

Articoli/12

Dilthey à Davos

di Holger Schmid

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 18/05/2012. Accettato il 26/06/2012.

The legendary encounter at Davos (1929) between Ernst Cassirer and Martin Heidegger may be recognized as the crucial point in the “afterlife” of Dilthey’s philosophy. Starting from the emblematic confrontation of phenomenology and Neo-Kantianism as to the “essence of philosophy”, the present study first enquires after some surprising aspects of a “critique of historical reason” on either side, before moving on to tensions and dissonances. Behind the surface matter of proper Kant-exegesis there is the deeper issue of myth and language, yielding eventually a short meditation upon the Diltheyan concept of “structure” in the light of 20th-century structuralism.

La rencontre entre Ernst Cassirer et Martin Heidegger à Davos en 1929 a parfois été considérée comme un haut moment de la pensée philosophique du vingtième siècle. Mais en quoi consisterait alors la qualité exemplaire de cette discussion qui, à première vue, ressemble assez peu à un «débat» philosophique, au sens scolaire, comme l’a souligné entre autres Pierre Aubenque¹? Que penser de la proximité de l’an 1933? Ou encore, est-ce précisément de l’échec d’un échange banal, disons entre deux écoles de pensée, qu’il y aurait des leçons à tirer? Le thème litigieux, on le sait suffisamment, était l’exégèse de la Critique de la raison pure, occasion évidente de confronter les démarches néo-kantienne et phénoménologique.

Dès l’époque du débat, dans le sentiment exalté d’avoir assisté à un moment historique, la tentation a existé d’y voir une espèce de combat de boxe dont il fallait identifier un gagnant, à la façon d’un arbitre présentant son calcul de points en faveur du meilleur. Les jugements ont pu varier; on entend dire par exemple: «Tout le monde croit que Heidegger a gagné, mais en vérité, c’est Cassirer». Se superpose ici à la confrontation scolastique, celle des personnalités et des mentalités: urbanité ou province, acceptation ou refus du monde moderne (incluse la république de Weimar), tempérament conciliatoire ou «radical», et ainsi de suite. Le différend autour de Kant se voit dès lors relégué au rang d’un prétexte ou d’une cause occasionnelle, afin de laisser place à cette collision de deux esprits représentatifs,

¹ P. Aubenque, *Présentation*, dans E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris 1972, p. 12 sq.

antithétiques (toujours en supposant qu'il y ait une véritable antithèse entre phénoménologie et néo-kantisme). Aux enjeux strictement conceptuels se mêlent inévitablement les sympathies politiques et morales, jusqu'au souhait parfois d'extirper ce qu'on appelle la semence heideggerienne du dragon².

Sans doute est-ce dans une perspective autre que celle d'un concours athlétique qu'il convient toutefois d'envisager l'enjeu et la dimension du débat (et donc sa qualité emblématique), et ce en vue d'un plan thématique dont l'exégèse du criticisme ne constituerait qu'une facette, voire la surface. S'il est vrai que le débat portait sur l'«essence de la philosophie», au moment où la philosophie transcendantale tombait en crise, la question d'un enjeu moins directement saisissable pourrait impliquer le problème du «monde historique». Cette perspective nous intéresse à mesure qu'elle paraît indiquer la présence, à Davos, d'un tiers homme qui n'est autre que Wilhelm Dilthey. Il s'agirait dès lors de repérer un réseau de concepts fondamentaux (dont la «structure») qui, partagés entre les deux interlocuteurs, dirigeraient le regard vers certains éléments communs, donnant à voir précisément cette couche latente que recèle le conflit des interprétations néo-kantienne et phénoménologique. Mais on verra en même temps que cet autre enjeu, quant à lui, figure pourtant visiblement dans le contexte immédiat du débat; et il devrait incarner le rapport à Dilthey. C'est ainsi que nous espérons approfondir la question de la dimension représentative du 20^e siècle dans cette rencontre (laquelle tombe juste avant la rupture de 1933).

I

A commencer par la fin du spectacle, c'est précisément par rapport à l'«essence» de la philosophie que s'est imposée l'impression d'une dichotomie ou incompatibilité des voix, dans le bilan mélancolique exprimé par Cassirer, ayant recours à la sentence bien connue de Fichte: «Ce que l'on choisit comme philosophie dépend de ce que l'on est comme homme.»³ La philosophie d'un penseur dépendrait du genre d'homme qu'il est, elle serait donc fonction de sa constitution personnelle. Dans un contexte kantien, cela ne manque pas de surprendre, tant il est vrai qu'un tel recours ultime à la constitution subjective du penseur semble installer le relativisme sceptico-anthropologique que la méthode transcendantale devait éviter à tout prix (parce que c'est admettre précisément «ce que souhaite le sceptique»). Notre surprise n'est pas amoindrie par les commentateurs qui reproduisent parfois cette même clôture mélancolique dans leurs analyses, comme s'il n'y avait plus rien à dire. Mais il y a un deuxième aspect à la surprise: il semblerait que c'est bien ce relativisme que Heidegger, pour sa part, avait préconisé au sein du débat même, en s'opposant à un universalisme de la «raison»

² Voir, en général, D. Kaegi et E. Rudolph (dir.), *Cassirer – Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hambourg Meiner, 2002.

³ E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme*, op. cit., p. 47. Voir aussi J. A. Barash, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris 2004, p. 229.

dite abstraite, et ce au nom de la facticité et, précisément, d'une «historicité» du penseur individuel (l'ontologie du Dasein n'étant que la version modifiée de la «subjectivité» d'autrefois). Dans la bouche de Cassirer, serait-ce alors donner enfin raison à son interlocuteur radical? Le lecteur a conscience du désaccord précédent sur «l'angoisse», dont la problématique correspond très exactement à celle de la condition de facticité ou d'«être-jeté».

Toujours est-il que Cassirer ne souhaite nullement en rester là; au lieu de se résigner à un tel constat défaitiste, il propose de dépasser cette frontière, en se réclamant du *langage* comme échappée d'une telle captivité dans le soliloque. Ainsi faudra-t-il examiner le langage dans cette position-clé du débat. Mais on voit aisément qu'il y va en même temps, par implication, de l'«essence de la philosophie» ou de la connaissance, étant donné que celle-ci se définit, pour Cassirer, par le projet même de libérer les hommes de l'angoisse (libération, dans laquelle la vie devient «esprit», *Geist*). Force est alors de constater que nous ne comprenons pas encore cette tournure finale du débat. Quoi qu'il en soit, il semblerait cependant qu'il faille commencer plutôt que terminer par le problème inhérent à la maxime fichtéenne – et ce au vu de l'évocation par Cassirer du thème du langage. En corollaire, on peut espérer trouver par là quelques aspects pertinents pour éclaircir le rapport entre les démarches néo-kantienne et phénoménologique.

Pour commencer enfin, on repère sans peine une dimension commune aux deux projets et qui se trouve incarnée essentiellement par Dilthey, en tant qu'elle constitue le propre projet de ce dernier: nous voulons parler du motif d'une limitation de la «raison» abstraite qui sous-tend l'enjeu «kantien». De la part de Heidegger, penseur de la *Geschichtlichkeit*, cette dimension est manifeste dans la référence faite aux «recherches de Dilthey portant sur le monde historique», dans les conférences de Kassel (1925), ensuite dans le passage bien connu du § 77 d'Être et temps. Cassirer, quant à lui, revendique même textuellement la formule du projet diltheyen, celle d'une «critique de la raison historique», conçue en outre comme un «élargissement» de la raison fixée chez Kant sur les sciences physiques, par le domaine des «sciences morales»⁴: «élargissement» qui va coïncider avec la philosophie des «formes symboliques» ou de la «culture». Y réside aussi l'accord où se trouvent les deux penseurs, (1) dans le refus d'un réductionnisme qui chercherait à ramener la pensée kantienne à une «théorie de la connaissance»⁵, et (2) sur l'importance qu'il faut attacher à la faculté de l'«imagination» comme fondement de l'esprit (le «Grundvermögen» dont l'idée vient par ailleurs

⁴ L'emploi du terme «sciences morales» est bien établi, chez Hippolyte Taine et d'autres; Dilthey lui-même se réfère à John Stuart Mill. Il n'y a, strictement parlant, aucune raison de ne pas retenir ce terme, dont les «Geisteswissenschaften» ne sont que la traduction.

⁵ Windelband, chef d'école d'Heidelberg, dans son discours commémoratif de 1904, *Präludien*, (9e éd., Tübingen 1924) vol. 1, p. 152sq., secondait déjà Dilthey dans le postulat d'une mise à jour de Kant pour rendre compte des sciences historiques contemporaines. Cfr. en général W. Flach, *Kants Begriff der Kultur und das Selbstverständnis des Neukantianismus als Kulturphilosophie*, dans M. Heinz et C. Krijnen (dir.), *Kant im Neukantianismus*, Würzburg 2007, p. 9-24; C. Berner, *Au détour du sens*, Paris 2007, p. 327 sq.

de Fichte, et d'où découlera à vrai dire la difficulté centrale - celle du «sol maternel» ou soubassement perpétuel de l'esprit, bref, le futur rapport entre mythe et langage). Ce n'est pas là où une lecture scolaire le croit, que s'ouvre déjà l'abîme entre les deux auteurs, et Cassirer était bien en droit de s'en défendre. Tout cela semble alors indiquer un enjeu implicite, plus fondamental ou compréhensif que les études kantienne, et qui à son tour implique effectivement «l'essence de la philosophie». Car c'est seulement plus tard, au sujet de la «raison» (que le Kant de Heidegger aurait détruite) et de sa sœur synonyme, la libération de l'angoisse, que nous trouverons le véritable désaccord qui nous occupera dans cet article. Ce sera par ailleurs un enjeu de «Marburg»⁶.

Précisons donc tout d'abord l'aspect significatif de cette communauté: c'est le motif de la «critique de la raison historique», avec son corollaire de remédier à la prétendue étroitesse de la démarche kantienne par le biais des sciences morales (ou du «monde historique») irréductibles, que partagent nos deux auteurs. Comme il vient d'être dit, le motif est revendiqué textuellement par Cassirer; et il est impliqué dans le projet avoué d'*Être et temps* de servir la cause de Dilthey et de Yorck. Or que signifie critique? De part et d'autre, il y a un projet de «métaphysique»: celle du *Dasein* chez Heidegger, celle des formes symboliques chez Cassirer; dans les deux cas, se poseront des difficultés spécifiques, mais parallèles, et qui sont précisément celles du «monde historique». C'est ainsi que d'emblée se dessine un double aspect: primo, dans le débat de Davos, s'élève dans le dos de Kant et du «transcendental», un enjeu qui est à formuler comme celui du *mythe* (langage), à commencer par le fait notoire que Heidegger souhaitait détruire «la raison» (par le biais de l'imagination, ancêtre d'une *poiésis* plus initiale qui sera recherchée ultérieurement); secundo, le fait qu'en cela se manifeste, à partir du concept de «vie», la conceptualité de Dilthey, comme nous allons le voir tout de suite. C'est cette dernière qui vient structurer la première, selon notre thèse. En cela réside l'intérêt du sujet de Dilthey à Davos.

Or ce que nous affirmons être l'enjeu profond du débat, derrière la surface de «Kant» mais nullement caché, à savoir le problème du mythe (corrélât de «la raison») dans son rapport au langage (*logos*), *correspond* à la confrontation qui *précède* Davos, dans la critique adressée par Heidegger au second volume des *Formes symboliques*, «la pensée mythique», au nom de son ontologie du *Dasein*. Ainsi reconnaît-on le véritable lieu du litige, par delà le fait de la (relative) obsolescence de l'approche transcendantale *stricto sensu* pour les deux penseurs. On peut alors préciser les concepts: les formes symboliques du langage et du mythe (dans leur rapport problématique), voilà qui correspond aux thèmes des deux premiers volumes, voire à la totalité de la philosophie des formes symboliques publiée au moment du débat, et que Heidegger, lecteur, avait en vue dans ce que Jaspers nomme le malentendu de soi-même. En même temps, ce rapport langage/mythe, problématisé sous

⁶W. Röd, *Transzendentalphilosophie oder Ontologie?*, dans Kaegi et Rudolph, op. cit., p. 1-25, notamment p. 15 sq. et 19sq., rappelle que les deux auteurs ne pensent plus en 1929 dans les limites de la philosophie transcendantale.

l'angle du «monde historique», contient le problème diachronique en entier, celui d'un passage «du mythe à la raison» (*vom Mythos zum Logos*, comme on disait en allemand). Nous verrons comment l'historicité de l'esprit et de la vie religieuse y constitue la tension majeure.

Avec ce constat, il est possible de resserrer la présente enquête, car sa teneur recoupe très exactement le fameux second livre de l'Introduction aux sciences de l'esprit de 1883, texte qui incarne l'effort de fonder la «critique de la raison historique». En conséquence, il s'agira de voir que la thématique du mythe (ou du langage) constitue le chaînon manquant qui permet de penser le rapport entre les questions relatives au criticisme et le problème de l'historicité; et c'est cela précisément que Dilthey traite dans le livre II. Y est travaillée, on le sait, le projet d'un élargissement de Kant par une théorie des «sciences de l'esprit», tout en explorant, afin d'en fournir l'épistémologie, les champs particuliers de ces «sciences» morales qui ne sont rien d'autre que les précurseurs des «formes symboliques»: Dilthey, lui, les appelle «systèmes culturels». Religion, art, science, politique, droit, etc. (soulignons le «etc.»): la démarche diltheyenne y conçoit autant de moyens pour approcher la connaissance de l'homme. La pluralité de «systèmes» s'élève sur le socle de la «vie», tout en traversant le processus historique en tant qu'«esprit»; leur cohérence ou *Zusammenhang*, laquelle engendre justement le «système», constitue chez Dilthey la notion de «structure», catégorie de la «vie» qui – loin de relever des objets ou d'une simple juxtaposition nature/culture à connotation aristotélicienne - fournit donc la condition de possibilité de la «facture»⁷.

Par-delà le fait que les catégories de Dilthey paraissent ainsi structurer la grammaire (si l'on peut dire) de la discussion de Davos, entre structure et histoire, méthode transcendantale et génétique, idéal scientifique de la nature ou des mœurs, bref, en tant que «critique de la raison historique», on y entrevoit par ailleurs des perspectives susceptibles d'éclaircir certains aspects dans la postérité, sinon la conséquence de Davos: pour Heidegger par exemple, la conception de l'historicité de «la métaphysique» elle-même (foncièrement diltheyenne, inclus l'aspect de sa «fin»), liée dorénavant aux efforts de penser la parole poétique; pour le dernier Cassirer, l'avatar imprévu du «mythe» et le péril de la «culture», attribuables à un affaiblissement de la raison, au bénéfice d'une «imagination» déchaînée.

II

L'hypothèse proposée ici est donc que le binôme bien caractéristique de Dilthey, langage et «représentation» mythique, régit l'arrière-plan du débat de Davos. Il conviendra de détailler quelque peu cet horizon. Soulignons tout d'abord ce qui importe spécifiquement: la qualité de *couple* polaire; en outre, leur opposition en *dichotomie* - c'est cela que montreront les conséquences qui nous intéressent. La transformation où la polarité entre deux «systèmes

⁷C'est ainsi qu'avait distingué Christian Wolff.

culturels» fait de ces derniers des «formes symboliques», engendre, comme il vient d'être signalé, le schème des deux premiers volets de la philosophie des formes symboliques, «le langage» et «la pensée mythique» (Le troisième volet, la «phénoménologie de la connaissance», paraîtra ultérieurement.) En cela se manifeste, dans sa continuité, le projet de la fameuse «critique de la raison historique».

Juxtaposé au langage, le «mythe» révèle dès lors un premier axe, «synchronique» si l'on veut, qui structure l'enjeu ésotérique de Davos, en vue duquel l'exégèse de Kant ne constitue qu'un facteur partiel. En revanche, le mythe se situe sur un deuxième axe que nos deux penseurs partagent encore avec Dilthey, à même d'évoquer le schème, «génétique» ou «diachronique» en l'occurrence, qui définirait la marche de l'histoire comme progrès de la rationalisation du monde: «du mythe à la raison», d'après le titre proverbial, *Vom Mythos zum Logos*. Car le *logos*, on le sait assez, se traduit par «raison» aussi bien que par «langage» ou discours. La question qui se soulève est alors de savoir si, dans cette configuration, le «mythe» correspond bien à une époque historique (datable) de l'humanité – après laquelle, lors de la «naissance de la raison en Grèce», la rationalité du *logos* prendrait sa place. On voit combien ces deux aspects du mythe sont interconnectés, sa séparation d'avec le langage (en tant que futurs objets de «sciences de l'esprit») et son intégration sur le droit chemin du progrès du genre humain.

Partageant cette vue de la genèse du logos, Heidegger, quant à lui, affirme également s'appuyer sur les recherches de Dilthey pour connaître le «monde historique». Avant l'époque d'Être et temps, la maxime selon laquelle son œuvre doit servir le travail de Dilthey et de Yorck, se concrétise par les premiers cours donnés à Fribourg dès 1920, au cœur du tournant «herméneutique» où la vie qui s'interprète se voit identifiée comme la vie religieuse. Il suffit, pour nos besoins ici, de constater le point cardinal: ladite notion de «vie religieuse», qui structure la pensée du jeune Heidegger, est empruntée précisément à ce contexte diltheyen que nous connaissons bien, à savoir au second livre de l'Introduction. Par conséquent, c'est là qu'on repère de la part d'Heidegger l'endroit précis du litige de Davos. Car il est bien connu que cette vie religieuse devient, transformée par le procédé d'indication formelle, l'ontologie du fameux Dasein; et c'est au nom de cette dernière que la recension d'Heidegger s'oppose à Cassirer, en problématisant les conditions d'une élucidation du mythe censée être suffisante, laquelle envisagerait précisément la fameuse «compréhension de l'être pré-ontologique». Or, de la vie religieuse qualifiée de trans-temporelle (comme le sera la notion d'«historialité» comme catégorie de la structure du Dasein), voilà ce qu'en dit justement Dilthey: «que la vie religieuse est le soubassement perpétuel de l'évolution intellectuelle, non pas une phase transitoire dans la pensée de l'humanité»⁸. – En revanche, mais cela ne deviendra qu'ultérieurement crucial pour Heidegger, «la métaphysique» devient chez Dilthey une notion historique: une époque qui connaît une «fin»; nous verrons d'ici peu

⁸ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, GS I, Göttingen, 1973, p. 138.

combien le parcours heideggerien provient de cette difficulté. Chez Cassirer, quant à lui, se produira aussi la douloureuse ambiguïté de la temporalité ou non des formes symboliques, autrement dit, le rapport entre méthode transcendantale et génétique: «la vie» évolue ici vers «l'esprit», le mythe vers la raison, tout en gardant néanmoins sa qualité persistante de «sol maternel» (histoire dorénavant opposée à structure, en tant que système de «formes structurelles»); il faudra y revenir.

En revanche, si l'on souhaite vérifier, une fois de plus, l'aspect d'une communauté ralliant les penseurs de Davos, c'est au moyen d'une contre-épreuve que s'y laisse prendre la mesure de la présence de Dilthey; il en va, à nouveau, de l'enjeu que constitue le couple mythe/langage. On dira, plus précisément, que les deux positions ont l'air d'échouer, dans une communauté négative, vis-à-vis de l'exigence posée par Dilthey. Or retrouver ainsi la question du mythe, par le biais de la dichotomie des deux «systèmes», c'est envisager cet endroit précis où Heidegger, dans son compte rendu de *La pensée mythique*, profère l'aspiration de penser le mythe mieux que ne le permet la conceptualité anthropologique, objectivante de Cassirer, qualifiée d'optique du «spectateur» (n'oublions pas ici que mythe est synonyme d'imagination, destructrice du «Logos» selon l'ambition de l'auteur de la recension). C'est cela que promet d'accomplir l'ontologie du *Dasein*, censée précéder «toute anthropologie», de nature à pourvoir un fondement adéquat d'une part, à la mentalité *mythique* (méprise comme «pensée» ou «conscience» par Cassirer, à repenser comme «compréhension de l'être pré-ontologique») et d'autre part, au «monde *historique*», comme possible objet des sciences dites «de l'esprit».

Peut-on alors reconnaître le facteur Dilthey dans ces évolutions? Rappelons d'abord que Heidegger récuse avant tout, dans la vie (le *Dasein*) et pour autant dans les sciences morales, le geste du «spectateur»: tel est le reproche qu'il adresse à la formation des concepts en sciences humaines, sous le titre polémique d'«anthropologie». En cela *Être et temps* se revendique de la maxime de Yorck qui avait insisté sur la différence de l'existence historique d'avec la pure présence «ontique». Toutefois, le lecteur du § 77 est frappé de l'impression d'un *patchwork* dans le fameux chapitre relatif aux recherches de Dilthey, lequel ne présente guère plus qu'un florilège de citations, trahissant que l'auteur y est tout sauf à l'aise. On ira plus loin en observant que, en plus d'être incohérent, ce paragraphe manque d'articulation avec le reste de l'ouvrage: il y figure comme un bloc erratique. S'y signale une tension qui existe entre le monde historique et l'ontologie du *Dasein* (paulinien, eschatologique, messianique et augustinien, rejeton de la «vie religieuse» timidement formalisée en ontologie): c'est-à-dire, entre les deux composantes précisément dues à Dilthey. En conséquence, la réflexion sur le «monde historique» reste bizarrement oblique; c'est en ce domaine que se prépare une nouvelle réception du rapport diltheyen entre *métaphysique* et *histoire* – ce qui constituera, après l'échec du projet d'*Être et temps*, «le tournant» chez Heidegger.

Pour en rester aux aspects qui nous intéressent dans le contexte de Davos, constatons brièvement que Heidegger, après Davos, au début des années trente, commence à réfléchir sérieusement au problème du langage, comme «racine et miracle de notre Dasein». Il y résume et confirme, dans le même souffle, le fameux schéma d'un passage du mythe au logos en Grèce ; on lit ainsi, en 1931: «que la philosophie ne s'est nullement trompée de parole dans son commencement, ou dans ce moment où l'homme parvint à l'existence authentique [ou «propre», eigentlich]»⁹. Est-ce là cependant un moment historique? L'histoire, comme héritage de Dilthey, demeurera dans l'embarras causé par ce bloc erratique dans Être et temps – même dans et après la modification en histoire de l'Être, telle que l'apporte le «tournant».

D'autre part, chez Cassirer, se produit une conséquence analogue (et qui n'a pas échappé aux commentateurs), sous la forme d'une oscillation incessante entre la «méthode transcendantale» et la démarche liée aux matériaux descriptifs ou empiriques, donc «génétique»¹⁰. Or l'incertitude se situe précisément au centre du projet cassirerien, dans la notion des «formes symboliques» même, car c'est leur statut, historique ou a priori - par rapport à la «connaissance d l'homme» qu'elles fondent, selon l'aveu même de Cassirer - qui reste confus. Cassirer, pour sa part, se revendique d'une «phénoménologie de la connaissance», notamment dans le dernier volume de la philosophie de formes symboliques, paru peu après Davos, en 1929; il sera également question d'une «herméneutique» de la connaissance. Les savants relèvent ici une contradiction ou rupture entre les volumes II et III de la Philosophie des formes symboliques, dans la mesure où la connaissance prend dès lors le statut de télos hiérarchique, au-dessus des autres «formes».

On se contentera ici de relever que cette incertitude va de pair avec une autre qui, avec un corollaire, a également été pointée par les spécialistes: les formes symboliques sont-elles censées former un système ou simplement une énumération arbitraire (le droit, est-il forme symbolique ou non?) S'il existe une priorité qui, malgré les intentions déclarées du penseur, élèverait «la connaissance» (donc la théorie ou la science, selon la bonne coutume néo-kantienne) au rang du but de la «culture», n'y aurait-t-il pas, dans cette «phénoménologie», un avatar de la «physiologie» lockienne, précisément ce que Kant se proposait d'éviter à tout prix: raconter comment se produit, génétiquement, le progrès de la connaissance - religion après magie, science après religion, jusqu'au terme scientifique? Or n'est-ce pas retomber dans la réduction de l'anthropologie (ou culture) à l'épistémologie «néo-kantienne» (liée notamment au nom de Hermann Cohen) – ce contre quoi Cassirer se défendait pourtant si résolument à Davos?

⁹ M. Heidegger, **Aristoteles, Metaphysik** Θ 1-3, GA 33, Francfort 1981, p. 20. Pour une analyse plus circonstanciée de cet horizon, Cfr. la deuxième partie de notre étude, H. Schmid, *Kunst des Hörens. Orte und Grenzen philosophischer Spracherfahrung*, Cologne et Weimar 1999.

¹⁰ Voir le traitement classique de W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?*, (1883), dans *Präludien*, op. cit., vol. 2, p. 99-131.

Par conséquent, pour en revenir à l'enjeu principal selon nous, la pensée de Cassirer perd des mains «le mythe», lequel demeure dans sa position ambiguë: soit stade primitif de l'esprit humain dans son enfance de pure intuition, concept «génétique» s'il en est; soit «sol maternel» constant de cet esprit, et qui sert, au point de s'y dissoudre, le but de la «raison» ou connaissance, concept «transcendental». Dans la mesure même où le processus de l'humanisation coïncide avec le *topos* de la marche «du mythe à la raison», on reconnaît dans ces difficultés avec la diachronie, le problème de l'héritage de Dilthey, autrement dit, de la critique de la raison historique. En corollaire, le terme de «formes structurelles», sous la plume de Cassirer (même s'il se trouve déjà chez Dilthey), semblerait presque être un pléonasme, impliquant sans doute la confusion entre le transcendantal et le génétique qu'on vient d'évoquer; et on pourrait en inférer un emprunt ou usage autrement secondaire, chez lui, du vocabulaire de la structure.

III

Admettons, ne serait-ce que provisoirement, le constat d'une telle communauté négative unissant Heidegger et Cassirer dans un certain échec à l'égard des exigences apportées par les «recherches» de Dilthey, et dont les recherches ultérieures manifesteront les conséquences. Il convient de revenir au fait que Cassirer avait terminé le débat (après avoir admis, avec Fichte, la divergence des «hommes» impliqués) par l'invocation du langage, porteur de l'universel. Cela étant, une réflexion sur le monde historique, ou encore sur l'aspect du «mythe» dans sa position entre langage et raison, chez Heidegger après 1931, nous permettra d'aborder quelques corollaires instructifs, toujours à l'égard de la présence de Dilthey à Davos.

On sait bien, en général, que la question du langage va surgir au centre de la pensée heideggerienne, et qu'elle sera centrée sur le problème du langage poétique. Il est donc permis de croire que cela reflète les préoccupations du dernier Dilthey, qui écrit à Yorck que plus rien ne l'occupe autant que la poésie: et effectivement, nous avons affaire aux épiphénomènes et conséquences du débat sur l'imagination transcendantale (productrice ou «poétique») de Davos, correspondant à *Mythos und Logos*, selon leur rapport au sein du livre II de l'Introduction aux sciences de l'esprit. Il en va désormais du lien qui existe entre les deux aspects relevés ci-dessus: la séparation introduite par Dilthey entre mythe et langage, et l'histoire entendue comme dimension de «la métaphysique» elle-même, jusqu'à sa «fin». En d'autres termes il s'agit, dans cette réflexion sur *Dichtung et Sage*, du projet heideggerien tout entier, après l'abandon d'Être et temps et à partir du début des années trente, bref il s'agit du «tournant»¹¹. Et c'est bien là, selon nous, que se rejoignent à nouveau Dilthey et Cassirer.

¹¹ L'allusion fugitive faite à la «mythologie» dans l'Introduction à la métaphysique (1935), ne fait que souligner l'embarras qui constitue une conséquence de celui que nous avons décrit à l'instant.

Qu'il nous soit permis de mettre en relief ce qui semble être le point saillant. Il a été question ci-dessus du caractère erratique, dans le contexte d'Être et temps, des extraits censés afficher le service que la pensée heideggerienne souhaitait rendre à l'œuvre de Dilthey. Or, la racine de cette caractéristique – à savoir, la «radicalisation» censée procurer un fondement approfondi à l'historicité du Dasein – coïncide très exactement avec la pierre d'achoppement d'où viendra l'échec d'Être et temps. En d'autres termes, la figure du Dasein se voit ramenée à son stade non encore formalisé, qui n'est rien d'autre que la «vie religieuse», soubassement constant de l'histoire¹². Or dans la mesure où Heidegger va repenser la métaphysique en termes de son éventuelle histoire, il se tournera, dès 1931 précisément, vers le problème du langage, comme il a déjà été dit. Le commencement de la philosophie, ou la percée de l'homme vers son «existence authentique», coïncidera à son tour avec l'incubation du principe de la raison.

Dans ce cadre nouveau qui va constituer l'horizon de la pensée des années quarante et cinquante jusqu'à Acheminement vers la parole, Heidegger en vient à exposer son idée du langage, en la démarquant de ce qu'il nomme de la tradition métaphysique; et cette dernière se voit incarnée en Guillaume d'Humboldt, comme le montre la conférence «Die Sprache» de 1959. Le cas de ce dernier est frappant: nonobstant les «regards profonds obscurs» qu'il est donné à Humboldt de jeter dans l'essence du langage, et que nous ne devons jamais cesser d'admirer, il ne parvient pas à penser le langage correctement, en plus de révéler son appartenance à la métaphysique par la notion d'énergie au sens leibnizien d'«énergie»: le langage n'est qu'une parmi les «formes de la vision du monde» - de même précisément que l'auteur d'Être et temps avait réduit le discours (Rede), au statut de l'un parmi les trois «existenciaux». Or s'il est vrai qu'une telle lecture de Humboldt n'est pas exempte de problème, la pensée qui lui est imputée par Heidegger est évidemment celle du Humboldt que Cassirer avait présenté dans le premier volume de la Philosophie des formes symboliques (donc héritière de la notoire difficulté du «système» des formes symboliques chez Cassirer). Autrement dit, Heidegger, tout en donnant une réponse tardive à la dernière injonction proférée par Cassirer, suite à la sentence de Fichte, confirme rétrospectivement qu'il y a harmonie essentielle entre la philosophie des formes symboliques («Humboldt») et l'ontologie fondamentale avec sa conception du logos, comme Rede, à dépasser désormais par celle de Sage¹³. Cela se confirme d'ailleurs dans le fait que Heidegger reprend à Cassirer la lecture leibnizienne de l'«énergie», laquelle correspond à la dynamis, et non pas à l'énergie au sens de Humboldt.

¹² Cfr. le rapport de Georg Misch, dans les *Gesammelte Schriften*, vol. 5, p. XXIII et LIII, qui décrit le double projet chez le jeune Dilthey (*Facit de ma vie*, 1859-60), mais qui s'unifiera en un seul: 1. saisir l'intimité de la vie religieuse dans l'histoire; 2. une nouvelle *Critique de la raison pure*, d'où découlera la critique de la raison historique.

¹³ Comme le malentendu n'en finit pas, rappelons que Sage ne fait que traduire logos, plutôt que mythos, comme «la parole la plus ancienne»; Cfr. nos remarques dans *L'œuvre d'art comme péripétie*, dans R. Barbaras et al., *Phénoménologie et esthétique*, La Versanne 1998, p. 61-78.

Il n'est pas lieu ici d'entrer dans le détail d'une perspective complémentaire qui s'ouvre cependant avec la référence à Humboldt, liée en même temps à la revendication par Cassirer d'adhérer à son maître Cohen (nous voilà toujours encore dans la querelle autour de «l'âme» de Kant). Celui-là, avant de se livrer à ce qui lui fut reproché comme son obsession de Kant, avait collaboré au domaine de la «psychologie des peuples», incarnée par son propre maître, lui-même le principal commentateur de Humboldt au XIX^e siècle, H. Steinthal; ce qui n'est pas sans impliquer la question d'un «retour» tardif aux traditions juives du dernier Cohen, comme l'avait affirmé notamment Franz Rosenzweig. Quoi qu'il en soit, c'est de la tradition de Steinthal que relève la référence à Humboldt, chez Cassirer (avec son avatar discret chez Heidegger); ce qui nous y intéresse, c'est alors le fait que nous sommes renvoyés, ici, à une pratique de la linguistique résolument historique, «diachronique», qui n'est pas (encore) séparée des études du mythe, comme le montre la figure emblématique du grand adversaire de Steinthal, Max Müller, avec sa science du langage qui contient aussi la mythologie comparée. Nous reviendrons plus loin à un des aspects pertinents de cette configuration des «sciences de l'esprit».

Contrairement à une telle perspective en amont, dirigée vers l'époque précédant ce qu'on a appelé «le siècle de Lévi-Strauss», nous avons affaire à un autre corollaire de l'ultime référence au *langage*, à Davos, étant donné que le dernier Cassirer se voit exposé à ce renouveau imprévu du «mythe» qu'est la guerre mondiale et la barbarie du nazisme. Péril de la «culture»: est-ce bien la falsification du grand récit de la «raison», où l'esprit accède à la libération de soi? Quelle distance temporelle faudra-t-il pour en juger? Dans la mesure où «le mythe» aurait effectivement été l'enjeu latent de Davos, le débat s'en justifie d'autant plus. En même temps, le langage prend, sous forme des nouveaux moyens de communication (Hitler, inconcevable sans la radio) sa responsabilité, en recoupant à nouveau le mythe.

IV

Toujours afin de prendre la mesure de la présence de Dilthey au XX^e siècle, il convient au moins d'effleurer le problème de la «structure»; d'autant que cette époque a vu le grand renouveau du rapport au langage scientifique, parfois même qualifié de «linguistique humboldtienne». En d'autres termes, ici, la notion de structure ressurgira en France très exactement avec le langage, mais sous le paradigme bien différent de la linguistique saussurienne, avec son modèle synchronique, «structural»¹⁴. On ne saurait trop souligner la différence, face au fait par exemple que «la linguistique», aux yeux du Heidegger dont nous parlons, celui des années cinquante, signifie la destruction du langage. Il y aurait là certainement des questions à poser, à plus d'un niveau. Cependant, pour en rester sur le plan des catégories, est-il

¹⁴ On sait que la désignation de «structure» ne vient remplacer celle de «système» qu'en 1928: P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Paris 1969, p. 83 sq.

dû au hasard que le structuralisme français, ou ce qu'on a joliment nommé «le siècle de Lévi-Strauss», se constitue également sur un questionnement portant sur langage et mythe, mais toujours sur le mode dissocié?

Si plausible qu'il soit que l'ethnologie rejoigne le modèle saussurien dans l'hostilité principielle à la «diachronie» (car elle reste dépourvue, par définition, du témoignage écrit qui constitue la source constitutive de l'objet scientifique, au moins dans les «sciences morales»), les implications diachroniques n'en tardent pas moins à s'y manifester, comme l'enseigne l'exemple classique de la référence au «néolithique» dans le contexte de la fameuse «leçon d'écrire» des *Tristes tropiques*. Par delà le champ de l'ethnologie, qu'en sera-t-il alors de l'histoire et de ses «objets»? Nous nous tenons devant la dichotomie structure/histoire, avec son célèbre mépris de l'histoire chronologique¹⁵. Et avec «le langage», que devient «le mythe»? Répondons tout de suite que, visiblement chez Jean-Pierre Vernant, sous la surface structurale, on découvre sans effort le vieux schéma «du mythe à la raison». Le paradigme de Dilthey est ici remplacé par celui d'Auguste Comte, dont l'influence sur Lévi-Strauss est notoire¹⁶: l'objet d'étude ou le mythe se voit envisagé sous l'analogie de l'objet physique («fonctionnel», bien entendu), donc mathématique – les sciences physiques, non morales. Par conséquent, comme le constate Vernant, au moment précis où la science assure sa scientificité, elle perd son objet, tout en retenant un prédicat spectral, «le mythique»¹⁷. Par conséquent, en serait-il du langage comme du mythe, là où Noam Chomsky précise que l'objet de la linguistique transformationnelle (généré dans l'«esprit», pour raviver le terme humboldtien) n'a plus rien en commun avec cette «vague everyday notion» de langage? En poursuivant l'héritage de Comte, à savoir le paradigme de la «science unifiée» ou *Einheitswissenschaft*, le débat sur Dilthey ne ferait que commencer, au vu de l'évident recyclage du XIXe siècle que nous sommes en train de vivre. La disparition de l'«objet», langage ou mythe, ne signifierait que le problème de l'optique du «spectateur» dans les sciences morales¹⁸.

V

La relativisation subjectiviste, inhérente, semble-t-il, à la notoire maxime fichtéenne selon laquelle la philosophie dont on est capable

¹⁵ Les ennemis du structuralisme sont également ceux du phénoménologue: les fanatiques de la chronologie qui ont toujours peur de l'anachronisme, comme l'exprimait Emmanuel Levinas.

¹⁶ Voir F. Keck, *La Pensée sauvage aujourd'hui: d'Auguste Comte à Claude Lévi-Strauss*, dans P. Maniglier, *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris 2011, p. 113-124.

¹⁷ J.-P. Vernant, *Le temps de la réflexion*, Paris 1980, *Le mythe au réfléchi*, p. 25. Notons que ce constat est fait avec un évident mélange d'ironie et de compassion: «Le mythe, comme Eurydice, a bien pu s'évanouir quand la mythologie a débouché au grand jour. Son fantôme, dispersé et partout répandu, n'a pas fini de hanter le territoire des anthropologues».

¹⁸ La façon dont les penseurs de la structure manient leurs chronologies – la «Grèce ancienne» de Vernant, le «néolithique» de Lévi-Strauss – rappelle un peu le dicton des vigneronnais souabes face à une récolte maigre: «Et on achètera le reste au supermarché [...]».

dépend de ce qu'on «est» comme homme, devait fonctionner dans notre réflexion sur Davos comme point de départ et non comme fin. La manière dont elle se rattache au problème du langage, à la lumière des remarques finales de Cassirer portant sur l'universalisme, nous est apparue être dotée d'une postérité profonde. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce qui émerveille dans cette configuration, ce sont surtout les rapports étroits allant notamment jusqu'à des déficits partagés. En revanche, l'opposition véritable, diamétrale et explicite qui sépare les interlocuteurs est celle du rapport à l'angoisse: autant le Dasein heideggerien doit s'y plonger, autant la conscience cassirerienne doit s'en affranchir. En ce qui concerne celui-là, il faut tenir compte du fait qu'à Davos, l'échec d'Être et temps n'est nullement achevé, vu que le livre sur Kant, paru peu après la rencontre, est toujours encore censé pourvoir une «introduction» à l'ouvrage de 1927¹⁹. D'autre part, dans la doctrine des formes symboliques, on a affaire au modèle épicurien, lucrétien: le passage constitutif qui va de la «vie» à l'esprit consiste en l'itinéraire de la libération de soi, tandis que l'esprit humain s'affranchit précisément de l'angoisse, entendue avant tout comme la peur des dieux, donc du «mythe». En revanche l'esprit, pensé jusqu'au bout, affranchi de toute angoisse (non seulement actuelle, mais aussi future), s'accomplira effectivement en tant que spectateur, comme le démontre bien Lucrèce²⁰.

La volonté de confiner l'homme à l'angoisse, voire à la «dureté de son destin», est ce qu'on a le plus reproché à Heidegger, tout en insistant sur le manque d'une éthique de sa part, défaut qu'il partage pourtant avec Cassirer mais qui reposerait néanmoins chez lui sur des bases plus funestes: si duo faciunt idem, non est idem²¹. Toujours est-il que ce point de la vraie opposition, au nom de l'angoisse, entre Heidegger et Cassirer constitue en même temps l'endroit de ce que, dans sa fameuse réaction aux rapports de Davos, Franz Rosenzweig nomme les «fronts intervertis»: et c'est très exactement au nom de l'angoisse que Rosenzweig se situe du côté de Heidegger, «l'aristotélien» paradoxal, avec son Gethsémani ontologique. En quoi cela nous permet-il d'aiguiser notre regard sur Davos?

Il conviendrait ici de parler d'un autre enjeu, celui de présences néo-kantiennes à Davos, à savoir l'École de Marburg, les maîtres de Cassirer. Avant tout, le rôle implicite de Paul Natorp (néo-kantien et aristotélien) a été relevé à juste titre, quoique son nom ne soit pas mentionné aux débats²². Pareillement, et c'est là l'importance de l'intervention de Rosenzweig, il en va de l'héritage de Hermann Cohen et notamment, selon lui, du dernier Cohen:

¹⁹ Comme le constate la lettre à Bultmann du 9 avril 1929: R. Bultmann et M. Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, Francfort 2009, p. 106.

²⁰ La fameuse ouverture du livre II du *De rerum natura* souligne que, dans le spectacle du naufrage qu'on observe, ce ne sont pas les maux subis par autrui (les «objets» contemplés) qui font le plaisir du spectateur, mais la pensée d'y avoir échappé soi-même.

²¹ Ainsi, par exemple, B. Recki, *Der Tod, die Moral, die Kultur*, dans Kaegi et Rudolph, op. cit., p. 106, sans nuance ironique, comme si la rédaction d'une éthique était simplement indispensable à un professeur de philosophie.

²² M. Ferrari, *Paul Natorp – "The Missing Link" in der Davoser Debatte*, dans Kaegi/Rudolph, op. cit., p. 215-233.

précisément revenu de son «obsession de Kant», retourné au judaïsme. Or l'ironie de la rencontre de Davos consiste pour lui, on le sait, en ce que Heidegger, successeur sur la chaire de Cohen mais «aristotélien», s'avère être l'authentique héritier du maître de la «religion de la raison», aux dépens du Cassirer grand bourgeois. (Rosenzweig ne connaîtra pas le dernier volume des *Formes symboliques*, avec le retour à la «théorie de la connaissance» qu'on y a vu, et qui l'aurait sans doute confirmé).

Dans cette remarquable constellation des «fronts intervertis», il conviendrait sans doute de repérer quelques complications, mais elles ne feraient qu'augmenter l'intérêt du parti pris de Rosenzweig. S'il est vrai que ce dernier méconnaît assurément le côté anti-aristotélien d'un Heidegger devenu luthérien, par le biais de Saint Augustin et de Saint Paul (le *Dasein*, c'est l'«anthropologie paulinienne» formalisée), il n'en est pas moins justifié à percevoir dans cette hostilité à la tradition thomiste, le parallèle avec sa «nouvelle pensée». En même temps, sa compétence pour apprécier la pensée de Cohen a été vivement contestée: l'idée d'un retour au judaïsme chez celui-ci, une fois guéri de son obsession kantienne, obscurcirait son orientation religieuse perpétuelle, nullement contredite par son adhérence aux idéaux de la raison autonome, y puisant bien plutôt confirmation de son propre universalisme²³. Il en découle que l'héritage de Cohen – rien d'autre que la «vie religieuse» – engloberait essentiellement les enjeux de sa première période, marquée par la proximité de la «psychologie des peuples» et de Steintal linguiste et mythologue, ce en vertu de quoi il faudrait rouvrir, en entier, la problématique humboldtienne. Quoi qu'il en soit, l'accord profond entre Heidegger et Rosenzweig, dans le cri de bataille «in philosophos!», concerne très exactement le lieu du désaccord de Davos: l'angoisse, à tel point que ce dernier reprend à son propre compte la scandaleuse tournure d'un «rappel dans la dureté du destin»²⁴. Corrélativement, l'aspect d'une affinité à Cohen chez Heidegger se confirme une fois de plus par l'orientation rigoureusement futuriste (pour ne pas dire messianique) de la conception du temps proférée à Davos: celle même qui vient d'être analysée par rapport à l'héritage de Dilthey, à savoir, au livre II de l'Introduction aux sciences de l'esprit.

A présent, il est possible d'ajouter que l'enjeu pour Rosenzweig, en corollaire du débat sur l'héritage de Cohen au nom de la «nouvelle pensée», n'est rien d'autre que celui de son recours, afin d'humilier la philosophie bourgeoise et universitaire, au geste prométhéen du «plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand», découvert par lui en 1917 (avec son renouveau de la perspective sur «le mythe» que Rosenzweig attribuait à Schelling). Goethe et Schiller, revendiqués sans cesse par Cassirer²⁵, font

²³ D. Adelman, *Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen*, Würzburg 2010, *Reinige dein Denken*, p. 279 sqq.

²⁴ F. Rosenzweig, *Zweistromland*, GA 3, Dordrecht, 1984, *Vertauschte Fronten*, p. 237. Lui-même avait proclamé, à l'égard de l'homme: «solange er auf der Erde lebt, soll er auch in der Angst des Irdischen bleiben» (*Der Stern der Erlösung* (1921), Francfort 1988, p. 4).

²⁵ Dès les années cinquante, Heidegger, pour qui Goethe était «un malheur» auparavant, prend l'habitude de le citer comme une source de sagesse: voir notamment *Le principe*

dès lors partie de cet horizon fondamental, qui révèle toujours encore son appartenance à la postérité de Dilthey qui, le premier, avait attiré l'attention sur les questions du «jeune Hegel». C'est à l'aune de ces rapports qu'il faudrait mesurer le point, évoqué à l'instant, où Cassirer, tout en continuant de se réclamer de Cohen et de Goethe, paraît retomber dans le «néo-kantisme» qu'il récusait à Davos, installant à nouveau le privilège unilatéral de la «connaissance», c'est-à-dire de la science, que l'élargissement de Kant, ou la critique de la raison historique, s'était justement proposé de corriger.

A la lumière d'une méthode qui prend la maxime fichtéenne du rapport «homme»/«philosophie» non pas comme fin mais comme point de départ, et en vue du langage porteur de l'universel tel que l'invoque Cassirer, on pourrait conclure en disant que c'est sans doute là même que se manifeste la présence de Dilthey à Davos. A l'aune de l'universel humboldtien, selon lequel l'universalisation réside dans la divergence, la rencontre de 1929 pourrait alors être considérée comme modèle d'une réussite:

La langue, dit Humboldt, assurément jette des ponts d'une individualité à l'autre en médiatisant la compréhension réciproque; ce faisant, toutefois, par la clarification et le raffinement des concepts, elle augmente plutôt la différence, en rendant compte plus distinctement de la manière dont celle-ci pousse ses racines dans la disposition originale de l'esprit.²⁶

de la raison et Art et espace. S'agit-il là d'une autre marque de la postérité de Cassirer, jumelée sans doute à la reprise de Humboldt?

²⁶W. von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie, Werke in fünf Bänden*, éd. A. Flitner et K. Giel, vol. 3, Darmstadt 1963, p. 558.