La forme interne de la conscience mythique

Apport de Konrad Theodor Preuss à la philosophie des formes
symboliques de Ernst Cassirer

Paulina Alcocer

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24741>

DOI : 10.4000/lhomme.24741

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2006

Pagination : 139-170

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Paulina Alcocer, « La forme interne de la conscience mythique », *L'Homme* [En ligne], 180 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24741> ; DOI : 10.4000/lhomme.24741

La forme interne de la conscience mythique

Apport de Konrad Theodor Preuss

à la *Philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer

Paulina Alcocer

À L'OUEST DU MEXIQUE, les Coras et les Huichols ont conservé un complexe culturel centré sur un type de fêtes appelées *mitote*, consacrées au culte du maïs et de la fertilité. Ces fêtes sont célébrées dans des centres cérémoniels de tradition méso-américaine qui représentent la totalité du cosmos. Les danseurs personnifient les divinités astrales dont dépend le succès du cycle agricole. Ils s'efforcent de maintenir l'équilibre du cosmos grâce à leurs instruments magiques, octroyés comme offrandes par les hommes. Ainsi, ces personificateurs des dieux sèment la vie sur terre afin d'assurer l'existence des hommes, des animaux et des végétaux (Neurath 2002a, 2002b, 2004a, 2006 ; Valdovinos 2002 ; Alcocer 2003). Au début du ^{xx}e siècle, les ethnologues allemands de l'école américaniste de Berlin, Eduard Seler (1849-1922) et Konrad Theodor Preuss (1869-1938), signalèrent l'importance de ces groupes indigènes pour l'étude de l'ancien Mexique (Seler 1901 ; Preuss 1901). De fait, l'expédition de Preuss au Nayarit¹ (ou Grand Nayar) – qui se prolongea durant 19 mois entre 1905

1. Preuss séjourna chez les Coras des villages de Jesús María (Chuiset'e) et de San Francisco (Kuaxata) entre décembre 1905 et juin 1906. Installé ensuite au Rancho Los Bancos, il travailla avec les Huichols de cette localité de juin à octobre 1906. Entre octobre et décembre, il voyagea dans le sud-ouest du territoire huichol pour ensuite se déplacer vers l'est, dans la communauté de Tuapurie, où il termina ses recherches sur les Huichols en mars 1907 ; entre avril et juin 1907, il mena une enquête chez les Mexicaneros de San Pedro Jícora ; le 25 juin de la même année, il repartit en Europe. *Die Nayarit-Expedition*, 1 : *Die Religion der Cora-Indianer*, publié en 1912, constitue le premier des quatre tomes prévus, projet qui restera inachevé (Neurath & Jáuregui 1998 : 22-30).

— Ce travail fait partie de ma recherche doctorale intitulée *Konrad Theodor Preuss, théoricien de la religion et de la magie*. Une version préliminaire a été présentée sous forme de conférence au cours du IV^e colloque national d'histoire de la philosophie au Mexique, à Mexico, les 30 et 31 octobre 2002. Je remercie vivement Jacques Galinier, Gordon Brotherston, Guilhem Olivier, Gustavo Leyva, Johannes Neurath et Margarita Valdovinos pour leurs commentaires. Je suis également redevable à Guilhem Olivier pour la traduction française de cet article.

et 1907 –, marque une rupture importante dans l'histoire de l'ethnologie américaine et des sciences de la religion en général. En effet, Preuss fut l'un des premiers ethnologues à rompre la séparation traditionnelle entre ethnographie de terrain et *armchair anthropology*², tout en élaborant de grandes théories sur l'origine de la religion et d'autres thèmes similaires. Le but explicite de son expédition était d'obtenir des textes de première main, postérieurement analysés par des méthodes philologiques, afin de jeter les bases d'une théorie de la culture intellectuelle des « peuples naturels », théorie fondée notamment sur les concepts de magie et de mythe. Avant d'entreprendre son expédition, Preuss ne soupçonnait pas que l'expérience de terrain de ces séjours prolongés en milieu indigène allait acquérir autant d'importance que l'étude des textes rituels en vernaculaire, dans le futur développement de ses théories (cf. Jungbluth 1933 ; De Josselin de Jong 1939 ; Lehmann 1939).

Il est intéressant de signaler que les historiens de l'anthropologie n'ont guère perçu la portée de la « révolution méthodologique » réalisée par Preuss (de toute évidence plus méthodique que celle de Malinowski ; cf. Alcocer 2000) : la plupart d'entre eux l'ont considéré comme un grand ethnographe, auteur d'une série de monographies sur des groupes ethniques mal connus et fascinants, ainsi que de quelques théories extravagantes, peu compréhensibles aujourd'hui³. La confrontation de ses interprétations avec nos propres recherches de terrain dans le Grand Nayar nous a convaincu de la complexité et de la densité des propositions de Preuss, non seulement dans ses textes proprement ethnographiques (1912, 1998) mais aussi dans certains de ses livres théoriques (1914, 1926, 1933). Il est pour le moins curieux que les apports de Preuss, dont l'importance est devenue graduellement patente, aient été oubliés par les anthropologues⁴. Le plus surprenant fut la découverte de l'influence fondamentale de Preuss,

2. En anglais dans le texte (*Note du traducteur*).

3. On a souvent commenté l'affirmation de Preuss à propos de la « stupidité primitive » (*Urdummheit*), c'est-à-dire le fait d'agir selon l'imagination (et non suivant l'instinct). Elle consiste à « construire des bases par des raisonnements erronés et par des moyens également erronés [...] afin d'établir un contraste net avec l'action selon un principe de réalité, dans le sens où nous l'entendons ». Selon Preuss, elle se trouve à la base de tout idéalisme et dans un certain sens représente « le germe de tout ce qu'il y a de grand et de sublime dans la religion et dans la science » (1914 : 7). Schmidt et Jensen consacrent chacun plusieurs pages à ce thème pour réfuter l'hypothèse de Preuss (Schmidt 1912 ; Jensen 1982 : 10, 55, 228, 247, 292, 385), ainsi que Penniman (1965 [1935] : 231), Cassirer (1974 [1946] b) et Lehmann (1952).

4. Parmi les exceptions, il faut signaler Maurice Leenhardt qui, dans *Do kamo*, critique les efforts de plusieurs anthropologues qui prétendent rendre compte de la mentalité mythique. Il affirme ainsi : « dans [les livres de Malinowski], la primauté donnée au magique étouffe le mythique. [...] Preuss, au contraire, a une pénétration réelle du mythe. Il montre que les événements originaux donnent leur force et leur autorité aux événements actuels et que loin d'être morts, les mythes [...] ont un sens profond qu'il qualifie de religieux » (1971 : 298-299). Notons que de son vivant, l'œuvre de Preuss eut un retentissement important. Certains de ses premiers travaux furent ... / ...

avec « le mode magique de penser » (*magische Denkweise*)⁵ des Coras, sur la *Philosophie des formes symboliques* (*Philosophie der symbolischen Formen*) de Ernst Cassirer, ouvrage qui fait l'objet, actuellement, d'un intérêt croissant en Allemagne (Braun, Holzhey & Orth 1988 ; Holzhey 1988 ; Knoppe 1992 ; Paetzold 1993, 1994, 1995 ; Graeser 1994 ; Orth 1996 ; Schwemmer 1997 ; Naumann & Recki 2002), en Italie (Ferrari 1998, 2003), en Autriche (Katzmair & Hefler 1999 ; Bauer & Hamberger 2002) et aux États-Unis (Krois 1987 ; Friedman 2000 ; Lofts 2000).

Certes, il ne s'agit pas d'affirmer que l'anthropologie de Preuss a été la source unique à partir de laquelle Cassirer a élaboré sa critique de la pensée mythique. En réalité, durant ses lectures à la Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg de Hambourg (Cassirer 1997d [1925] : XIII), Cassirer a trouvé dans l'œuvre de Preuss une étude critique de la « pensée mythique » des groupes indigènes du Grand Nayar, des Uitoto et des Kogi de Colombie⁶, analyses qu'il a pu intégrer, presque sans les modifier, à son projet de critique de la connaissance. En effet, dans leurs écrits Cassirer et Preuss ont adopté tous deux, à plusieurs niveaux, un point de vue philosophique.

Comment parler du mythe, en tant que forme symbolique, sans le dépouiller de son caractère vivant et dynamique ? Tel fut le défi de Cassirer dans le deuxième tome de la *Philosophie des formes symboliques* (1997d [1925]). Au début du livre, le philosophe constate l'absence d'analyse systématique de la forme interne du mythe dans les travaux philologiques et anthropologiques. De ce fait, Cassirer reconnaît être confronté à la pensée mythique sans un fil conducteur équivalent à ce que la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt lui avait fourni pour sa critique du langage (*ibid.* : XII ; 1993 [1923]). En dépit de cette affirmation, une lecture attentive de ses travaux – dans lesquels sont cités d'éminents anthropologues, philologues et ethnographes de l'époque – révèle l'influence croissante de la pensée de Preuss sur son propre travail. Cassirer reprend les arguments théoriques de Preuss dans pratiquement tous ses écrits sur la pensée mythique⁷. L'ethnologue est cité dès la première étude de Cassirer (1997a [1921-1922] : 193-194), intitulée « Le concept de la

[Suite de la note 4] repris par Émile Durkheim, Marcel Mauss, Arnold van Gennep, ainsi que par Georges Bataille et Roger Caillois, ces deux derniers membres du Collège de sociologie (cf. Neurath & Jáuregui 1998 : 21).

5. Dans l'expression de Preuss *magische Denkweise*, « magique » est attribut du mode du penser, non de la pensée.

6. Durant la Première Guerre mondiale, Preuss réalisa une seconde expédition ethnologique et archéologique en Amérique du Sud ; il partit de Berlin pour la Colombie le 13 septembre 1913. Jusqu'en mars 1914, il réalisa des fouilles dans le site de San Agustín ; il gagna ensuite la région des Indiens Uitoto, sur l'affluent de l'Ortega, et finalement se dirigea vers la Sierra Nevada de Santa Marta pour travailler chez les Kágaba (Neurath & Jáuregui 1998 : 37).

7. Quelques exceptions cependant dans Cassirer 1995b, 1997b et surtout, 1974.

forme symbolique dans la construction des sciences de l'esprit » (*Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*), et dans une note soulignant la qualité des nombreux travaux de Preuss du quatrième volume de la *Philosophie des formes symboliques*, volume resté inachevé (Cassirer 1995a : 254, 377)⁸. Apparemment, les principaux éléments de la phénoménologie du mythe élaborée par Cassirer s'inspirent des idées anthropologiques de Preuss. Il est surprenant de constater qu'aucune des études consacrées à sa théorie du mythe, clé de tout le système de la *Philosophie des formes symboliques*, n'ait fait état de l'importance de l'influence de Preuss⁹. Bien que tardif, l'intérêt croissant porté à l'œuvre de Cassirer – penseur du XX^e siècle à avoir cherché à aborder de manière systématique tous les grands thèmes de la philosophie moderne –, s'explique parce que son *globus intellectualis* (Lofts 2000 : 220 *sqq.*) vise à dépasser le morcellement de la connaissance dans les sciences naturelles et les humanités, un phénomène qui s'est accentué au cours des dernières décennies. En outre, la pensée de Cassirer offre une issue à une dichotomie, désormais obsolète, entre la philosophie analytique et la philosophie « continentale ». L'un des énoncés centraux de la proposition de Cassirer est que toute véritable philosophie de la culture « ne peut être ébauchée du haut à partir d'une structure purement constructive mais au contraire suppose l'existence d'un matériel empirique de la recherche » (Cassirer 1997d [1925] : 20), dans le cas de la pensée mythique, la mythologie comparée et l'histoire comparée des religions. Actuellement, les anthropologues, les philosophes et les théoriciens de la culture méconnaissent les sources ethnographiques et philologiques (en grande partie déjà oubliées) dont Cassirer était totalement imprégné. Ils se limitent à l'anthropologie culturelle des livres de textes des classiques de la discipline (c'est-à-dire une anthropologie dont les figures principales sont Frazer, Marett et Malinowski). Ce pourquoi ces théoriciens ne peuvent aller au-delà de la simple répétition des idées de Cassirer et les rendre productives dans de nouveaux contextes de recherche.

8. Le texte de Cassirer où apparaît cette référence à Preuss, fut publié seulement dans l'édition allemande des manuscrits. Ils correspondent plausiblement au quatrième tome, non achevé, de la *Philosophie der symbolischen Formen*, intitulé *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* [partie] III. *Symbolische Formen*. Zu Band IV, [chapitre] III. *Zum Schluß-Kapitel* : 254 et 377. L'édition américaine (Cassirer 1996) n'inclut pas la section des annexes.

9. L'importance de l'influence de Preuss (et de Usener) sur la *Philosophie des formes symboliques*, a été signalée par Paul Radin (1950 : 14), l'anthropologue américain d'origine polonaise qui avait étudié à Berlin. Cependant, influencé par le particularisme de Boas, il s'efforce de polémiquer contre les inexactitudes empiriques des différents courants de la phénoménologie de la religion, et signale, entre autres, l'usage peu critique fait par Cassirer des travaux de Preuss. Selon lui, au lieu de prendre appui sur les théories de Preuss, le philosophe aurait du avoir recours à ses données. D'autre part, il considère que les données de Preuss sont déformées, car ce dernier aurait mélangé irrémédiablement les observations de terrain et ses propres hypothèses.

La “conception complexe” sur la forme interne de la conscience mythique

143

Cassirer commence ses réflexions sur le mythe par l'analyse de la forme du concept dans la pensée mythique, et il trouve la clé de son élucidation dans le livre de Preuss, *La Culture intellectuelle des peuples naturels* (*Die geistige Kultur der Naturvölker* [1914]). Dans ce texte, l'ethnologue reformule ses idées sur les conditions qui susciterent l'émergence des conceptions magico-religieuses. Effectuée à la lumière de ses récentes études ethnographiques dans le Nayarit, cette reformulation s'accompagne de l'introduction de la notion de « conceptions complexes ». En tant que philosophe critique, Cassirer cherchait une manière kantienne d'aborder le thème de la pensée mythique. De ce fait, il n'était guère convaincu par les innombrables théories sur l'origine de la religion, de l'art et de la culture, formulées par les différents courants animiste, animatiste, dynamiste, évolutionniste et autres diffusionnistes. Quant à Preuss, opposé à une reconstruction historique conjecturale qui placerait le primitif dans une position d'infériorité évolutive et morale, il propose l'hypothèse selon laquelle, étant donné l'universalité des facultés intellectuelles humaines, les pratiques religieuses et magiques que l'on peut observer actuellement dérivent logiquement des formes de symbolisation :

« Pour ne pas errer dès le départ et éviter les postulats invraisemblables, notre recherche ne doit pas se développer dans le seul but de découvrir la forme originelle de tous les phénomènes en question. On doit plutôt rechercher les fondements des conditions intellectuelles d'antan en contraste avec les modernes, ainsi que leur relation avec les forces intellectuelles actives et permanentes de l'humanité » (1914 : 5).

Dans le même sens, Cassirer soutient que « poser la question de la forme de la conscience mythique ne signifie pas chercher ses fondements métaphysiques ultimes, ni chercher ses causes psychologiques, historiques ou sociales [...]. On pose plutôt avec eux la question de l'unité du principe intellectuel qui détermine en dernière instance toutes ses manifestations particulières, dans toute sa diversité et son inéluctable abondance empirique » (1924 : 36, cf. 1997d [1925] : 18-19). Pour résoudre cette question, Cassirer s'appuie sur les thèses de Preuss qui affirme la primauté de la croyance en la force magique ainsi que l'identité entre l'objet et sa représentation dans les rites, idées que l'on trouve déjà chez cet auteur dans ses travaux antérieurs à l'expédition au Nayarit (Cassirer 1924 : 41, 51, 53 ; Preuss 1904-1905). Dans l'essai « Langage et mythe » (*Sprache und Mythos*) – terminé trois mois avant le deuxième tome de la *Philosophie des formes symboliques* consacré à la pensée mythique –, Cassirer commente la différence entre la posture réaliste, naïve, et la posture critique face au mythe.

À cette occasion, il attribue expressément à Preuss la caractérisation de la forme interne de la conscience mythique comme « conception complexe », position qu'il adopte pleinement (Cassirer 1997c [1925] : 83). À partir de là, les références aux travaux de Preuss sont chaque fois plus nombreuses et plus longues. Selon Preuss (dans sa formulation de 1914), l'homme primitif ne perçoit pas les objets du monde dans leur individualité, mais dans une totalité indifférenciée et continue. Toutes les choses qui ne provoquent pas d'émotions positives ou négatives lui sont nécessairement indifférentes. En revanche, il attribue immédiatement une force et une substance magique à celles qui éveillent son intérêt parce qu'elles sont directement liées à sa survie (1914 : 9). Cassirer cite le passage suivant :

« C'est comme si l'objet individuel – ainsi décrivait Preuss l'orientation de base de la cosmovision magique – ne pouvait plus être considéré séparément une fois suscité l'intérêt magique, qui implique toujours un lien avec d'autres objets avec lesquels il s'identifie » (Cassirer 1997a [1921-22] : 193-194 ; cf. Preuss 1914 : 13).

Dans *La Pensée mythique* (*Das mythische Denken*), Cassirer cite à nouveau ce passage (1997d [1925] : 81-82) et conclut que « d'un point de vue purement formel, toute la *phénoménologie de la magie* se réduit à l'hypothèse fondamentale selon laquelle l'intuition complexe du mythe se distingue du caractère abstrait, ou plutôt abstraktif et analysant du concept scientifique » (*ibid.* : 67). Dans un autre passage il précise que « la totalité de l'être et de l'événement se divise en une sphère mythiquement significative et en une sphère mythiquement sans importance ; elle se divise entre ce qui éveille et maintient l'intérêt mythologique et en ce qui lui est relativement indifférent » (*ibid.* : 98-99).

Parmi les travaux de Preuss cités par Cassirer, on trouve, en plus de ceux déjà mentionnés, une étude sur les démons phalliques de la fertilité comme agents de l'ancien drame mexicain (*Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexicanischen Dramas* [1904]), un traité sur la religion et la mythologie des Indiens Uitoto (1921-1923) et un essai sur le concept de divinité suprême parmi les peuples non civilisés (1922). À partir de *La Religion des Coras* (*Die Religion der Cora-Indianer* [1912]), il apparaît que les principaux exemples de ce que Preuss appelle la conception complexe sont la calebasse et le patio du *mitote* cora. L'objet rituel placé sur l'autel et l'espace où se réalise la cérémonie constituent des répliques du cosmos. En outre, de même que chaque élément du rituel représente la totalité de l'univers, le processus rituel dans son ensemble représente la totalité des processus cosmiques (Preuss 1911, 1912 ; cf. Neurath 2002a ; Kindl 2003 ; Alcocer 2003). La conception du ciel nocturne dans la cosmovision cora constitue un autre exemple – cité par Cassirer – que Preuss a analysé de façon récurrente dans ses écrits :

« La totalité des astres est considérée comme un ensemble indivis que l'on vénère religieusement. Ainsi, la perception du ciel, de jour ou de nuit, dans sa totalité est antérieure à celle des corps célestes en particulier » (Preuss 1912 : L *sqq.* ; *apud* Cassirer 1997d [1925] : 60).

Suivant la terminologie de l'anthropologie symbolique actuelle (Fernandez 1991), la magie opère au moyen du principe de synecdoque. On peut également dire qu'il n'y a pas de distinction entre *res* et *conceptus*. Selon Cassirer, « La pensée mythique n'établit pas rigoureusement de démarcation entre le tout et les parties ; pour elle la partie non seulement *représente* le tout, mais en plus elle *l'est* » (1997d [1925] : 84). Ainsi ce qui arrive dans le patio est ce qui arrive dans l'univers. De même, on attribue une force magique aux objets identifiés à la totalité (Preuss 1914 : 10 *sqq.*), objets qui de ce fait sont crédités d'importants pouvoirs. Pour expliquer l'efficacité magique de ces objets – et ceci revêt une importance décisive dans la théorie de Preuss – il convient d'abandonner le présupposé d'un quelconque raisonnement causal. Preuss considère que la magie n'est *pas* une « technologie primitive » ou une « science fausse » dirigée vers la consécution de buts¹⁰ :

« Au lieu d'une conception de causalité, nous attribuons au primitif l'idée d'une efficacité des êtres personnels, ainsi qu'une conception totalisante des contextes où ont lieu les processus et les faits qu'il perçoit par les sens... Ce n'est pas le *post hoc ergo propter hoc* qui inspire le primitif » (*Ibid.* : 13).

À la base des rites magiques apparaît « la conviction qu'à travers une représentation fidèle de ce qu'on observe [dans la nature], il peut se créer un effet qui réponde aux nécessités humaines » (*Ibid.*). Poursuivons avec l'exemple du *mitote*, qui, d'une certaine façon, a été corroboré par l'ethnographie récente des Huicholes, groupe ethnique voisin des Coras : quand un rite est réalisé dans le patio cérémoniel, par exemple l'arrivée par l'ouest de personnages qui représentent la pluie, le processus naturel ici célébré survient effectivement, c'est-à-dire que la saison des pluies commence, sans que l'on établisse une dissociation entre l'événement naturel mis en scène et l'acte magique réalisé. Le rite a recours à toute une série d'éléments pour permettre la non-séparation entre ces deux niveaux (Neurath 2002a).

10. Dans ses remarques sur *Le Rameau d'Or*, Ludwig Wittgenstein critique Frazer lorsqu'il présente les conceptions magiques et religieuses de l'homme comme des erreurs ou comme une « science fausse ». Plus précisément, note Wittgenstein, « une erreur surgit au moment où la magie est interprétée scientifiquement » (1967 : 237). Voir également la discussion de Tambiah à propos de la « triade » magie, science et religion, élaborée par Tylor, Frazer et Malinowski. Tambiah détecte comme dénominateur commun à leurs positions respectives, le recours à la psychologie individuelle et à la biologie en tant que source ultime d'explication de la pensée et de l'action humaine (1990 : 42-64).

Les idées de Preuss concernant le caractère de la « représentation » mimétique dans les rites – selon lesquelles il ne s'agit jamais d'une simple « représentation », mais d'un événement réel et effectif – furent élaborées à partir de sa propre expérience du terrain dans le Grand Nayar. Mais Preuss fut aussi influencé par le concept de *drómenon* ou « acte sacré », mis au point par le philologue classique Hermann Usener (Usener 1904a, 1904b). De fait, l'œuvre de Usener a été également l'une des principales sources d'inspiration de Cassirer (cf. Cassirer 1997d [1925] : 52). En effet, le philologue de l'Université de Bonn a bouleversé les études de religion comparée en considérant que la mythologie était une science des formes de la conception religieuse. La philologie et la mythologie comparées pouvaient conduire à la reconstruction de l'histoire des idées mythiques. Bien que fort diverses, ces idées, loin d'être issues d'un caprice illimité de l'imagination, seraient soumises à un ordre interne, à une loi intrinsèque (Usener 1896 : v, 330 ; Cassirer 1997c [1925] : 85). C'est pourquoi Usener analysa d'un point de vue structurel, non seulement les matériaux provenant de l'Antiquité classique mais aussi les données recueillies par les ethnographes (Usener 1904a, 1904b ; cf. Schlesier 1994 : 197). D'autre part, Aby Warburg – dont la bibliothèque permit à Cassirer de réaliser les études bibliographiques qui fondèrent sa critique de la pensée mythique – fut lui aussi influencé par Usener et son point de vue morphologique, alors qu'il assistait à ses cours à l'université (Gombrich 1992 : 45-48). Quant à Usener, il fait référence à Preuss dans *L'Acte sacré* (*Heilige Handlung* [1904b])¹¹, texte programmatique publié dans la revue *Archiv für Religionswissenschaft*, considérée comme l'organe officiel de son école de philologie (Schlesier 1994 : 205). De fait, à partir de 1904, Preuss devait collaborer au sein de son conseil éditorial pendant trente-quatre ans.

Dans le passage suivant, Cassirer associe les théories de Preuss et celles d'Usener :

« Preuss signale que pour les Indiens Cora et Uitoto, l'exécution des rites sacrés, des festivals et des chants est plus importante que le produit de tous les travaux des champs, puisque des rites dépendent la germination et la floraison [...]. Car en dépit de son cours régulier, la nature ne fournit rien sans cérémonies. [...] le danseur est le dieu, il *se change en dieu* [...]. Ce qui se passe au cours de ces rites, comme dans la majorité des cultes mystérieux, n'est pas une *représentation* simplement imitative d'un fait sinon le fait même, sa *survenue* immédiate ; c'est un *drómenon*, c'est-à-dire un événement réel et effectif » (1997d [1925] : 52).

11. Usener (1904b : 284-285) cite le travail de Preuss « Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas » (1904) dans lequel il analyse la transition de la représentation mimique rituelle au théâtre, à partir des rites mexicains, *hopis* et *zunis*.

Chez Preuss, l'absence d'un concept de représentation implique l'inexistence du concept de causalité. Cassirer nuance cette idée et affirme qu'« il ne manque nullement à la pensée mythique la *catégorie* générale de “cause” et d’“effet”, mais qu'en un certain sens il s'agit d'une de ses catégories véritablement fondamentales. En sont témoins non seulement les cosmogonies et les théogonies mythologiques qui tentent de répondre à la question de l'origine du monde et de la naissance des dieux, mais aussi une multitude de légendes [...] qui veulent offrir une “explication” particulière de l'origine de n'importe quelle chose individuelle concrète, de l'origine du soleil ou de la lune, de l'homme ou de n'importe quelle espèce animale ou végétale » (Cassirer 1997d [1925] : 58). Confronté au principe de causalité, Cassirer n'adopte pas une position aussi caricaturale que celle de Preuss ; avant de la nier, il précise la modalité adoptée par la forme symbolique du mythe. Dans le mode mythique de penser « toute simultanéité, toute coexistence et tout contact spatial entraînent déjà en soi et par soi une “séquence” causale réelle. [...] En plus du principe *post hoc, ergo propter hoc* le principe *juxta hoc ergo propter hoc* est aussi particulièrement caractéristique de la pensée mythique » (*Ibid.* : 59).

La forme du concept d'objet et la forme du concept de causalité conservent une relation de détermination mutuelle dans toutes les formes symboliques. Ainsi, Cassirer explique que, dans la pensée scientifique, la relation causale s'établit au moyen de l'analyse des conditions selon lesquelles les événements se produisent de façon nécessaire. De son côté, la pensée mythique ou « polysynthétique » ne désagrége pas les éléments individuels d'une représentation globale (*Ibid.* : 60) : « Il s'ensuit que l'égalité ou la similitude n'est jamais ici un simple concept de relation et de réflexion mais une force réelle, quelque chose d'absolument actuel en vertu de ce qu'il est absolument opérant » (*Ibid.* : 87). Dans le même ordre d'idées, Cassirer affirme que « les relations que la pensée mythique établit sont de telle sorte que les éléments qui entrent en compte non seulement entrent dans une interrelation idéale mais ils deviennent identiques entre eux » (*Ibid.* : 51). Pour illustrer cet aspect, Cassirer utilise deux exemples relatifs aux Indiens Coras issus des travaux de Preuss : ainsi, la conscience mythique ne considère pas la « fumée de la pipe à tabac » comme un simple « symbole » ou comme un « instrument » pour faire pleuvoir, il s'agit d'une image claire et tangible d'un nuage et de ce fait de la pluie attendue (*Ibid.* : 87) ; en outre « les animaux qui apparaissent à une saison déterminée de l'année [comme en été la cigale chez les Coras] sont ceux qui amènent et créent cette saison » (*Ibid.* : 60 ; Preuss 1912 : xcvi, 65 ; Alcocer 2003 : 183). Bien que l'informateur indigène ne le déclare pas expressément, le fait de ne pas établir de séparation entre

une espèce animale et un phénomène climatique implique l'établissement d'une relation de causalité entre des éléments contigus.

Selon Cassirer, « en rapport avec cette formulation du concept de causalité il existe un autre trait de la cosmovision mythique à savoir : la relation particulière entre le *tout* d'un objet concret et ses parties individuelles. Le tout n' "a" pas de parties ni ne se décompose en elles mais la partie est ici le tout et opère et fonctionne comme tel. Cette relation, ce principe du *pars pro toto* a justement été signalé comme un principe fondamental de la "logique" primitive. Mais il ne s'agit pas ici d'une simple représentation du tout par la partie, mais d'une détermination réelle ; il ne s'agit pas d'une connexion symbolique intellectuelle mais objectale (*dinglich*). Mythologiquement, la partie continue à être la même chose que le tout, parce que c'est un véhicule réel de l'action, car tout ce qui pâtit ou fait, tout ce qui se passe en elle activement ou passivement est également une passion ou une action du tout » (Cassirer 1997d [1925] : 65).

Finalement la possibilité du hasard n'est pas envisagée dans le mythe :

« Ainsi, par exemple, pour la pensée des peuples primitifs, une calamité qui affecte la région, une lésion subie par un individu, la maladie et la mort, ne sont jamais des événements fortuits, mais ils sont provoqués magiquement. La mort en particulier n'arrive jamais "par elle-même" mais elle est toujours infligée de l'extérieur au travers d'une influence magique » (*Ibid.*).

Il n'y a donc pas absence de causalité mais, au contraire, un excès de causalité car nous sommes en présence d'une pensée synthétique.

Nous constatons que Cassirer suit Preuss dans le déroulement de son argumentation, bien qu'il se voie obligé de préciser le cadre conceptuel du point de vue de la philosophie kantienne. En fin de compte, cette exigence, d'une certaine manière, permet de séparer les arguments philosophiques des données ethnologiques, tout comme le fait que Cassirer associe la théorie de Preuss à la « loi de la participation » de Lucien Lévy-Bruhl (1947 [1910]). Elle a exercé une influence quelque peu négative quant à la réception de la *Philosophie des formes symboliques*, ouvrage qui tend à présenter le mythe comme une forme de pensée de l'humanité non civilisée. Nous souhaiterions ici préciser que Preuss, en général, s'interrogeait sur la validité de parler d'une « mentalité » ou d'une « pensée mythologique », car sa propre expérience ethnographique lui avait enseigné que la pensée des indigènes n'était pas entièrement mythique. Dans leur vie quotidienne, les peuples qu'il a connus ont montré qu'ils avaient une pensée parfaitement pratique et rationnelle (cf. Preuss 1926 : 9 ; 1933 : 4). Preuss admet donc l'irrationalité ou la rationalité différente, inhérente à la religion et à la magie, mais en même temps, il rejette la conception d'une mentalité primitive complètement irrationnelle : « Les

sources irrationnelles des expériences religieuses » doivent être limitées au cadre rituel (Preuss 1932 : 228 ; cf. 1933 : 4-5).

149

Contre l'animisme et le dualisme métaphysique

La théorie de Preuss relative *au mode de pensée magique-religieux* (1913, 1914) ou pensée complexe est avant tout une définition négative démontrant quels sont les modes de pensée ne devant pas être attribués à l'homme primitif. Pour Preuss, « Les mythes ne doivent pas être considérés comme des produits de la connaissance mélangés à des questions émotives de peu d'importance, mais comme des actes de foi, qui concèdent à tous les faits [rituels] – qui apparemment correspondent aux temps primordiaux – une efficacité immédiate au présent » (Preuss & Thurnwald 1939 : 68). En 1926, en référence à ce que nous appellerions les principaux « obstacles épistémologiques » que rencontre l'ethnologie pour comprendre la religion primitive, Preuss affirme :

« Quand, il y a cinquante ans, l'Anglais E. B. Tylor créa un chaos dans les études ethnologiques des faits religieux, il était évidemment sous l'emprise de sa mentalité occidentale, c'est-à-dire des idées de causalité et de progrès d'une part, et des conceptions chrétiennes d'autre part » (1926 : 15).

C'est le propre des religions du Salut, comme le christianisme, de concevoir un monde matériel associé au mal par opposition à un monde immatériel situé dans l'au-delà de la mort (*ibid.* ; Preuss & Thurnwald 1939 : 110-111).

Dans sa thèse doctorale sur *Les coutumes funéraires des indigènes américains et asiatiques nord-orientaux* (*Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten* [1894]), on peut déjà déceler une critique de la théorie animiste chez Preuss. Cette position allait se consolider par la suite jusqu'au refus de toute théorie positiviste partant du principe que la pensée analytique est l'unique forme de pensée rationnelle. En 1894, la conclusion paraît simple : « Pour comprendre les coutumes funéraires il faut abandonner la prétendue universalité du dualisme corps-âme, car pour les primitifs il reste encore un peu de vie dans le corps des morts » (Preuss 1894 : 315). Pour réfuter la théorie de Tylor, Preuss s'attache à démontrer l'invalidité du présupposé selon lequel les phénomènes religieux sont une réponse à la nécessité humaine de connaître (cf. Tylor 1958 [1871-1873] : II, 194 ; Preuss 1926). Il réfute également le postulat d'une croyance généralisée en une âme *immatérielle* placée dans la sphère du *supernaturel*. Si Preuss admet que, chez les peuples primitifs, on rencontre fréquemment la croyance en un certain type d'âme ou même en de multiples âmes, en revanche, il considère que celles-ci ne peuvent pas être comprises à partir des notions caractéristiques du dualisme métaphysique.

En effet, l'âme ou les âmes ne se situent pas sur un plan d'existence parallèle au monde sensible : elles se manifestent toujours sous une forme matérielle et immédiate, et sont, de cette manière, des entités conceptuellement très distinctes de la notion occidentale de l'âme. En outre, dans de nombreux cas, les vivants et les morts ont des âmes différentes (cf. Preuss 1926 : 16-17), ou encore, les défunts se caractérisent précisément par le fait qu'ils n'ont pas de *Lebensseele* (âme vitale), comme le *xuturi* des Huicholes ou le *thymos* des Grecs homériques (Preuss 1930 : 19). D'autre part, les âmes font partie des substances qui, en pénétrant dans plusieurs éléments, vivants ou inertes, peuvent affecter l'homme de manière négative ou positive. De fait, l'origine de la plupart des maladies s'explique par l'introduction dans le corps de substances diverses, substances qu'il convient d'extraire pour guérir. Le chaman les présente alors sous la forme de petites pierres, de graines ou de substances en putréfaction. La collection ethnographique de Preuss comprend d'ailleurs quelques « âmes » et « maladies » constituées de petits cailloux et de quartz (cf. aussi Lumholtz 1900 ; Perrin 1996 ; Kindl 1996 ; Neurath 2002a).

Preuss décide d'aborder les conceptions religieuses propres aux indigènes et à leur milieu en se fondant sur les textes, la mythologie, les rituels et l'expression artistique. Dans son article détaillé sur *L'Origine de la religion et de l'art* (*Der Ursprung der Religion und Kunst* [1904-1905]), Preuss utilise aussi bien les sources relatives au Mexique ancien que les données ethnographiques concernant les Indiens Pueblo du sud-ouest des États-Unis. Il analyse certains phénomènes – jusqu'alors négligés – comme la magie issue des orifices corporels et de leurs sécrétions, ainsi que l'efficacité magique du chant, des mots, des danses et de quelques animaux. Avec le temps, Preuss étend sa critique de l'animisme à toute théorie qui, implicitement ou explicitement, présuppose une conception dualiste matière-esprit et montre comment la puissance magique n'émane ni d'événements extraordinaires, ni d'un soi-disant « monde surnaturel ». Parallèlement, il présente des arguments en faveur de la conception chez les « peuples naturels » d'une intuition du monde comme plan unique de l'existence, remplie de substance et de force magique. Cet argument préfigurera la thèse de Claude Lévi-Strauss selon laquelle l'imagination mythologique se développe à partir d'opérateurs concrets (1962).

En guise d'introduction à *La Pensée mythique*, Cassirer procède à une révision du traitement philosophique et scientifique du mythe. Sa critique de l'animisme (Cassirer 1997d [1925] : 20-21, 47-48)¹² non seulement

12. Sa critique de la psychologie ethnique de Wilhelm Wundt, des écoles de la mythologie naturelle et de la sociologie française, se fonde pratiquement sur les mêmes arguments que Preuss avait utilisés (cf. Preuss 1910, 1914).

se développe dans la lignée de celle réalisée par Preuss, mais elle propose expressément, comme issue à l'ensemble des théories résumées, celle de l'ethnologue américaniste :

« L'animisme [dit-il] semble chaque fois plus rejeté et ébranlé dans sa validité universelle [...]. Peu à peu se sont ébauchés les traits d'une conception mythologique qui méconnaît les concepts de Dieu, d'âme et de personnalité et qui part d'une intuition encore complètement indifférenciée de l'influence magique et de l'intuition d'une force substantielle magique inhérente aux choses » (*Ibid.* : 21).

Plus loin, il affirme :

« Il paraît que les débuts de l'art créatif remonteraient à une sphère dans laquelle l'activité créatrice même est encore vouée à des représentations magiques et s'oriente vers des fins magiques déterminées » (*Ibid.* : 33).

Il ajoute ensuite que :

« [...] tout ce qui a trait au phénomène en tant que tel se concentre nécessairement sur un seul plan [...]. Avant tout, il n'existe dans la conscience mythique aucune délimitation fixe entre ce qui est simplement représenté et la perception "réelle", entre le désir et l'assouvissement, entre l'image et la chose. [Il conclut] franchement que la théorie animiste qui tente de tout faire dériver [des expériences du rêve] est unilatérale et insuffisante, [surtout] sous la forme que lui a donné Tylor » (*Ibid.* : 48)¹³.

Cassirer souligne que le dénominateur commun aux diverses tentatives pour éclaircir le sens théorique ou moral du mythe a consisté, jusqu'à présent, à le comparer à une écriture codée, compréhensible seulement pour celui qui en détient la clé :

« Nous sommes habitués à concevoir ces contenus comme "symboliques" dans la mesure où l'on cherche un autre sens caché derrière celui vers lequel ils tendent indirectement. De cette façon le mythe se change en mystère ; son sens authentique et sa profondeur ne sont pas présents dans ce qu'ils manifestent mais dans ce qu'ils cachent » (*Ibid.* : 50).

L'examen du mythe en lui-même démontre, à l'encontre de cette tendance généralisée, que la séparation de l'idéal par rapport au réel n'existe pas : « le mythe s'en tient exclusivement à la présence de son objet » (*Ibid.* : 47). Dans son livre sur la phénoménologie de la connaissance, alors qu'il débat sur « le phénomène expressif comme moment fondamental de la conscience perceptive », Cassirer fait référence à la pensée mythique en ces termes :

« Il n'y a ici ni cœur ni masque (*weder Kern noch Schale*), il n'y a aucune substance chosifiée qui, comme quelque chose de permanent et d'invariable se trouve à la base des apparences changeantes et fugitives des simples "accidents". La conscience mythologique

13. Voir les autres passages dans lesquels Cassirer critique l'animisme en utilisant les mêmes arguments que Preuss (1997d [1925] : 21, 48, 97, 185 *sqq.*).

n'extrait pas l'essence de l'apparence, mais elle possède l'essence en elle. Celle-ci ne se manifeste pas derrière l'apparence mais elle se manifeste en elle » (1997e [1929] : 79).

À ce sujet, Cassirer précise :

« le monde mythique n'est pas "concret" dans la mesure où il a affaire non seulement à des contenus sensori-objectifs, excluant et refusant tous les facteurs purement "abstraits", tout ce qui est simple signification et signe ; il l'est en ce que en lui se confondent de façon indifférenciée les deux facteurs chose et signifié, parce qu'ils se fondent, "concrétisés" en une unité immédiate [...] de même que l'art et la connaissance, le [mythe] surgit également d'un processus de différenciation, de séparation de ce qui [...] est simplement donné [mais] par ses propres créations il retourne à la forme du donné » (Cassirer 1997d [1925] : 32).

Mais la tâche de l'anthropologie ne consiste pas en une évaluation de la vérité de ce qui est donné à l'expérience mais en une compréhension de la forme du processus de synthèse. Preuss s'est opposé à l'animisme et à d'autres courants de l'anthropologie et de l'histoire des religions, comme le monothéisme original du père Wilhelm Schmidt, ou aux dynamistes qui postulaient la croyance en une force abstraite comme origine de la religion : il avait compris qu'on ne pouvait pas présupposer une croyance déterminée comme point de départ afin d'expliquer la genèse d'autres religions. Son orientation intellectuelle kantienne le conduisit, probablement, à renoncer à la recherche de la vérité à partir de concepts religieux particuliers, afin d'être en mesure d'étudier scientifiquement les religions dans toute leur diversité. Selon Preuss, les animistes échouent parce qu'ils s'obstinent à utiliser le concept occidental d'âme surnaturelle et immortelle, alors que les dynamistes admettent la croyance au *mana* pour son caractère abstrait. Quant au monothéisme original de Schmidt, au moins, il prétendait seulement vérifier le dogme chrétien. Dans le projet philosophique de Cassirer, se dégage une démarche similaire à celle de Preuss. En étudiant la connaissance humaine dans toute sa diversité, il refuse le postulat selon lequel la pensée scientifique est la seule voie correcte, la plus proche de la « réalité » ou encore la plus « libre de mystifications ». Ayant assimilé pleinement les conséquences épistémologiques de la théorie de la relativité, Cassirer conclut que la pensée scientifique et son langage de signes purs créent une expérience particulière du monde au sein de laquelle les objets sont séparés de n'importe quelle intuition immédiate. Ainsi, la vérité du concept scientifique ne se manifeste que par rapport au cadre conceptuel dont il fait partie. En résumé, la relation aristotélicienne entre la chose et l'idée, reprise dans la tradition médiévale, n'existe ni dans une quelconque forme symbolique ni dans la science.

À partir des développements modernes dans les domaines de la logique formelle et des fondements des mathématiques, Cassirer démontre que « nos représentations sensorielles acquièrent vérité et relation avec un objet, non pas en figurant un monde de choses ou de substances métaphysiques qui constituent la base stable et durable des phénomènes empiriques, mais plutôt en vertu d'un enracinement de nos représentations sensorielles et des phénomènes empiriques mêmes, en une structure formelle idéale de relations (mathématiques) où la stabilité des lois universelles (formulées mathématiquement) prend la place du substrat perdurable des choses ultimes », et rend possible l'unité de l'expérience (Friedman 2000 : 94). Cassirer ne se limite pas à corroborer la cohérence de la théorie générale de la relativité avec la philosophie critique mais tire aussi les implications de l'idée selon laquelle dans la formation de la réalité, les « déterminations dynamiques de l'entendement » (synthèse productive) peuvent intégrer, non seulement les lois et les axiomes différents de la géométrie euclidienne (comme dans la théorie de la relativité), mais aussi le reste des modes non scientifiques de formation du monde, sans pour autant détruire l'unité de notre concept d'expérience de l'ordre total des phénomènes (Cassirer 1921 : 109 ; *apud* Friedman 2000 : 96).

Nous avons tellement l'habitude de comparer la logique scientifique à la raison qu'on pourrait penser qu'en refusant de caractériser comme logiques les conceptions complexes, Preuss nie la rationalité de l'intellect primitif. Or, l'importance de sa définition négative de la culture intellectuelle des peuples naturels tient en ce qu'elle lui a permis de « relativiser » sa propre perspective logique et analytique sur le monde. De cette façon, Preuss peut s'interroger sur le type de relations existantes entre les conceptions complexes, propres à la pensée mythique, et la réalité. La tâche de la philosophie systématique – qui va au-delà de l'épistémologie – est de libérer notre image du monde (*Weltbild*) de cette parcellisation. Il faut appréhender la *totalité* des formes symboliques, d'où émerge pour nous le concept d'une réalité articulée (en vertu de laquelle sujet et objet, je et monde, sont pour nous séparés et opposés entre eux, en un mode déterminé de formation) et indiquer le lieu fixe de chacune des formes individuelles de cette totalité (Cassirer 1921 : 118 ; Friedman 2000 : 97). La critique de Preuss concernant le dualisme corps/âme est importante selon la perspective de Cassirer, car elle rejoint sa propre critique de la théorie de la formation des concepts, fondée sur la logique aristotélicienne et le dualisme métaphysique, commencée dans son étude *Concept de substance et concept de fonction* (*Substanzbegriff und Funktionbegriff*) [Cassirer 1994b [1910]] et poursuivie dans la *Philosophie des formes symboliques* ([Cassirer 1997e] [1929] ; cf. Friedman 2000 : 87-110).

Nous avons vu comment Preuss, après avoir écarté les théories proposées par différentes écoles, soutient que seule la « conception complexe » peut être proposée comme étant à l'origine de toutes les conceptions religieuses possibles. De même, dans ses études régionales sur le Grand Nayar ou le « cercle culturel mexicain », Preuss procède en cherchant des concepts susceptibles d'embrasser tout un ensemble de phénomènes particuliers. Il dépasse l'apparent chaos lié à l'immense variété des images présentes dans la religion aztèque en démontrant que le motif de la lutte du Soleil contre les étoiles, récurrent dans les représentations picturales et dans la mythologie, ainsi que dans le complexe rituel du Grand Nayar, offre une conception unitaire dans sa forme et dans son évolution historique (Preuss 1905a : 136 ; 1908) : « *La lutte du Soleil contre les étoiles* représente le point nodal des conceptions mythico-religieuses des Mexicains »¹⁴. Il s'agit d'un conflit de caractère cosmique, dans lequel une série de personnages et de forces associés à la lumière, à la chaleur, au ciel diurne et au soleil, triomphent à l'aube de l'obscurité, du froid, du ciel nocturne, des étoiles, de l'inframonde, de l'océan primordial et du monstrueux serpent aquatique. Quant à ces derniers, ils dévorent l'astre diurne à son coucher. Dans le cadre de la *conception complexe*, la partie lumineuse tout comme la partie obscure ne se conçoivent que comme une *totalité indifférenciée* ; il ne s'agit nullement d'une représentation statique et dualiste de l'ordre cosmique. En outre, il convient de souligner que, face au conflit, l'homme demeure un simple spectateur.

Chez Preuss, ethnologue américaniste né et élevé à Königsberg, on constate également une orientation kantienne ou critique. Le caractère dynamique de la lutte cosmique a permis à Preuss de comprendre l'ambivalence et les transformations de certaines divinités qui peuvent apparaître alternativement comme alliées ou ennemies du soleil, et d'analyser comment, selon la *pensée complexe*, l'autosacrifice cosmogonique a fini par être considéré comme identique au sacrifice des démons de la fertilité.

14. En dehors des travaux de Preuss, Johannes Neurath est l'auteur qui a travaillé sur ce thème de façon systématique (1999, 2002a, 2002b, 2004a, 2004b ; 2006). Il convient de signaler que sur la base de cette théorie, Preuss fut identifié erronément avec l'école astrale. Cependant, son intention n'était pas de faire du conflit astral un principe classificatoire qui servirait à regrouper les personnages en deux camps, selon leurs attributs. Preuss entendait décrire ce conflit en tant que fonction conceptuelle dans laquelle œuvre le processus de formation des *conceptions complexes*. La lutte entre le Soleil et les étoiles n'est pas seulement un phénomène lié au monde naturel mais représente la structure formelle idéale des relations, où s'enracinent les représentations sensorielles et les phénomènes empiriques, et dont la détermination dynamique permet à l'homme de s'approprier un monde propre. Comme l'a montré Johannes Neurath, « l'intérêt de la théorie de Preuss concernant la lutte cosmique réside dans le fait qu'il lui assigne une situation limitrophe, dans le passage de l'essence à la structure » (Neurath 1999 : 13), ou pour le dire avec Cassirer, dans le passage de la substance à la fonction.

À partir de cette idée, Preuss a élaboré une interprétation des fêtes agricoles coras, durant lesquelles les hommes assurent la conservation et la rénovation du cosmos, à la fois en sacrifiant les démons astraux de la fertilité, et en accomplissant leur activité rituelle, c'est-à-dire en s'autosacrifiant comme des dieux (Alcocer, à paraître ; Neurath 2004a). Si, en principe, l'inframonde et le ciel nocturne étoilé sont les lieux d'où proviennent toute vie et fertilité, Preuss précise que c'est en fait le soleil qui, en soumettant les étoiles dans sa lutte quotidienne et en « domestiquant » leur force magique, se transforme en pourvoyeur de bien-être et d'abondance. Le problème formulé par Cassirer consiste à expliquer l'unité de l'expérience, c'est-à-dire, l'objectivité, en faisant abstraction de ce qu'il nomme l'*Abbildtheorie* (*copy theory*) de la réalité (Cassirer 1994b [1910] : 404 ; cf. Friedman 2000 : 103). L'anthropologie de la religion de Preuss, de son côté, satisfait aux exigences méthodologiques de la philosophie critique et systématique dans le domaine de la religion. En effet, Preuss ne confond ni ne compare science et religion en ce qui concerne l'analyse des phénomènes ; il octroie une autonomie analytique à la religion. Enfin, il s'interroge sur la façon dont émerge le concept d'une réalité articulée et propose qu'il ait été formé à partir d'une manière magique de penser et des « conceptions complexes ».

Synthèse intuition et expression rituelle

Il est clair que pour élucider la conscience mythologique, il ne suffit pas seulement de réfuter les théories animistes ni d'accumuler des données ethnographiques afin d'expliciter le phénomène de la magie. Comme nous l'avons indiqué, Preuss a critiqué les approches qui présupposent un dualisme corps-âme ou encore qui postulent une quelconque conception religieuse spécifique. Il critique également les théories qui font dériver les conceptions religieuses d'un besoin de connaissance de la part des humains. Ainsi il réfute la conception du théologien luthérien Söderblom (1926) qui prétend que l'apparition de l'idée de dieu est issue de la nécessité de l'homme d'expliquer l'existence du monde (Preuss 1926 : 39).

Selon Preuss, toute tentative d'étudier les faits religieux du point de vue de la théorie de la connaissance est faussée dès le départ ; en effet, il s'agit de phénomènes dérivés en premier lieu d'une « intuition » ou d'une « forme de perception très différente de celle de l'homme moderne » (1914 : 9). Sa terminologie n'est pas toujours consistante : en 1922, alors qu'il parle de la divinité lunaire des Uitoto, il mentionne la « compréhension synthétique indéterminée » si caractéristique de la pensée non analytique des « peuples naturels » (1922 : 174-175). En 1933, il s'exprime de la façon suivante :

« [Les conceptions religieuses] ne peuvent être mesurées à l'aune de la raison [telle qu'on l'entend communément], car la religion s'alimente à une source épistémique (ou cognitive) particulière, située hors de la raison (*ausserhalb der Vernunft liegende Erkenntnisquelle*), où la logique habituelle et la science empirique entrent en action seulement après qu'ont été vécus, établis, et par conséquent fermement instaurés comme patrimoine intellectuel, les fondements inamovibles de la connaissance qui surdéterminent toutes les conceptions sur les phénomènes. Expérimenté émotionnellement, ce type de connaissance ne saurait s'expliquer par un manque de rationalité : il s'agit en fait de quelque chose d'additionnel à la raison, qui élargit l'horizon de l'expérience, mais n'est pas soumis à l'épreuve de la réalité ou de l'irréalité » (Preuss 1933 : 5).

Si les conceptions religieuses sont le résultat d'une organisation particulière des facultés intellectuelles de l'humanité, indépendamment du développement de la pensée rationnelle où prévaut un mode spécifique de perception de ce qui nous entoure, alors il faut tenter de caractériser philosophiquement cette « modalité de perception » (Preuss 1914 : 9). Nous verrons comment ces affirmations de Preuss le rapprochent à nouveau de la *Philosophie des formes symboliques*, où Cassirer analyse « le mythe comme forme d'intuition », afin de définir la symbolisation religieuse en contraste avec la scientifique. Dans un passage de *La Pensée mythique*, Cassirer propose une détermination formelle du mythe, non pas en fonction de critères métaphysiques comme Schelling, ou empirico-psychologiques selon Wundt :

« Ainsi comme il peut et doit être étudié de façon purement objective par un “être” de la science, par un contenu et principe de sa vérité, sans que nous nous mettions à réfléchir sur l'ordre chronologique du surgissement des vérités individuelles ou de la connaissance particulière dans la conscience empirique, le même problème se pose de nouveau pour toutes les formes de l'esprit. On ne peut pas non plus taire la question de son “essence” en la transformant en une question empirique-génétique. Pour l'art et pour le mythe, comme pour la connaissance, l'hypothèse d'une semblable unité de l'essence signifie admettre une légalité générale de la conscience qui conditionne toute configuration particulière. Selon la conception critique, on obtient l'unité de la nature seulement en “introduisant” ladite unité dans les phénomènes, comme unité formelle ; on ne l'extrait pas des phénomènes particuliers mais au contraire on l'établit et on la crée en eux... » (Cassirer 1997d [1925] : 3 *sqq.*).

La formulation la plus générale de la problématique kantienne se trouve dans la conception du jugement synthétique *a priori*, à partir duquel se détermine la relation entre le savoir et la réalité (cf. Cassirer 1993 [1923] : 236). Kant a défini la connaissance comme la synthèse d'une pluralité donnée dans l'intuition à travers les formes de l'entendement. La synthèse entre la sensibilité et l'entendement est réalisée par la force imaginative qui accomplit l'unité de la connaissance avec son objet (Kant 1988 [1781] : 187-194). La force imaginative, en tant que principe dynamique, est la cause de l'acte synthétique. Cependant, elle demeure quelque chose de

mystérieux « comme la fonction de l'âme, aveugle mais indispensable », à propos de laquelle Kant s'aventurait à découvrir une « racine commune inconnue » (*Ibid.* : 117). La *Philosophie des formes symboliques* s'inspire de la thèse kantienne selon laquelle « les objets ne sont pas “donnés” à la conscience déjà terminés [...] mais plutôt la référence de la représentation à l'objet suppose d'elle un acte autonome et spontané. L'objet n'existe pas avant et hors de l'unité synthétique, mais il se constitue en elle [...] la synthèse s'effectue au moyen des instruments de base de la conscience : les conditions de l'intuition et de la pensée pure » (Cassirer 1997d [1925] : 39). Lorsque l'on recherche le but de l'objectivation hors de notre expérience scientifique du monde, « on trouve que les formes symboliques distinctes de la science font varier ce processus d'objectivation » (*Ibid.* ; cf. 1921 : 109 ; *apud* Friedman 2000 : 96 ; Cassirer 1996 : 19-20, 66-67). Selon Cassirer, « la synthèse forme un processus unitaire, de soi indivis, qui peut cependant se déterminer et se caractériser, soit par rapport à son point de départ, soit en se concentrant sur le but vers lequel il tend. En général, la synthèse naît dans l'entendement mais elle se tourne tout de suite vers l'intuition pure, pour devenir à travers elle une réalité empirique » (1994a [1907] : 697-698). De cette façon, dans la forme symbolique du langage, la synthèse ne se réalise que par la parole ; quant à la forme symbolique du mythe, ce sont les moyens d'expression du culte qui présentent à l'intuition la réalité empirique (Cassirer 1996 : 213-219).

L'étude de la symbolisation implique la nécessité d'analyser le type de médiation (*Vermittelung*) entre le sujet et le monde. Il convient également d'expliquer l'importance de l'expression dans les formes symboliques existantes. Dans le langage le plus simple et dans le mythe, le sens se produit par la médiation de l'expression (*Ausdruck*), et non pas par celle de la représentation (*Darstellung*) ou de la signification (*Bedeutung*), qui interviennent dans des formes symboliques comme l'art et la science. En somme, dans le mythe, la dynamique de production de sens est dominée par la fonction expressive (cf. Cassirer 1996 : 4 *sqq.*, 1997e [1929] : 68 *sqq.* ; cf. Friedman 2000 : 103-110). Bien qu'ils utilisent des cadres conceptuels distincts, les positions de l'ethnologue et du philosophe ne sont pas contradictoires. Friedman résume la position de Cassirer de la façon suivante :

« We overcome the “copy” theory of meaning in general by the insight that all symbolic forms as such must similarly subject the mere sensory given to the free creative activities of the spirit. The most basic and primitive type of symbolic meaning is *expressive* meaning » (2000 : 103).

Selon Preuss, les conceptions religieuses ont un fondement de vécu et d'irrationnel qui s'établit dans une dynamique institutionnelle, c'est-à-dire

sociale. Il ne lui paraît pas important d'insister sur le fait que la conception magico-religieuse est la plus ancienne de l'humanité, idée que Cassirer postule explicitement ; en revanche, les deux projets octroient une certaine autonomie à l'étude de la culture intellectuelle humaine dans la diversité de ses manifestations. Cependant, à la différence de Cassirer, Preuss n'est pas intéressé par la formulation d'une théorie qui embrasserait les différentes formes de symbolisation en un ensemble articulé.

Le kantisme de Preuss apparaît également dans sa façon d'étudier les observations sur la nature à partir desquelles se formulèrent certaines conceptions mythiques. Preuss insiste ainsi sur l'importance des impressions que le corps humain et d'autres objets de la nature provoquent chez l'homme. En particulier, il observe que, « étant donné qu'aucune divinité ne surgit des profondeurs de l'âme, pas plus qu'elle n'est conçue à partir du néant, on doit rechercher les observations de la nature sur lesquelles se fondent l'être et la forme des divinités » (Preuss 1910 : 793-794). Cependant, cette tâche ne conduit pas à déterminer le degré de « précision » des observations, ce qui impliquerait de les juger à partir de nos conceptions scientifiques. Il ne s'agit pas non plus d'affirmer que les idées sur les forces naturelles et les dieux proviennent simplement de l'influence de la nature, car ce serait caractériser l'intellect humain comme une entité passive ; au contraire, Preuss affirme que « dans l'homme même gît le désir de doter notre environnement naturel d'influences magiques » (Preuss 1905b). Il s'agit donc plutôt de découvrir la forme particulière que l'intellect assigne à la nature de façon active et dynamique¹⁵. Cassirer exprime la même idée par ces mots :

« Les produits de l'imagination mythique et esthétique ne sont pas des réactions aux impressions qui œuvrent de l'extérieur sur notre esprit, mais d'authentiques actions spirituelles. Dans les premières... manifestations du mythe il est clair que nous n'avons pas affaire à un simple reflet de l'être mais à une élaboration et à une manifestation créatrice particulière » (Cassirer 1997d [1925] : 31).

On peut considérer que Preuss et Cassirer ont parcouru le chemin de la synthèse dans des directions opposées. Le philosophe a suivi les voies de la réflexion abstraite dans sa recherche sur la forme du concept dans la pensée mythique. De son côté, l'ethnologue est arrivé à ses positions théoriques seulement après avoir analysé la danse, le chant et l'art rituel en tant que moyens d'expression du culte (*Ausdrucksmittel*). À partir de manifestations ethniques concrètes, observées personnellement (ou par ses collègues) sur

15. Comme nous l'avons exposé dans un autre travail, il n'a pas été facile pour le jeune Preuss d'arriver à cette position, c'est-à-dire de se détacher de l'essentialisme inhérent à la tradition de l'école de mythologie naturelle (Müller 1889 ; Alcocer, à paraître).

le terrain, il parvient à une formulation qui tente d'élucider ces activités et formes rituelles en tant qu'expressions d'un moment de synthèse, élément constitutif de l'efficacité magique des rites en question.

Dans son article sur « Le mode magique de penser des Coras » (*Die magische Denkweise der Cora-Indianer* [1913]), Preuss explique que, au sein de l'ensemble des actions magiques (chanter, danser et fumer du tabac), le fait de « penser » prédomine dans la psychologie de la religion cora. De fait, « outre la pensée, seule la parole possède une universalité similaire ». Non seulement la pensée correcte est la base de l'obtention des pouvoirs magiques, mais on « attribue [également] des pouvoirs magiques aux pensées elles-mêmes ». C'est ainsi que le concept de force magique est conçu par les Coras comme « l'illumination soudaine et spontanée, la compréhension subite de la façon dont on doit faire telle ou telle chose » (Preuss 1913 : 133).

Les Coras considèrent que la cigale apporte l'été. Comme l'explique l'ethnologue, le surnom de cet insecte est « parole des dieux », *takwate iniúnka* (Preuss 1913 : 131 ; 1912 : XCVII, 65) :

« Cela me semble un surnom très juste, car c'est elle qui apporte du ciel les fleurs des arbres fruitiers et son chant annonce la saison des pluies. Son efficacité repose précisément sur son chant assourdissant durant cette saison. D'une certaine manière, la cigale matérialise les mots des dieux car elle chante à leur demande, ainsi l'efficacité de cet animal est finalement la leur » (Preuss 1912 : XCVII ; cf. Alcocer 2003 : 182-183).

Cassirer explique que l'efficacité magique des mots dérive de l'incapacité de la pensée mythique à appréhender une simple signification, quelque chose de purement idéal. La magie est fondée sur la croyance en l'effectivité directe du moyen d'enchantement. Pour la conscience et la perception magiques, le moyen est déjà la réalisation :

« Mythe et langage conservent un contact réciproque, leurs contenus s'alimentent et se conditionnent entre eux. En plus de la magie de l'image nous avons la magie des paroles et du nom, qui forme partie intégrante de la cosmovision magique. Mais ici aussi le présupposé de base est que la parole et le nom n'ont aucune fonction simplement représentative mais pour chacun ils sont contenus dans l'objet même et ses pouvoirs réels. La parole et le nom ne désignent pas et ne signifient pas, ils sont et ils opèrent » (Cassirer 1997d [1925] : 53).

Comme peu d'ethnologues de son temps, Preuss avait compris que l'action rituelle ne se réduisait pas à une représentation scénique du mythe, car la simple narration d'un mythe est fréquemment un acte magique en soi. De même, tout rite se fonde sur une conception qui est le noyau du mythe (*Ibid.* : 51). Un véritable mythe constitue l'inauguration d'un acte rituel déterminé. En prenant le *mitote* cora comme exemple, Preuss explique qu'il ne s'agit pas de la répétition d'une fête périodique, d'un « costumbre ».

Chaque célébration d'un rite est vécu comme s'il survenait pour la première fois, « dans la forme telle que l'inaugure le héros culturel » (*Heilbringer*) (Preuss 1932 : 231 ; cf. 1933 : 9). Par conséquent, le contenu du *mitote* exprime sa propre origine.

La théorie des *conceptions complexes* de Preuss est aussi une tentative d'élucider la forme du *processus* au moyen duquel, dans la pensée mythique, l'expérience et la cosmovision gagnent unité et objectivité. Il ne s'agit pas seulement de la description des concepts en soi. Les conceptions complexes conditionnent l'effectivité de l'acte magique mais elles ne l'impliquent pas nécessairement. Comme nous l'avons déjà mentionné, c'est uniquement lorsqu'un objet provoque un intérêt magique qu'il acquiert de façon instantanée une place dans les séries d'identifications complexes et d'associations magiques. En s'intégrant à la totalité de la puissance magique répandue dans le monde, de par l'unification créée par analogie, cet objet se manifeste comme forme et matière (Alcocer 2002 : 62 ; cf. Preuss 1914 : 9-12). Ce processus est réalisé par la force imaginative qui, de façon soudaine, opère une synthèse entre la diversité des impressions sensorielles et les méandres de l'imagination (Preuss 1914 : 20).

La synthèse productive agit de façon apparemment désordonnée mais en suivant une impulsion créatrice qui unifie les conceptions complexes en les connectant à un réseau analogique qui, en tant que totalité, les précède toujours. Par conséquent, pour les comprendre, il convient de reconstruire la série complexe d'associations mythologiques qui constitue, selon les mots de Preuss, « l'histoire magique des choses » (*Ibid.* : 12 ; cf. Cassirer 1997c [1925] : 85). Bien sûr, souligne l'ethnologue, « dans de nombreux cas les points de comparaison qui expliquent les identifications magiques ne peuvent plus se reconstruire. Cependant, leur existence passée ne fait aucun doute » (Preuss 1914 : 14).

Nous avons vu que les formes d'expression rituelle comme la danse et le chant, mais aussi les espaces et les instruments magiques contribuent à la formation de l'unité et de l'objectivité des conceptions complexes. Il a été également signalé que, pour expliquer précisément cette conception, Cassirer cite Preuss et Usener :

« Quand dans une cérémonie magique, par exemple, pour faire pleuvoir on jette de l'eau, cette eau ne sert aucunement de symbole ou d'“analogon” de la “vraie” pluie, mais elle est unie à celle-ci par le lien d'une “sympathie” originelle. Le démon même de la pluie est vivant, patent et incarné dans chaque goutte d'eau. Ainsi, dans le monde du mythe, n'importe quelle apparence est toujours et essentiellement une incarnation. [...] le monde des expériences du mythe ne se fonde pas sur des expériences représentatives ou significatives mais plutôt sur des expériences expressives pures » (1997e [1929] : 79).

Selon Preuss :

« [...] la magie par analogie, séparée des actions pratiques mais orientée communément vers l'obtention d'un but, doit être comparée tout d'abord avec la magie du mot, du langage et du chant. On peut dire que, de même que la magie par analogie imite ce qui est désiré, le mot représente plastiquement la chose que l'on veut obtenir. De façon générale, les deux types de magie, la magie par analogie et la magie du langage, se manifestent de concert. Les mots sont d'une certaine manière les images des objets nommés qu'il s'agit d'influencer. Dans la magie, les noms des objets représentent effectivement les choses elles-mêmes » (Cassirer 1997d [1925] : 52-53 ; Preuss 1913 : 134).

« Le mot, comme un dieu ou un démon, présente l'homme non pas comme une création de soi mais comme quelque chose d'existant et de signifiant de son propre chef, comme une réalité objective » (Cassirer 1997c [1925] : 105 ; Preuss 1914 : 30).

Dans les deux cas, au-delà de la recherche de descriptions verbales exhaustives ou d'imitations parfaites, la concentration intense de la pensée trouve un moyen d'expression dans les innombrables répétitions des prières ou des dramatisations rituelles que l'on observe, par exemple, dans la danse.

Preuss, critique de Cassirer

En somme, l'apport de Preuss à l'anthropologie philosophique apparaît à trois niveaux : a) la création d'une méthode en vue de l'étude critique des faits religieux ; b) l'élaboration de la caractérisation des concepts d'objet et de causalité dans la pensée mythique ; et c) la reconnaissance dans le rituel *drómenon* de la fonction expressive, au moyen de laquelle les conceptions complexes gagnent en unité et en objectivité (cf. Alcocer 2002 ; à paraître). En fait, la pensée de Preuss traverse toute la réflexion de Cassirer sur le mythe, les points les plus importants étant l'instauration de la magie comme *Faktum*, dans la théorie sur le *mode de pensée magico-religieuse* et les conceptions complexes.

Preuss a également lu les travaux de Cassirer. Parfois en désaccord avec lui, il fit toutefois l'éloge du philosophe pour s'être consacré à un problème traditionnel de l'ethnologie : la relation entre la pensée mythique et la pensée scientifique (Preuss 1934 : 151). On ne saurait donc conclure cet article sans souligner le principal point de divergence entre Preuss et Cassirer. Dans *Le Contenu religieux des mythes* (*Der religiöse Gehalt der Mythen* [1933]), Preuss distingue deux grands préjugés dans l'étude superficielle des sociétés tribales. Le premier consiste à leur attribuer un « manque de logique », une certaine naïveté ou « crédulité », et à les comparer, au hasard, à des névrosés ou à des malades mentaux. L'autre préjugé se manifeste dans l'admiration pour leurs expressions plastiques qualifiées d'« œuvres d'art » en projetant sur elles des sentiments occidentaux

(cf. 1926 : 8). Lorsqu'il se réfère explicitement à Cassirer, Preuss s'interroge sur la validité du postulat selon lequel la « pensée mythologique » dominait autrefois totalement la conscience de l'homme. Il insiste également sur la limitation de la dynamique du mythe au cadre rituel (*Ibid.* : 9, 1933 : 4).

Cassirer ne fait pas une distinction très claire entre les points de vue de Preuss et de Lévy-Bruhl (1947 [1910]). Or, Preuss n'adhérait pas à la « loi de la participation » de Lévy-Bruhl ; il considérait que le mythe n'était ni une « mentalité », ni un état de l'intellect antérieur à l'état scientifique. Il entendait développer un concept non utilitaire de la magie, et, pour ce faire, il importait de préciser que la pensée magique n'avait aucune influence sur la rationalité pratique que possédaient les primitifs, à l'image de tous les êtres humains.

Certes, dans ses premiers travaux, Preuss n'envisageait pas ces problèmes avec la même clarté qu'il aura plus tard, surtout dans ses travaux postérieurs à ceux de Cassirer dans la *Philosophie des formes symboliques*. Dans son essai *Sur l'origine de la religion et de l'art* (1904-1905), Preuss démontre que, dans les conceptions des peuples naturels, la magie et les actions « objectivement effectives » ne se différencient pas nettement les unes des autres, de même que les choses réelles ne se distinguent pas de leurs représentations iconiques. Comme nous l'avons vu à partir de son expérience ethnographique, Preuss va modifier cette thèse en la limitant au domaine religieux ; il se distingue ainsi également de Lévy-Bruhl (1947 [1910]) et des anthropologues qui, d'une façon ou d'une autre, adoptent une conception évolutionniste de la culture intellectuelle. Preuss s'attache à démontrer que les religions « complètent merveilleusement l'habileté technologique », sphère dépourvue d'irrationalité ; mais les croyances ne manquent pas non plus de logique, par le simple fait qu'« elles obéissent toujours aux lois qui leur sont inhérentes » (1926 : 9). Les travaux d'anthropologie religieuse ne peuvent jamais isoler les détails. Preuss présente comme exemple la croyance cora en l'efficacité de la pensée, croyance dont la signification ne se dégage qu'à partir de la totalité du système religieux cora :

« Lorsque les hommes coras participent aux cérémonies qui influent sur les événements cosmiques, les dieux les inspirent au moyen de pensées. Après le rite, les participants placent de nouveau ces pensées sur l'autel. De cette façon, il est parfaitement clair à leurs yeux qu'il s'agissait d'un processus mystique. Et je ne crois pas que ce soit le cas chez les malades mentaux » (1926 : 13-14).

L'œuvre de Cassirer s'inscrit dans un projet de philosophie européenne dans lequel la science représente un progrès par rapport au mythe. De fait, dans son ouvrage tardif *The Myth of State* (1946), il exprime une valorisation négative du mythe, comme aurait pu le faire n'importe quel autre

intellectuel occidental qui utilise « mythe » comme synonyme de « faux ». Il prononce ainsi l'éloge des Grecs qui ont « dépassé » la notion de mythe et blâme les romantiques pour avoir bu « à la coupe magique du mythe »¹⁶.

Lire Preuss à travers la *Philosophie des formes symboliques* révèle l'importance de ses apports, non seulement pour l'ethnographie mais aussi pour la théorie anthropologique, qu'il a contribué à systématiser. Lire Cassirer à travers l'anthropologie de Preuss montre clairement que la critique de la conscience mythologique ne peut se faire de façon constructive à partir de l'abstraction de la philosophie et que, toute tentative de reprendre l'introspection systématique de Cassirer dans la « forme interne » du mythe exige une connaissance de ses sources, en particulier les deux classiques de Preuss, *Die Nayarit-Expedition* (1912) et *Religion und Mythologie der Uitoto* (1921-1923).

L'apport de Cassirer à l'anthropologie consiste à avoir démontré, au moyen des instruments de la critique kantienne de la connaissance, la viabilité de l'analyse des « conceptions » que les ethnologues décrivent dans des sociétés culturellement très diverses. Dans ce projet, le philosophe part de l'hypothèse selon laquelle, du moment qu'une image du monde surgit du chaos des simples impressions, il est possible de rechercher le principe de sa formation. On peut dire que le primat octroyé par Cassirer à l'unité synthétique, exprimée dans la construction progressive de la connaissance scientifique empirique naturelle, représente ce qui, plus tard, va lui permettre de chercher cette même unité dans la construction de toutes les créations de l'intellect humain. Le point de vue développé par Preuss pour comprendre la culture intellectuelle des « peuples naturels », à partir de la constatation factuelle de l'influence de la magie, manifeste ses affinités avec la tradition philosophique issue de Kant et poursuivie par Humboldt, Usener et Cassirer (Alcocer 2000, 2002). Ainsi, l'étude de la relation entre Preuss et Cassirer nous conduit à une réflexion plus vaste sur les rapports entre l'ethnologie et la philosophie.

Dans le cas analysé ici, Cassirer s'efforce, à partir d'une lecture approfondie de Preuss, d'intégrer les apports ethnologiques à son propre système philosophique, tandis que Preuss s'attache à souligner le point de désaccord qu'il entretient avec le philosophe. Il est clair que toute philosophie qui aspire à être anthropologique ne peut faire l'économie d'un travail

16. En réaction au régime totalitaire nazi, Preuss ne critique pas la manipulation mythologique exercée par la propagande mais considère que l'origine du fanatisme, de l'intolérance et de l'impérialisme est liée à l'émergence des religions monothéistes (Press & Thurwald 1939 : 114-115).

direct sur les matériaux ethnologiques. De la même façon, il convient d'inviter les ethnologues à adopter une posture théorique qui leur permette effectivement de « se mouvoir » au sein de la relativité des formes symboliques. En effet, le fait que « dans la construction intellectuelle (*geistigen Aufbau*) du monde des “choses”, le mythe tout comme le langage exerce une fonction déterminante et décisive » (Cassirer 1997c [1925] : 84-85), est le message qu'une « philosophie des formes symboliques » peut nous enseigner. La philosophie en tant que telle ne peut aller au-delà ; elle ne peut prétendre présenter à nos yeux, concrètement, le grand processus de diversification de ces formes symboliques, ni délimiter chacune de ses phases particulières. Mais, tandis que la philosophie « pure » doit nécessairement se limiter à la détermination théorique générale du pourtour de ce développement, les études sur le langage et sur le mythe, de leur côté, pourront peut-être compléter cette simple ébauche et établir des bases plus solides que celles esquissées dans les considérations de la seule philosophie spéculative (*Ibid.*).

Departamento de filosofía, Universidad autónoma metropolitana (Iztapalapa)
Instituto nacional de antropología e historia
 laurapaulina@prodigy.net.mx

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Cassirer, Ernst – Preuss, Konrad Th. – *Philosophie des formes symboliques* (Ernst Cassirer) – conscience mythique/*mythical thought* – mode magique de pensée/*magic mode of thought* – conception complexe/*complex conceptions*.

Alcocer, Paulina

2000 *La Magia en las palabras : el debate inconcluso entre animismo y preanimismo*. México, Universidad autónoma metropolitana, Iztapalapa, tesis de maestría.

2002 « Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss », *Journal de la Société des Américanistes* 88 : 47-68.

2003 « El mitote de la Chicharra en Chuiset'e », in Jesús Jáuregui & Johannes Neurath, eds, *Flechadores de estrellas : nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*. México, Instituto nacional de antropología, Universidad de Guadalajara : 181-206.

2006 « Lucha cósmica y agricultura des maíz : fundamentos de la etnología comparativa de Konrad Theodor Preuss », in Johannes Neurath, ed., *Por los caminos del maíz : mito, ritual y cosmovisión en la periferia septentrional de Mesoamérica*. México, Fondo de cultura económica (à paraître).

Bauer, Leonhard & Klaus Hamberger, eds

2002 *Gesellschaft denken. Eine erkenntnistheoretische Standortbestimmung der Sozialwissenschaften*. Wien, Springer.

Braun, Hans-Jürg, Helmut Holzhey & Ernst Wolfgang Orth, eds

1988 *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Cassirer, Ernst

1921 *Zur einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. Berlin, Bruno Cassirer.

1924 « Zur Philosophie der Mythologie », *Festschrift für Paul Natorp zum 70. Geburtstag*. Berlin, de Gruyter & Co : 23-54.

1974 [1946] *The Myth of State*. New Haven-London, Yale University Press.

1993 [1923] « Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie », in Ernst Wolfgang

Orth, ed., *Ernst Cassirer. Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Leipzig, Reclam Verlag : 236-273.

1994a [1907] *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Zweiter Band*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1994b [1910] *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1995a *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Hrsg. bei John Michael Krois. Hamburg, Felix Meiner (« Nachgelassene Manuskripte und Texte » 1).

1995b [1931] « Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum », in Ernst W. Orth & John Michael Krois, eds, *Symbol, Technik, Sprache*. Hamburg, Felix Meiner : 93-119.

1996 *The Philosophy of Symbolic Forms, 4 : The Metaphysics of Symbolic Forms*. Ed. by John Michael Krois & Donald Philip Verene. New Haven, Yale University Press.

1997a [1921-1922] « Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften », in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt, Primus Verlag : 169-200.

1997b [1922] « Die Begriffsform im mythischen Denken », in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt, Primus Verlag : 1-70.

1997c [1925] « Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen », in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt, Primus Verlag : 71-158.

1997d [1925] *Philosophie der symbolischen Formen, 2 : Das mythische Denken*. Darmstadt, Primus Verlag.

1997e [1929] *Philosophie der symbolischen Formen, 3 : Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt, Primus Verlag.

De Josselin de Jong, Jan Petrus Benjamin

1939 « Levensbericht van Konrad Theodor Preuss (2 Juni 1869 - 8 Juni 1938) », *Jaarboek der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam 1938-1939*: 205-220.

Fernandez, James W.

1991 *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford, Stanford University Press.

Ferrari, Massimo

1998 « Préface », in Ernest Cassirer, Hermann Cohen & Paul Natorp, *L'École de Marbourg*. Paris, Le Cerf: I-XXXII.

2003 [1996] *Stationen einer philosophischen Biographie. Von der Marburger Schule zur Kulturphilosophie*. Hamburg, Felix Meiner.

Friedman, Michael

2000 *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago, Open Court.

Gombrich, Ernst Hans

1992 [1970] *Aby Warburg: eine intellektuelle Biographie*. Hamburg, Europäische Verlaganstalt.

Graeser, Andreas

1994 *Ernst Cassirer*. München, C. H. Beck.

Holzhey, Helmut

1988 « Cassirer Kritik des mythischen Bewußtseins », in Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey & Ernst Wolfgang Orth, *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp (« Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft » 705): 191-205.

Jensen, Adolf Ellegard

1982 [1960] *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México, Fondo de cultura económica.

Jungbluth, Hans

1933 *Konrad Theodor Preuss und seine religionsgeschichtlichen Grundanschauungen*.

Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn, Triepel-Schulze, Breslau, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde.

Kant, Immanuel

1988 [1781] *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Katzmair, Harald & Günter Heffler, eds

1999 « Symbol – Struktur – Kultur. Zur erkenntnistheoretischen Grundlegung der Sozial- und Kulturwissenschaften nach Ernst Cassirer, Claude-Lévi-Strauss und Pierre Bourdieu », *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 54 : 1-40.

Kindl, Olivia

1996 « La metamorfosis del '++kame en la jícara ceremonial de los huicholes », *Simposio Simbolismo y Ritual en el Gran Nayar, XXIV Mesa Ronda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Tépica*: 1-19 [Texte inédit].

2003 *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. México, Instituto nacional de antropología e historia – Universidad de Guadalajara.

Knoppe, Thomas

1992 *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*. Hamburg, Felix Meiner.

Krois, John Michael

1987 *Cassirer, Symbolic Forms and History*. New Haven, Yale University Press.

Leenhardt, Maurice

1971 [1947] *Do kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris, Gallimard.

Lehmann, F. Rudolf

1939 « K. Th. Preuss, 1869-1938 », *Zeitschrift für Ethnologie* 71 : 145-150.

1952 « Der Begriff "Urdummheit" in den ethnologischen und religionswiss. Anschauungen von K. Th. Preuss », *Sociologus* n. s. 2 : 131-145.

Lévi-Strauss, Claude

1962 *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

Lévy-Bruhl, Lucien

1947 [1910] *Las Funciones mentales en las sociedades inferiores*. Buenos Aires, Editorial Lautaro.

Lofts, Steve G.

2000 *Ernst Cassirer : A « Repetition » of Modernity*. Albany, State University of New York Press.

Lumholtz, Carl S.

1900 « Symbolism of the Huichol Indians », *Memoirs of the American Museum of Natural History* 3 (1) : 1-291.

Müller, Friedrich Max

1889 *Natural Religion*. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1888, London.

Naumann, Barbara & Birgit Recki, eds

2002 *Cassirer und Goethe*. Berlin, Akademie Verlag.

Neurath, Johannes

1999 « Lucha cósmica y calendario solar : la vigencia del concepto religión astral en el Gran Nayar ». Conférence présentée lors du Symposium *Antropología e historia del Nayarit*, Tepic.

2002a *Las Fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México, Instituto nacional de antropología e historia – Universidad de Guadalajara.

2002b « Venus y el Sol en la religión de coras, huicholes y mexicanos. Consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas », *Anales de Antropología* 36 : 155-177.

2004a « El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar : mitología, ritual agrícola y sacrificio », *Journal de la Société des Américanistes* 90 (1) : 93-118.

2004b « Fiestas agrícolas y fiestas católicas en el Gran Nayar », in Johanna Broda & Catherine Good, eds, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*. México, Instituto nacional de antropología e historia.

2006 « Transformaciones de la lucha cósmica : lluvia, violencia y “pecado” en los ciclos rituales de los coras y huicholes », in Laura Magriñá & Paulina Alcocer, eds, *Perspectivas antropológicas sobre el Gran Nayar*. México, Instituto nacional de antropología e historia (à paraître).

Neurath, Johannes & Jesús Jáuregui

1998 « La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística », in Jesús Jáuregui & Johannes Neurath, eds, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit : ensayos sobre Coras, Huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*. México, Instituto nacional indigenista – Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos : 13-60.

Orth, Ernst Wolfgang

1996 *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Würzburg, Königshausen & Neumann (« Studien und Materialien zum Neokantismus » 48).

Paetzold, Heinz

1993 *Ernst Cassirer zur Einführung*. Hamburg, Julius Verlag.

1994 *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

1995 *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Penniman, Thomas Kenneth

1965 [1935] *A Hundred Years of Anthropology*. London, Gerald Duckworth.

Perrin, Michel

1996 « The Urukáme, a Crystallization of the Soul. Death and Memory », in Stacy B. Schaefer & Peter T. Furst, *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*. Albuquerque, University of New Mexico Press : 403-428.

Preuss, Konrad Theodor

1894 *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordasiaten*. Königsberg, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der philosophischen Fakultät der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen Hartungsche Buchdruckerei.

1901 « Parallelen zwischen den alten Mexikanern und den heutigen Huicholindianern », *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder-und Völkerkunde* 80 (20) : 314-315.

1904 « Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Welt Dramas », *Archiv für Anthropologie. Organ der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 3 : 129-188.

1904-1905 « Der Ursprung der Religion und Kunst », *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder-und Völkerkunde* 86 (20) : 321-326 ; (22) : 355-363 ; (23) : 376-380 ; (24) : 389-393 ; 87 (19) : 333-337 ; (20) : 347-350 ; (22) : 380-384 ; (23) : 394-400 ; (24) : 413-419.

1905a « Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko », *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder-und Völkerkunde* 86 (7) : 136-140.

1905b « Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten », *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin* 5 : 361-380, 433-460.

1908 « Die Astralreligion in Mexiko in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart (gekürzt) », *3rd International Congress for the History of Religions*, 1, Oxford : 36-41.

1910 « Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises », *Zeitschrift für Ethnologie* 42 (5) : 793-804.

1911 « Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer », *Zeitschrift für Ethnologie* 43 (2) : 293-308.

1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern*, 1 : *Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*. Leipzig, B. G. Teubner.

1913 « Die magische Denkweise der Cora-Indianer (Abstract) », *18th International Congress of Americanists, London, May 17 to June 1, 1912*. London, Harrison & Sons : 129-134.

1914 *Die geistige Kultur der Naturvölker*. Leipzig, B. G. Teubner.

1921-1923 *Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht / Leipzig, J. C. Hinrich, 2 vol.

1922 « Die höchste Gottheit bei den kulturreichen Völkern », *Psychologische Forschung. Zeitschrift für Psychologie und ihre Grenzwissenschaften* 2 (3-4) : 161-208.

1926 *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*. Leipzig, C. L. Hirschfeld.

1930 *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*. Tübingen, J. C. B. Mohr (« Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte » 146).

1932 « Entwicklung und Rückschritt in der Religion », *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaften* 22 (8) : 225-248.

1933 *Der religiöse Gehalt der Mythen*. Tübingen, J. C. B. Mohr (« Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft » 162).

1934 « Religionen der Naturvölker. Allgemeines 1921-1932 », *Archiv für Religionswissenschaft* 31 : 137-169.

1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit : ensayos sobre Coras, Huicholes y Mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. Jesús Jáuregui & Johannes Neurath, eds.

México, Instituto nacional indigenista –
Centro francés de estudios mexicanos y cen-
troamericanos.

Preuss, Konrad Th. & Richard Thurnwald, eds
1939 [1937] *Lehrbuch der Völkerkunde*.
Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke
[2^e éd. révisée.]

Radin, Paul
1950 *Die religiöse Erfahrung der
Naturvölker*. Zurich, Rhein-Verlag.

Schlesier, Renate
1994 *Kulte, Mythen und Gelehrte :
Anthropologie der Antike seit 1800*. Frankfurt
am Main, Fischer Wissenschaft.

Schmidt, Wilhelm S. V. D.
1912 *Der Ursprung der Gottesidee. Eine his-
torisch-kritische und positive Studie*, 1 :
Historisch-kritischer Teil. Münster,
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Schwemmer, Oswald
1997 *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der
europäischen Moderne*. Berlin, Akademie
Verlag.

Seler, Eduard
1901 « Die Huichol-Indianer des Staates
Jalisco in Mexiko », *Mitteilungen der
Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 31 :
138-163.

Söderblom, Nathan
1926 *Das Werden des Gottesglaubens.
Untersuchungen über die Anfänge der
Religion*. Leipzig, J. C. Heinrichs.

Tambiah, Stanley
1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope
of Rationality*. Cambridge-New York,
Cambridge University Press (« Lewis Henry
Morgan Lectures »).

Tylor, Edward Burnett, Sir
1958 [1871-1973] *Primitive Culture*. New
York, Harper & Brothers, 2 vol.

Usener, Hermann
1896 *Götternamen. Versuch einer Lehre von
der religiösen Begriffsbildung*. Bonn, F.
Cohen.

1904a « Mythologie », *Archiv für
Religionswissenschaft* 7 : 6-32.

1904b « Heilige Handlung », *Archiv für
Religionswissenschaft* 7 : 281-339.

Valdovinos, Margarita
2002 *Los Cargos del pueblo de Jesús María
(Chuiseté'e) : réplica de la cosmovisión de los
cora*. México, Escuela Nacional de
Antropología e Historia, mémoire de maî-
trise en ethnologie.

Wittgenstein, Ludwig
1967 « Bemerkungen über Frazer's The
Golden Bough », *Synthese* 17 : 233-253.

Paulina Alcocer, *La forme interne de la conscience mythique : apport de Konrad Theodor Preuss à la Philosophie des formes symboliques d'Ernst Cassirer*. — Preuss exerce une influence décisive, bien que jusqu'ici peu étudiée, sur la réflexion de Cassirer à propos de la pensée mythique exposée dans la *Philosophie des formes symboliques*. Cette étude se propose de démontrer que Cassirer reprend les éléments fondamentaux de la phénoménologie de la pensée mythique de l'anthropologie de Preuss. L'argumentation s'articule autour de deux problèmes essentiels pour la philosophie transcendantale : d'une part, l'unité et la validité objective des représentations et d'autre part, le rôle de la synthèse productive dans la détermination dynamique de ces dernières. La critique de l'animisme et de l'épistémologie traditionnelle appliquée à la compréhension de la formation des conceptions religieuses replace Preuss et Cassirer dans le contexte plus vaste de la tradition philosophique et anthropologique allemande, dans la lignée de Kant, Humboldt et Usener.

Paulina Alcocer, *The Internal Form of the Mythical Consciousness : Konrad Theodor Preuss's Contribution to Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*. — Preuss exercised a decisive influence, which has not received much study, on Cassirer's conception of mythical thought as formulated in *The Philosophy of Symbolic Forms*. It is advanced that Cassirer borrowed from Preuss the fundamental elements for the phenomenology of mythical thought. The argument hinges on two essential problems in transcendental philosophy : on the one hand, the unity and objective validity of representations and, on the other, the role of productive synthesis in dynamically determining them. The critique of animism and of the traditional epistemology applied to understanding the formation of religious conceptions places Preuss and Cassirer in the broader context of the German philosophical and anthropological tradition in the line with Kant, Humboldt and Usener.