

Mythe et technique. Autour de Cassirer¹

Myth and technology in Cassirer

Edouard JOLLY

STL, Université Lille 3 / PHI, ULB.

Résumé. Cet article propose d'examiner la forme symbolique qu'est la technique dans son rapport au mythe, ce afin d'en examiner les conséquences anthropologiques et politiques. La technique, en tant qu'ouverture du possible, dépassement de l'imitation de la nature et « émancipation à l'égard de la barrière organique », transpose la question descriptive « qu'est-ce qui est ? » en une question normative « qu'est-ce qui peut être ? ». L'homme construit son horizon d'objets, constitue son monde et l'intuition de sa propre essence, en se mouvant dans le champ des possibles ouvert par la technique. La soumission aux lois de la nature est ainsi toujours à « re-former » et à « re-poser » : elle se transforme. En remontant de la *forma formata* à la *forma formans*, du devenu au principe du devenir, Cassirer nous invite à établir une critique de la technique dont l'objectif n'est ni l'analyse de ses œuvres, ni la recherche d'une essence anhistorique, mais la mise au jour de l'aspiration à la mise en forme, changement de sens et d'aspect du monde, dans le processus d'extériorisation technique.

Mots-clés. Cassirer, Heidegger, critique de la technique, mythe du héros, forme symbolique, anthropologie de la technique, critique de la culture, politique du mythe, fascisme.

Abstract. This article aims at analyzing the symbolic form which is technology in its relation with myth so as to examine its anthropological and political consequences. Technology, as opening of the possible, overrunning the imitation of nature and “emancipation with respect to organic barriers” turns the descriptive question “what is this” in the normative one, “what could this be?”. Man builds his horizon of objects, creates his world and the intuition of his own essence, by living in the field of possibility opened by technology. Thus, obeying the laws of nature has to be always “re-formed” and “reasserted”: it is changing. Passing from *forma formata* to *forma formans*, from having become to the principle of becoming, Cassirer invites us to establish a criticism of technology neither for the purpose of analyzing his works, nor for searching a historical essence. The purpose is to update the aim for the set up, change of sense and aspect of the world in the process of technological exteriorization.

Keywords. Cassirer, Heidegger, criticism of technology, myth of the hero, symbolic form, anthropology of technology, criticism of culture, fascism

Introduction

Le projet global de Cassirer est l'établissement d'une nouvelle anthropologie philosophique fondée à partir, d'une part, de la conservation de l'héritage transcendantal de Kant et, d'autre part, de l'intégration des avancées et découvertes des différentes sciences de son époque. Cet éclairage scientifique permet à Cassirer de définir l'homme comme *animal symbolique*, thèse défendue dans son ouvrage en trois tomes intitulé *La philosophie des formes symboliques*. Les différentes sciences ayant leurs évolutions propres, ces trois volumes sont à envisager comme prolégomènes d'une philosophie de la culture, à toujours « reformer ». L'homme n'a de cesse de produire du sens, de s'arracher par la culture à sa condition de nature et à son individualité. Il produit des formes symboliques afin de configurer le monde tout en se formant lui-même. Les formes symboliques, déterminées comme « éléments médiateurs » (Cassirer, 1972 d, 235), visent à stabiliser des valeurs associées à des objets de transaction socialement reconnus et collectivement partagés dans un processus de création culturelle, entendu au sens le plus large du terme.

Historiquement, la technique est devenue peu à peu la forme culturelle majeure, en particulier si l'on considère ses performances et sa puissance, fut-elle de destruction. L'idée de Cassirer est qu'il est nécessaire de prendre connaissance de la technique dans le cadre d'une philosophie de la culture, afin de ne produire ni un discours réactionnaire technophobe, ni son opposé progressiste technophile, ni même encore en rester à une conception neutre de la technique, où tout dépendrait de l'usage de l'objet, « librement » décidé.

Cassirer pense la technique en tant que forme symbolique en plusieurs moments de son œuvre : dans le second tome de *La philosophie des formes symboliques*, dans le dernier chapitre de son ouvrage posthume *Le mythe de l'Etat*, et essentiellement, thématiquement en tant que tel, dans l'essai *Forme et technique* de 1930. Il s'agit de considérer la technique comme forme symbolique à part entière, c'est-à-dire comme manière de comprendre le monde et comme ouverture à celui-ci avec des conceptions particulières, entre autres, d'espace, de temps et de causalité.

Synthétiquement, la question de Cassirer est la suivante : *quelle est cette forme symbolique qu'est la technique et quelle est sa*

¹ Ce texte est une version légèrement modifiée d'un article publié en 2010 dans la revue META (http://www.metajournal.org/article_details.php?id=55).

portée anthropologique ? Il n'est pas question de prendre position ou d'émettre des jugements péremptifs sur les effets empiriques de la technique. Cassirer invite à chercher et à connaître les lois au fondement de la production de la forme technique, conservant une conception génétique et dynamique de la forme symbolique. Son analyse prend globalement une double direction : d'une part, il opère un retour à la pensée dite primitive et détermine la situation, l'interprétation et la compréhension de la technique d'alors, qui, comme toutes les autres formes symboliques, trouve son origine dans le mythe (songeons au mythe de Prométhée par exemple). D'autre part, il analyse ses rapports avec le langage, au moyen d'une comparaison rapprochée du mot et de l'outil.

Cependant persiste toujours à l'esprit une double possibilité d'orientation première du questionnement *quid juris* : soit axiologique (quelle est la valeur de la technique ?), soit ontologique (quelle est l'essence de la technique ?). Si le questionnement prend appui sur les valeurs, comme décrit précédemment, le risque est de se contenter d'une prise de position négative, positive, ou neutre. Il apparaît ainsi nécessaire de poser, d'abord, la question de l'essence de la technique, sa forme, pour ensuite pouvoir envisager de se prononcer sur sa valeur et la soumettre à un tribunal compétent.

Le primat de la technique est un fait qui ne peut être mis en doute, percevable par tous, décrit en ces termes par Cassirer : « Si l'on veut mesurer la *signification* de chacun des domaines particuliers qui composent la culture humaine en prenant essentiellement pour critère leur *efficience* réelle, et si c'est en fonction du degré de leur *performance* immédiate qu'on définit la valeur de chacun, il ne fait pratiquement aucun doute que selon *de tels* critères c'est bien à la technique que revient la première place dans l'édifice de la culture contemporaine » (Cassirer, 1995, p. 61). L'énergie, déployée par les différentes forces créatrices, tend à prendre forme selon les principes de la technique : efficacité et performance. Le destin de l'esprit ainsi déterminé par la technique, retrouve sa liberté dans l'interrogation de sa sujétion à celle-ci. Pour Cassirer, il faut d'abord voir ce qu'est la technique afin d'*agir* en fonction de ce qui aura été vu.

Dans la lignée de Kant et de la philosophie transcendantale, Cassirer soumet la technique au *quid juris*, précédemment mentionné : qu'en est-il de la technique en droit ? Le constat est le suivant : l'emprise de la technique grandit, mais notre connaissance d'elle reste faible. « Si la philosophie veut rester fidèle à sa mission et affirmer sa prérogative d'être pour ainsi dire la *conscience* logique de la culture, elle devra poser la question des "conditions de possibilité" de l'agir et de la mise en forme techniques, tout comme elle s'interroge sur les "conditions de possibilité" de la connaissance théorique, du langage, de l'art. Ici également, elle ne pourra poser la question de l'être et du droit que lorsqu'elle aura éclairé au fond la question du sens » (Cassirer, 1995, 64). Rappelons que, pour Cassirer, le sens est un phénomène premier : le monde tel qu'il est perçu ne l'est qu'en tant que représentation apparente, phénomène qu'il exprime par la notion de « prégnance symbolique ». Chaque vécu sensible contient irrémédiablement un sens non intuitif amené *par* le vécu sensible à une représentation immédiate et concrète. Cassirer illustre cette thèse avec l'exemple du « rouge de honte » (Cassirer, 1997, 134). Il n'y a pas les contenus primaires d'un côté et les expériences vécues de l'autre, pas de dualité entre la *hylé* sensible et la *morphé* intentionnelle². Cassirer refuse que l'on puisse envisager une forme sans matière et une matière sans forme, bien qu'il conçoive que l'on pense leur relation en termes de changement de *modalité* du sens, ce qui nous renvoie à la description des degrés de différenciations, types généraux « d'impulsions formatrices » (Berner, 2010, 13) que sont l'expression, la présentation et la signification. Ainsi concernant la perception³ : « Il n'y a pas de perception consciente qui se réduise à un pur "datum", dont le donné ne serait que celui d'un reflet ; toute perception renferme un certain "caractère de direction" et de monstration auquel elle renvoie au-delà de son ici et de son maintenant » (Cassirer, 1972 d, 230).

Nous sommes tributaires des performances et significations purement *immanentes* des formes symboliques, quelque soit l'acte de pensée. Intuitionner, comprendre, imaginer sont les exemples de Cassirer. De manière plus générale encore « les perceptions possèdent constamment une "fonction de représentation" déterminée et c'est uniquement grâce à cette fonction que s'édifie pour nous une "image du monde" naturelle, avec ses choses et ses qualités constantes » (Cassirer, 1997, 126). La différence entre forme et matière n'est qu'une différence d'orientation bipolaire qu'il n'est nul besoin de diviser afin d'en produire une analyse. Cassirer prend un exemple d'origine linguistique où il fait intervenir les pôles de substance phonique et de forme du langage. Il n'est pas question d'envisager des phénomènes phoniques d'abord, ensuite associés à des représentations déterminées. Lors de l'écoute d'un discours dans ma langue maternelle, je comprends l'état de chose objectif visé par le discours, sans m'arrêter sur les images sonores prises isolément. Lors de l'écoute d'un discours dans une langue étrangère, il peut m'arriver de ne plus parvenir à suivre le sens de ce qui est dit. Ma compréhension s'interrompt, le discours n'est plus que substance phonique bien que je sache qu'il est porteur d'un sens : cette intention particulière fait que je peux à tout moment ressaisir ce discours dans sa forme de langue et non plus simplement comme agrégats de substances phoniques.

Cet autre exemple, à partir du sens de la vue, peut illustrer la thèse de Cassirer : si j'observe un tracé de lignes courbes sur une feuille de papier, j'obtiens un vécu de perception. Celui-ci voit son sens déterminé par le *rapport* dans lequel chacun peut le situer (c'est l'illustration d'une thèse philosophique) et par les catégories *formelles* d'appréhension propres à chacune des personnes vivant cette perception. Ce tracé de ligne apparaît pour le regard mathématique comme représentation d'une fonction déterminée, sous la forme d'une courbe sinusoïde, alors que le regard physique y reconnaît un mouvement oscillatoire périodique, représentation imagée du courant électrique alternatif. Ce tracé de lignes se présente à chacun sous une *forme* individuelle et concrète qui renvoie à une totalité cosmologique quelconque.

Revenons à la technique, que nous saisissons comme une forme symbolique au même titre que le mythe, le langage

² Sur ce point Cassirer s'opposerait à Husserl, entre autres dans le § 85 des *Ideen I*. Détailler cette confrontation mériterait une digression trop étendue compte-tenu du cadre de cet article.

³ Ces trois types généraux sont détaillés dans « Le concept de forme symbolique » des *Trois essais sur le symbolique*.

et la science. Cassirer y applique sa méthode philosophique déployée dans les trois tomes de la *Philosophie des formes symboliques* et dont nous pouvons rapidement rappeler les principes majeurs :

- Il ne s'agit pas d'avancer *a priori* une théorie dogmatique des essences et propriétés des objets, mais d'effectuer un travail critique sur chacun des modes d'objectivations propres à chacune des formes symboliques.
- Toute dénomination spirituelle ne peut soutenir son existence seule sans un accomplissement et une manifestation dans le sensible. L'unité du sens (*Sinn*) et de la sensibilité (*Sinnlichkeit*) remplace l'unité kantienne du concept et de l'intuition.
- On ne part pas d'une opposition fixe entre un « je » et un « monde » tous deux clos sur eux-mêmes. La recherche philosophique ainsi orientée vise à dégager les postulats de cette séparation et les conditions de sa production. Cette « dissociation » (Cassirer, 1997, 120) s'actualise à chaque fois selon les modalités d'une forme symbolique donnée (la technique dans le cadre actuel).

Conformément à ces principes, Cassirer exprime l'orientation de son essai sur la technique en ces termes : « Si, au lieu de partir de l'existence des œuvres techniques, on choisit plutôt de partir de la forme de l'agir technique, si l'on part du produit brut pour remonter au mode, au type de la production et à la légalité qui s'en dégage, la technique perd par là même ce caractère d'étroitesse, de limitation, de fragmentation dont elle est semble-t-il affectée » (Cassirer, 1995, 66-67). Il nous faut remonter du devenu au principe du devenir, de la *forma formata* à la *forma formans*, afin d'établir les tendances inhérentes aux principes de la technique. Ce qui est à rechercher est la relation de la technique avec le « tout » de l'esprit. La dimension du spirituel est révélée dans le concept de forme, interrogé par la philosophie des formes symboliques, et non dans le concept d'être. Au fil de la lecture de l'essai *Forme et technique*, apparaît en pointillés l'opposition récurrente à Heidegger, explicite dans le *Débat sur le Kantisme et la philosophie*. On y retrouve également l'évolution des préceptes kantien : « Ce n'est pas non plus l'Être absolu qu'elle interroge mais la connaissance de l'Être : l'ontologie dogmatique sera là aussi abandonnée et devra faire place à la tâche plus modeste d'une analytique. Cette dernière cependant n'est plus seulement appliquée à l'"entendement", aux conditions du savoir pur. Elle veut embrasser dans son entier la sphère de la "compréhension du monde" et découvrir les diverses puissances, les forces spirituelles fondamentales qui sont concurremment à l'œuvre en elle » (Cassirer, 1997, 139). Cassirer écarte l'analyse de l'existence et du mode d'exister des œuvres techniques pour lui privilégier l'analyse de la forme de l'agir technique. Afin de rompre avec le conflit habituel et stérile des valeurs, la critique de la technique doit porter sur ses principes inhérents et immanents. L'être de la technique ne se révèle que dans l'activité, dans sa fonction, dans « le mode et la direction de l'extériorisation » (Cassirer, 1995, 69) et non dans sa manifestation seule.

La critique de la technique doit chercher à déceler l'aspiration à la mise en forme dans le processus d'extériorisation qu'elle met en jeu. Cassirer propose une définition *génétique* de la technique, comprise en tant que processus de production d'objets certes, mais avant tout de sens et significations. Ce préalable permet ensuite de poser la question de l'essence de la technique : sont établies d'abord les tendances inhérentes et principielles, puis celles-ci sont projetées sur un plan plus général d'évolution, ce afin d'observer l'orientation culturelle finale de la technique.

Du mythico-magique au technique

La question de la technique est celle de la détermination spirituelle qui s'y accomplit. Au cours de l'essai *Forme et technique*, Cassirer cite Max Eyth : « L'outil de l'esprit oblitère l'esprit de l'outil » (Eyth, 1962/63, 12). Il s'agit de lever cette obscurité, cette « oblitération », par une critique de la technique. Cassirer propose une analogie avec le langage, en expliquant que le passage du mythique au technique est comme le passage du langage comme instrument de description au langage comme instrument d'appropriation. Le *logos* a une signification théorique et instrumentale : « Toute domination spirituelle de la réalité passe par ce double processus d'"appréhension" : "saisie" de la réalité par la pensée langagière théorique et "préhension" par la médiation de l'agir, par la double mise en forme idéale et technique » (Cassirer, 1995, 71). L'homme a le devoir de constituer la forme du monde car formation de soi et formation du monde sont interdépendantes et cogénératives. La langue structure le monde dans l'action, dans l'acte de création cosmique. Sens et valeurs des objets du monde dépendent d'une conception du monde, laquelle diffère en fonction de la langue particulière mais reste le présupposé commun à la langue dans sa forme générale. « Le fruit véritablement important est là aussi dans l'acquisition de la "forme", dans le fait que l'élargissement de la sphère de l'agir change en même temps son sens qualitativement, créant ainsi la possibilité d'un nouvel aspect du monde » (Cassirer, 1995, 72).

Changement de sens et d'aspect du monde ne peuvent aller l'un sans l'autre. Il n'y a pas changement des significations d'une part et changement des objets d'autre part. « Mettre en évidence ce changement de sens, voilà ce que la philosophie peut faire pour la technique, sa compréhension et pour ainsi dire sa légitimation spirituelle » (Cassirer, 1995, 72). Ce changement de sens en question *pourrait* être expliqué comme disparition du mythique au profit du scientifique, idée du « progrès de la civilisation ». Le changement d'attitude du primitif au civilisé ne *serait* pas un passage d'une orientation à une autre, avec potentielle conservation de l'attitude primitive mythique au sein même de l'attitude moderne scientifique, mais véritablement une « entrée dans l'Histoire », un accomplissement de l'humanité véritable.

Or, la croyance en une rupture franche et définitive entre l'attitude primitive et l'attitude civilisée n'est que le résultat d'une vision du monde ethnocentrée, fondée sur « la catégorie de la causalité comme condition de possibilité de l'expérience et des objets de l'expérience » (Cassirer, 1995, 72). Le mythe connaît la catégorie de la causalité, aussi *bien* que la science si l'on peut dire. Les cosmogonies et théogonies du mythe, comme divers phénomènes particuliers, sont expliqués à partir de cette catégorie. Le fait de poser la question de l'origine d'un événement, d'un phénomène, d'un état de choses, est même le point commun entre le mythe et la science. Cependant, espèce, caractère et *modalité* d'accès à cette

origine sont saisis, d'une part, comme une virtualité *mythique*, dénuée d'analyse causale en termes de succession logique, d'autre part, comme un principe *scientifique*, disposant d'éléments médiateurs entre désir et réalisation. Ceci nous démontre que le réseau des fonctions et significations oriente le principe de constitution de la modalité d'accès aux contenus causaux porteurs de sens. « Tout être singulier de la conscience ne reçoit ses déterminations que dans la mesure où le tout de la conscience est en même temps posé et représenté en lui sous une forme, quelle qu'elle soit. Ce n'est que par et dans cette *représentation* que devient possible ce que nous appelons le donné et la *présence* du contenu » (Cassirer, 1972 b, 41).

Affirmer de la fixation solide des limites entre subjectif et objectif qu'elle soit à comprendre comme un *a priori* immuable, considérer la distinction sujet et objet comme « naturelle » ou prendre la causalité scientifique comme modalité d'accès à l'origine de l'être de toute chose, revient simplement à décréter par une « ridicule immodestie » (Nietzsche, 1982, 284) que seule cette perspective est *valable*, ce qui n'est absolument pas l'objectif de Cassirer. La forme du monde n'est pas une connaissance que l'on possède et qui, selon qu'elle émane de tel ou tel peuple, vaudrait davantage qu'une autre. Tout changement d'attitude est subordonné au rapport entretenu entre le « moi » et la « réalité », le « sujet » et l'« objet », lequel n'est ni unique, ni univoque : « Il n'y a pas depuis le commencement une représentation immuable du sujet et de l'objet selon laquelle [l'homme] orienterait ensuite son comportement ; c'est au contraire à partir de la globalité de ce comportement, de la globalité de l'activité de son corps, de son âme et de son esprit, que la connaissance du sujet et de l'objet se forme pour lui et que l'horizon du moi vient à se séparer à ses yeux de celui de la réalité » (Cassirer, 1995, 72-73).

Mot et image sont les deux formes originaires de la magie dont la pratique se définit comme épanouissement progressif des désirs : « Car le mot et l'image sont les deux moyens grâce auxquels l'homme traite un non-présent comme un présent et place devant lui quelque chose de désiré, de souhaité, pour en jouir et se l'approprier dans cette acte de "pré-vision". Ce qui est éloigné dans l'espace ou dans le temps est "é-voqué" par le mot, ou "pré-figuré" et "pré-vu" [par l'image] » (Cassirer, 1995, 76). Mot et image sont deux *moyens*. Le moyen a la particularité de désigner le vécu de l'âme et l'activité dont le corps est l'objet dans son usage. Cet usage du moyen a pour fonction d'opérer une *réduplication* intensificatrice, concrétisation de soi et du monde par une multiplication des possibles recouverts par la représentation. Il y a d'abord passage de la perception immédiate à l'immédiateté du désir : l'homme ne se soumet plus au donné seul, il éprouve l'absence et le manque. La magie n'est pas simplement une saisie, une préhension, mais une véritable compréhension, mise en forme du monde en germe, née à partir de la possibilité du manque et de l'absence à combler. « [L'homme] en vient à créer un monde à partir de lui-même, s'il n'est plus apaisé par le seul être-là mais exige une être-tel et un être-autre » (Cassirer, 1995, 76). Le magique dispose d'un caractère d'appel au mouvement vers l'autre et l'ailleurs, mais il n'y a pas encore les moyens de l'action, de l'agir effectif : moi et monde sont toujours identifiés dans une immédiateté, il n'y a pas de rupture distanciée entre le monde de l'être et le monde de l'action.

Le comportement technique se distingue du comportement magique où la puissance de la volonté remplace la puissance du désir et inclut une distanciation absente dans le magique : ceci permet l'intuition du monde en tant que monde d'objets. L'outil est vecteur de l'élargissement de la sphère de l'agir. « L'*accomplissement* de la volonté n'est jamais assuré par la seule intensification de celle-ci ; il exige que la volonté s'inscrive dans un ordre qui lui est étranger de par son origine, qu'elle ait la conscience et la connaissance de cet ordre comme tel » (Cassirer, 1995, 77). L'outil s'introduit entre le désir et sa réalisation, mais n'apparaît pas forcément pour autant comme médiation à la conscience. Le rapport technique se substituant au rapport magique à la nature, par la nécessité de l'usage de certains outils, utiles à la satisfaction du désir, peut comporter encore « un caractère et une efficacité magiques » (Cassirer, 1972 c, 250). L'adoration de l'outil fait ainsi partie intégrante du développement de la conscience religieuse et de la civilisation technique. Ces formes symboliques peuvent tout à fait coexister et s'entretenir mutuellement. Retenons toutefois que le passage d'une domination magique de la nature à sa maîtrise technique induit tant un changement de la configuration du monde que de la configuration du soi : médiation et distanciation font apparaître peu à peu des frontières entre un « monde du désir intérieur » et un « monde de la réalité extérieur ».

Avec la technique, la nature devient un être indépendant agencé selon un ordre particulier à découvrir et à connaître. A la place de la contrainte magique du mot et de l'image, vaines tentatives d'assujettir ou de conjurer les forces de la nature, s'ouvre la possibilité d'une appréhension et d'une appropriation d'enchaînements essentiels et nécessaires. Le principe de causalité voit ses dimensions spatio-temporelles s'élargir et s'organiser selon un ordre déterminé. « La multiplicité et la diversité infinie des formes du monde mythico-magique sont ramenées à une norme fixe, à une dimension déterminée, sans que par ailleurs la réalité devienne, par la réduction à ces dimensions qui lui sont inhérentes, un être strictement *figé*, mais voit au contraire sa mobilité interne préservée. Elle ne perd rien de sa "plasticité", mais cette plasticité, cette "formabilité", est désormais inscrite dans un cadre de pensée fixe et astreinte à certaines règles du "possible". Cet objectivement-possible semble être désormais la limite assignée à la toute-puissance du désir et à l'imagination affective » (Cassirer, 1995, 77-78). Les moyens de la magie étaient le mot et l'image, le moyen de la technique est l'outil. « [L'outil] est en quelque sorte le *terminus medius* conçu dans l'intuition des objets et non dans la pensée pure. Il s'intercale *entre* le premier élan de la volonté et le but, et permet grâce à une telle interposition de les différencier l'une de l'autre et de les placer à la distance requise » (Cassirer, 1995, 78). L'outil inclut nécessairement une distanciation : l'objectivation naît de l'usage de l'outil, l'utilisation de l'organe seul, comme la main, n'interrompt pas la chaîne causale et ne garantit ni conscience de l'agir, ni son sens, et avec lui le sens du monde. L'outil brise la causalité mythico-magique par une distanciation dans l'espace et dans le temps : il permet une pré-vision et une ap-préhension par l'entremise d'un passage par une étape d'abstraction. « L'outil annonce le crépuscule des dieux du monde magique et mythique. Car c'est avec lui que l'idée de causalité se débarrasse de la limitation de l'"expérience intérieure" et de

l'assujettissement au sentiment subjectif de la volonté. Il devient le lien qui enchaîne les unes aux autres de pures déterminations d'objets et instaure entre elles une règle de dépendance fixe » (Cassirer, 1995, 80). La conscience de l'outil provient de l'effet qui provoque : un marteau n'est pas un assemblage de caractéristiques, son usage potentiel est saisi simultanément dans l'intuition de ses propriétés lors de l'expérience : il est lourd et sert à frapper. « L'objet n'est véritablement déterminé *comme* quelque chose que dans la mesure où il a une détermination *pour* quelque chose. [...] L'obscurité mythique qui, au début, enveloppe encore l'outil, s'éclaircit progressivement dans la mesure où l'homme ne fait pas qu'*utiliser* l'outil, mais où, dans cette utilisation même, il le *transforme* sans cesse » (Cassirer, 1995, 80-82). Il y a changement de la représentation du monde par la médiation de l'outil, mais également changement de la conscience de l'agir. L'outil, dans sa fonction d'objet médiateur, permet le déploiement de la conscience de l'action médiatrice. « La réalité elle-même ne se révèle pas malgré sa légalité rigoureuse et inabrogeable comme un être strictement figé, mais comme une matière malléable et docile. Sa forme n'est ni achevée, ni définitive mais offre au vouloir et à l'activité de l'homme un champ libre d'une grandeur infinie » (Cassirer, 1995, 83).

La technique ouvre le champ des possibles et la diversité de ses usages donne le sentiment de puissance. L'homme construit alors son horizon d'objets, constitue son monde et l'intuition de sa propre essence en se mouvant dans ce champ des possibles ouvert par la technique. L'essence de l'homme est le corrélat du champ des possibles réalisables dans le monde qui devient sien. La conscience trouve alors une nouvelle détermination : « Le véritable "sens" de l'agir ne se mesure plus à ce qu'il effectue ni à ce qu'il atteint au bout du compte, mais c'est la pure *forme* de l'agir, le mode et la direction des forces qui le façonnent qui en déterminent le sens » (Cassirer, 1995, 82). Néanmoins, la performance de la technique, en même temps qu'elle révèle le monde de l'objet, aliène l'homme à la nécessité et aux lois de ces choses mêmes. « Toute technique est une création de l'esprit, de cet esprit qui ne peut fonder sa domination qu'en triomphant de toutes les forces qui le côtoient et en les écrasant despotiquement » (Cassirer, 1995, 83). *Il y a conflit entre l'âme de l'homme et l'esprit de la technique, au sens où la technique opère un décentrage progressif de la perspective du « sujet », d'où naît sa conception du monde et qui rend impossible sa plénitude psychique présente dans la satisfaction du désir immédiat de la conscience mythique et primitive*⁴.

De la technique primitive à la technique moderne, naissance de la technique du mythe

Le domaine de l'activité technique est régi par une loi définie par Marx : l'émancipation à l'égard de la barrière organique. On découvre une opposition entre la technique moderne et les premiers outils. Cette dernière nie le modèle de la nature : « Le principe fondamental qui gouverne l'ensemble du développement de l'ingénierie moderne est le fait que la machine ne cherche plus à imiter le travail manuel ou même la nature, mais s'efforce d'accomplir sa tâche avec ses propres moyens, souvent complètement différents des moyens naturels » (Cassirer, 1995, 87). La conséquence majeure de cette émancipation des moyens techniques est une coupure induite par la négation de la nature : « A l'instant où l'homme souscrit à la dure loi du travail technique, la plénitude du bonheur direct et ingénue que l'existence et la pure activité organiques lui prodiguaient disparaît à jamais » (Cassirer, 1995, 88-89). Il y a peu à peu création d'un antagonisme entre désir de bonheur et esprit de la technique. *Ceci présume de la possibilité d'émergence d'un appel nostalgique vers une authenticité mythique*, où l'homme, avec ses simples outils de paysans bavarois, possédait chaque *telos* de chaque *acte*.

Au-delà de l'éclatement de l'unité organique de l'existence se produisent des ruptures au sein des formes de la culture : « Ce qui est désormais exigé, ce n'est plus une simple distanciation par rapport à la "nature", mais un tracé de frontières à l'intérieur de l'esprit lui-même, l'instauration d'une norme universelle qui satisfasse et limite en même temps les normes particulières » (Cassirer, 1995, 91). La technique possède une croissance interne : la soumission aux lois de la nature est toujours à « re-former » et « re-poser », au grès des avancées techniques qui, niant la nature en s'en distanciant, continuent d'ouvrir des possibles. La question descriptive « qu'est-ce qui est ? » devient une question normative « qu'est-ce qui peut être ? », ce qui ne produit plus seulement des jugements mais des figures ou des types aux devenir concrets et multiples, normés et étalonnés en amont par les principes de la technique, avec potentielle naissance du conformisme du produit, objet comme sujet.

Afin de mieux rendre compte de cette particularité de la technique, Cassirer oppose la création technique à la création artistique : « L'œuvre artistique fait se mêler intimement "forme" et "expression". C'est une création qui puise à l'extérieur, dans le royaume des objets, et dresse devant nous une légalité strictement objective » (Cassirer, 1995, 95). Dans l'extériorité de l'œuvre est contenu le mouvement du moi et son caractère d'appel signifié par l'expression : « Les contours de la forme renvoient sans cesse à un trait particulier de l'âme qui se manifeste en elle, et ils ne sont finalement compréhensibles que par référence à cette âme dans son ensemble, à cette totalité qui habite chaque individualité artistique authentique » (Cassirer, 1995, 96). Tout développement culturel se situe entre l'impulsion formatrice de l'expression et celle de la pure signification : l'art constitue l'équilibre entre les deux, il est une forme expressive de symbolisation. La technique, quant à elle, a perdu cette relation avec la fonction expressive de la symbolisation et tend, en prenant son autonomie, « à se hisser dans la sphère de la pure signification "objective" » (Cassirer, 1995, 97).

La transformation de l'agir humain en agir technique offre un gain en terme de possibilités d'actions effectives, mais comporte une perte en terme de stabilité, due à cette propension nécessaire à l'artificialité technique. En se libérant de

⁴ On retrouve, d'une part, ce que disait déjà Dilthey lorsqu'il parlait des formes de visions du monde : « Tout comme la terre est couverte de formes innombrables d'êtres vivants entre lesquels a lieu un combat incessant pour l'existence et l'occupation de l'espace, dans le monde des hommes les formes de conception du monde se développent et sont aux prises pour prendre le pouvoir sur l'âme » (Dilthey, 1931, 84). D'autre part, on trouve, contenu en germe, ce que Günther Anders nommait « pathologie de la liberté », laquelle provient du fait que « l'artificialité est la nature de l'homme et son essence est l'instabilité » (Anders, 1937, 22).

ses liens avec la nature, l'homme s'aliène à la société. Au-delà de la seule perspective de l'utilité, valeur majeure de la technique, Cassirer pose le problème du sens éthique, lequel permet de construire une critique de la raison technique et dévoile la conséquence de la technique moderne, à savoir une économie aux principes néfastes, à l'image du tonneau des Danaïdes dans le *Gorgias*. Dans cette perspective économique, nous aboutissons à un cercle vicieux, né à partir du désir : une fois celui-ci satisfait, cette satiété trouve son utilité en justifiant la création de désirs nouveaux. La technique se développe alors par une dynamique autonome de dépassement et repose sur la persistance et l'inertie du processus de production. Le second cercle vicieux devient celui des produits eux-mêmes : la consommation de ces derniers induit un passage obligé de la jouissance au désir et inversement, justifiées par une éthique hédoniste et consumériste. Selon Cassirer, *le problème n'émane pas de la technique dans son essence, mais de la forme et de l'ordre économique en provenance, non de l'esprit de la technique, mais du terrain historique concret*. Un changement ne pourrait provenir de la technique elle-même, mais seulement de nouvelles formes de volonté et de conviction, fondements pour une communauté nouvelle. Cette idée repose sur une téléologie vraie et définitive, une téléologie éthique. Or, un problème persiste à l'idée de la constitution d'une « communauté technique » : « [La technique] crée avant même la véritable communauté de volonté libre une sorte de communauté de destin entre tous ceux qui participent à son œuvre. On peut donc à bon droit définir comme le sens implicite du travail et de la culture technique l'idée de "liberté par la disponibilité à servir" » (Cassirer, 1995, 99). Si Cassirer tendait à croire en cette communauté de volonté libre à l'époque de la rédaction de *Forme et technique*, son ouvrage *Le mythe de l'Etat*, publié, juste après sa mort, en 1946, tend à démontrer que la disponibilité à servir pourrait perdurer comme principe de constitution de société plus longtemps que prévu.

Dans le dernier chapitre du *Mythe de l'Etat*, Cassirer s'interroge sur nos mythes contemporains et remarque que leurs éléments constitutifs ne sont pas nouveaux⁵. Il s'est produit en effet un passage de l'instrument de pensée à l'instrument d'action, passage du scientifique au technique par le biais du mythique : la forme théorico-scientifique, des théories du culte du héros de Carlyle et des différences entre races de Gobineau, s'est transformée en une forme politique par la technique du mythe, véritable catalyseur des affects et désirs. Le terrain historique concret de l'époque de l'entre-deux-guerres a favorisé cette transformation. « Dès que le but poursuivi est dangereux et son issue incertaine, une magie hautement développée ainsi qu'une mythologie apparaissent toujours » (Cassirer, 1993, 376). A situation désespérée, moyens désespérés. Le mythe réapparaît comme personnification du désir collectif figuré par des dieux et démons lorsque les forces rationnelles ne peuvent plus résoudre une crise sociale donnée. Concrètement se produisent des appels à la dictature d'un sauveur magique, maître des images et des mots. « Le désir se met à faire face aux hommes sous une forme concrète, plastique et individualisé » (Cassirer, 1993, 379). L'indépendance contractuelle des liens sociaux est soumise au pouvoir mystique, érigé en loi suprême. La magie naturelle, source de la croyance primitive et qui nous paraît aux antipodes de nos conceptions modernes, trouve son analogue dans une sorte de « magie sociale » : le désir collectif requiert « l'homme de la situation », celui qui disposera d'une force de volonté de l'ordre du magique. Le héros de Carlyle se concrétise par le réalisme héroïque du *Travailleur* de Jünger : le travail devient valeur et libère l'homme. La liberté n'existe que par et dans l'obéissance. Le politicien moderne réunit deux fonctions apparemment incompatibles, d'autant plus si l'idéologie proclamée stipule que l'homme soit passé, avec le « progrès », de l'*homo magus* à l'*homo faber*. Mais, « il appartient au XX^e siècle, cette grande époque technique, d'avoir développé une nouvelle technique du mythe » (Cassirer, 1993, 381). Cette technique du mythe en question consiste en la production économique-politique du mythe, au même titre que n'importe quel produit. Cassirer affirme ainsi que « le réarmement militaire n'a été qu'une conséquence du réarmement mental introduit par les mythes politiques » (Cassirer, 1993, 381).

Deux étapes de fabrication technique d'un mythe sont nécessaires. Dans un premier temps, Cassirer remarque une modification de la fonction de la langue. Le mot joue son rôle dans un usage sémantique, il est signifiant, constamment présent, condition nécessaire à l'existence de la langue. Mais il peut également jouer un rôle dans un usage magique, présent chez les primitifs, dont la vocation est de produire un effet : cet usage persiste chez les modernes⁶, « le mot magique l'emporte sur le mot sémantique » (Cassirer, 1993, 382). Le sens descriptif, logique et sémantique devient normatif, émotif et affectif. Ce symptôme se manifeste pour Cassirer dans l'intraduisabilité de certains termes d'origine nazie en allemand : « Ce qui les caractérise, en effet, n'est pas tant leur contenu ni leur sens objectif que l'atmosphère émotionnelle qui les entoure et qui les enveloppe » (Cassirer, 1993, 383). La seule possibilité d'accès au sens, par la médiation de ce genre de termes, devient l'émotion produite en masse, laquelle doit être alors partagée par la communauté technique avide de slogans politiques porteurs d'espoirs. Cassirer prend l'exemple suivant dans la langue allemande :

<i>Sieg</i> = victoire ; <i>Friede</i> = paix	
<i>Siegfriede</i> = paix grâce à une victoire allemande	<i>Siegerfriede</i> = paix dictée par les armées alliées conquérantes

⁵ On peut penser à la naissance des personnages héroïques, comme Superman, dans les années qui ont suivi la seconde guerre mondiale et ses cultes du héros. Entre temps, les mythes publicitaires sont apparus, disposant des mots pour produire du langage affectif et des images pour produire des représentations collectives. Günther Anders développe ainsi l'idée que « la technique accomplit (erfüllt) le mythe » : les cosmonautes ne connaissent pas la perfection de l'échec d'Icare se brûlant les ailes (Anders, 1994, 139).

⁶ L'usage technique du langage et ses effets dans la communication de masse renvoie à une analyse de sa fabrication radiophonique (Jolly, 2010, 105-110). Mot et image génèrent également des effets particuliers dans la communication de masse télévisuelle (Jolly, 2010, 89-105).

Le second terme, dont la différence phonétique avec le premier n'est pas prépondérante, déclençait de violentes passions politiques, signe de l'efficacité des théories propagandistes de l'époque. On retrouve clairement ce que Jünger désignait comme langue objective des symboles, système de références techniques à portée affective, seul à ne pas être sujet à la déliquescence généralisée de la civilisation des bourgeois et philistins.

La deuxième étape de fabrication technique du mythe consiste à relier chaque action politique à un rite correspondant, de la même manière que dans les sociétés primitives de nombreux rites implacables et réguliers viennent rythmer la vie de chacun et de tous. L'effet principal est celui d'une dissolution de la responsabilité individuelle, couplée de la désignation d'un groupe fautif à supprimer : le groupe devient « sujet moral ». *Sous l'ère totalitaire du régime nazi, des hommes civilisés, ayant le privilège de ne plus se soumettre à l'état de l'environnement mythique ritualisé de l'homme primitif, ont cessé d'être les acteurs de leur individualité propre et libre.* « En exécutant des rites prescrits, ils se mettent à sentir, à parler et à penser d'une façon uniforme. Leurs gestes ont beau être vifs et agressifs, il s'agit pourtant là d'une vie artificielle et fautive. Ce qui les meut provient d'une force externe. Ils agissent comme des marionnettes dans un théâtre de poupées – en ignorant que les ficelles de ce spectacle comme de toute la vie sociale ou individuelle sont désormais manipulées par des leaders politiques » (Cassirer, 1993, 386). La contrainte matérielle des régimes despotiques de tout temps évolue, par la technique du mythe politique, en contrainte formelle : le mythe de la race de Gobineau a ainsi détruit toutes les autres valeurs. Cette fonction destructrice du mythe a pour effet de provoquer un véritable traumatisme affectif, perceptible dans les énoncés quotidiens, figures du déni et *formes du « bon sens »*, du type : « Je sais bien qu'il ne faut pas être raciste. Mais quand même... ».

Cassirer poursuit son raisonnement, dans le dernier chapitre du *Mythe de l'Etat*, en analysant le terme de « liberté » dans le langage politique, utilisé encore à l'heure actuelle par tous les partis politiques, chacun redéfinissant la notion selon les avantages de la classe d'individus qu'il entend défendre. Selon lui, il suffirait pourtant de définir ce qu'est la liberté éthique : « Elle est libre de toutes les ambiguïtés qui sont inévitables tant en métaphysique qu'en politique. Les hommes en effet n'agissent pas en tant qu'agents libres parce qu'ils possèdent un *liberum arbitrium indifferentiae*. Une action libre n'est pas marquée par l'absence de mobile, mais par la présence et les caractères d'un motif. Au sens éthique, un homme est un agent libre quand ses motivations dépendent de son jugement et de sa conviction sur ce que doit être le devoir moral » (Cassirer, 1993, 388). Le sujet moral se donne lui-même sa propre loi, elle n'a pas à être imposée par une force extérieure, il s'agit de l'autonomie morale kantienne. Mais ce n'est pas un fait, seulement un postulat : c'est un « impératif » à se redonner à soi constamment. C'est pourquoi la liberté se transforme aisément en un lourd fardeau lorsque le contexte historico-social est défavorable. « C'est là que l'Etat totalitaire et le mythe rentrent en scène. Les nouveaux partis politiques offrent enfin la promesse d'une issue au dilemme existant. Ils détruisent et suppriment le sens même de la liberté, mais simultanément, ils délivrent l'homme de toute responsabilité personnelle » (Cassirer, 1993, 389). Le leader politique de ce type de régime se présente d'abord comme un magicien social, mais exerce également une autre fonction : celle du devin. Les augures et autres rites ancestraux se prétendent aujourd'hui scientifiques (économie de « marché ») et philosophiques (« sciences » politiques). La prophétie est devenue une technique de gouvernement parmi les autres. En philosophie allemande, Cassirer repère l'art divinatoire dans l'ouvrage *Le déclin de l'occident* (1918) de Spengler. Ce dernier prétendait avoir trouvé une méthode de prédiction des événements culturels et historiques. Le déclin en question était vu comme provoqué par « un pouvoir du destin » (Cassirer, 1993, 391). Tout monde culturel était considéré comme résultant d'un acte mystique, impénétrable et indescriptible par les concepts scientifiques. *L'idée de destinée inévitable est le propre de presque toutes les mythologies.* On peut songer tant à l'apocalypse chrétienne qu'au Ragnarök scandinave, en passant par la *Moira* grecque. Cassirer cite un extrait du livre de Spengler : « Si, sous l'impression de ce livre, les hommes de la génération nouvelle se tournent vers la technique au lieu de la poésie, vers la marine au lieu de la peinture, vers la politique au lieu de la philosophie, ils auront accompli mon désir et on ne pourra rien leur souhaiter de meilleur » (Spengler, 1948, 16).

Les mêmes désirs, aux origines conservatrices prussiennes, sont présents dans le *Travailleur* (1925) de Jünger : l'incorporation de la technique dans les pratiques laisse une seule alternative possible, « représenter la Figure du Travailleur ou périr » (Jünger, 1989, 111). La Figure du Travailleur désigne une modalité d'appréhension du monde, unique et généralisée, qui utilise la technique, non pas pour constituer un monde, mais uniquement pour le *mobiliser* en un réseau coordonné de performances individuelles interactives. Selon Cassirer, le parallèle s'étend également à l'ouvrage *Être et temps* (1927) de Heidegger, critique que l'on retrouve également chez Günther Anders où est visée la *Geworfenheit*, l'être-jeté dans le temps, condition de notre existence qui serait à assumer en propre comme destin (Anders, 2001, 206-209). Le *Dasein* est déjà mort avant même de naître, ce qui ne pousse évidemment pas à s'engager activement pour changer quoi que ce soit au monde. « On pouvait essayer de comprendre, d'interpréter [les conditions de notre existence] ; mais non les changer » (Cassirer, 1993, 395). Le processus culturel décrit par Cassirer comme co-constitution réciproque du moi et du monde s'éteint, et, avec lui, toute possibilité de liberté éthique. Il ne s'agit pas de présumer d'un effet direct de la littérature philosophique sur le contexte et l'agir politique de chacun. « Toutefois, cette nouvelle philosophie a affaibli et lentement miné les forces qui auraient pu résister aux mythes politiques modernes » (Cassirer, 1993, 396).

Conclusion

La philosophie est-elle condamnée à rester cantonnée à un rôle de « futilité spéculative » (Cassirer, 1993, 399), passive spectatrice de l'histoire ? Avec Cassirer, il est possible de *refuser* cette attitude, que rien ne nous empêcherait de

qualifier de *nihiliste*. La philosophie peut être d'une aide incomparable, ne serait-ce qu'en tant que pouvoir stratégique de compréhension des dangers et des illusions dans lesquelles le cynisme et la morosité actuels tentent de nous plonger. Le danger de la technicisation du monde, de l'hégémonie de la technique comme forme symbolique, ne réside pas dans l'essence de la technique, mais dans la contrainte appliquée à l'agir de tous, chacun devant répondre aux principes de performance et d'efficacité pour eux-mêmes. Là où le moyen devient fin en soi indiscutable, l'éthique individuelle se dissout dans une passivité volontaire.

Le risque totalitaire est permanent pour nos sociétés : il faudrait parvenir à donner tort à Günther Anders, ce qui, soit dit en passant, était son propre souhait, lorsqu'il affirme, dans son court ouvrage épistolaire *Nous, fils d'Eichmann*, que la situation totalitaire technique est celle vers laquelle nous nous dirigeons et que le nazisme et le communisme stalinien n'ont été que des *intermezzi*. « Et pour cela, il faut que l'on se mette à étudier soigneusement l'origine, la structure et la technique des mythes politiques » (Cassirer, 1993, 400).

Bibliographie

Anders, Günther (1937). « Pathologie de la liberté ; Essai sur la non-identification », tr. fr. E. Levinas, in *Recherches philosophiques*, éd. A. Koyré, H.-CH. Puech, A. Spaiert. Paris : Boivin.

Anders, Günther (1994). *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*. München : C.H. Beck.

Anders, Günther (2001). *Über Heidegger*. München : C.H. Beck.

Anders, Günther (2003). *Nous, fils d'Eichmann*, tr. fr. S. Cornille et P. Ivernel. Paris : Rivages poche.

Berner, Christian (2010). *Cassirer et la philosophie de la culture*, Conférence présentée lors du stage sur la culture à l'université de Tours, 18-19 janvier, à Tours, France.

Cassirer, Ernst, et Martin Heidegger (1972a). *Débat sur le Kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, tr. fr. P. Aubenque et J.-M. Fataud. Paris : Beauchesne.

Cassirer, Ernst (1972b). *La philosophie des formes symboliques. 1, Le langage*, tr. fr. O. Hansen-Løve et J. Lacoste. Paris : Minuit.

Cassirer, Ernst (1972c). *La philosophie des formes symboliques. 2, La pensée mythique*, tr. fr. J. Lacoste. Paris : Minuit.

Cassirer, Ernst (1972d). *La philosophie des formes symboliques. 3, La phénoménologie de la connaissance*, tr. fr. C. Fronty. Paris : Minuit.

Cassirer, Ernst (1993). *Le mythe de l'Etat*, tr. fr. B. Vergely. Paris : Gallimard.

Cassirer, Ernst (1995). « Forme et technique », tr. fr. J. Carro et J. Gaubert, in *Ecrits sur l'art*. Paris : Cerf.

Cassirer, Ernst (1997). *Trois essais sur le symbolique*, tr. fr. J. Carro et J. Gaubert. Paris : Cerf.

Dilthey, Wilhelm (1931). « Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen », in *Weltanschauungslehre*, GS VIII, éd. B. Groethuysen. Stuttgart : Teubner.

Eyth, Max (1962-63). *Poesie und Technik*. Stuttgart : Daco.

Jolly, Edouard (2010). *Nihilisme et technique. Etude sur Günther Anders*. Toulouse : EuroPhilosophie Editions. Disponible à : <http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article23>.

Jünger, Ernst (1989). *Le Travailleur*, tr. fr. J. Hervier. Paris : Christian Bourgeois.

Nietzsche, Friedrich (1982). *Le gai savoir*, tr. fr. P. Klossowski. Paris : Folio essais.

Spengler, Oswald (1948). *Le déclin de l'Occident*, tr. fr. M. Tazerout. Paris : Gallimard.