Rituel et mythe chez Warburg, Cassirer et Lévi-Strauss

La place du corps dans la pensée mythique

Muriel van Vliet

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/appareil/2074>

DOI : 10.4000/appareil.2074

ISSN : 2101-0714

Éditeur

MSH Paris Nord

Référence électronique

Muriel van Vliet, « Rituel et mythe chez Warburg, Cassirer et Lévi-Strauss », *Appareil* [En ligne], Articles, mis en ligne le 07 octobre 2014, consulté le 30 juillet 2020. URL : <http://journals.openedition.org/appareil/2074> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/appareil.2074>

Ce document a été généré automatiquement le 30 juillet 2020.

Appareil est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Rituel et mythe chez Warburg, Cassirer et Lévi-Strauss

La place du corps dans la pensée mythique

Muriel van Vliet

NOTE DE L'AUTEUR

Les arguments qui forment le cœur de cet article ont été présentés lors d'une journée de recherche sur le thème « Le mythe de Schelling à Blumenberg », organisée par Jean-Claude Monod et Christian Sommer, à l'ENS, Ulm, le 7 juin 2012. Qu'ils soient ici remerciés.

- ¹ L'ambition de mener une étude comparative de Warburg, Cassirer et Lévi-Strauss peut se justifier par le rappel de quelques points historiques et thématiques. Entre Warburg et Cassirer, le lien est d'une part institutionnel, puisque le philosophe écrit ses synthèses sur la pensée mythique dans le cadre de la bibliothèque constituée par l'historien de l'art qu'est Warburg, mais il est d'autre part également thématique et systématique, puisqu'ils se concentrent tous deux sur le problème du symbole, plus exactement sur le symbolisme rituel et sur la polarisation des affects dans tout phénomène de survivance des formes visuelles¹. Bien que Lévi-Strauss n'ait parlé ni de Warburg ni de Cassirer dans ses écrits, il est toutefois possible de tisser un lien thématique entre eux à partir de la *Voie des masques*². Lévi-Strauss y aborde le problème de l'inversion de polarité qui régit une série de masques, ce que l'on peut, dans une certaine mesure, mettre en parallèle avec l'analyse de l'inversion de polarité dans ce que Warburg nomme des *Pathosformeln*, ou formules de *pathos*. Lévi-Strauss partage avec Cassirer et Warburg une conception sémiologique et morphologique de la culture. D'un point de vue à la fois historique et thématique, il n'est pas inintéressant de noter que Cassirer et Lévi-Strauss ont tous deux écrit des articles fondateurs pour le structuralisme dans les premiers numéros de la revue *Word*³. Cette revue émane du Cercle linguistique de New York auquel ils appartiennent tous deux en 1944-1945, aux

côtés de Roman Jakobson. Cassirer connaît bien Jakobson pour avoir fait avec lui la traversée de l'Atlantique en 1941, au beau milieu de son exil, mais il avait dès 1933 commencé à mentionner l'importance de ses travaux⁴. Réinterprétant la morphologie goethéenne à l'aune des travaux des psychologues de la théorie de la *Gestalt* et des dernières avancées de la théorie des groupes élaborée par Félix Klein⁵, Cassirer établit un lien entre le concept de mise en série propre à la morphologie goethéenne et la notion plus moderne de structure développée par Jakobson. Se dessine chez lui une anthropologie structurale « avant la lettre »⁶. Il est possible que Lévi-Strauss ait eu connaissance de l'article de Cassirer sur l'applicabilité de la linguistique structurale à l'étude de l'art, des mythes et de l'ensemble de ce qu'il nomme encore les sciences « de la culture », mais qui seront bientôt appelées les sciences « humaines ».

- 2 Or, John M. Krois, l'un des principaux interprètes de Cassirer malheureusement récemment décédé⁷, est d'avis que malgré de fortes proximités, c'est l'écart entre ces auteurs qu'il faut souligner. Cassirer et Warburg attribuent en effet au rituel un primat sur le mythe, tandis que Lévi-Strauss accorde au contraire un primat au mythe sur le rituel. Cet article a pour objectif d'aller plus loin en ce sens en interrogeant les répercussions de cette prise de position sur la place du corps et du schéma corporel dans leurs pensées respectives, sur la compréhension de l'iconologie qui en découle, sur l'approche morphologique et/ou structuraliste qui en résulte. Cette contribution se limitera à quelques textes bien précis, car la question du rapport du rituel au mythe est une question très vaste, qui demanderait, pour être abordée exhaustivement, une large enquête, telle que l'ont menée des anthropologues comme Carlo Severi et Michael Houseman dans le *Naven* ou *le donner à voir*⁸. Après des recherches tentant de souligner plutôt les points de convergences entre Cassirer et Lévi-Strauss, cet article constitue, par contre-point, l'occasion de creuser plus distinctement les différences entre leurs positions et d'affiner leur comparaison. Il s'agira de mettre en relief certains aspects de la théorie allemande du mythe, par contraste avec certains aspects de l'anthropologie française contemporaine, et d'interroger les sources allemandes de ce que Severi et Houseman nomment fort à propos « le symbolisme rituel »⁹. Au cœur de la « pensée mythique » se trouvent le rituel et le corps en mouvement, en proie à de vives affections et elle offre, à un public prêt à vivre de vraies inversions des codes sociaux quotidiens, une caricature des émotions, allant parfois jusqu'à la simulation de la mort ou de l'évanouissement. Nous verrons pour finir, à partir de l'étude de la cérémonie du *naven*, quelles considérations épistémologiques peuvent être défendues du point de vue de l'anthropologie actuelle.
- 3 Nous voudrions d'abord exposer à titre de point de départ l'article de John Michael Krois qui consacre quelques pages très denses à cette question¹⁰. Cet interprète commence par souligner le primat de la dimension corporelle sur la dimension langagière dans l'*Atlas Mnemosyne* constitué par Warburg¹¹. Dans cette « science générale de la culture comme théorie de l'homme en mouvement », selon l'expression qu'utilise Warburg dans une lettre adressée à Cassirer pour décrire leur projet commun¹², c'est le corps qui est central. « C'est le corps humain, non la langue, qui prend dans l'Atlas la place centrale »¹³. Il s'appuie à titre illustratif sur la Planche B de cet Atlas¹⁴ qui montre de manière paradigmatique comment l'image du corps humain est utilisée comme représentation du Cosmos dans diverses civilisations et construit une orientation originaire décisive pour l'élaboration globale de la construction du sens. Cassirer est sur ce point en accord avec Warburg. Certes, « il n'y a pas de formule

de Pathos sans une insertion (*Einbettung*) narrative », mais « l'action dramatique des mythes ne peut selon la théorie du mythe de Warburg et de Cassirer provenir que des gestes, c'est-à-dire d'un rituel, et non l'inverse. Au début était l'action, non le mot »¹⁵.

- 4 Sans transition, Krois rappelle que la théorie du mythe de Lévi-Strauss est au contraire empreinte d'un profond « anti-ritualisme »¹⁶. Le rite est pour lui un « abâtardissement de la pensée »¹⁷. La fonction du rite consiste à contrecarrer, par une répétition monotone, les distinctions que la raison établit au plan des mythes et à les faire disparaître : contrairement à ce qu'énonce Cassirer, le rituel recrée selon Lévi-Strauss de l'identique là où le mythe avait pourtant réussi à produire des distinctions, à structurer des couples de termes opposés et à faire varier leurs rapports. Les moments affectifs qui accompagnent un rituel tombent pour lui hors du domaine de la science de la culture. L'expression de la vie affective est du simple ressort de la biologie¹⁸.

- 5 Krois résume donc clairement l'opposition :

Pour Warburg et Cassirer, le mythe présuppose qu'il y ait des actes et des passions, c'est-à-dire des phénomènes pré-langagiers qui ne sont qu'ensuite présentés dans des mythes. Les formes de vie et les rites sont les conditions nécessaires préalables du mythe. L'activité consistant à penser commence avec la formation de rites qui sont fondés sur des actions et des gestes. L'observation de Lévi-Strauss selon laquelle les rites auraient trois aspects : mouvements, manipulations d'objets et un usage répétitif et strictement formel de la langue est pour lui une raison suffisante pour dénigrer le rite comme un lieu d'absence de pensée.¹⁹

- 6 Voici donc résumées les analyses très éclairantes de John Michael Krois. Notre contribution consistera à expliciter davantage les différents points synthétiquement rassemblés par cet interprète pour étayer son analyse et en cerner les enjeux.
- 7 Nous commencerons par considérer l'apport de Theodor Preuss à l'étude de *La pensée mythique* que publia Cassirer en 1925²⁰ pour saisir l'importance du rite et notamment de la projection dynamique du schéma corporel dans l'espace et le temps mythiques.
- 8 John Michael Krois n'explique pas dans le court essai que nous venons de parcourir pourquoi Cassirer en est venu à aborder la pensée mythique à partir de sa dimension rituelle et non à partir des mythes. Or, en lisant cet ouvrage que Cassirer élabore dans la Bibliothèque Warburg en 1924-1925, on ne peut qu'être frappé par une inflexion nouvelle de sa pensée. Alors que le premier tome de la *Philosophie des formes symboliques* a été consacré au tournant langagier imprimé par Humboldt au criticisme²¹, il s'intéresse désormais avec l'ethnologue Konrad Theodor Preuss²² au schéma corporel et à l'organisation de l'espace, du temps et du nombre par la pensée mythique. Le second tome de la *Philosophie des formes symboliques* marque une nouvelle rupture avec les perspectives néo-kantiennes de l'École de Marburg.
- 9 Le titre même de l'ouvrage de Cassirer : *La pensée mythique*, n'est pas si mal choisi. C'est très justement qu'il ne l'a pas intitulé : *Philosophie du mythe*, ou *Mythologiques*. L'ouvrage n'est pas destiné à collecter des mythes pour montrer comment s'opèrent entre eux des transformations réglées, mais plutôt, à partir de ce pôle qu'est le corps agissant dans le rituel, à montrer comment son action polarisée se projette dans les constructions de l'espace, du temps et du nombre. Ce n'est qu'en second lieu que, selon lui, les mythes les articulent et les transforment. Les gestes expressifs du corps ne sont pas réductibles à des gestes biologiques, mais sont déjà des manifestations de la fonction symbolique, une première forme décisive de liberté. Mais pourquoi parler de *pensée* mythique, si c'est du corps symbolique qu'il s'agit ? N'aurait-il pas dû nommer son ouvrage : *Schéma corporel et organisation de l'action rituelle* ? Pour Cassirer, il ne faut pas oublier que le

rituel ouvre non seulement un espace de vie et d'action, mais surtout un espace de pensée qui contribue à instaurer une distance constructrice entre le moi et le monde²³. La notion de *Denkraum*, centrale pour Warburg, apparaît dans le titre d'un des chapitres du livre de Cassirer sur la pensée mythique²⁴. Ce dernier n'hésite pas en effet à parler de la dimension *cognitive* de l'activité rituelle et d'un « concept » spécifique à la pensée mythique, de catégories que le rituel met en œuvre. L'activité rituelle relève déjà de la théorie de la connaissance au sens large qu'il tente de bâtir²⁵. Elle crée un espace affectif et cognitif, une mise à distance entre le moi et le monde.

- 10 Toutefois, cette « pensée » inhérente au rituel, puisque le rituel « pense » déjà, n'est pas à interpréter selon le modèle représentatif abstrait propre à la science. La grande erreur serait de plaquer sur la pensée mythique les fonctions de sens que sont la présentation (*Darstellung*) ou la signification pure (*reine Bedeutung*), qu'exemplifient pour leur part le langage et la science, ou de penser que le mythe signifie une manière balbutiante et inchoative de mettre en œuvre les fonctions de sens que font naître le langage orienté vers l'abstraction ou la science pure. D'une autre manière que Schelling, mentionné à titre de pionnier dans l'introduction²⁶, Cassirer cherche à comprendre la pensée mythique par la pensée mythique, sans faire appel à des normes qui lui seraient extérieures et la relègueraient à un statut simplement préliminaire. Cela revient à explorer la fonction de sens d'expression que la pensée mythique met en œuvre.
- 11 L'expression mythique se caractérise par une coalescence spécifique entre le signifiant et le signifié. En situation de « concrescence », ces deux aspects n'y sont en effet pas encore désintriqués²⁷. Il y a aussi concrescence entre les éléments rassemblés par l'action rituelle. Le rituel fonctionne sur le modèle de la métaphore selon le principe « *pars pro toto* »²⁸ : la partie y est identifiée au tout, l'individu qui danse est soudain le Dieu quand il danse²⁹, l'épi de maïs du rituel des Indiens Cora est soudain le Cosmos quand le rituel se déroule, le serpent dans la bouche du chaman est l'éclair qui va apporter la pluie quand commence la danse ondulante des Indiens Pueblos... Or, ce mode de pensée métaphorique est profondément étranger à la pensée scientifique, qui classe les niveaux d'appréhension du monde de manière strictement hiérarchique, par englobement successifs, de manière pyramidale. Par contraste, en identifiant l'individu au tout, la pensée mythique semble, d'un point de vue scientifique, irrationnelle. Or, cette forme originaire n'est pas gratuite ou fantaisiste : elle est constitutive d'un espace expressif qui structure toute conscience. Bien que le contenu du mythe ne soit plus tenu pour « crédible » avec l'apparition de la science, la « métaphore radicale »³⁰ propre à la pensée mythique perdure quant à sa forme au plan culturel dans l'activité des poètes (bien que cette forme soit transformée une fois libérée par l'art). La pensée mythique n'est en rien une « mentalité primitive » qui serait uniquement celle d'autres hommes que nous autres Occidentaux (Cassirer critique explicitement Lévy-Bruhl sur ce point). C'est bien de nous aussi qu'il est question quand on interroge la fonction de sens qui régit la pensée mythique. On vise les couches les plus originaires et les plus vitales de l'organisation de notre rapport au monde, de la « pensée sauvage » enracinée en chacun de nous³¹.
- 12 Dans le chapitre consacré à la « conscience mythique de l'objet »³², Cassirer insiste sur le fait qu'il faut faire porter l'accent sur « la pratique mythique » et non sur le mythe en tant que théorie abstraite. C'est bien dans le rituel que se produit ce qu'il nomme « une véritable transsubstantiation, par laquelle le sujet de cette action se métamorphose et

devient le dieu ou le démon qu'il est en train de représenter »³³. Il précise cette transsubstantiation comme phénomène de condensation, de concrétion ou de coïncidence. Le phénomène du rituel « rejette tout ce qu'il touche dans une unité indifférenciée ».

La pensée mythique se révèle en cela « concrète » au sens strict : ce qu'elle saisit subit une concrétion spécifique, qui le fait s'agglomérer en se développant (*con-crescere*). La connaissance scientifique s'efforce de conclure à la cohésion d'éléments distincts, alors que l'intuition mythique laisse en dernière analyse coïncider ce qu'elle lie.³⁴

- 13 Il s'appuie explicitement sur Preuss pour indiquer que l'on :

[...] a souligné avec raison que, dans le rapport entre le mythe et les rites, les rites sont premiers et le mythe postérieur. Au lieu d'expliquer la pratique rituelle à partir du contenu de la foi, considéré comme un simple contenu de représentation, nous devons prendre le chemin inverse et comprendre ce qui, dans le mythe, appartient au monde théorique de la représentation, ce qui chez lui est simple récit ou narration à laquelle on prête foi, comme une interprétation médiate de ce qui est immédiatement vivant dans l'action de l'homme, dans ses affects et sa volonté.³⁵

- 14 Le rite n'a pas originairement le sens allégorique d'imitation ou de mise en scène, mais un sens parfaitement réel : il est à ce point inséré dans la réalité de l'action effective qu'il en est une partie intégrante indispensable pour les peuples qui s'y livrent. Preuss rapporte que chez les Indiens Cora et Uitoto, l'accomplissement des rites sacrés, des fêtes et des chants, apparaît même plus important que tout le résultat du travail aux champs pour la production effective, car c'est de ces rites que dépendent la croissance et la prospérité. Il ne s'agit pas d'une simple mise en scène qui imiterait les événements, mais de l'événement lui-même, de son accomplissement immédiat : c'est en ce sens que l'on peut parler de « *drômenon* » (parcours rituel), comme d'un « événement réel et effectif, parce que réellement efficace »³⁶. Cassirer justifie ce recours au terme de *drômenon* par une citation d'un ouvrage de Preuss daté de 1904³⁷. Preuss se réfère lui-même à Herman Usener pour expliquer que le terme de *drômena* signifie ordinairement les cérémonies, et de préférence les cérémonies secrètes, non les représentations théâtrales. Dans ces cérémonies, la danse joue un rôle clé. « De quelqu'un qui a trahi le secret des mystères, on ne dit pas qu'il a "bavardé au-dehors" mais qu'il a "dansé au-dehors" »³⁸.

- 15 Cassirer transfère notamment ces analyses de Preuss à l'analyse du rôle du nom propre et du fonctionnement du mot tabou. Il tisse des liens avec l'étude célèbre d'Usener sur *Les noms des Dieux*. Le nom propre d'un Dieu fonctionne en effet de la même manière que le rituel dansé. Pour la pensée mythique originaire, le nom est bien plus que la peau de l'homme, le nom exprime l'intérieur de l'homme, ce qu'il a d'essentiel, il « est » exactement cet intérieur comme le danseur est le Dieu, le temps du rituel. Cela devient particulièrement prégnant dans tous les rituels d'initiation où l'individu reçoit un nouveau nom. De même, dans la pensée mythique originaire, le mot tabou ne désigne pas, ne représente pas³⁹, il est *présence* en chair et en os de ce qu'il désigne⁴⁰.

- 16 Or, au cœur de la compréhension de l'espace, du temps et du nombre de la pensée mythique, c'est le *schéma corporel* qui joue un rôle structurant originaire : « L'espace mythique est aussi proche de l'espace perçu qu'il est opposé, à l'inverse, à l'espace pensé de la géométrie »⁴¹. Ces deux espaces, l'espace du mythe et celui de la perception, sont des productions *concrètes* de la conscience. « La distinction entre la place et le contenu, qui est à la base de la construction de l'espace "pur" de la géométrie, n'est pas

encore effectuée ; il n'est même pas possible de l'effectuer »⁴². L'espace du mythe est construit à partir du corps humain agissant⁴³. Cet « espace dynamique » comporte un devant et un derrière, un haut et un bas, empruntés à l'intuition du corps propre : « Le corps de l'homme et ses membres constituent le système de référence sur lequel sont transposés indirectement toutes les autres différences spatiales »⁴⁴. Du point de vue d'une pensée qui privilégie le rituel, le corps actif en mouvement, ce n'est pas l'homme qui est formé par les parties du monde, mais le monde qui est formé à partir des membres de l'homme. « C'est l'action qui constitue le centre à partir duquel va se déployer pour l'homme l'organisation spirituelle de la réalité »⁴⁵.

- 17 Cassirer prolonge donc le célèbre essai de Kant « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », qu'il mentionne explicitement, d'une manière très originale⁴⁶. Le long des degrés de l'orientation qui guide progressivement des schémas de la pensée mythique vers l'objectivation de la science, on peut chercher à plonger vers des couches plus profondes de l'esprit où c'est bien le corps en mouvement, dans la pratique efficace du rituel, qui vient structurer le monde et le sujet et créer l'intervalle nécessaire pour définir un premier espace de liberté, de vie et d'action, mais aussi de pensée authentique.
- 18 Or, à la lecture des lettres échangées entre Cassirer et Warburg, on s'aperçoit d'une interaction fructueuse entre les deux penseurs. Cassirer se trouve en 1922-1924 dans la bibliothèque que Warburg a constituée, mais dont il est comme exilé du fait de troubles psychotiques sévères. Il se trouve à Kreuzlingen, soigné par le Docteur Binswanger, célèbre disciple de Freud (ce psychiatre dit d'ailleurs dans une lettre à Cassirer que ce dernier représente pour lui un « antidote » à Freud⁴⁷). Les thèmes qui unissent Cassirer et Warburg sont ceux du primat du rituel sur le mythe, de l'importance du schéma corporel pour l'organisation de l'espace de la pensée mythique, et les concepts d'orientation⁴⁸, de migration (*Wanderung*) et de polarisation du champ des affects.
- 19 Cassirer fait part à Warburg dès le 24 mai 1923 de sa lecture enthousiaste et critique de Frobenius, *Und Afrika spricht*, un livre qu'il a lu dans la célèbre bibliothèque hambourgeoise⁴⁹. Ce qui l'intéresse, c'est bien sûr comme Warburg la manière dont ce livre, portant en partie sur la culture des Joruba, permet un découpage systématique de l'espace en seize zones avec des correspondances entre couleurs, totem, parties du corps, direction cardinale, etc. La schématisation de la pensée mythique est essentiellement « spatiale » et non temporelle⁵⁰, bien que l'on puisse parler, pour indiquer ce qui structure la symbolisation rituelle, de « *Gestalt* temporelle »⁵¹. On comprend pourquoi la définition du symbole comme acte dans le rituel du serpent et la définition de la survivance des formes sous l'espèce de ce que Warburg nomme des formules du *pathos* vont venir faire écho aux conceptions de Cassirer fondées sur les approches d'Usener et de Preuss.
- 20 C'est donc vers *Le Rituel du Serpent*⁵² et l'accentuation décisive par Warburg de l'aspect essentiellement rituel de la pensée mythique qu'il nous faut désormais nous tourner.
- 21 Friedrich Saxl, qui remplace Warburg à la direction de sa bibliothèque pendant son séjour clinique, remarque très tôt une grande proximité entre Warburg et Cassirer. Tous deux ont le même problème, celui du symbole :
 Comment à partir de la saisie concrète du magique peut surgir une abstraction conceptuelle laborieuse, comment de ce qui est saisi à pleines mains (*das Ergriffene*) peut surgir ce qui est conçu (*das Begriffene*), comment du symbole du serpent mis

pour l'éclair que l'on tient comme un serpent vivant dans ses mains, peut surgir le concept abstrait d'éclair ?⁵³

- 22 Le *Rituel du serpent* témoigne en effet de préoccupations identiques à celles de Cassirer⁵⁴. Dans son *Atlas Mnémosyne*, élaboré après sa cure, Warburg recourt à des montages photographiques mobiles pour structurer l'histoire de l'art visuellement. Il fixe des photos sur des planches pour montrer l'orientation et la migration qui sont à l'œuvre dans le phénomène d'intensification de la valeur expressive des images par des mécanismes complexes de survivance, marqués par des inversions brutales de polarité.
- 23 Dans cette approche où fusionnent anthropologie de l'image, psychologie de la culture et histoire de l'art, si recours au langage il y a, c'est pour insister non sur sa dimension représentative, mais bien sur la grammaire gestuelle⁵⁵ à laquelle il ouvre. Celle-ci fonctionne sur un phénomène mis en évidence par le linguiste Ostoff dans son étude du caractère supplétif des langues indo-germaniques :
- [...] cette étude démontrait en substance qu'un changement de radical pouvait s'opérer dans certaines formes de verbes conjugués et le comparatif de certains adjectifs sans affecter l'identité énergétique de la qualité ou de l'action signifiée, lors même qu'avait disparu l'identité formelle de l'expression lexicale de base. Au contraire : l'apparition d'une expression portant un radical nouveau produisait même une intensification de la signification première.⁵⁶
- 24 C'est ce qui se passe quand on analyse la danse du serpent des Indiens Hopi et que l'on passe ensuite à l'examen du *Laocoon* grec⁵⁷. Une fois placé dans le même groupe de transformation, ce dernier sort intensifié par l'étude des danses et rituels de la pensée mythique. Warburg montre comment le rituel mythique se construit, dans l'expression vivante d'une polarité affective qui structure le schéma corporel, avant de tendre progressivement vers le signe mathématique abstrait, où la vie s'estompe⁵⁸.
- 25 Or, l'examen de ces aspects de la pensée de Cassirer et de Warburg ne peut qu'accentuer une différence notable avec l'approche lévi-straussienne. Malgré les nuances qu'apportent les interprètes de son œuvre à ce constat⁵⁹, il reste que Lévi-Strauss manifeste un dénigrement explicite du rituel dans le « Finale » de *L'Homme nu* et dans *La pensée sauvage*.
- 26 Mais pourquoi Lévi-Strauss dénigre-il le rituel ? Les raisons qui le motivent sont paradoxalement les mêmes que celles invoquées par Cassirer au début de son ouvrage. Il s'agit de rendre compte des mythes *par eux-mêmes* pour leur garantir une réelle autonomie. Il s'agit « de ne rien expliquer du mythe que par le mythe »⁶⁰. Or, Lévi-Strauss a l'impression que faire dériver le mythe de l'activité rituelle consisterait à mettre à mal cette autonomie, car, pour lui, la dimension rituelle relève d'une approche biologique et non pas philosophique ou esthétique. La raison en est que pour lui, comme d'ailleurs pour Warburg et Cassirer, le rituel est essentiellement un espace affectif. Or, tandis que Warburg et Cassirer pensent qu'un espace affectif tel que le rituel de la pensée mythique peut construire un authentique espace de vie, d'action et de pensée, car l'expression des affects est déjà l'œuvre d'une active fonction symbolique, pour Lévi-Strauss, la vie affective est irrémédiablement coupée de la vie rationnelle et ne permet aucune liberté, aucune spontanéité. Elle ne peut ouvrir sur aucune perspective humaniste. Alors que l'action et l'affect sont pour Lévi-Strauss dénués de forme⁶¹, Warburg et Cassirer pensent au contraire, comme Severi et Houseman, le défendent eux aussi aujourd'hui⁶², que l'action rituelle et la vie affectives construisent un champ relationnel polarisé par le schéma corporel, où œuvre déjà la fonction symbolique : dans le rituel, l'action a par elle-même déjà une *forme*.

- 27 On peut remarquer que Cassirer et Warburg discutent le caractère exclusivement biologique ou non de la vie affective en se confrontant à un ouvrage célèbre de Darwin sur *L'expression des émotions chez l'homme et chez les animaux*, datant de 1872. Darwin fait de notre langage gestuel le résidu biologique d'activités originellement finalisées pour la survie⁶³. Or, Cassirer et Warburg veulent faire sortir cette conception du cercle étroit de la problématique biologique. En se retirant en quelque sorte de la forme immédiate de l'agir, l'action gagne un nouvel espace et une liberté nouvelle. Par-là, l'expression humaine des affects, à la différence de celle des animaux, se trouve déjà à la frontière du pur pragmatique et du théorique, de l'activité physique et de l'agir idéal. Les chants rituels de travail des peuples dits primitifs⁶⁴ ne sont pas la réponse mécanique à une pure sensation passive, de même que les rituels de danse traduisent une organisation active de l'espace, du temps et du nombre.
- 28 Pour Cassirer comme pour Preuss, le rituel est le lieu d'un « découpage de la série toujours identique du flux de l'existence »⁶⁵. Du point de vue de la dimension temporelle, la définition précise d'étapes de la vie auxquelles correspondent des rituels de passage marquant la naissance, la mort, le fait de porter un enfant, d'accoucher, d'entrer dans l'âge viril, de se marier va presque jusqu'à supprimer la continuité de la vie⁶⁶. Ce découpage actif fait le cœur de la pensée mythique. Il en est de même, pour la dimension spatiale, de tous les rituels liés à la symbolique du seuil⁶⁷.
- 29 Au contraire, Lévi-Strauss⁶⁸ attribue seulement au mythe écrit ou parlé et donc au langage, le rôle analytique de découpage de la réalité en entités significantes. Comme la vie affective, le rituel est conçu de manière mécanique et répétitive⁶⁹. Le rituel tente vainement de réunifier ce que le mythe a découpé et analysé de manière dynamique⁷⁰. Le corps dansant, l'analyse de cérémonies, la polarité des affects, la dimension dialogique du rituel, la constitution du sujet au cœur de l'action magique sont des aspects qui sont intentionnellement peu explorés par Lévi-Strauss. Il fait ce choix de privilégier le mythe écrit ou parlé en pleine conscience, comme Panofsky dans sa propre conception de l'iconologie. Il n'est pas anodin que Lévi-Strauss se soit penché sur l'œuvre de Panofsky dans *Regarder, écouter, lire*⁷¹ plutôt que sur l'œuvre de Warburg (il déclinera d'ailleurs le prix Warburg⁷²). Par contraste avec ses collègues de la Bibliothèque Warburg que furent Cassirer et Warburg, Panofsky minore comme Lévi-Strauss le corps, la dimension rituelle, la vie affective. Plus exactement, quand il prend le corps comme objet d'étude, par exemple dans son essai portant sur l'évolution de la manière de représenter le Christ souffrant dans des images de dévotion en Europe⁷³, il ne fait du corps ni le lieu où se joue la polarité des affects chère à Nietzsche, ni un lieu d'expression créant activement un espace affectif et dynamique comme espace de vie et de pensée. La part émotive de l'image n'est abordée que par la première étape pré-iconographique de sa méthode, destinée à être dépassée et structurée par les deux autres niveaux que sont l'étude iconographique au sens strict, c'est-à-dire la mise en corrélation d'images et de textes en vue de témoigner de l'approche conventionnelle des symboles, et enfin par le niveau iconologique au sens strict où l'image joue le rôle de symptôme d'une certaine vision du monde, d'un système philosophique ou d'un système de pensée. Le corps et le rituel n'apparaissent et ne peuvent apparaître pour Panofsky qu'à travers le prisme d'une approche couronnée par l'intellect et les idées.
- 30 Nous pourrions conclure ainsi notre étude en nous interrogeant sur l'iconologie qui pourrait être mise en parallèle avec l'approche des mythes mise en œuvre par Lévi-Strauss. Si sans conteste Warburg et Cassirer règlent l'iconologie sur la morphologie

goethéenne, privilégiant, pour comprendre le symbole, le corps en mouvement agissant dans un rituel collectif, Lévi-Strauss opterait au contraire pour l'interprétation que Panofsky fait de l'iconologie, privilégiant le texte sur la dimension corporelle, dialogique, collective. Ces nouvelles perspectives sur le rapport complexe de la pensée du symbole et de la culture chez Cassirer et Lévi-Strauss viennent donc compliquer notre première approche qui mettait en parallèle leurs vues en raison d'une commune conception sémiologique de la culture. On pourrait sans doute en conclure à une diversité des approches sémiologiques du champ culturel : le recours au paradigme langagier laisse le champ ouvert à de multiples approches, selon que l'on insiste sur le langage gestuel (ou la forme de l'action) ou sur la dimension discursive du langage narratif, et par conséquent selon la conception de l'articulation entre approche morphologique et approche structuraliste des faits culturels que l'on choisit d'adopter.

- 31 Cette mise en perspective répond toutefois encore à un ultime enjeu dans le cadre des débats les plus actuels sur la méthodologie de l'anthropologie ainsi que sur les nouveaux objets qu'elle privilégie. Et c'est sur cet enjeu que nous voudrions clore notre interprétation⁷⁴. Il s'agit de mieux saisir comment l'anthropologie actuelle justifie son intérêt pour la description de rituels où les protagonistes perdent connaissance, entrent en transe, font des gestes aussi contradictoires que ceux des hystériques étudiés par Freud et rapprochés d'ailleurs par Warburg du rituel du serpent. L'analyse paradigmatique par Michael Houseman et Carlo Severi du rituel du *naven* peut ainsi prendre tout son relief et expliquer l'orientation massive des études anthropologiques actuelles vers le corps en transe.
- 32 Le *naven*, rituel pratiqué en Papouasie Nouvelle-Guinée par les Iatmuls, peut prendre des formes diverses, mais chaque *naven* se caractérise néanmoins, nous l'avons vu incidemment, par un réseau de relations complexes aisément identifiable, marqué par une exagération de ce que Grégory Bateson, l'une des sources centrales pour les deux auteurs cités, nomme « l'éthos sexuel » des Iatmuls⁷⁵. Cette exagération ou caricature⁷⁶ des gestes quotidiens et de l'expression des émotions résulte d'une « condensation »⁷⁷ spécifique, c'est-à-dire d'une imbrication en une seule et même action rituelle de plusieurs gestes quotidiens typiques incombant normalement à des individus occupants des positions sociales ou familiales bien distinctes, voire opposées (homme/femme, oncle/tante, parent/enfant...). Cette exagération par condensation conduit à une « communication paradoxale »⁷⁸ et à des inversions de polarité affective (passage du rire excessif aux larmes par exemple). Le *naven* suppose le travestissement d'hommes en femmes, notamment en vieilles femmes, voire en veuves, et réciproquement le travestissement de femmes en hommes (parfois, ce sont des femmes seulement qui le pratiquent). Le rituel du *naven* accompagne souvent les jeunes gens lorsqu'ils se livrent pour la première fois à des activités réservées à leur sexe (aller au marché pour les femmes) ou quand ils rentrent dans leur village d'origine après une longue période d'absence. Il correspond donc à une forme de rituel de passage ou d'initiation. Citons un cas rapporté récemment par l'ethnologue Staneck et analysé dans *Naven ou le donner à voir*, où l'on voit le corps entrer en transe. Il s'agit d'un *naven* qui célébrait le retour au village d'un jeune homme résidant avec ses parents en ville⁷⁹. Un « frère de mère » (*wau*, « oncle »), vivant lui aussi normalement en ville, était revenu exprès pour célébrer ce rituel. Le « *wau*, habillé en femme et accompagné de deux enfants, l'une et l'autre « mère » classificatoires du garçon, traverse le village afin de se rendre à la maison où séjourne le jeune homme »⁸⁰. Les trois protagonistes imitent alors des femmes qui vont traditionnellement à la pêche. Le *wau* crie avec un harpon « Je suis ma sœur » et affirme

qu'il cherche son enfant. Il fait des clowneries qui suscitent dans le public une hilarité surjouée, mais surtout il « adopte une démarche vacillante qui se termine par un évanouissement. Au moins cinq fois au cours du trajet, il se “laisse tomber par terre de cette façon ; il trébuche, bascule, roule sur le dos et étire ses jambes vers le ciel, proférant en même temps une quelconque remarque se rapprochant du coït ou du processus de naissance” »⁸¹. Tout le village se rassemble auprès de la maison du jeune homme, qui se tient muet dans l'ombre de la maison et regarde à terre. Apparaît alors une « sœur du père » (*yau*, “tante”) du jeune homme. Elle est habillée en homme avec un pantalon et un chapeau de type européen et brandit un lourd javelot, traditionnel instrument masculin. Le *wau* affirme qu'il est la mère du jeune homme et l'a mis au monde, tandis que la *yau* souligne qu'il a fallu qu'elle l'engrosse pour cela. Brusquement, le *wau* se jette à terre en attrapant les pieds de son *laua* (« enfant de sœur », “neveu”), c'est-à-dire du jeune homme pour lequel le rituel se déroule. Le *wau* dit avoir attrapé son poisson. Il commence alors à pleurer et ses pleurs très théâtraux se transforment en un « véritable déluge de sanglots »⁸². Tous les rires de l'assistance cessent et tout le monde regarde fasciné cet homme de belle taille « qui se roule sur le sol en proie à une douloureuse extase et qui joue l'événement de sa naissance »⁸³. Avec une inversion soudaine de la polarité affective, la fin du rituel est marquée par le sérieux et le recueillement. Les « mères » forment un cercle autour du jeune homme et l'atmosphère s'allège. La famille du jeune homme offre au *wau* des cadeaux rituels.

- 33 Houseman et Severi cherchent à analyser comment se transmet la mémoire de la forme de l'action rituelle. Leur hypothèse est que ce n'est pas le *sens* ou la *fonction* qui sont les vecteurs élémentaires de la transmission, mais la *forme* relationnelle dont témoigne une séquence d'action où ce ne sont pas des affects se jouant au plan psychologique personnel qui sont en jeu⁸⁴, mais des caricatures d'affects permettant un décalage ironique par rapport aux grandes partitions sur lesquelles repose la société Iatmul. Le *naven* est un « comportement qui vise à contrôler la schismogénèse »⁸⁵, terme forgé par Bateson pour rendre compte de la séparation très marquée entre la gestuelle réservée aux femmes et celle réservée aux hommes, les femmes devant témoigner une forte soumission et de la pudeur, tandis que les hommes, futurs chasseurs de têtes, doivent montrer une bravoure hors du commun et un fort pouvoir.
- 34 Pour conclure, on voit à quel point la réflexion sur ce qui fait le cœur de la pensée mythique, sur la définition même du rituel, sur l'importance de l'orientation du schéma corporel, de l'observation détaillée d'une séquence d'actions et du contexte de liens relationnels qu'elles forgent permet d'ouvrir l'anthropologie et l'ethnologie à de nouveaux champs et à de nouveaux objets qui restent dans l'ombre tant que l'on adopte une position structuraliste fondée sur les paradigmes langagiers défendus par Lévi-Strauss. Il ne s'agit pas, pour Houseman et Severi, de renoncer à dégager des formes, mais ces formes doivent de manière élémentaire être d'abord celles de l'action rituelle. Il ne s'agit pas de renoncer à une approche sémiologique de la culture, mais celle-ci ne doit pas oublier de partir du corps en mouvement et de processus dialogiques (interactions protagonistes/public). Un déplacement qui seul permet de mettre en lumière les phénomènes de transe, d'extase, dont de nombreux rituels témoignent et d'en faire le cœur de la pensée mythique.

BIBLIOGRAPHIE

Alcocer Paulina, « La forme interne de la conscience mythique. Apport de Konrad Theodor Preuss à la philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer », *L'Homme*, n° 180, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

Cassirer Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, Le langage, traduction de Ole Hansen-Løve et Jean Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Cassirer Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *La pensée mythique*, traduction de Jean Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Cassirer Ernst, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, traduit par Jean Carro et Joël Gaubert, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

Cassirer Ernst, « Sprache und mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (1925) », ECW 16, in *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2009 (*Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Birgit Recki (dir.), Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1998, le titre de chaque tome est abrégé ECW suivi du numéro du tome).

Cassirer Ernst, « Le langage dans la construction du monde des objets (1933) », ECW 18, *Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935)*, Birgit Recki (dir.), Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2009.

Cassirer Ernst, « The Concept of Group and the Theory of Perception (1944) », ECW 24, in *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Birgit Recki (dir.), Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2009.

Cassirer Ernst, « Structuralism in Modern Linguistic », ECW 24, in *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1945)*, Birgit Recki (dir.), Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2009.

Cassirer Ernst, ECN 18, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, édité par J. M. Krois, avec la participation de M. Lauschke, C. Rosenkranz et M. Simon-Gadhof, Hambourg, Meiner Verlag, 2009 (*Nachgelassene Manuskripte und Texte*, édités par Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois et Oswald Schwemmer, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1995 ; chaque tome est abrégé ECN suivi du numéro du volume).

Hagelstein Maud, « “Mnémosyne” et le “Denkraum” renaissant. Pratique du document visuel chez Aby Warburg », *MethIs, Méthodes et Interdisciplinarité en Sciences humaines*, n° 2, 2009.

Houseman Michael et Severi Carlo, *Naven ou le donner à voir, Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

Krois John Michael, « L'universalité des formules de pathos – le corps comme médium symbolique », in *Quel corps ? Eine Frage der Repräsentation*, Hans Belting, Dietmar Kamper, Martin Schulz (dir.), Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2002, p. 295 et suivantes ; réédité dans *Bildkörper und Körperschema*, Horst Bredekamp et Marion Lauschke (dir.), Berlin, Akademie Verlag, Actus et imago, 2011.

Lévi-Strauss Claude, *Mythologiques, L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, réédité en 2009.

Lévi-Strauss Claude, *La voie des masques*, Paris, Éditions Plon, 1979.

Lévi-Strauss Claude, *Regarder, écouter, lire*, « En regardant avec Poussin », Paris, Plon, 1993, p. 9 et suivantes.

Panofsky Erwin, *Peinture et dévotion en Europe du Nord à la fin du Moyen Âge*, présenté par D. Arasse, Paris, Flammarion, 1997.

Preuss Konrad Theodor, *Religionen der Naturvölker*, publié dans les *Archiv für Religionswissenschaft*, tome VII, Leipzig, B. G. Teubner, 1914.

Salmon Gildas, *Les structures de l'esprit, Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

van Vliet Muriel, « De la philosophie des formes symboliques d'E. Cassirer à l'anthropologie structurale d'E. Cassirer », *Revue Philosophie*, « Symbole et société », n° 115, Paris, Éditions de Minuit, automne 2012, p. 45-58.

van Vliet Muriel, *La forme selon Ernst Cassirer – De la morphologie au structuralisme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

van Vliet Muriel, « Le phénomène originaire de prégnance symbolique chez Cassirer, Merleau-Ponty et Claude Lévi-Strauss : la grammaire silencieuse de l'œuvre d'art », in *Parler par l'image, parler sur l'image*, J. Grave, A. Beyer (dir.), publication prévue pour la fin 2014 par le Centre allemand d'Histoire de l'Art de Paris.

Warburg Aby à Ernst Cassirer, « Lettre du 15 avril 1924 », in *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Ernst Cassirer, Band 18, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2009.

Warburg Aby, *Le rituel du serpent*, Paris, Éditions Macula, 2011.

Warburg Aby, *Écrits II, L'Atlas Mnémosyne*, Roland Recht (dir.), traduit par Sacha Silberfarb, Paris, Presses du Réel, L'Écarquillé, 2012.

Warburg Aby, *Miroirs de faille, Introduction à l'Atlas Mnémosyne*, Paris, Les Presses du Réel, L'Écarquillé, 2012.

NOTES

1. Voir Muriel van Vliet, « De la philosophie des formes symboliques d'E. Cassirer à l'anthropologie structurale d'E. Cassirer », *Revue Philosophie*, « Symbole et société », n° 115, Paris, Éditions de Minuit, automne 2012, p. 45-58. Voir aussi « Le phénomène originaire de prégnance symbolique chez Cassirer, Merleau-Ponty et Claude Lévi-Strauss : la grammaire silencieuse de l'œuvre d'art », in *Parler par l'image, parler sur l'image*, J. Grave, A. Beyer (dir.), publication prévue pour la fin 2014 par le Centre allemand d'Histoire de l'Art de Paris.
2. Claude Lévi-Strauss, *La voie des masques*, Paris, Éditions Plon, 1979.
3. Ernst Cassirer, "Structuralism in Modern Linguistic", ECW 24 (*Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, édité par Birgit Recki, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1998, le titre de chaque tome est abrégé ECW suivi du numéro du tome), in *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1945)*, Birgit Recki (dir.), Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2009, p. 299 et suivantes.
4. Ernst Cassirer, « Le langage dans la construction du monde des objets (1933) », ECW 18, in *Aufsätze und kleine Schriften (1932-1935)*, Birgit Recki (dir.), Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2009.
5. Ernst Cassirer, "The Concept of Group and the Theory of Perception (1944)", ECW 24, in *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, Birgit Recki (dir.), Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2009.
6. Voir Muriel van Vliet, *La forme selon Ernst Cassirer – De la morphologie au structuralisme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.
7. Cet article est intitulé « L'universalité des formules de pathos – le corps comme médium symbolique ». Il a été publié pour la première fois en allemand dans *Quel corps ? Eine Frage der Repräsentation*, Hans Belting, Dietmar Kamper, Martin Schulz (dir.), Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2002, p. 295 et suivantes. Cet essai est réédité dans un ouvrage posthume regroupant les

principaux écrits de John Michael Krois, *Bildkörper und Körperschema*, Horst Bredekamp et Marion Lauschke (dir.), Berlin, Akademie Verlag, Actus et imago, 2011, p. 76 et suivantes, notre traduction.

8. Carlo Severi et Michael Houseman, *Naven ou le donner à voir, Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009. Voir notamment la troisième partie, le chapitre 9, p. 219 et suivantes. L'introduction fait état de la difficulté d'approcher le rituel : on a approché le rituel en analysant soit ses significations, soit ses fonctions. Mais en omettant d'analyser « la qualité essentiellement agie des rituels », ces approches du rituel ne peuvent « rendre compte de leur organisation en tant que totalités obéissant à des principes de structuration internes ». Les auteurs de cet ouvrage majeur de l'anthropologie actuelle insistent sur leur projet consistant à « centrer l'attention sur les implications relationnelles de la ritualisation » en référant le rituel au « réseau de relations actualisé au cours de la cérémonie » (p. 11). Nous allons revenir en conclusion sur des données essentielles de cette analyse du rituel à partir de la pratique du *Naven* en Papouasie-Nouvelle-Guinée.

9. *Op. cit.*, p. 219. Houseman et Severi repèrent dans ce livre plutôt les sources anglaises, avec Grégory Bateson, mais dans d'autres essais, Severi insiste sur l'importance des paradigmes fournis par Warburg.

10. John Michael Krois, *Bildkörper und Körperschema*, *op. cit.*, p. 84-91.

11. Aby Warburg, *Écrits II, L'Atlas Mnémotopie*, Roland Recht (dir.), traduit par Sacha Silberfarb, Paris, Presses du Réel, L'Écarquillé, 2012.

12. Aby Warburg à Ernst Cassirer, « Lettre du 15 avril 1924 », in *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Ernst Cassirer, Band 18, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2009, p. 67 : « [...] wenn wir beide eine 'allgemeine Kulturwissenschaft als Lehre vom bewegtem Menschen' schaffen wollen ». John Michael Krois dit qu'il faut prendre cette expression littéralement, car « Warburg comme Cassirer partent du corps humain tel qu'il se meut mécaniquement dans le temps », *Bildkörper und Körperschema*, *op. cit.*, p. 78.

13. John Michael Krois, *Bildkörper und Körperschema*, *op. cit.*, p. 81.

14. Aby Warburg, *Écrits II, L'Atlas Mnémotopie*, *op. cit.*, p. 66-67, reproduite dans John Michael Krois, *Bildkörper und Körperschema*, *op. cit.*, p. 83.

15. John Michael Krois, *Bildkörper und Körperschema*, *op. cit.*, p. 87.

16. *Idem*, p. 87.

17. Claude Lévi-Strauss, *Les Mythologiques, L'homme nu*, p. 603, cité par John Michael Krois, *idem*, p. 87.

18. *Idem*, p. 597, cité par John Michael Krois, *idem*, p. 87.

19. *Idem*, p. 88.

20. Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *La pensée mythique*, traduction de Jean Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

21. Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *Le langage*, traduction de Ole Hansen-Løve et Jean Lacoste, Éditions de Minuit, Paris, 1972.

22. Comme l'a bien montré l'épistémologue de l'ethnologie et ethnologue mexicaine Paulina Alcocer. Elle est spécialiste au plan théorique de K. T. Preuss, de Humboldt, de Warburg et de Cassirer et a effectué de nombreux terrains avec Johannes Neurath chez les Indiens Huicholes actuels. Voir Paulina Alcocer, « La forme interne de la conscience mythique. Apport de Konrad Theodor Preuss à la philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer », *L'Homme*, n° 180, Paris, Éditions de l'EHESS, 2006.

23. Cf. les titres des grandes parties de *La pensée mythique* : « Le mythe comme forme de pensée » (qui comprend notamment le chapitre 2 sur les catégories particulières de la pensée mythique) ; « Le mythe comme forme de vie, découverte et détermination de la réalité subjective dans la conscience mythique ».

24. Cf. Maud Hagelstein, « “Mnemosyne” et le “Denkraum” renaissant. Pratique du document visuel chez Aby Warburg », *MethIs, Méthodes et Interdisciplinarité en Sciences Humaines*, n° 2, 2009.
25. *Erkenntnistheorie*, un terme difficile à traduire en français, car il faudrait parler d'épistémologie au sens large pour utiliser un terme aussi courant que l'est en allemand le terme *Erkenntnistheorie*.
26. Ernst Cassirer, *La pensée mythique*, op. cit., p. 18.
27. *Idem*, p. 89 : « [La pensée mythique] ne connaît que l'existence et l'action immédiates. Les relations [que le rituel] pose par conséquent ne sont pas des liaisons intellectuelles grâce auxquelles on sépare et on réunit en même temps les éléments qui entrent en elles : c'est au contraire une sorte de ciment qui peut toujours agglomérer de quelque manière ce qu'il y a de plus hétérogène. Cette loi si particulière de *conrescence* ou de *coïncidence*, qui affecte les membres des relations que pose la pensée mythique se retrouve dans ses catégories particulières » ; p. 139 : « règle de *conrescence* » ; p. 293 : « une *coïncidence* », une « *conrescence* immédiate des éléments à rassembler ». Il parle p. 294 de « *symptôsis* », coïncidence, par contraste avec la *synopsis*, l'unité de contemplation idéelle qui va caractériser quant à elle la religion.
28. *Idem*, p. 89 : « La pensée mythique n'établit nulle part de frontière nette entre le tout et les parties », « la partie ne représente pas le tout, mais [...] elle est le tout ».
29. *Idem*, p. 61 : « 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. Tous les rites de la végétation en particulier, dans lesquels on célèbre la mort et la résurrection du dieu, expriment ce sentiment essentiel de l'identité, cette identification réelle ».
30. Ernst Cassirer, « Sprache und mythos – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (1925) », ECW 16, in *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2009, p. 302-305.
31. Ernst Cassirer, *La pensée mythique*, op. cit., p. 121 : « On retrouve [...] les traces de l'activité de l'esprit à un niveau très antérieur. Une analyse précise suffit à montrer que ce qui est en apparence donné est déjà parcouru par certains actes de l'aperception, qu'elle soit linguistique, mythique, ou logique et théorique. Le “donné” n'est que ce qu'il est fait par ces actes : il apparaît, même à son état en apparence simple et immédiat, conditionné et déterminé par une fonction signifiante primaire, quelle qu'elle soit. C'est dans cette information primaire, et non dans l'information secondaire précédente, que se trouve ce qui constitue le secret authentique de toute forme symbolique et ce qui ne doit cesser d'éveiller l'étonnement philosophique ».
32. *Idem*, p. 49.
33. *Idem*, p. 60.
34. *Idem*, p. 88. Il poursuit encore p. 89 sur l'idée que le rituel s'effectue sur un seul plan de l'être, ne connaît que l'existence et l'action immédiates. Cassirer thématise encore cela p. 139, pour analyser le temps selon la pensée mythique. On peut clairement mettre en lien ces propos avec les analyses plus récentes du *Naven* dans le livre cité en introduction de Carlo Severi et de Michael Houseman, op. cit., p. 10 : « la notion de “condensation rituelle”, définie comme simultanéité, en une même séquence d'actions, de modalités de “relations antithétiques” », ce que nous développerons ci-après.
35. *Idem*, p. 60-61.
36. *Idem*, p. 61.
37. Konrad Theodor Preuss, *Religionen der Naturvölker*, publié dans les *Archiv für Religionswissenschaft*, tome VII, Leipzig, B. G. Teubner, 1914.
38. Les danses pour les animaux et pour les esprits ont en effet pour but de créer un sortilège : « On ne met pas en scène des récits mythiques et le but recherché n'est jamais de présenter des scènes et des pensées » (*idem*, citation de Preuss, p. 62). Il précise, pour éviter toute confusion, que les rituels ne peuvent être la mise en scène d'un mythe que lorsque les danses sont devenues

profanes ou qu'elles ont atteint un haut degré d'évolution. Nous verrons ci-après ce que signifie l'amointrissement du paradigme langagier.

39. Cassirer analyse cette toute-puissance du nom dans des cas de pathologie qui correspondent à la confusion des niveaux d'objectivation que la pensée critique distingue lors de la constitution analytique des notions. Certains patients étudiés par Schilder en 1918 répondent, quand on leur demande ce qui est réellement efficace dans le monde : les mots.

40. *La pensée mythique*, op. cit., p. 64.

41. *Idem*, p. 110.

42. *Idem*.

43. *Idem*, p. 117 : « Le monde objectif ne devient pour [la pensée mythique] totalement transparent, et ne se divise en régions déterminées d'existence, que [si l'homme] le projette, de cette manière analogique, sur les rapports du corps propre ».

44. *Idem*. Dans les mythes que Cassirer analyse alors se trouve un hymne du Rig-Veda qui décrit comment le monde est né du corps de l'homme, de Purusha : « Le brahmane était sa bouche, ses bras devinrent le guerrier, ses cuisses le Vaisya (l'artisan), et de ses pieds naquit le Sudra (le serviteur). La Lune est née de son esprit, le soleil de son œil, Indra et Agni de sa bouche ; de son souffle naquit Vayu. De son nombril naquit l'espace, sa tête devient le ciel, ses pieds la terre, son oreille les directions de l'espace ; c'est ainsi que se formèrent les mondes ».

45. *Idem*, p. 187, « 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 ».

46. *Idem*, p. 120 : « Kant a essayé, dans un essai, bref, mais très caractéristique de sa démarche intellectuelle, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, de déterminer l'origine du concept d'orientation et de suivre son développement ultérieur [...]. À partir de là, Kant montre que toute orientation commence par une différence qui est perçue par les sens, le *sentiment* de la différence entre la main droite et la main gauche, qu'elle s'élève ensuite dans la sphère de l'intuition mathématique pure, pour finalement accéder à l'orientation dans la pensée en général, dans la *raison*. Si nous examinons la nature de l'espace mythique, et si nous l'opposons à l'intuition sensible de l'espace, et à l'espace pensé des mathématiques, nous pouvons régresser un peu plus, le long des degrés de cette orientation, vers une couche encore plus profonde de l'esprit [...] ».

47. Ludwig Binswanger à Ernst Cassirer, « Lettre du 2 mars 1925 », in Ernst Cassirer, ECN 18 (*Nachgelassene Manuskripte und Texte*, édités par Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois et Oswald Schwemmer, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1995 ; chaque tome est abrégé ECN suivi du numéro du volume), *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, édité par J. M. Krois, avec la participation de M. Lauschke, C. Rosenkranz et M. Simon-Gadhof, Hambourg, Meiner Verlag, 2009, p. 76.

48. Voir la très intéressante lettre de Cassirer sur l'orientation des animaux et des humains, « Lettre du 26 mars 1925 à Kurt Goldstein », in ECN 18, op. cit., p. 83.

49. *Idem*, p. 56-57.

50. Ernst Cassirer, « La forme du concept dans la pensée mythique », in *Trois essais sur le symbolique*, traduit par Jean Carro et Joël Gaubert, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 101, schéma que Cassirer tire des notes complémentaires sur le système australien des classes d'A. W. Howitt, *Journal of the Anthropological Institute*, vol. XVIII, Londres, 1889, p. 62. Ce schéma est reproduit par John Michael Krois, *Bildkörper und Körperschema*, op. cit., p. 89.

51. Ernst Cassirer, *La pensée mythique*, op. cit., p. 136.

52. Aby Warburg, *Le rituel du serpent*, Paris, Éditions Macula, 2011. Le texte résulte d'une conférence prononcée en 1923.

53. Friedrich Saxl à Ernst Cassirer, « Lettre du 21 mars 1923 », in ECN 18, p. 55 et suivantes.

54. Analyser la pensée mythique en partant des danses, des cérémonies, des rituels magiques, du corps en mouvement et de la vie affective qui le polarise. Warburg, qui a constitué un fonds de plus de 60 000 livres sur l'astrologie, l'astronomie, la philologie, l'art de la Renaissance... ne choisit pas d'aborder la pensée mythique en donnant priorité à l'écrit et au langage rationnel, mais plutôt au corps...
55. Aby Warburg, *Miroirs de faille, Introduction à l'Atlas Mnémosyne*, Paris, Les Presses du Réel, L'écarquillé, p. 140.
56. *Idem*, p. 141.
57. Aby Warburg, *Le rituel du serpent*, *op. cit.*, p. 100.
58. *Idem*, p. 106 : « L'évolution de la culture vers l'ère de la raison se mesure à la manière dont le foisonnement tangible et fruste de la vie s'estompe pour devenir un signe mathématique ».
59. Gildas Salmon, *Les structures de l'esprit, Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
60. Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques, L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, réédité en 2009, p. 561.
61. C. Severi et M. Houseman, *op. cit.*, p. 176 : Lévi-Strauss voit dans l'action « l'expression d'un désordre » et fait de la « relative absence de structure » de l'action son « trait distinctif ».
62. *Idem*, p. 256 : « Pour nous, la ritualisation ne détermine pas une typologie d'actes mais décrit une modalité particulière d'action. Elle n'est définie ni par ses propriétés fonctionnelles, ni par une sémantique, ni par des caractéristiques de type syntaxique (par exemple répétition et morcellement), ni par des qualités relevant de considérations pragmatiques (performativité, procédés relatifs à la mise en scène, etc.), mais avant tout par la mise en place d'une certaine *forme relationnelle* », nous soulignons.
63. Ernst Cassirer, *Le langage*, *op. cit.*, p. 130 : « L'expression d'une émotion ne serait ainsi rien d'autre que la forme atténuée d'un ancien acte concret finalisé : l'expression de la colère par exemple, l'image affaiblie et pâlie d'un ancien mouvement d'agression, celle de la frayeur l'image d'un mouvement de défense, etc. ».
64. *Idem*, p. 136 : dans la lamentation des chants de travail, « la simple interjection singulière, le son traduisant une émotion et une excitation, qui naît sous l'emprise d'une impression momentanée et impérieuse, se transforment à ce moment précis en une chaîne parlée, cohérente et ordonnée, dans laquelle se reflètent la *cohérence et l'ordre de l'action* » (nous soulignons).
65. Ernst Cassirer, *La pensée mythique*, *op. cit.*, p. 137.
66. *Idem*.
67. *Idem*, p. 130.
68. La position de Lévi-Strauss sur le rituel est analysée par C. Severi et M. Houseman dans le paragraphe « La ritualisation comme ensemble de traits formels », p. 174 et suivantes.
69. Alors que Lévi-Strauss privilégie explicitement le paradigme du langage, C. Severi et M. Houseman proposent de considérer le rituel du *naven* comme le « contexte d'exercice d'un symbolisme faiblement lié au langage ». Ici, on pourrait indiquer une ligne de partage entre les positions de Warburg et de Cassirer, qui n'hésitent pas à parler de l'expression de la polarité des affects comme d'un langage ou d'une grammaire spécifiques (clairement distincts toutefois d'une approche représentationnelle ou intellectuelle ou scientifique du langage), et, de l'autre côté, C. Severi et M. Houseman, qui amoindrissent la dimension paradigmatique du langage au maximum pour mettre au cœur de leurs analyses l'action rituelle. Cf. *op. cit.*, p. 162 : l'approche sémiologique de Lévi-Strauss est critiquée parce qu'elle aboutit à « nier ou à minimiser certaines propriétés du rituel qui sont pourtant essentielles aux yeux des participants ». L'approche sémiologique « en négligeant la forme spécifique du symbolisme rituel – l'unité particulière qu'il institue entre gestes, paroles et objets – [...] ignore non seulement ses dimensions affectives et cognitives propres, mais ne peut définir ce qui distingue le rituel de tout autre élément d'une culture ». Warburg et Cassirer seraient donc à situer entre l'approche intellectualisante et structuraliste fondée sur le modèle langagier uniquement discursif de Lévi-Strauss et l'approche

centrée sur le champ de l'action rituelle abandonnant totalement le modèle langagier de Severi et Houseman, car ils adopteraient une position clairement sémiologique tout en refusant de fermer le langage uniquement sur une approche discursive et réglée sur le *Begriff* (concept scientifique), sur la dimension représentative du langage (*Darstellung*) ou sur la signification pure des sciences (*reine Bedeutung*), préférant faire au sein du langage entendu au sens élargi une place à l'expression des affects dans des actions rituelles ou artistiques (*Ausdruck*).

70. C. Severi et M. Houseman citent le même extrait de Lévi-Strauss que J. M. Krois, *op. cit.*, p. 175, parlant du rite comme « illusion d'une réconciliation des contraires ».

71. Claude Lévi-Strauss, *Regarder, écouter, lire*, « En regardant avec Poussin », Paris, Plon, 1993, p. 9 et suivantes.

72. Notre hypothèse, qui demeurerait à vérifier, consisterait à avancer que Lévi-Strauss a refusé ce prix parce que cela l'aurait peut-être contraint à se positionner par rapport à Ernst Cassirer et à la morphologie goethéenne par contraste avec laquelle il construisait sa propre approche.

73. Erwin Panofsky, *Peinture et dévotion en Europe du Nord à la fin du Moyen Âge*, présenté par D. Arasse, Paris, Flammarion, 1997.

74. Cette conclusion peut être lue en parallèle avec le numéro thématique de la présente revue consacré au trauma et à la création.

75. Michael Houseman et Carlo Severi, *Naven ou le donner à voir*, *op. cit.*, p. 35.

76. *Idem*, p. 45.

77. *Idem*, p. 50.

78. *Idem*, p. 47.

79. *Idem*, p. 61.

80. *Idem*.

81. *Idem*.

82. *Idem*.

83. *Idem*, p. 62.

84. *Idem*, p. 49.

85. *Idem*, p. 43.

RÉSUMÉS

Faut-il concevoir le rituel de manière mécanique et répétitive ou bien l'interpréter comme une première forme d'organisation du rapport de l'homme au monde ? La réponse engage une conception du corps et du symbole mais aussi des méthodes de l'anthropologie qui peut mettre au cœur de ses analyses soit le mythe, toujours de l'ordre du discours, soit le rite, de l'ordre de l'affectivité. Poursuivant l'interprétation inaugurée par J. M. Krois, l'article montre comment et pourquoi Warburg et Cassirer d'un côté, Lévi-Strauss (et Panofsky) de l'autre se distinguent radicalement sur cette question.

INDEX

Mots-clés : rituel, mythe, anthropologie, schème corporel, espace, symbole, affectivité, biologique, transe