* » (le procès de configuration et de « formation »). Or, il nous faut à présent montrer en quoi cette « dynamisation » du concept kantien de « forme » trouve également sa source dans le vocabulaire de la morphologie goethéenne.

2. L'élaboration d'une conception dynamique de l'esprit et le projet d'une « morphologie » de l'esprit humain

Pour mieux saisir l'ampleur de cet héritage goethéen dans l'œuvre de Cassirer, il faut rappeler succinctement le problème auquel il se confronte et les termes dans lesquels il l'expose dans l'introduction au premier tome de la *Philosophie des formes symboliques*. Nous pouvons ainsi résumer l'ambition et le « dilemme spécifique²⁴ » de la philosophie de la culture cassirerienne. Il s'agit de concevoir une théorie de la culture et de l'esprit humain qui permettrait de rendre compte de la pluralité des modes de mise en forme du monde et de leur inscription dans le devenir historique, sans pour autant renoncer à la recherche d'invariants, sans renoncer à faire émerger les lois de leur formation. Or, Cassirer retrouve les termes de ce problème au cœur de la conception goethéenne de la forme. Chez Goethe, en effet, le concept de métamorphose intervient dans les études sur le vivant où il entend opposer à la pensée « classificatrice et analytique » de Linné un « point de vue unifiant et dynamique²⁵ ». La théorie goethéenne du vivant se donne pour ambition de rendre compte à la fois de la constance dans la nature, de la répétition invariable d'un certain *modèle*, et des manières dont il se manifeste dans la diversité concrète du vivant, subissant des modifications selon les circonstances dans lesquelles l'individu est pris au cours de son développement. Autrement dit, de la même manière que Cassirer cherchera à faire émerger les invariants au sein des formations et

²² Humboldt W. v., *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, Paris, Seuil, 1974, p. 183.

²³ Cassirer E., *Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 1, Paris, Cerf, 2004, p. 26.

²⁴ Cassirer E., *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 25.

²⁵ Lacoste J., *Goethe. Science et philosophie*, Paris, PUF, 1997, p. 24.

transformations des modes d'expression symbolique, on retrouve ici le problème de la recherche d'une règle « stable et éternelle mais en même temps vivante », donnant lieu à une théorie de « la formation et la transformation des natures organiques »²⁶.

Il convient ici d'évoquer les grandes lignes directrices de la théorie de Goethe et son inscription dans le débat opposant conceptions stationnaire et progressive du vivant au début du XIX^e siècle et dont Cassirer propose le récit à plusieurs reprises. L'essai « Goethe et la philosophie kantienne » est à cet égard caractéristique. Cassirer y entreprend d'étudier le rapport de Goethe à Kant, au-delà de l'apparente « franche opposition » entre le primat des mathématiques dans la théorie kantienne de la nature, et la théorie goethéenne qui se présentait au contraire comme « une longue polémique contre la physique de Newton²⁷ ». C'est à partir de la *Critique de la faculté de juger* que Cassirer tisse le lien entre Goethe et Kant, livre auquel Goethe lui-même déclarait devoir l'« une des périodes les plus heureuses de [sa] vie²⁸ ». Comme Kant, Goethe se dresse contre une explication mécaniste des phénomènes naturels et reconnaît l'intérêt heuristique du concept de fin dans l'étude de la nature, tout en rejetant « l'ancienne et naïve forme précritique d'explication téléologique²⁹ ». Les deux penseurs formulent une vive critique à l'encontre de toute considération vulgairement finaliste qu'ils moquent chacun à leur manière. Kant cite la satire voltairienne (Dieu nous a dotés d'un nez afin que nous puissions porter des lunettes) ; Goethe et Schiller imaginent quant à eux le « Télélogue » louer le Créateur qui, « en créant le liège, inventa aussi le bouchon »³⁰. Les deux auteurs renvoient donc dos à dos la conception purement mécaniste de la nature, et la conception naïvement finaliste.

Goethe trouvait ainsi chez Kant la possibilité de penser la processualité dans la nature, en posant la finalité à titre d'Idée, refusant de lui fournir un contenu déterminé. Ce faisant, la théorie goethéenne avait pour ambition « de passer d'une conception générique de la nature à la conception génétique moderne de la vie organique³¹ ». Selon Goethe, l'étude de la nature ne pouvait se contenter d'un classement par genres et espèces comme le proposait le système de Linné ou la théorie des « types » formulée par Cuvier, que l'auteur jugeait incapables de rendre compte de l'infinie diversité des figures organiques. Il fallait penser ces figures non comme « figures spatiales, mais [comme] des *figures temporelles*³² ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'idée goethéenne de morphologie : contre l'approche par classes qui ne saisisait « que les produits de la vie », celle-ci se donne

²⁶ Cassirer E., *Liberté et forme*, Paris, Cerf, 2001, p. 224. Ce passage de *Liberté et forme* constitue une référence implicite aux *Naturwissenschaftliche Schriften* de Goethe dont Cassirer cite un passage dans le texte d'une conférence donnée au Cercle Linguistique de New York en 1945, intitulée « Le structuralisme dans la linguistique moderne ». Nous nous permettons de reproduire l'extrait ici dans la mesure où il permet de montrer à quel point Cassirer tire de sa lecture de Goethe de nombreux concepts fondamentaux pour sa propre philosophie : « Si nous ne voyons jamais que ce qui est régulier, alors nous pensons qu'il doit en être ainsi, qu'il en a toujours été ainsi, et que cela est donc stationnaire. Mais si nous voyons les déviations, les déformations, les monstrueuses difformités, alors nous reconnaissons que la règle, bien que fixe et éternelle, est en même temps vivante ; que les êtres peuvent, sans sortir de cette règle, mais en restant en son sein, se transformer en quelque chose de difforme ; et qu'ils doivent cependant reconnaître en tout moment, comme s'ils étaient retenus par des rênes, l'inéluctable règne de la loi. » (Goethe 1897, p. 189-190, nous traduisons).

²⁷ Cassirer E., « Goethe et la philosophie kantienne », in *Rousseau, Kant, Goethe*, Paris, Belin, 1991, p. 96

²⁸ *Ibid.*, p. 99.

²⁹ *Ibid.*, p. 99-100.

³⁰ *Ibid.*, p. 102.

³¹ *Ibid.*, p. 103.

³² Cassirer E., *Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 4, Paris, Cerf, 1995, p. 187.

pour but de saisir « le processus propre à [la vie]³³ » et de « décrire la genèse » de la nature pour en retrouver la règle³⁴. Ainsi, saisir le devenir ne signifiait pas pour Goethe l'abandon de la recherche d'une régularité dans la nature. L'enjeu de la morphologie et de la description de la nature à partir du modèle de la métamorphose consistait précisément dans la recherche idéale « de l'éternel dans le transitoire ».

C'est cette approche éminemment problématique que Cassirer reprend à son compte dans l'exposé du projet de la *Philosophie des formes symboliques* : concevoir le devenir et la diversité des œuvres et des activités culturelles face à l'exigence épistémique d'une saisie systématique de ces expressions. L'ambition est donc, comme pour la nature organique chez Goethe, de rendre compte à la fois des *règles* de formations symboliques et de leur évolution, ce qui implique de laisser une place conséquente à la pratique de l'historien, sans pour autant lui accorder un primat sur la recherche des règles universelles structurant l'esprit humain. En somme, Cassirer semble trouver dans la morphologie goethéenne les termes du problème auquel il se confronte dans l'examen de la diversité des formes de la culture humaine : échapper « à la stagnation en repoussant le moment de la différence constante dans la *figure* achevée, et le moment de l'unité dans le *principe* de la formation³⁵ ».

3. Vie et forme : vers la résolution d'une antinomie ? De la morphologie de la nature à la morphologie de l'esprit

Il faut toutefois s'interroger ici sur le sens de cette importation dans le domaine de la culture de termes relevant de l'étude des sciences de la nature. Cassirer adopte-t-il un point de vue naturaliste sur la culture, ou, au contraire, ne s'agit-il que d'une reprise imagée des notions de « vie » et d'« organisme », courant alors le risque de l'imprécision et de l'ambiguïté conceptuelle ? Dans le premier cas, on aurait affaire à une assimilation, et une réduction du domaine de l'esprit à celui de la nature ; dans le second, nous serions face à l'aveu de l'incapacité à édifier les règles rigoureuses de la formation de l'esprit dès lors que l'on ne tient compte que du devenir de ses configurations. Cassirer lui-même reconnaît d'ailleurs l'ambiguïté du concept d'« organisme » et s'interroge sur la pertinence de son importation dans le champ des sciences de la culture, s'appuyant plus particulièrement à cette occasion sur l'exemple du langage. Il écrit alors :

« Mais un tel concept [le concept d'organisme] qui, pour ainsi dire, brille de toutes les couleurs, peut-il être encore longtemps utilisé lorsqu'il s'agit de fonder, non plus une métaphysique universelle du langage, mais sa méthodologie particulière ?³⁶ »

La question porte donc sur le sens que confère Cassirer à l'expression de « vie de l'esprit » et à l'usage de ces concepts issus des sciences de la nature. Dans ce cadre problématique, le cas du langage permet de rendre compte de la recherche de la stabilité de la règle de formation du sens, et du caractère processuel de cette formation.

³³ Cassirer E., « Goethe et la philosophie kantienne », in *Rousseau, Kant, Goethe, op. cit.*, p. 104.

³⁴ Nous nous permettons de renvoyer ici à l'ouvrage de Muriel van Vliet, tiré de sa thèse de doctorat, *La forme selon Ernst Cassirer, de la morphologie au structuralisme*. Le premier chapitre de l'ouvrage se concentre justement sur la relecture cassirérienne de la *Critique de la faculté de juger* à partir de Goethe. Cf. van Vliet 2013, p. 25-89.

³⁵ Cassirer E., *Liberté et forme, op. cit.*, p. 222.

³⁶ Cassirer E., *Philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 111.

Lors de la conférence de 1945 sur « Le structuralisme dans la linguistique moderne », Cassirer pose à nouveau le problème de l'utilisation du concept d'organisme pour caractériser le langage. Tout l'enjeu consiste alors à expliquer que le terme doit être compris, non pas en un sens ontologique, mais strictement formel et méthodologique. En effet, le langage n'est pas « un organisme » écrit Cassirer, mais on peut dire qu'il est « organique » ; « il forme un tout cohérent au sein duquel toutes les parties sont interdépendantes³⁷ ». La reprise d'un modèle issu de l'étude de la nature et de sa terminologie ne signifie donc en rien la réduction naturaliste des productions et de l'activité humaine, ni le retour à une perspective métaphysique sur le langage. Elle doit plutôt être comprise comme la reprise d'un cadre méthodologique qui permettait, dans les sciences de la nature, de rendre compte de la diversité et du devenir des figures organiques tout en continuant d'en rechercher la loi de formation, contre la perspective mécaniste à laquelle s'opposait Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, et qui, dans le domaine de la culture, consiste en une reprise problématique de l'opposition entre forme et vie, entre être et devenir, entre unité et diversité, universel et particulier. Aussi Cassirer déclare-t-il la chose suivante (il est question du langage, mais on pourrait aisément appliquer ce qui suit à toutes les formes symboliques) :

« Le langage n'est ni un mécanisme, ni un organisme ; il n'est ni quelque chose de vivant, ni quelque chose de mort. Il n'est d'ailleurs pas une chose, si l'on désigne par là un objet physique. Le langage est une *activité* humaine très spécifique, que l'on ne peut décrire dans les termes de la physique, de la chimie ou de la biologie. La meilleure formulation de ce phénomène fut donnée par W. v. Humboldt, lorsqu'il déclara que le langage n'est pas un ἔργον mais une ἐνέργεια³⁸ »³⁹.

Il faut ici souligner à nouveau l'expression d'un primat de l'activité et une définition de la forme symbolique comme « force formatrice » à travers la reprise de la notion humboldtienne d'*energeia*. Nous ne pouvons ici en dire davantage sur le lien qui unit Cassirer à Humboldt. Nous nous contenterons de rappeler que la linguistique humboldtienne reflétait, aux yeux de Cassirer, la possibilité de la reprise de la morphologie goethéenne dans le champ des sciences de la culture, ainsi que l'une des premières tentatives de reprise de la philosophie critique kantienne et de son application à l'étude des autres formes de compréhension humaine du monde (comme ici du langage).

Conclusion : L'ouverture à l'horizon éthique de la philosophie de la culture

Pour achever notre parcours, nous pouvons souligner un dernier aspect de la perspective cassirerienne. La conception dynamique de la forme, elle-même définie chez Cassirer comme « énergie de l'esprit », se présente non seulement comme un paradigme explicatif et méthodologique pour explorer le domaine de la culture, mais également comme une tâche à accomplir, à réaliser du point de vue de l'activité du sujet. Aussi, deux éléments essentiels intéressent ici Cassirer et motivent cette référence récurrente à la conception goethéenne de la forme (toujours comprise de manière *temporelle*). D'une part, la description du processus dynamique d'émergence des formes de l'objectivation (des formes symboliques). Et, d'autre part, l'idée selon laquelle ce n'est que par l'entremise de

³⁷ Cassirer E., « Structuralism in modern linguistics », in *Word, op. cit.*, p. 110, nous traduisons.

³⁸ Humboldt W. v., *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*, Paris, Seuil, 1974, p. 183.

³⁹ Cassirer E., « Structuralism in modern linguistics », in *Word, op. cit.*, nous traduisons.

ces figures (langue, mythe, œuvre d'art, théorie scientifique, etc.) que l'on peut – et qu'il nous faut – parvenir à connaître l'être humain.

Aussi, la perspective épistémique de l'œuvre de Cassirer et l'introduction du vocabulaire de la *Bildung* dans le cadre du recours au modèle goethéen de l'étude de la nature, se redoublent d'une perspective éthique et d'une reprise de la notion classique de *Bildung* comme formation-éducation de l'individu. La philosophie de la culture, dans sa méthode, donne à voir le caractère dynamique de l'esprit humain en faisant émerger les règles de formation des produits de la culture humaine. Ce faisant, elle permet de produire une connaissance sur l'homme et est elle-même l'expression d'une double tâche : d'une part, la culture doit se concevoir comme pratique ; elle est ce processus d'objectivation de l'esprit qui contribue à l'émancipation hors du règne de la nécessité. D'autre part, la philosophie de la culture constitue la voie réflexive qui nous permet de ressaisir le principe de formation de notre monde et de parvenir ainsi à une véritable connaissance de soi.

Le détour par la terminologie de l'étude kantienne et goethéenne sur le vivant permettait à Cassirer de sortir la perspective critique de la recherche de catégories fixes de l'entendement, recherche impropre à rendre compte de la pluralité et du devenir historique des processus d'objectivation du monde que sont les formes symboliques. À cet égard, le champ conceptuel de la *Bildung* « naturelle » permettait de déployer, contre la théorie naïve du reflet, un primat de l'activité de l'esprit. Dans le même temps, conserver le concept de « forme » permettait d'éviter l'écueil d'une conception purement « vitaliste » de l'esprit et du monde, qui verrait dans les médiations que constituent les formes symboliques des « miroirs » à retourner – ou à briser –, des médiations impropres à nous faire parvenir à une saisie intuitive du réel. Or, si Cassirer entend d'un côté éviter toute conception fixiste ou « mécaniste » de l'esprit, et rendre compte de la richesse des modes de mise en forme du monde, il reconnaît, d'un autre côté, la nécessité de la *forme* en tant que *médiation* nécessaire à la saisie du monde et de soi-même en retour. Les productions de l'esprit (œuvres d'art, systèmes juridiques, théories scientifiques, mythes) sont autant de manières de comprendre le monde et de l'habiter, non pas de nous en éloigner et de nous le rendre étranger. L'*activité* culturelle est un moyen d'émancipation, redoublée de la connaissance de ces formes, moyen de la véritable connaissance de soi, non pas une connaissance contemplative toute intérieure et individuelle, mais connaissance active qui prend part à la configuration du monde.

En ce sens, Cassirer retrouve chez Goethe les éléments d'une philosophie de la médiation dont il veut lui aussi suivre la voie. En effet, la connaissance est pour Goethe (comme pour Kant d'une certaine manière) toujours « symbolique ». À ses yeux, nous ne contemplons le vrai « toujours que dans un reflet, dans un exemple, un symbole, dans des phénomènes particuliers mais apparentés⁴⁰ ». Si reflet il y a ici, ce n'est plus, comme nous l'avons vu, au sens de la réceptivité d'une image du modèle qui viendrait s'imprimer sur notre entendement passif. Il s'agit bien plutôt d'un reflet constitué par l'activité de l'imagination productrice. Plus encore, il s'agit d'un « reflet *vivant* », pour reprendre cette fois l'expression leibnizienne de « miroirs vivants de l'univers », également récurrente sous la plume de Cassirer. Ainsi chaque forme symbolique, dans sa manifestation concrète, doit-elle être comprise selon deux aspects : d'une part, elle est l'expression spontanée d'une « image spirituelle », une mise en forme du monde par l'activité de l'esprit – le miroir réfléchit une certaine image du monde selon un certain point de vue. D'autre part, elle est la possibilité, par l'entremise de ces images, de ces miroirs, de parvenir à une « vue claire »

⁴⁰ Goethe J. W., *Schriften zur allgemeinen Naturlehre, Geologie und Mineralogie*, Francfort-sur-le-Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1989, p. 274.

sur soi-même. Autrement dit, le langage, l'art, la science, le mythe, etc., sont le « miroir » que présente la culture à l'homme, lui offrant un accès – toujours médiatisé donc – à la fois au monde et à soi-même. Et Cassirer de préciser, reprenant à nouveau les mots de Goethe dans la lettre à Eckermann du 18 février 1829, qu'il est inutile de retourner le miroir pour voir ce qui se trouverait derrière⁴¹. À ces mots, nous pourrions ajouter ceux des *Cahiers de Morphologie* de 1823. Goethe y écrit :

« Il faut avouer : la grande maxime au ton si significatif : Connais-toi toi-même, m'a toujours paru suspecte, comme une ruse de prêtres clandestinement alliés qui voudraient égarer l'homme par des exigences inaccessibles et le détourner de l'activité vers le monde extérieur par une fausse pratique de la contemplation. L'homme ne se connaît lui-même qu'en tant qu'il connaît le monde, qu'il n'appréhende que par l'interférence de deux moments inextricablement conjugués : le monde en lui, lui dans le monde⁴². »

En définitive, la théorie cassirerienne de la forme, en empruntant le vocabulaire goethéen de la *Bildung* utilisé dans la morphologie et l'étude de la nature, permet de rendre compte de la double dimension de toute philosophie de la culture : non pas simplement de son ambition épistémique, mais aussi de son horizon éthique, celui d'un idéal de « formation » qui doit passer par l'activité de mise en forme du monde et par un effort réflexif sur ce processus de formation. Lire Cassirer à partir de la notion de *Bildung* permet donc à la fois de rendre compte des grandes orientations méthodologiques qui structurent le projet de la philosophie des formes symboliques, et de mettre en lumière l'inscription de la philosophie de Cassirer dans l'héritage des Lumières et de l'idéalisme allemand puisque la culture y est avant tout définie comme « progrès de la conscience de la liberté »⁴³. Dès lors, si la culture est un processus par lequel l'être humain passe du règne de la nature à celui de la liberté, c'est aussi dans la mesure où il doit se rendre capable d'une saisie de ce processus par l'activité réflexive. C'est là, selon Cassirer, le « but de la philosophie ». Nous retrouvons cette idée dans les dernières lignes de l'introduction au premier tome de la *Philosophie des formes symboliques*, et par lesquelles nous nous proposons de conclure puisqu'elles témoignent de l'importance pour Cassirer de proposer une philosophie de la médiation qui se concentre sur l'activité *formatrice* de l'esprit, à la fois objet d'étude du philosophe et tâche à accomplir :

« Pour la philosophie, qui ne s'achève que dans la rigueur du concept et dans la clarté de la pensée discursive, l'accès au paradis du mysticisme, au paradis de l'immédiateté pure, est interdit. Il ne reste d'autre issue que de renverser la direction de la visée. Au lieu de refaire le chemin en sens inverse, elle doit essayer de le parachever en progressant. Si toute culture consiste dans la création de certains mondes imaginaires de l'esprit, le but de la philosophie n'est pas de remonter derrière toutes ces créations, mais bien plutôt d'en comprendre le principe de formation et d'en prendre conscience⁴⁴. »

⁴¹ Cassirer E., *Logique des sciences de la culture*, Paris, Cerf, 1991, p. 194.

⁴² Goethe J. W., *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, Boelhou, Weimar, vol. 9, 1962, p. 107, cité in Gusdorf G., *Lignes de vie, 2. Auto-bio-graphie*, Paris, Odile Jacob, 1991, p. 305.

⁴³ Cassirer, E., « L'idéalisme critique comme philosophie de la culture », *L'idée de l'histoire*, Paris, Cerf, 1988, p. 23. À ce sujet, voir aussi : Cassirer, E., *Liberté et forme. L'idée de la culture allemande*, Paris, Cerf, 2001.

⁴⁴ Cassirer 1972, p. 58.