

## Cassirer, Kant et l'*Aufklärung*

**Massimo Ferrari**

Traducteur : Julien Labia

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1314>

DOI : 10.4000/rgi.1314

ISSN : 1775-3988

### Éditeur

CNRS Éditions

### Édition imprimée

Date de publication : 6 juin 2012

Pagination : 139-160

ISBN : 978-2-271-07346-4

ISSN : 1253-7837

### Référence électronique

Massimo Ferrari, « Cassirer, Kant et l'*Aufklärung* », *Revue germanique internationale* [En ligne], 15 | 2012, mis en ligne le 06 juin 2015, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1314> ; DOI : 10.4000/rgi.1314

---

# Cassirer, Kant et l'*Aufklärung*

Massimo Ferrari

## Kant et la République de Weimar

Alors qu'il faisait la recension de *Kant und das Problem der Metaphysik* de Martin Heidegger, en 1931, Ernst Cassirer soulignait combien il était essentiel de comprendre « l'atmosphère globale qui anime chaque philosophie ». Cassirer avait l'impression que le Kant de Heidegger, si profondément marqué par la présence de Kierkegaard, était entouré de « l'atmosphère intellectuelle » de l'ontologie fondamentale, au moyen de laquelle l'angoisse du *Dasein* [esserci] et le « tourbillon d'un questionnement original » pénétraient « dans l'univers de la pensée de Kant » comme des éléments totalement étrangers. En réagissant contre cette véritable « violence » herméneutique au sens propre, Cassirer rappelait en revanche vigoureusement l'image de Kant comme philosophe de l'*Aufklärung* : « Kant est une fois pour toutes un penseur de l'*Aufklärung* au sens le plus élevé et le plus beau de ce mot : il s'efforce vers la lumière et la clarté, là même où il médite sur les fondements "les plus profonds et les plus cachés de l'être" ». L'idéalisme kantien – ajoutait Cassirer –, s'il a découvert d'un côté le *bathos* fertile de l'expérience (selon la célèbre expression des *Prolégomènes*), a retourné de l'autre son regard vers l'infini, vers le règne de l'idée où la finitude de l'homme est rachetée par le devoir moral, dont le but est de réaliser le « substrat intelligible de l'humanité ». C'est pour cette raison que Cassirer citait la poésie de Schiller, *Das Ideal und das Leben*, où résonne l'exhortation à se libérer de la contrainte du corps et de l'angoisse des puissances obscures en marchant dans le champ lumineux de la forme : « Si vous qui voulez planer haut sur ses ailes / Rejetez l'angoisse du terrestre loin de vous, / Fuyez, de l'étroite vie morne / Dans le règne de l'Idéal<sup>2</sup> ! »

---

1. E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, « Kant-Studien », XXXVI, 1931, p. 23-24, on trouve maintenant ce texte dans E. Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, B. Recki (ed.), vol. 17, *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, Hamburg, Meiner, 2004, p. 246-247 ; Ernst Cassirer et Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* (Davos, mars 1929), et autres textes de 1929-1931, Paris, Beauchesne, 1972, p. 82.

2. E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik...*, *op. cit.*, p. 248 ; *Débat sur le kantisme...*, *op. cit.*, p. 83.

Opposées à « l'être pour la mort » heideggérien, ces paroles de Schiller constituait plus qu'un expédient polémique. Cassirer ne pouvait bien évidemment ignorer que, plus d'un demi-siècle auparavant, Friedrich Albert Lange avait justement conclu en invoquant le « règne de l'idéal » schillérien sa célèbre *Geschichte des Materialismus*, texte d'une importance cruciale non seulement pour les origines du néokantisme en Allemagne, mais encore pour les débuts de l'école de Marbourg d'Hermann Cohen et Paul Natorp<sup>3</sup>. C'est dans cette école que Cassirer s'était formé, à la charnière entre le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle ; et cet héritage, contrairement à ce qu'on avance souvent, était encore bien vivant chez Cassirer, même lors des années où il se confrontait à Heidegger à la lumière de la « philosophie des formes symboliques » et d'une philosophie de la culture dont l'implantation était cependant toujours néo-kantienne<sup>4</sup>. Le « point de vue de l'idéal » dont Lange parlait avait été au reste le fil rouge traversant le néokantisme de Marbourg, même parvenu à maturité, alimentant la discussion portant sur les rapports entre l'éthique et le socialisme et conférant par-dessus tout – bien que cela ait lieu dans un cadre théorique devenu très différent de celui du kantisme « physiologique » de Lange – un rôle central à l'éthique<sup>5</sup>. L'*Ethik des reinen Willens* de Cohen, tout comme la *Sozialpädagogik* de Natorp et ses écrits tardifs d'après-guerre consacrés au *Sozialidealismus* en témoignent. Cassirer, de son côté, se confrontant précisément à Heidegger lors du fameux débat de Davos à l'automne 1929, avait repoussé sans hésitation l'identification unilatérale du néokantisme à une théorie de la connaissance et à une justification philosophique des fondements des sciences exactes. Il opposait à cette vision du néokantisme – qui revient également dans *Kant und das Problem der Metaphysik* et avait recueilli depuis longtemps un succès aussi large qu'infondé – l'extension de la méthode transcendantale du « fait de la science » à tout le domaine de la culture, par un geste à la fois de fidélité et de dépassement de l'héritage de Cohen et de la *Kulturphilosophie* qui avait été théorisée par ses maîtres de Marbourg à partir d'une idée encore trop étroite de la culture et de l'articulation de ses fondements<sup>6</sup>. C'est justement pour cela que le problème de la forme et la possibilité de la compréhension des formes de la culture avait été, à Davos, l'alternative présentée par Cassirer face au projet heideggérien de « destruction » de la métaphysique occidentale, de ses fondements dans le *logos*, l'esprit ou la raison<sup>7</sup>. Comme il le rappellera plus tard lors des années

3. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, A. Schmidt (dir.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, vol. II, p. 981-1003, en particulier p. 987.

4. Sur le néokantisme et Cassirer, E. Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2009.

5. H. Holzhey (ed.), *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.

6. *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in : M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cinquième édition augmentée, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991, p. 294-295 ; *Débat sur le Kantisme*, op. cit., p. 49.

7. M. Heidegger, *Davoser Vorträge. Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik*, in : *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 273 ; *Débat sur le Kantisme*, op. cit., p. 24.

amères de l'exil, ce que Cassirer percevait comme le plus grand péril dans l'ontologie fondamentale de Heidegger était avant tout la liquidation de la liberté humaine et de la capacité de l'homme à se libérer des chaînes du destin, perspective qui se heurtait évidemment sans conciliation possible à l'orientation éthique tournée au contraire vers ce que l'on avait toujours soutenu à Marbourg, l'affirmation de l'autonomie morale du sujet<sup>8</sup>.

Insister sur Kant comme philosophe des Lumières, entre 1929 et 1931, ne signifiait donc pas seulement qu'on s'engageait sur une thèse historiographique, mais plutôt qu'on mettait au premier plan une image de la philosophie kantienne (et de la philosophie *tout court*) qui gravitait autour du primat de la dimension éthique ou éthico-politique. À ce Kant auquel Cassirer avait consacré ses premières grandes analyses dans les pages du deuxième volume de l'*Erkenntnisproblem* de 1907, à ce Kant qui couronne la téléologie de la raison scientifique moderne et fonde la critique de la connaissance sur le terrain de Galilée et Newton, de Leibniz et d'Euler, se joignait maintenant, sans révoquer le Kant du « fait de la science », celui du primat de la raison pratique, celui de la philosophie de l'Histoire et de l'État de droit, ou, pour le dire plus simplement, celui qui avait répondu à la question *Was ist Aufklärung*<sup>9</sup> ? En réalité, une telle vision de la philosophie de Kant avait des racines plus lointaines et plus profondes. Cassirer était parvenu au lieu de son rendez-vous crucial avec les mésaventures de la République de Weimar et leur conclusion dramatique, convulsive, avec un outillage conceptuel forgé lors des années du conflit mondial, alors que les grands problèmes de l'État, du droit, de la relation entre éthique et politique s'étaient imposés dans son agenda philosophique, le contraignant à repenser toute l'histoire de l'« esprit allemand » dans une perspective qui n'était plus, ou ne pouvait plus être seulement celle de l'histoire du problème de la connaissance à l'époque moderne<sup>10</sup>. Il convient pourtant de souligner que l'énorme effort de Cassirer pour élaborer une sorte de programme philosophico-culturel sous l'enseigne du « Kant des Lumières » prit corps justement entre la fin des années vingt et la date fatidique de 1933, à cette époque où la crise de l'Allemagne – encore

8. E. Cassirer, *Philosophy and Politics*, in : *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, D. Ph. Verene (dir.), New Haven-London, Yale University Press, 1979, p. 230 ; *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, D. Kaegi et E. Rudolph (dir.), Hamburg, Meiner, 2002 ; M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago and La Salle (Illinois), Open Court, 2000 ; P. E. Gordon, *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge Massachusetts-London, Harvard University Press, 2010.

9. Voir en particulier la section *Von Newton zu Kant*, dans *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, seconde édition remaniée, vol. II, Berlin, Bruno Cassirer, 1911, réimpression à Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 391-762 ; E. Cassirer, *Le Problème de la connaissance II*, traduction française de R. Fréreau, Cerf, 2005, Livre VII « De Newton à Kant » p. 283-410. Voir également E. Cassirer, « *Enlightenment* », in : *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, op. cit., p. 399.

10. Voir le préambule de *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, Bruno Cassirer, 1916, réédition Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. XI-XVII ; E. Cassirer, *Liberté et Forme*, Paris, Cerf, 2001, p. 7-12.

enveloppée pour un court moment dans les « brouillards de la démocratie » mais déjà « parcourue de frissons de peur<sup>11</sup> » – incitait Cassirer (le philosophe « olympien », selon une certaine hagiographie) à se situer sur le plan des batailles idéales et politiques, dans un noble effort pour donner du crédit à une autre Allemagne, à une autre tradition culturelle allemande à opposer à tous ceux qui – de Spengler et Heidegger aux idéologues du nazisme – n’avaient certainement pas recueilli la leçon de l’*Aufklärung*<sup>12</sup>.

Le discours tenu le 11 août 1928 à l’occasion du neuvième anniversaire de la promulgation de la constitution de Weimar représente sous cet angle un moment particulièrement significatif<sup>13</sup>. Pour illustrer les racines historiques de l’*Idee der Republikanischen Verfassung*, Cassirer partait de la conviction qu’il existait un lien très étroit entre pensée et action, entre la structure des idées et la structure de la réalité de l’état et de la société ; et il fallait pour cela remonter à la Révolution Française, pour retrouver quels étaient les présupposés philosophiques et idéaux de la Déclaration de 1789, non en vue d’une pure histoire des idées, mais avec l’objectif bien plus ambitieux de montrer comment derrière la revendication des droits fondamentaux et inaliénables de l’individu c’était non seulement Rousseau, mais bien la tradition jusnaturaliste issue en Allemagne de Leibniz et poursuivie par Wolff qui était destinée à circuler ensuite entre l’Angleterre, les États Unis et la France selon le modèle d’interprétation cher à Cassirer (et sans aucun doute apparenté aux recherches d’Aby Warburg) de la « transmigration des idées<sup>14</sup> ». Cette tentative de rachat de la tradition jusnaturaliste n’était certainement pas un hasard : elle voulait présenter une reconstruction de la culture allemande qui culminait avec Kant et, en l’espèce, avec sa « foi rationnelle » dans la constitution républicaine, que Cassirer invitait à ne pas considérer comme une « irruption de l’extérieur » au sein de « l’histoire spirituelle » de l’Allemagne<sup>15</sup>. Au reste, la longue citation de Kant tirée du *Streit der Fakultäten* où Kant déclarait qu’un phénomène comme la Révolution Française ne pouvait plus être oublié dans l’histoire de l’humanité et était destiné à revenir pour toujours « à la mémoire des peuples » quels qu’en aient été les résultats ou les erreurs, ramenait le discours de Cassirer dans le lit d’une tradition non éloignée du néokantisme de Marbourg – cette fois encore –, s’il est vrai que bien des années avant, en 1912, dans le *Festschrift* pour le soixante-dixième anniversaire de Cohen, Karl Vorländer, dont le livre *Kant und Marx* venait d’être

11. L. Villari, *L'insonnia del Novecento*, Milan, Bruno Mondadori, 2002, p. 99.

12. I. Strenski, *Ernst Cassirer's « Mythical Thought » in Weimar Culture*, « History of European Ideas », V, 1984, p. 363-383 ; D. Gusejnova, *Concepts of culture and technology in Germany, 1916-1933. Ernst Cassirer and Oswald Spengler*, « Journal of European Studies », XXXVI, 2006, p. 5-30.

13. E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, Hamburg, Friederichsen, 1929, qu'on trouve à présent dans *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, op. cit., p. 291-307.

14. Un témoignage bref mais très éclairant de ce schéma d'interprétation est l'essai de 1931, *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte*, publié à nouveau dans *Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, op. cit., p. 207-219.

15. *Die Idee der republikanischen Verfassung*, op. cit., p. 307.

imprimé, avait soigneusement mis en lumière la position assumée par Kant dans les débats sur la Révolution de 1789<sup>16</sup>.

De toute façon, le discours de Cassirer n'était pas, et ne voulait pas être un simple chapitre d'histoire de la philosophie, bien que le thème des origines « allemandes » du droit naturel soit repris, sans changement significatif, dans la *Philosophie der Aufklärung*<sup>17</sup>. En ces années, le philosophe des « formes symboliques » avait assumé également un rôle public, et la charge de recteur de l'université de Hambourg confèrait à ses interventions une autorité particulière, d'autant plus que Cassirer était le premier philosophe d'origine juive à occuper un poste à si grande responsabilité dans le monde académique allemand<sup>18</sup>. La confrontation avec ce que Heidegger dira en 1933 dans son tristement célèbre discours de Fribourg sur la *Selbstbehauptung der deutschen Universität* est inévitable et montre avec une clarté sans équivoque la profonde différence philosophique, politique, éthique, humaine et même « de style » qui sépare les deux interprètes de Kant, peu de temps avant la publication du dernier volume de la *Philosophie der symbolischen Formen* et de *Kant und das Problem der Metaphysik*<sup>19</sup>. Ceci peut aussi expliquer pourquoi Cassirer multipliait au fil de ces années ses interventions, ses discours publics, ses prises de position sinon directement politiques, au ton du moins éthico-politique. Il faut tout relire au regard de ce contexte, en particulier la *Festsprache* prononcée le 22 juillet 1930 à l'université de Hambourg et consacrée aux *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geschichte*, dans laquelle Cassirer reprenait certains aspects du discours sur la constitution républicaine de l'année précédente (en particulier le thème leibnizien de la *justitia universalis*) pour ensuite se rattacher à une lecture de Fichte déjà délimitée en 1916 dans les études sur *Freiheit und Form*, vouée à libérer Fichte du fardeau d'un pangermanisme fanatique pour voir en lui, au contraire, le continuateur d'une conception éthique et progressiste dans le sillage de Kant<sup>20</sup>. Il s'agissait,

16. K. Vorländer, *Kants Stellung zur französischen Revolution in Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag dargebracht*, Berlin, Bruno Cassirer, 1912, p. 247-269. Voir I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, AA, vol. VIII, p. 88 ; E. Kant, *Le conflit des facultés*, Paris, Vrin, 1997, p. 105.

17. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, nouvelle édition par G. Hartung, Hamburg, Meiner, 2007, p. 260-262 ; E. Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, Presses Pocket, 1966, p. 305-327.

18. D.R. Lipton, *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1978, p. 99-167 ; B. Vogel, « Philosoph und liberaler Demokrat. Ernst Cassirer und die Hamburger Universität von 1919 bis 1933 », *Ernst Cassirers Werk und Wirkung*, D. Frede et R. Schmücker (dir.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, p. 185-214 ; Th. Meyer, *Ernst Cassirer*, Hamburg, Ellert & Richter Verlag, 2006, p. 82-206.

19. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, H. Heidegger (ed.), Frankfurt am Main, Klostermann, 1983 ; *L'autoaffirmation de l'université allemande*, Mauvezin, Éditions Trans Europ Express, 1987.

20. E. Cassirer, *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte*, in E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 9, *Zu Philosophie und Politik*, J. M. Krois et Ch. Möckel (eds.), Hamburg, Meiner, 2008, p. 85-112 ; *Freiheit und Form*, op. cit., p. 337-348 ; *Liberté et Forme*, op. cit., p. 336-347.

même dans ce cas, d'un fragment d'une *Ideengeschichte* plus vaste, dont la conscience gardait cependant un regard vigilant et préoccupé sur l'actualité, sur le présent historique que Cassirer n'avait pas sans raison caractérisé comme une époque de « déchirements » et de « conflits » dans laquelle « la responsabilité éthique » devait s'unir au regard tourné vers le passé de l'Allemagne, vers sa tradition illustre qui depuis le XVII<sup>e</sup> siècle s'était entrelacée – en ce qui concerne justement le problème de l'État et du droit naturel – aux questions cruciales de la vie politique et de la vie sociale à l'époque moderne. Le regard de Cassirer, comme il le disait lui-même, ne voulait pas être en ce sens celui du « prédicateur » ou du défenseur du « patriotisme » allemand, mais bien celui du savant fournissant à la conscience publique des instruments intellectuels pour comprendre la réalité : « nous ne voulons pas produire des manifestes, mais apprendre ; nous ne voulons pas contraindre, mais persuader<sup>21</sup>. »

D'autre part, la défense du droit naturel (dans le cadre d'une polémique contre Hans Kelsen et le positivisme juridique, il convient de le rappeler), constitue un thème récurrent chez Cassirer dans les dernières années de la démocratie à Weimar.

En 1932, justement, alors que la *Philosophie der Aufklärung* paraissait, Cassirer publia un essai pour la « Zeitschrift für Rechtsphilosophie » qui abordait l'essence et le devenir historique du concept de droit de nature : cette fois encore, une reconstruction historique synthétique mais extrêmement efficace était mise au service d'une réflexion qui investissait – à cette occasion – « l'importance » et « l'actualité » du *Naturrecht*<sup>22</sup>. En s'engageant dans une « lecture anti-hobbesienne de la modernité<sup>23</sup> », Cassirer partait de Leibniz, Grotius et Pufendorf afin de souligner, d'un côté, le caractère normatif et intrinsèquement rationnel du droit naturel, dont l'origine (au sens encore cohérent que ce terme ne pouvait éviter chez Cassirer) devait être située – comme dans le cas des mathématiques – non pas hors de la raison, mais dans la raison elle-même. D'un autre côté, Cassirer mettait en relief la manière dont cet héritage fécond de la philosophie moderne s'éclairait à la lumière non seulement du présent, mais encore au moyen de la médiation cruciale de Kant (en particulier de l'auteur de *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*) : l'essence idéale du droit naturel se manifeste en fait dans son être constitutif pour l'homme, en étant la prémisses nécessaire à l'*humanitas*, et elle ne représente pas en tant que telle un moment contingent de l'histoire du droit, mais bien un « moment fondamental et indispensable » du concept même de droit<sup>24</sup>. Cette affirmation – il est à peine besoin de le souligner – sonnait d'une manière terriblement prophétique

21. E. Cassirer, *Wandlungen der Staatsgesinnung...*, op. cit., p. 85-86 et 112 ; H. Lübke, *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p. 5.

22. E. Cassirer, *Vom Wesen und Werden des Naturrechts*, « Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis », VI, 1932, 1, p. 1-27, qu'on trouve à présent dans *Gesammelte Werke*, vol. 18, *Aufsätze und kleine Schriften 1932-1935*, Hamburg, Meiner, 2004, p. 203-227.

23. A. Bolaffi, *Il crepuscolo della sovranità. Filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Roma, Donzelli, 2002, p. 220.

24. *Vom Wesen und Werden des Naturrechts...*, op. cit., p. 227 ; J. M. Krois, *Cassirer : Symbolic Forms and History*, New Haven and London, Yale University Press, 1987, p. 162-165.

en cette dernière année de vie de l'Allemagne de Weimar, pour la défense de laquelle Cassirer n'avait pas invoqué par hasard, dans une conférence datant du tout début des années trente, la fidélité à l'« esprit de la démocratie », prémisse indispensable – sur la base du droit naturel et de l'autonomie de l'éthique professée par Kant et Fichte – pour garantir à l'époque contemporaine les « biens » de la démocratie elle-même, exposés sinon à toutes les menaces<sup>25</sup>.

## Entre Marbourg et l'*Aufklärung*

Un quart de siècle auparavant, dans la dernière partie du second volume de l'*Erkenntnisproblem*, le Kant qui avait retenu l'attention de Cassirer était également compris comme le couronnement d'une tradition ; non encore celle de la pensée politique et juridique, ni même de l'éthique, mais bien de la théorie et de la critique de la connaissance. Dans l'*Erkenntnisproblem*, le « fait de la science » sur lequel s'appuyait l'interprétation marbourgeoise de la « théorie de l'expérience » de Kant se transformait, sous la plume de Cassirer, en une grande fresque dans laquelle la reconstruction historique et l'organisation systématique se conditionnaient réciproquement, offrant une exposition du développement de la philosophie et de la science à l'âge moderne qui menait résolument au-delà de ce qu'on pouvait trouver dans les considérations historiques éparses de Cohen ou les pages, certainement plus riches de Natorp, celui qui avait consacré ses enquêtes historiques-systématiques, en plus de Platon, à Descartes, Galilée, Kepler et Leibniz<sup>26</sup>. De fait, Cassirer avait situé dès l'*Erkenntnisproblem* la philosophie critique dans le contexte plus large de la philosophie et de la recherche scientifique du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec la conviction que l'« isolement » de la philosophie de Kant par rapport à son siècle et à ses prédécesseurs était seulement apparent et que la « lacune » dont l'historiographie kantienne avait souffert pendant longtemps ne pouvait être comblée qu'en s'orientant dans cette direction<sup>27</sup>. Mais à bien y regarder, ce que Cassirer poursuivait était cependant une révision de l'interprétation de Cohen selon laquelle la philosophie kantienne avait entretenu avec les *Principia* de Newton un rapport privilégié<sup>28</sup>. En soulignant en particulier la « crise de la théorie newtonienne de l'expérience » s'ouvrant avec le contraste entre le caractère absolu de l'espace et du temps et les *regulae philosophandi*, Cassirer abordait en réalité la question de l'idéalité et de l'objectivité de l'espace et du temps, partant

25. E. Cassirer, « Die Wandlungs- und Gestaltungsfähigkeit der Idee der Demokratie », in : *Zur Philosophie und Politik*, op. cit., p. 79-80 (et p. 317 pour la datation de ce texte proposée par ses éditeurs).

26. M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Firenze, Olschki, 1996, p. 13-43.

27. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ...*, vol. II., op. cit., p. 393 ; *Le Problème de la Connaissance*, II, op. cit., p. 281.

28. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, troisième édition, Berlin, Bruno Cassirer, 1918, rééditée dans *Werke*, édition des archives Hermann Cohen, vol. I/1, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1987, p. 94 et 518 ; H. Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Cerf, 2001 p. 113 et 415.



de la critique leibnizienne à Newton, et identifiait avec Euler – auquel il consacrait une analyse approfondie – celui qui était parvenu à donner forme à une solution fonctionnelle<sup>29</sup> avec pour toile de fond le débat physico-mathématique de l'époque. Cassirer entendait montrer ainsi comment les matériaux philosophiques (ou scientifico-philosophiques) que la science newtonienne avait confiés à Kant, à travers le filtre de Leibniz et Euler étaient déjà largement imprégnés de potentialités critiques ; en d'autres termes, Kant n'avait pas « découvert » l'idéalité de l'espace et du temps, pas plus qu'il n'avait « découvert », d'autre part, la notion de « chose en soi », ni encore, évidemment, découvert en premier les antinomies de la divisibilité<sup>30</sup>. Selon Cassirer, ce que la « révolution kantienne » avait su au contraire mener à son terme était la systématisation de ces matériaux dans le cadre d'une profonde transformation du concept d'être et du rapport qui s'instaure entre le *subjectif* et l'*objectif* ; il en découlait une profonde reproblématisation de ces mêmes conditions et de ces mêmes prémisses historiques dont la critique de la raison était issue. Le trajet de Newton à Kant apparaissait en ce sens comme continu et discontinu à la fois : avec Kant, la continuité historique cédait le passage à une sorte de rupture systématique. Celle-ci était toutefois inconcevable sans tout ce qui l'avait préparée au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>31</sup>.

C'est justement pour cette raison que le schéma téléologique qui traverse l'*Erkenntnisproblem* comme un fil rouge émerge dans toute sa clarté dans la dernière section. Les paroles par lesquelles Cassirer termine le deuxième volume (« Ce qui constitue le but ultime et le produit de la doctrine critique, c'est la réduction du donné aux fonctions pures de la connaissance<sup>32</sup> ») ne témoignent pas seulement de sa manière particulière d'interpréter Kant, mais représentent le résultat d'un parcours qui se conclut assurément avec Kant, et traverse cependant tout le développement de la philosophie et de la science moderne, de la Renaissance aux commencements de la révolution scientifique galiléenne. Esquissant à sa manière une « phénoménologie de la raison » (terme qui, on le verra, réapparaît explicitement dans la *Philosophie der Aufklärung*), Cassirer ouvrait en somme le chemin menant à la cime d'où le regard surplombant un chemin articulé sur plus de trois siècles pouvait restituer à l'histoire du problème de la connaissance sa signification unitaire, sa valeur systématique authentique, et, d'une certaine manière son aspiration intime, son *telos* immanent ; en paraphrasant le paragraphe 62 des *Ideen I* de Husserl, on pourrait dire que le fonctionnalisme était pour Cassirer « la secrète aspiration [*Sehnsucht*] de toute la philosophie moderne<sup>33</sup> ».

29. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ...*, vol. II., *op. cit.*, p. 495, 462, 464-465, 470 et 477 ; *Le Problème de la Connaissance*, II, *op. cit.*, p. 348, 327, 328-329, 332, 336

30. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ...*, vol. II., *op. cit.*, p. 427, 487 et 756 ; *Le Problème de la Connaissance*, II, *op. cit.*, p. 303, 343, 534.

31. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, vol. II., *op. cit.*, p. 582 ; *Le Problème de la Connaissance*, II, *op. cit.*, p. 409.

32. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ...*, vol. II., *op. cit.*, p. 762 ; *Le Problème de la Connaissance*, II, *op. cit.*, p. 538.

33. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes*

C'est sans aucun doute un aspect typiquement marbourgeois de l'interprétation cassirérienne de Kant que nous retrouvons également ici, avec toute la finesse et l'élégance dans l'exposé qui la caractérisent<sup>34</sup>. Le fonctionnalisme de la connaissance présuppose en effet qu'il n'existe pas à proprement parler un « donné » (*Gegeben, Gegebenheit*) ni au sens réaliste-métaphysique, ni au sens empiriste ; comme le disait Cassirer en utilisant le lexique de ses maîtres, l'être n'est jamais « donné » [*gegeben*], seulement posé comme une « tâche », comme un « problème » [*aufgegeben*]<sup>35</sup>. Il s'agit d'un point sur lequel l'avis de Cassirer ne changea jamais, et cela peut affermir la position de qui soutiendrait que Cassirer n'a jamais cessé, bien que ce soit en une acception très libre du terme, d'être un néokantien ; quoi qu'il en soit, Cassirer n'a jamais cessé de l'être ici, dans cette dernière partie de l'*Erkenntnisproblem* où « son » Kant émerge avec toute l'autorité accordée par une interprétation historico-systématique qui le place au sommet du développement de la philosophie moderne, préfigurant ainsi le schéma d'interprétation qui sera utilisé à nouveau dans le livre sur les Lumières de 1932<sup>36</sup>, bien que cela soit d'une manière plus souple, dans un rapport à l'histoire plus estompé. Il ne faut pas négliger d'autre part que l'*Erkenntnisproblem* s'achève par quelques considérations brèves mais prégnantes dans lesquelles Cassirer s'attarde sur le passage de la théorie de l'expérience au domaine de l'éthique – en vertu des principes régulateurs de la raison – où les limites de l'expérience subissent un élargissement ultérieur et le concept de chose en soi en vient à coïncider avec celui d'idée régulatrice<sup>37</sup>. Il s'agit d'un passage obligé, qui se calque sur l'interprétation proposée par Cohen depuis *Kants Begründung der Ethik* (1877) ; mais dans ce passage transparait déjà un développement possible qui irait au-delà de Cohen et de l'école de Marbourg, s'il est vrai qu'il n'y a pas, aux racines du système unitaire de la connaissance, de l'art et de l'éthique, un simple ensemble de « fonctions », mais un « agir spirituel » plus général<sup>38</sup>. Ce n'est pas sans raison que Cassirer, après la publication de la trilogie constituée par les deux premiers volumes de l'*Erkenntnisproblem* et de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), s'engagera dans une autre direction : repenser les problèmes de la connaissance et de

---

*Buch* : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana*, vol. III/1, K. Schuhmann (ed.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 118 ; E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Tel Gallimard, 1950, p. 203.

34. G. Gigliotti, *Libertà e forma. Ernst Cassirer interprete di Kant*, « *Cultura e scuola* », XVIII, 1979, n° 72, p. 88-109 ; XIX, 1980, n° 73, p. 99-113 ; G. Cacciatore, *Cassirer interprete di Kant e altri saggi*, G. Gambillo (dir.), Messina, Armando Siciliano Editore, 2005, p. 13-83.

35. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ...*, vol. II., *op. cit.*, p. 694, 753 ; *Le Problème de la Connaissance*, II, *op. cit.*, p. 490, 532.

36. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 139 ; *La philosophie des Lumières*, *op. cit.*, p. 159.

37. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ...*, vol. II., *op. cit.*, p. 759-761 ; *Le Problème de la Connaissance*, II, *op. cit.*, p. 536-538.

38. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem ...*, vol. II., *op. cit.*, p. 762 ; *Le Problème de la Connaissance*, II, *op. cit.*, p. 538.

l'unité de la culture, justement à la lumière de l'« agir spirituel », autrement dit de l'autonomie de la raison et de la liberté de l'esprit comme ultimes racines de l'activité de connaissance même. Ce thème deviendra en 1916, dans les pages de *Freiheit und Form*, le critère herméneutique avec lequel regarder l'histoire de l'esprit allemand, pour relire les deux grands « héros » de l'*Erkenntnisproblem* – Leibniz et Kant – en harmonie avec Goethe et écrire, d'une certaine manière, une histoire du « problème de la liberté et de la forme » qui se déroule parallèlement à l'histoire du problème de la connaissance, s'entremêlant étroitement avec lui. « Pensée et action », dira Cassirer en 1916, se lient dans la pure spontanéité et renvoient à elle comme à leur racine la plus profonde<sup>39</sup>.

Si l'on regarde bien, cet élargissement de l'horizon ne répondait pas qu'à des motivations philosophiques. Dans les années de guerre mondiale, Cassirer avait réagi, en se situant de manière décidée sur le terrain éthique et politique – ce qui constituait une nouveauté dans sa biographie intellectuelle – au bellicisme, au militarisme et au mythe d'un primat de l'Allemagne dans lesquels une si grande partie de la culture allemande avait été impliquée. Il l'avait fait en écrivant justement *Freiheit und Form*, tentative de broser un tableau cosmopolite de l'esprit allemand selon un parcours qui, en partant de la Réforme, traversait Leibniz et Kant pour parvenir à Goethe, figure inspirant de la manière la plus profonde l'œuvre de la maturité de Cassirer et point de référence irremplaçable de cette « morphologie de l'esprit » que sera, dans les années vingt, la *Philosophie des formes symboliques*<sup>40</sup>. Les études rassemblées dans *Freiheit und Form* dessinent ainsi le profil d'un humanisme et d'une *Bildung* contrastant nettement avec les « idées de 1914 » : si le conflit se situait de manière éminente sur le plan des concepts et de leur histoire, il n'en était pas moins une bataille qui laissait également entrevoir l'urgence de la situation historique. Au reste, la rude polémique qui opposera, toujours en 1916, Cassirer à Bruno Bauch sur la question très épineuse du *Deutschtum*, du *Judentum* et de la philosophie kantienne témoigne de manière exemplaire de l'opposition entre le nationalisme exacerbé de Bauch et l'universalité des principes de la raison. C'est à elle que Cassirer ramenait la grandeur de Kant, au-delà de toutes les frontières nationales, au sein d'une perspective fondamentalement cosmopolite, en dépit de la reconnaissance due à la particularité de l'esprit allemand : « ce n'est pas parce que le concept de la liberté ou l'idée de l'« autonomie » sont un concept spécifiquement allemand que nous reconnaissons dans la morale kantienne l'un des sommets philosophiques de la culture intellectuelle allemande ; c'est simplement parce qu'elle représente une idée dont la validité est universelle, qui s'étend au-delà de toutes les limites nationales, que nous aimons et admirons le peuple qui a amené progressivement ce contenu de pensée à la lumière et à une formulation consciente<sup>41</sup>. »

39. E. Cassirer, *Freiheit und Form*, op. cit., p. 167 ; *Liberté et Forme*, op. cit., p. 170.

40. E. Cassirer, *Freiheit und Form*, op. cit., p. 171-268 ; *Liberté et Forme*, op. cit., p. 175-270 ; *Cassirer und Goethe*, B. Naumann et B. Recki (dir.), Berlin, Akademie Verlag, 2002.

41. E. Cassirer, « Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch », in : *Zu Philosophie und Politik*, op. cit., p. 44-45 ; U. Sieg, « Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist.

D'autre part, la nouveauté la plus importante du Cassirer de *Freiheit und Form* n'était peut-être pas seulement la lecture de Kant à la lumière du primat de l'« agir spirituel » et de son rapport à Goethe, mais aussi l'attention accordée aux conceptions de l'État, du droit et de la vie politique entre l'époque kantienne des Lumières et la grande saison romantique. Cassirer instituait ici une ligne de démarcation très nette – dont les aspects politiques étaient ici implicites mais indéniables – entre la conception kantienne de l'État de droit et l'état éthique hégélien, étendant leur écart jusqu'à une opposition plus complexe entre la conception « héroïque » de l'État (que Kant avait développée en relation intime avec sa philosophie de l'histoire et la vision régulatrice du droit de nature) et l'affirmation de l'État comme « puissance » qui avait été au contraire le résultat problématique de la philosophie hégélienne. Entre Kant et Hegel, d'ailleurs, se trouvaient pour Cassirer Fichte et Wilhelm von Humboldt, tout deux rassemblés – en tenant compte cependant de toutes leurs différences respectives – sur le front de la tradition kantienne et libérale. On ne pouvait, en même temps, les ajouter à la liste des partisans de l'État éthique ou de la conception romantique de la vie dans l'État. C'est pourquoi le titre du dernier chapitre de *Freiheit und Form* (« l'idée de la liberté et l'idée de l'État ») visait plus qu'une reconstruction à simple valeur historique : on retrouvait dans ces pages le thème majeur de la tension irréductible entre *Sein* et *Sollen*, et l'accent mis sur le caractère inépuisable du plan régulateur, sur l'*unendliche Aufgabe*, typiquement néokantien, parvenait au premier plan. Mais le motif anti-hégélien n'était pas moins important ; s'il se profilait ici sur le front de la philosophie du droit et de l'État, il devait bientôt être formulé en termes plus strictement théoriques par Cassirer dans le troisième volume de l'*Erkenntnisproblem*, publié en 1920 et déjà terminé au cours de la guerre<sup>42</sup>.

De fait, et malgré la tendance récurrente à lire Cassirer comme un hégélien qui aurait domestiqué Hegel grâce à son origine néokantienne, Cassirer a toujours été très clair sur l'opposition entre les deux modèles théoriques (si l'on veut bien appeler ainsi) que constituaient la critique kantienne de la raison et le savoir absolu hégélien. Cassirer avait dessiné cette opposition, comme Natorp dans sa célèbre conférence de 1912 sur *Kant und die Marburger Schule*, en termes de méthode : la méthode critique (ou transcendantale) et la méthode dialectique<sup>43</sup> s'opposaient ainsi. Cassirer ne niait pas l'existence des nouveaux « problèmes » que la philosophie hégélienne avait formulés depuis Kant, mais ne partageait pas pour autant l'idée d'un « dépassement » ou d'une « nécessité immanente » qui conduirait de Kant à Hegel (selon un schéma d'interprétation qui connut une grande fortune lors de la renaissance hégélienne allemande du début du XX<sup>e</sup> siècle). C'est au contraire Kant – celui de Marbourg – qui peut être enrichi par ses successeurs, mais à condition que cela ne signifie pas l'affaiblissement de la méthode transcendantale ni celui de l'enraci-

Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein Unbekanntes Manuskript », *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, XXXIV, 1991, p. 59-71 ; H. Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1993, p. 82-85.

42. E. Cassirer, *Freiheit und Form*, op. cit., p. 303-368 ; *Liberté et Forme*, op. cit., p. 303-366.

43. P. Natorp, « Kant und die Marburger Schule », *Kant-Studien*, XVII, 1912, p. 210-213.

nement critique (ou néocritique) de la philosophie transcendantale<sup>44</sup>. Une méfiance radicale émerge pourtant de la reconstruction du système et des œuvres principales de Hegel que Cassirer présente dans le troisième volume de l'*Erkenntnisproblem* de 1920 lorsqu'il se confronte tant aux « extravagances » de la philosophie de la nature qu'à la méthode dialectique ; pour la réfuter (en faisant en particulier référence à la célèbre triade être-néant-devenir avec laquelle s'ouvre la *Science de la logique*), Cassirer reprend des arguments qui depuis Adolf Trendelenburg faisaient autorité dans les polémiques sur l'hégélianisme. Mais le point crucial est que la logique hégélienne est pour Cassirer celle de ce que Kant appelait « l'intellect intuitif », autrement dit celle d'un intellect qui ne trouve hors de lui que ce qu'il a lui-même créé. La spontanéité des facultés intellectuelles n'avait pas toutefois chez Kant cette signification : il s'agissait plutôt de la spontanéité du « déterminer », autrement dit, d'établir seulement les principes de l'expérience possible, et non d'anticiper déjà leur contenu concret<sup>45</sup>. Le passage de l'« idéalisme critique » à l'« idéalisme absolu » trouve d'autre part son fondement dans la méthode dialectique qui semble pour Cassirer, malgré l'« enthousiasme logique » de Hegel, complètement inadéquate pour au moins deux bonnes raisons : d'un côté, parce qu'elle entre en contradiction avec elle-même à partir du moment où la « clôture » du processus du savoir dans le savoir absolu est postulée (et en ce sens la dialectique hégélienne est infidèle à elle-même, puisqu'elle ne garantit pas le mouvement incessant en vue duquel elle s'est construite) ; de l'autre, parce que la méthode dialectique réintroduit subrepticement les contenus empiriques dont elle devrait être le moment créateur, avec pour résultat paradoxal le renversement de l'idéalisme absolu en son « contraire systématique », l'« empirisme absolu<sup>46</sup> ». Pour Cassirer, ce danger ne peut être évité qu'en affirmant à nouveau – suivant en cela le néokantisme de Marbourg – « l'idée non comme une donnée, mais comme une tâche infinie et a toutefois constamment un pur devoir être, ce que Hegel a pourtant toujours combattu comme l'erreur fondamentale d'une "philosophie de la réflexion" erronée, comme la forme typique du "mauvais infini"<sup>47</sup> ». Il en découle, enfin, une conséquence d'une grande importance pour ce Cassirer qui s'apprêtait à rédiger la *Philosophie des formes symboliques* : il voyait en fait dans la prétention à établir une hiérarchie des « formes spirituelles de la culture » déduite dialectiquement d'un principe suprême un malentendu essentiel portant sur le sens et la valeur de la « critique transcendantale », qui, dans le domaine de la

44. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. III, *Die nachkantischen Systeme*, Berlin, Bruno Cassirer, 1920, réédition à Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991, p. V-VIII, 3-6 ; *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, vol. III, Paris, Cerf, 1999, p. 7-10 et 12-15.

45. Id., *Das Erkenntnisproblem...*, vol. III, *op. cit.*, p. 363-364 ; *Le Problème de la connaissance...*, III, p. 307-308.

46. Id., *Das Erkenntnisproblem...*, vol. III, *op. cit.*, p. 366-369 ; *Le Problème de la connaissance...*, III, *op. cit.*, p. 309-312.

47. Id., *Das Erkenntnisproblem...*, vol. III, *op. cit.*, p. 369-370 ; *Le Problème de la connaissance...*, III, *op. cit.*, p. 312-313

conscience comme dans celui de la philosophie de la culture, n'outrepasse pas les limites de l'« expérience possible » et ne postule pas de rapport logique entre les principes transcendants qui aillent au-delà du lien organique entre les fonctions cognitives. Il ne s'agit donc pas, pour la philosophie critique, de déduire de la raison la variété des formes de la culture en épuisant également leur contenu particulier, « mais bien de montrer l'unité de la raison dans ses diverses directions fondamentales, dans l'édification et la formation du monde scientifique, artistique, moral et religieux, comme tel<sup>48</sup> ».

C'est dans ces limites que Cassirer concevait le rapport – bien qu'il soit positif et enrichissant – que la philosophie critique pouvait entretenir avec l'idéalisme post-kantien, et surtout avec Hegel. Au début des années vingt, tandis que l'époque la plus féconde de la biographie intellectuelle de Cassirer commençait, sur fond d'Allemagne weimarienne de l'après-guerre, c'était encore et toujours Kant qui orientait, en réalité, son travail de philosophe de la culture et d'interprète érudit de l'histoire de la philosophie. Le Kant de Cassirer était et serait ainsi resté essentiellement jusqu'à la fin celui qui avait été confié au livre de 1918 sur la vie et la doctrine de Kant. Cependant, le Kant de Marbourg qui terminait le deuxième volume de l'*Erkenntnisproblem*<sup>49</sup> n'y avait pas été simplement proposé à nouveau. Bien que le lien entre la critique de la raison et le *factum* de la science mathématique de la nature reste bien ferme, et que la critique kantienne soit encore conçue comme une « théorie de l'expérience scientifique », bien que la subjectivité transcendantale soit comprise comme l'ensemble des méthodes des sciences et, qu'enfin, la « matière » dont la philosophie transcendantale identifie les présupposés formels doive toujours être considérée comme donnée et déjà formée dans la géométrie et la physique mathématisée, le Kant de Cassirer de la maturité n'était plus réductible, malgré tout cela, au paradigme typiquement néokantien et marbourgeois. Si la grande nouveauté du livre de 1918 est le vaste chapitre consacré à la *Critique de la faculté de juger*, ce n'est pas sans raison : la dimension concrète de l'expérience esthétique, réunie en elle avec la question du statut épistémologique du jugement réfléchissant, permet à Cassirer de concevoir l'organisme unitaire de la raison comme un complexe de formes soustraites à toute réduction abstraite et rendues à leur dynamique vivante : ne s'occupant plus d'objets mais de « fonctions fondamentales » de l'esprit, la philosophie était ainsi reconduite au « fait » de la culture dans sa globalité et « son nouvel "objet" », comme l'écrivait Cassirer, « est le cosmos des forces [spirituelles] dans leur multiplicité et dans leur articulation<sup>50</sup> ».

L'extension de la « critique de la raison » à la critique de la culture qui devait constituer le fondement de la recherche sur les « formes symboliques », sur la culture humaine comme complexe de formes et d'objectivations culturelles était alors toute

48. Id., *Das Erkenntnisproblem ...*, vol. III, *op. cit.*, p. 373 ; *Le Problème de la connaissance...*, III, *op. cit.*, p. 315.

49. E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, Bruno Cassirer, 1918, réimpression à Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

50. *Ibid.*, p. 166.

proche, notamment grâce à Goethe et au lien entre Goethe et Kant, vu à la lumière de la *Critique de la faculté de juger*. Cependant, à côté de cette extension de la méthode transcendantale aux divers « faits » de la culture, se trouvait la conscience prononcée de l'actualité de Kant envisagée sous l'angle éthico-politique. Pour l'éthique, sans aucun doute, au moins dans sa partie la moins compromise avec un dualisme métaphysique entre sensible et intelligible et prise dans son influence historique de Schiller à Humboldt, de Hölderlin à Goethe ; mais d'une manière non moins résolue en ce qui concerne la politique et la conception de l'État. Kant, comme l'écrivait Cassirer, se situe sur le terrain des idées de Rousseau et de la Révolution française et passe ainsi, dans la dernière décennie productive de son activité intellectuelle, de l'enquête « sur les problèmes fondamentaux du système et de la défense de la pureté de sa méthode à la question de la place de la théorie philosophique dans le complexe de la culture spirituelle, dont la science et la religion, la vie de l'État et du droit sont les seules parties distinctes<sup>51</sup> ». C'était donc sur un Kant au moins partiellement différent que Cassirer terminait sa monographie de 1918 : tourné aussi maintenant vers les problèmes fondamentaux de la politique, et conférant à la « philosophie du droit de toute l'époque des Lumières et de la Révolution » le langage de la philosophie critique, ne faisant pas, d'un côté, du Contrat Social un fait empirique mais bien une idée au sens régulateur, et identifiant, de l'autre, dans l'idée de l'humanité et de la liberté l'élément moteur non seulement de la vie politico-sociale, mais encore du « cosmos spirituel<sup>52</sup> » tout entier. C'était en somme le Kant philosophe de l'*Aufklärung*, le parrain idéal, en quelque sorte, de la République de Weimar naissante et de la constitution républicaine de la nouvelle Allemagne ; mais aussi la divinité tutélaire d'une vision de l'histoire de la raison humaine qui aurait inévitablement conduit Cassirer à interroger l'héritage du siècle des Lumières.

## L'*Aufklärung* de Cassirer

Faisant en 1934 la recension du livre de Cassirer sur la *Philosophie der Aufklärung* paru deux ans auparavant, Friedrich Meinecke émettait quelques réserves de fond, mais jugeait cependant que l'œuvre était tout simplement d'une « excellente » valeur. Selon Meinecke, le cadre qui émergeait du texte de Cassirer était trop lisse et trop harmonieux, dépourvu des conflits qui s'étaient posés aux origines de la culture des Lumières, et des courants irrationalistes souterrains qui avaient produit un perpétuel contrepoids aux positions dominantes de l'*Aufklärung* – qu'il s'agisse de néoplatonisme ou de piétisme, de la mystique ou des tendances vouées à exploser avec le *Sturm und Drang*. Meinecke concluait alors : « L'image du courant que constituent les Lumières perd ainsi à la fois en force dramatique et en tension problématique<sup>53</sup>. »

51. *Ibid.*, p. 400-401.

52. *Ibid.*, p. 398-399, 427 et 442.

53. La recension de Meinecke parut dans l'*Historische Zeitschrift*, CIXL, 1934, p. 582-586.

Les critiques de Meinecke ont été reprises de différentes manières dans la longue *Rezeptionsgeschichte* du grand livre de Cassirer, trouvant écho et confirmation ultérieure alors que l'historiographie des Lumières – depuis la date assez éloignée de 1932 – faisait des progrès toujours plus visibles, mettant au jour une césure qui ne peut que difficilement être sous-évaluée par rapport à la tentative ambitieuse de Cassirer pour construire une image unitaire de la philosophie des Lumières organisée autour d'un « centre unique<sup>54</sup> ». En 1954, Herbert Dieckmann soulignait que le travail de Cassirer se présentait comme une « interprétation philosophique du XVIII<sup>e</sup> siècle », écrite à partir d'un point de vue précis et en fonction d'« une méthodologie particulière », si bien que le lecteur expert en la matière était tout d'abord voué à la tâche de discuter de la philosophie de l'auteur avant ses résultats particuliers. Dieckmann accusait d'autre part Cassirer, de manière un peu approximative, d'être victime de la « méthode hégélienne », qui lui aurait donné une image déformée de la réalité historique et la tentation – qu'il faudrait cette fois imputer au néokantisme de Marbourg plutôt qu'à Hegel – de voir en Kant le *climax* de tout le développement précédent. Une fois ces prémisses posées, les discussions factuelles, chronologiques et textuelles dans lesquelles Dieckmann s'opposait à Cassirer étaient nombreuses, et souvent valables ; il lui reprochait finalement d'avoir élaboré, en réalité, une – discutable – « typologie de schèmes conceptuels » plutôt qu'une œuvre effectivement historique<sup>55</sup>. Mais Dieckmann – et avec lui tant des recenseurs célèbres de la *Philosophie der Aufklärung* qui l'ont suivi – donnait sans doute trop peu d'importance à ce qu'il avait justement souligné au départ : ce livre, qui occupe pourtant une place tellement importante et même vénérable dans l'historiographie des Lumières, était en vérité le livre d'un philosophe « militant », s'étant engagé dans l'étude des Lumières lors d'un moment dramatique de l'histoire de l'Allemagne afin de recueillir les « forces opérantes » qui avaient modelé « de l'intérieur » un chapitre crucial de l'histoire intellectuelle européenne<sup>56</sup>. Autrement dit, en tenant pour acquis que bien des pages de Cassirer sont irrémédiablement datées et susceptibles d'être amplement corrigées sur le plan historiographique, le problème de comprendre quelle fonction Cassirer attribue à la *Denkform* des Lumières, comment elle se soude à la vision de la philosophie de Kant comme philosophie des Lumières, et enfin quelle signification pouvait avoir, quelques mois avant que Hitler n'accède au pouvoir, l'acte de publier un livre qui intégrait le XVIII<sup>e</sup> siècle dans l'« histoire de la raison pure » kantienne

54. *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. IX ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 32 ; A. Santucci, *Interpretazioni dell'Illuminismo* (A. Santucci, dir.), Bologna, Società editrice il Mulino, 1979, p. 14-16.

55. H. Dieckmann, *An Interpretation of the Eighteenth Century*, « Modern Language Quarterly », XV, 1954, p. 295-311.

56. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. X ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 31 ; D. R. Lipton, *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, op. cit., p. 164, qui souligne que le livre de Cassirer va bien au-delà d'un simple « exercice philosophique » ; P. E. Gordon, *Continental Divide*, op. cit., p. 291-300.



en la déclinant comme une « phénoménologie de l'esprit philosophique<sup>57</sup> » demeure ouvert. De ce point de vue, l'image unitaire des Lumières qui semblait « avoir fait son temps » sous tant d'aspects (d'autant plus si l'on tient compte de la perspective « allemande » à partir de laquelle Cassirer considérait le siècle des Lumières) ne doit pas empêcher de comprendre un trait crucial de la *Philosophie der Aufklärung* : qu'elle est essentiellement, plus qu'un livre d'histoire, « une œuvre philosophique<sup>58</sup> ».

Cassirer n'a certainement pas été le seul, au sein de la culture allemande, à nourrir l'ambition de regarder l'époque des Lumières comme un tout, pour en former une sorte de vision « épocale ». Wilhelm Dilthey ou Ernst Troeltsch, ses célèbres prédécesseurs – en vérité sous tant d'aspects bien différents de Cassirer dans leur formulation du problème comme dans leurs conclusions –, pourraient aisément être invoqués dans le cadre d'une confrontation idéale avec la *Philosophie der Aufklärung*, sans oublier combien un parallèle avec l'essai de Wilhelm von Humboldt sur le XVIII<sup>e</sup> siècle et sur le temps des Lumières conçu comme une unité organique portant en soi un caractère particulier<sup>59</sup> serait instructif. Pour définir ce « caractère », Cassirer s'appuyait en effet amplement sur la réhabilitation des Lumières (dans le cadre de la polémique contre son image hégélienne) défendue par l'historiographie allemande depuis Dilthey et sa vision du XVIII<sup>e</sup> siècle comme l'époque qui avait ramené toute la vie humaine – y compris la vie historique – « à des concepts et des principes clairs et d'une validité universelle, à partir desquels on pouvait obtenir des normes pour le comportement pratique tout aussi simples et rationnelles<sup>60</sup> ». C'est de là qu'était venue également la reconsidération par Dilthey (et sur ses pas, par Troeltsch également, et Friedrich Meinecke à sa suite dans son livre sur les *Origines de l'historicisme*) de la manière dont la culture des Lumières s'était retournée – pour utiliser l'expression de Cassirer lui-même – vers la « conquête du monde historique », se séparant de la vision romantique et de son préjugé quant à l'« anti-historicisme » de la philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>61</sup>. Mais c'est de là également que provenait la lecture des Lumières au

57. Id., *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. X ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 32.

58. F. Oz-Salzberger, « Cassirer's Enlightenment and Its Recent Critics. Is Reason Out of Season ? », *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, J.A. Barash (dir.), Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008, p. 168. R. Pettoello souligne lui aussi justement que le livre de Cassirer « n'est pas une œuvre d'histoire de la philosophie. Au moins dans l'acception courante de ce terme aujourd'hui. Ou ce n'est pas seulement, du moins, une œuvre d'histoire de la philosophie. ». (*Presentazione* di Renato Pettoello in : E. Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*, traduction italienne de E. Pocar, Milano, Sansoni, 2004, p. VII).

59. W. von Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert, Werke in fünf Bänden*, A. Flitner et Klaus Giel (dirs.), vol. I, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, p. 376-505.

60. W. Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt, Gesammelte Schriften*, vol. III, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, P. Ritter (ed.), Stuttgart-Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, p. 252.

61. *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. 206-244 ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 263-304 ; P. Rossi, « La "rivalutazione" dell'Illuminismo e il problema del rapporto con lo storicismo », *Rivista critica di storia della filosofia*, XII, 1957, p. 146-174 (sur Cassirer en particulier p. 158-164).

filtre de l'*Aufklärung* et de la tradition leibnizienne qui avait conduit Dilthey à reconnaître dans l'époque de Frédéric le Grand et de Kant non seulement une « infinie supériorité sur la culture française » mais une véritable *Weltanschauung*, qui avait trouvé son inspiration dans un composant fondamental éthique et religieux, dans un « sentiment de la vie<sup>62</sup> » spécifique. Ces motifs étaient du reste présents aussi chez Troeltsch, en particulier en ce qui concerne la « voie allemande » vers les Lumières qui avait fleuri dans le sillon de la pensée leibnizienne tout comme du piétisme, et avec eux la fonction qui leur était dévolue : que l'*Aufklärung* conserve un cœur religieux. Chez Troeltsch cependant, d'une manière bien différente de celle de Cassirer, la conviction centrale était avant tout que les Lumières avaient été un phénomène essentiellement *historique*, qu'il ne fallait pas reparcourir au nom de « l'histoire de la raison pure » kantienne mais plutôt à la lumière des conditions historiques, sociales, économiques et juridiques qui leur avaient donné naissance, en tenant compte à la fois de leurs conséquences sur le plan politique, ecclésiastique, pédagogique, religieux et littéraire, dans une optique cherchant à privilégier les transformations des idées en forces effectives, en changements qui, partant du plan des concepts, s'étaient enracinés dans la vie réelle des hommes et le tissu social de l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>63</sup>.

Il semble pourtant opportun d'insister particulièrement ici sur la situation du livre de Cassirer dans la discussion historique précis – qui est également, comme nous l'avons vu, éthico-politique<sup>64</sup> – plutôt que sur sa confrontation avec une influente tradition d'étude qui, depuis Dilthey, parvient à Troeltsch (ou même Meinecke). L'histoire éditoriale du texte lui-même, bien mise en lumière récemment par Gerald Hartung, constitue pour cela une aide précieuse, d'autant plus que Cassirer voulait au départ donner à son travail le nom d'*Ideengeschichte der Aufklärungszeit* ; s'il avait certainement mieux correspondu à son contenu réel, il aurait été très peu adapté à la série de publications (le *Grundriss der philosophischen Wissenschaften* édité par Fritz Medicus) pour laquelle il avait été projeté. C'est peut-être cette situation éditoriale même qui a favorisé une lecture historiographique plus traditionnelle du livre de Cassirer, rendant plus obscurs cet *ethos* et cet enracinement philosophique plus directement philosophique que certains de ses premiers recenseurs n'avaient

62. W. Dilthey, *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung*, in : *Gesammelte Schriften*, vol. III, *op. cit.*, p. 133, 142-157. Le complément indispensable de ces essais de Dilthey est au reste l'étude de 1900 sur *Leibniz und sein Zeitalter*, in : *Gesammelte Schriften*, vol. III, *op. cit.*, p. 1-80 ; H. Holzhey, *Dilthey's Sicht auf die Aufklärung des 18. Jahrhunderts in seinen « Studien zur Geschichte des deutschen Geistes »*, in : *Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, Th. Leinkauf (dir.), Hamburg, Meiner, 2003, p. 97-107.

63. E. Troeltsch, *Die Aufklärung* (1897), *Gesammelte Schriften*, vol. IV, a cura di H. Baron, Tübingen, Mohr, 1925, p. 338-374, 834-844 ; Mais voir aussi, pour Troeltsch, *Leibniz und die Anfänge des Pietismus*, in *Gesammelte Schriften*, *op. cit.*, p. 448-531.

64. En ce qui concerne la dette de Cassirer envers Dilthey (et en particulier envers l'essai sur *Das achzehnte Jahrhundert*), voir *Die Philosophie der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 207 ; *La Philosophie des Lumières*, *op. cit.*, p. 264-265. Mais il faut également rappeler les références à l'essai de Troeltsch sur les Lumières, que nous venons de mentionner (voir *Die Philosophie der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 182-184 ; *La Philosophie des Lumières*, *op. cit.*, p. 223).

pas tardé à saisir, au cœur du climat très tourmenté de la culture allemande à cette époque<sup>65</sup>. Publiée en octobre 1932, la *Philosophie der Aufklärung* parachève au reste une année extraordinairement prolifique dans l'activité de Cassirer : de fait, le volume sur l'école platonicienne de Cambridge, le recueil d'études sur Goethe et le monde historique, le volumineux essai sur Rousseau et l'article sur le droit naturel que nous avons déjà évoqué avaient paru en 1932. Avec le livre de 1927 sur *L'Individu et le cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, ces textes constituent une sorte d'œuvre unique, un coup d'œil unitaire qui, de Cues à Goethe en passant par la révolution scientifique et Leibniz, les Lumières et Kant, dessine une histoire philosophique de l'humanité européenne ; on n'y traite pas de la crise des sciences et de la philosophie européenne, comme le fera Husserl quelques années après, mais bien de la genèse et du développement du monde moderne *sub specie* de l'histoire critique de la raison, cette raison qui avait finalement émergé du statut d'« impure » et de « non-raison » (comme l'avait dit Aby Warburg) comme « raison pure »<sup>66</sup>. « Il va de soi du reste, – écrivait Cassirer en présentant ses recherches sur les Lumières – qu'aucun ouvrage d'histoire de la philosophie ne peut être pensé et réalisé dans une perspective purement historique : tout retour sur le passé de la philosophie est un acte de prise de conscience et d'autocritique philosophique<sup>67</sup>. »

Cette *Selbstbesinnung* prenait maintenant pour Cassirer une valeur toute particulière (et c'est le deuxième point important ici), parce qu'elle survenait à un moment précis : l'écho de la polémique avec Heidegger, de Davos à la recension de *Kant und das Problem der Metaphysik*, ne s'était pas encore tu, tout comme les paroles que Cassirer avait prononcées pour défendre la constitution républicaine de Weimar en en retrouvant les racines historiques dans la culture allemande, de Leibniz à ses successeurs. Au reste, nourrie par les écrits de Goethe, qui lui était très cher, la conscience que l'histoire est aussi un regard sur le futur, si l'on tient à employer la métaphore leibnizienne, que le futur jaillit dans le sein du présent chargé du passé était encore bien vive chez Cassirer. La « destruction de la raison » était alors toute proche : c'est pourquoi Cassirer dessinait, à cheval entre l'histoire et la réflexion proprement philosophique, un éloge de la *raison* telle qu'elle s'était affirmée dans le grand siècle des Lumières, tout en sachant bien – comme un discours de rectorat de janvier 1930 l'avait confirmé – que du passé peut naître, pour employer les mots de Goethe, un « éternel nouveau », ou mieux encore, que le passé doit devenir un moment de la volonté tournée vers le futur<sup>68</sup>. En ce sens, la dernière

65. G. Hartung, *Einleitung*, in : E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. VII-XX.

66. En ce qui concerne la « Kritik der reinen Unvernunft » promue par Warburg, voir sa lettre du 3 décembre 1928 à Cassirer, publiée in : E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 18, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, J.M. Krois (ed.), Hamburg, Meiner, 2009, p. 112. Voir J. M. Krois, *Cassirer : Aufklärung und Geschichte*, in *Ernst Cassirers Werk und Wirkung*, op. cit., p. 122.

67. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. XV ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 38. Cette observation de Cassirer rappelle au reste l'incipit de l'essai de Dilthey, *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, op. cit., p. 210.

68. *Begrüßungsansprache des Rektors, Professor Dr. Ernst Cassirer, zur Reichsgründungsfeier der*

page de la *Philosophie der Aufklärung* confiait à Lessing le rôle de se faire l'interprète d'une vision constructive et productive des Lumières, avec laquelle Cassirer se sentait intimement apparenté ; avec Lessing et Cassirer, l'*Aufklärung* devenait « l'outil indispensable à la vie, ainsi qu'au développement et à la constante rénovation de l'esprit<sup>69</sup> ».

Cassirer pouvait donc donner une double réponse à la question kantienne « *Was ist Aufklärung ?* », au nom d'une raison devenue adulte parce qu'elle s'était également nourrie de l'histoire et de la culture moderne. Nous sommes incapables, affirmait Cassirer, de prononcer le mot « Lumières [...] sans qu'aussitôt son histoire revive en nous » ; même avant ce siècle qui, conformément à l'interprétation innovante que Cassirer propose sur les traces de Dilthey, avait conquis le monde historique, les Lumières pouvaient être considérées comme l'âge où la conscience de son propre passé était devenue un élément constitutif pour la sortie de la raison de son « état de minorité », inaugurant une nouvelle image de la raison sous l'emblème de sa « dynamisation » et de sa manière de devenir problème pour elle-même, au moment où elle renonçait justement à se situer hors de l'histoire et du processus culturel<sup>70</sup>. Cassirer soulignait d'autre part combien la libération progressive de la raison de tout lien externe ou interne, de toute autorité mais aussi de tout être donné (même celui des principes métaphysiques et rationnels) avait entraîné sa *fonctionnalisation* : la raison se révélait au terme du parcours non comme une possession bien établie, mais comme une acquisition, non comme un *être* mais bien comme un *faire*. L'autonomie de la raison était somme toute celle du principe productif et dynamique du savoir, de toute forme de savoir. Cassirer employait sans aucun doute le schéma d'interprétation qui avait déjà ouvert le chemin de sa relecture de « l'esprit allemand » dans *Freiheit und Form*. Et l'on peut dire d'une manière générale qu'une grande partie de la philosophie des Lumières reconstituée par Cassirer s'appuie sur la réévaluation de l'*Aufklärung* en Allemagne, usant sagement de Leibniz comme philosophe de l'individualité et du développement, et de Kant comme acteur principal de cette « révolution dans la manière de penser » qui n'est pas cependant un fruit isolé mais le résultat d'une réflexion progressive de la conscience sur elle-même<sup>71</sup>. Il existe au reste de nombreux endroits où Cassirer, bien qu'il n'applique pas une vision téléologique de manière rigide, voit aboutir en Kant les directions dispersées du courant des Lumières, dans la théorie de la connaissance tout aussi bien que dans l'esthétique

---

Hamburgischen Universität am 18. Januar 1930, in *Zu Philosophie und Politik*, op. cit., p. 81-83 ; R. De Biase, *La destinazione etica della storia della filosofia in Ernst Cassirer. Le testimonianze di Descartes e Goethe*, Napoli, Giannini, 2007.

69. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. 375 ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 445.

70. Id., *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. 5 ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 44 ; U. Renz, « Cassirers Idee der Aufklärung », *Dilthey und Cassirer*, op. cit., p. 109-125.

71. Id., *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. 28-36, 97 ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 63-69 et 78-79. ; I. Randazzo, *Illuminismo e storia in Ernst Cassirer*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, p. 38-42.

(où le binôme Kant-Goethe revient en outre avec toute sa valeur de tournant conclusif vers le règne de la forme)<sup>72</sup>. Et c'est certainement l'esprit typiquement kantien du livre de Cassirer, dans lequel Kant lui-même ressort comme figure profondément marquée par les Lumières, conférant à la *Philosophie der Aufklärung* son caractère d'enquête authentiquement philosophique, incomparable et sans doute irrépétable, qui rassemble les « grands penseurs fondamentaux » et les fils invisibles d'un tissu historique qui seraient sinon destinés à se disperser dans le « labyrinthe » des doctrines particulières<sup>73</sup>.

Dans cette perspective, la raison kantienne se présente dans les écrits de Cassirer sous un double profil qui brise définitivement le stéréotype d'un kantisme et d'un néokantisme cassirérien totalement axé sur la théorie de la connaissance et sur le « paradigme » (comme le disait Cassirer) de la science newtonienne. D'un côté, à travers Leibniz et Bayle, Herder et Lessing, l'histoire perd toujours plus le rôle d'élément antithétique du plan rationnel, et se définit plutôt comme l'unique chemin ouvert à la réalisation de la raison elle-même. Le projet d'origine marbourgeoise et néokantienne de dynamiser les formes *a priori* et les structures de la raison ne se limite plus à un lien avec le *factum* de la science, toujours changeant et historiquement toujours inachevé, mais embrasse le devenir même de la culture et impose à la raison de ne pas rejeter le mouvement historique, de ne pas se faire emporter par son mouvement tourbillonnant, d'y trouver sa propre « sécurité » et le gage de sa propre continuité<sup>74</sup>. La critique de la raison peut en somme entreprendre, avec Kant et à partir de lui, selon le grand projet diltheyen que Cassirer ne réévalue pas par hasard en ces années, son autotransformation en « critique de la raison historique », sans devenir pour autant la raison infinie, absolue et dialectique de l'époque romantique<sup>75</sup>. De l'autre côté, Cassirer ne se lasse jamais de souligner (et il s'agit d'un thème qui revient très fréquemment dans les écrits de cette année cruciale, 1932) combien la *rationalité morale* est centrale pour la philosophie des Lumières : une rationalité qui tourne non seulement autour de la philosophie pratique de Kant, mais également autour du lien entre Rousseau et Kant et de la lecture kantienne de Rousseau qui permet d'apercevoir, dans « l'enthousiasme pour la force et la dignité de la loi » du théoricien du *Contrat Social*, l'anticipation de la philosophie politique de Kant et de Fichte. Cassirer soutient dans une page qu'il faudrait relire en entier que Rousseau

72. Id., *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. 291 ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 354.

73. Id., *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. XIV ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 37.

74. Id., *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. 204-205 ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 217-218.

75. La confrontation renouvelée de Cassirer avec Dilthey et son projet d'une étude sur la « raison historique » est attesté de différentes manières par les manuscrits postérieurs à l'année 1928 (demeurés longtemps inédits). Voir en particulier E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 1, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, J. M. Krois (dir.), Hamburg, Meiner, 1995 et les *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 3, *Geschichte. Mythos. Mit Beilagen: Biologie, Ethik, Form, Kategorienlehre, Kunst, Organologie, Sinn, Sprache, Zeit*, K.Ch. Köhnke, H. Kopp-Oberstebrink et R. Kramme (dir.), Hamburg, Meiner, 2002.

a été un véritable enfant des Lumières : il n'a pas détrôné la raison en faveur d'un sentiment préromantique, il n'a pas détruit le monde idéal de l'*Aufklärung*, mais en a plutôt « déplacé le centre de gravité », et il a de cette manière « préparé la voie » à Kant, permettant d'incorporer au sein de la raison kantienne l'expression la plus élevée de l'idéal des Lumières, celui de la liberté comme tâche infinie<sup>76</sup>.

Chez les lecteurs de Cassirer aujourd'hui, la tentation de considérer que cette image des Lumières culminant dans le Rousseau « kantien », et, de manière plus générale, dans un triomphe ultime de la critique kantienne, est le fruit d'un « monde d'hier » qui aurait connu depuis longtemps un noble mais irrésistible déclin. Cette tentation est encore plus forte si l'on classe la *Philosophie der Aufklärung* au rang des simples enquêtes historiographiques ; elle est alors susceptible d'être en tant que telle dépassée, corrigée et réfutée à partir d'une longue liste de défaillances, d'absences surprenantes, de jugements partiels et d'incompréhensions profondes ayant trait à la réalité historique – cette histoire dont Dilthey et Troeltsch avaient déjà par ailleurs mieux su tenir compte, en ne la reléguant pas au ciel pur des généalogies conceptuelles. Et pourtant, si l'on considère de plus près l'aventure théorique complexe qui soutient l'analyse de Cassirer, et si l'on observe le contexte dans lequel Cassirer rendait actuelle la philosophie des Lumières, pendant les derniers mois de vie de l'Allemagne libre, traversant presque deux siècles d'histoire européenne et invitant encore une fois la culture contemporaine à faire sortir l'homme de son état de minorité, tout ne semblera pas aussi mélancoliquement *altmodisch* dans les textes de l'héritier du néokantisme de Marbourg. Ce n'est pas un hasard non plus si, dans sa dernière œuvre consacrée au *Mythe de l'état* (où la tragédie du totalitarisme du xx<sup>e</sup> siècle est interprétée comme une « pathologie » entrée de manière maligne dans l'univers des formes symboliques), c'est encore et toujours Kant, et surtout pas Hegel ni plus encore Heidegger – bien évidemment – qui sera érigé en rempart contre les forces obscures qui avaient fait régresser la raison à cet « état de minorité » qu'est la vision mythique du monde<sup>77</sup>. En ce sens, l'*Aufklärung* de Cassirer n'était pas seulement une catégorie de la pensée philosophique, un « paradigme » imprégné de l'héritage de Kant, mais représentait également un *processus historique* au travers duquel une longue œuvre (pour parler comme Hans Blumenberg) de sécularisation de la raison et de la culture était péniblement couronnée ; des forces orientées de manières bien différentes continuaient cependant à s'opposer à elle – comme le montrent justement l'exemple de Heidegger et des nombreuses philosophies « irrationnalistes » de l'entre deux guerres –, encore à même de promouvoir un « retour à l'état de mythe »

76. *Die Philosophie der Aufklärung*, op. cit., p. 286-287 ; *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 350. Cassirer s'arrête largement sur Rousseau dans l'essai (contemporain du livre sur les Lumières) *Das Problem Jean Jacques Rousseau*, « Archiv für Geschichte der Philosophie », XLI, 1932, p. 177-213, 479-513, que l'on trouve dans E. Cassirer, J. Starobinski et R. Darnton, *Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen*, Frankfurt am Main, Fischer, 1989, p. 7-78 (pour la lecture de Rousseau selon le point de vue kantien, reprise même dans ce texte par Cassirer, voir spécialement les p. 25-31).

77. E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven and London, Yale University Press, 1946, p. 280-297 ; *Le Mythe de l'État*, Paris, Gallimard, 1993, p. 365.

[*rimittizzazione*] du monde humain. Sur ce front, crucial certainement non seulement pour l'époque dramatique à laquelle Cassirer achevait son œuvre philosophique, mais également pour notre époque contemporaine, aucune bataille ne pouvait être qualifiée de perdue – et aucune autre ne pouvait être considérée comme gagnée une fois pour toutes. L'*Aufklärung* était pour Cassirer la ligne de partage des eaux à partir de laquelle un processus *non achevé* avait commencé ; de là découle son actualité persistante, et, par-dessus tout, son *pathos* éthique, sa tension vers sa réalisation historique, sa tension normative selon une formulation semblable à la philosophie de l'histoire de Kant. La philosophie de la culture de Cassirer était de ce point de vue dans une tension dialectique avec la philosophie des Lumières : cette « dialectique de l'*Aufklärung* » particulière, bien différente de celle que Theodor Wiesengrund Adorno et Max Horkheimer avaient théorisée en ces mêmes années, trouvait justement dans une éthique de la raison le moment de sa résolution, son *devoir* en un sens encore et toujours kantien<sup>78</sup>.

Traduction Julien Labia

---

78. B. Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.