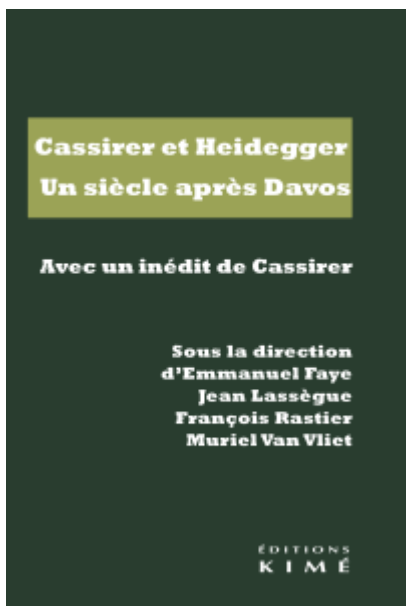


Un siècle après – ou le tardif *deuxième round critique*

Le collectif *Cassirer et Heidegger. Un siècle après Davos*^[1] réunit les interventions qui constituèrent la journée d'étude du 18 novembre 2019 hébergée dans les locaux de la Maison Heinrich Heine de Paris^[2]. À l'issue de cette journée, plusieurs des questions posées par les gens présents concernèrent très directement leur anxiété face à l'idée que ces interventions ne constituent pas à leur tour un ouvrage. Cet ouvrage, le voici, de sorte que la journée d'étude du 18 novembre 2019, *Pensée identitaire et cosmopolitisme : Martin Heidegger / Ernst Cassirer, Davos 1929 - Paris 2019* paraît à l'automne 2021, inaugurant une nouvelle collection^[3] aux éditions Kimé, sous le titre *Cassirer et Heidegger, Un siècle après Davos*, sous la co-direction d'Emmanuel Faye, Jean Lassègue, François Rastier et Muriel Van Vliet. Tous les textes sont passionnants et nouveaux pour qui s'intéresse à Cassirer, bien sûr, mais aussi pour qui cherche à comprendre l'impératif de la remise en cause, aujourd'hui, de certaines des conséquences de la philosophie de Heidegger. Enfin, même pour qui chercherait à se maintenir *hors du match*, l'ouvrage est de toute façon bienvenu pour l'histoire des idées : on y reprend l'une des légendes de l'histoire de la philosophie du XX^e siècle : la querelle de Davos.

Comme d'autres avant, nous estimons que l'événement de 1929 est décisif pour une compréhension optimale des conditions qui déterminèrent la *croisée des chemins*^[4] de la philosophie occidentale contemporaine, la montée des logiques fascistes^[5] jusqu'au cœur même de la philosophie. Quiconque connaît les grandes lignes de cet événement sait bien que, dans ce qui devait être un dialogue, eut en fait lieu un duel, entre Martin Heidegger, challenger et représentant de la nouveauté, et Ernst Cassirer, appelé « l'Olympien », représentant pour sa part de l'ordre installé, alors au sommet de sa popularité. Seul petit hiatus, Cassirer était juif, disciple adoubé par le fondateur juif de l'école des néokantiens de Marbourg, Hermann Cohen, fin connaisseur de Kant — auteur allemand par excellence — et Heidegger - on le sait aujourd'hui sans plus pouvoir feindre la surprise - était antisémite et convaincu que la philosophie de l'être — comme l'être lui-même — ne pouvai(en)t s'exprimer qu'en langue allemande. Nous pourrions nous exclamer, à l'instar de certains des contributeurs : « comme c'est pratique ! ».

Emmanuel Faye, Jean Lassègue, François Rastier, Muriel Van Vliet (dir.) : Cassirer et Heidegger. Un siècle après Davos



Les quatre conférences dans lesquelles s’opposèrent Cassirer et Heidegger furent reçues, retranscrites et figées dans le temps par un parterre de jeunes philosophes, dont tous allaient être les grands normaliens du XX^e siècle parmi le public français, professeurs des générations suivantes^[6]. Ainsi dans ce « dialogue » entre les deux philosophes allemands passé à la postérité sous le régime d’un « match de boxe » par et pour cette jeunesse impressionnable, il arrive à quelques reprises que Heidegger précise ne pas pouvoir traduire son langage dans le « langage » de Cassirer^[7], laissant planer une ambiguïté peu farouche sur les motifs de cette impossibilité. François Rastier synthétise donc, en ouverture de sa propre contribution, le calendrier selon lequel paraît cet ouvrage collectif :

Bien au-delà de la seule philosophie, le débat à Davos en 1929 entre Cassirer et Heidegger a marqué l’histoire des idées. Il a même donné naissance à des récits passablement légendaires qui négligeaient le contexte historique précis.

Un nouveau regard s’impose, à la lumière des œuvres publiées depuis. Les vingt-cinq tomes de l’édition allemande de référence de Cassirer ne sont disponibles que depuis 2007 auxquels s’ajoutent les dix-sept tomes du *Nachlass* depuis 2017. Des 102 volumes de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, édition de référence mais sans garantie scientifique, une demi-douzaine reste programmée, mais d’ores et déjà la publication des neuf premiers volumes des *Cahiers noirs* a permis d’engager une relecture

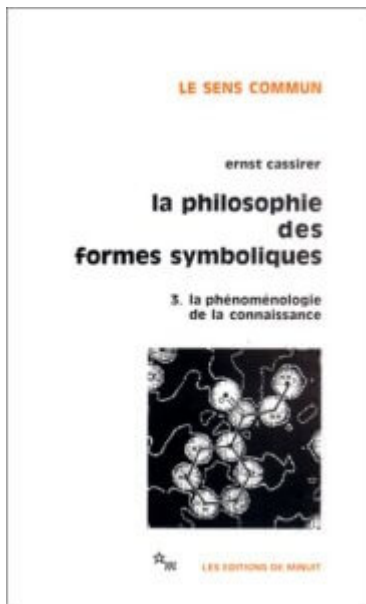
critique de l'ensemble.

C'est donc à présent seulement que l'on peut véritablement évaluer les projets contrastés des deux philosophes. Leurs enjeux intéressent notamment le statut de la rationalité des sciences, en particulier celles de la culture, aussi bien que le statut de la technique parmi les formes symboliques. Et tout autant, l'opposition entre la démocratie et la théologie politique ; entre la légitimité du cosmopolitisme et l'ontologie identitaire ; enfin, entre la possibilité même d'une éthique ou son rejet de principe.

Tous ces thèmes contradictoires exigent aujourd'hui une révision critique, non seulement rétrospective, mais ancrée dans le présent. Au-delà même de la philosophie, des courants de pensée et des forces politiques en Europe et dans le monde poursuivent en effet ces deux voies qui s'opposent aujourd'hui.^[8]

La prise historique dans laquelle François Rastier invite à saisir le livre maintient donc l'image du ring de boxe, non plus sur la question des deux hommes qui se trouvèrent l'un en face de l'autre mais du point de vue, cette fois, des conditions paradigmatiques d'une époque — celle d'avant la nôtre. Ces conditions sont fondamentales pour nous en tant qu'elles contiennent aussi les conditions de notre époque. Dès lors que nous sommes en mesure de comprendre les différentes étapes génétiques des deux époques concernées, il devient possible de nous émanciper, en partie, de la « conscience mythique »^[9], qui occupe le deuxième volume de *La philosophie des formes symboliques* (PFS) de Cassirer. Cela étant fait, il devient alors possible d'aller en direction d'une liberté radicale, dont le sens est pour sa part développé dans le troisième volume de la PFS ; nous pouvons penser une forme de *déconstruction* des aliénations propres à la « conscience mythique » de chaque époque. En ce sens, le remède pour *déconstruire* — identifier les conditions formelles, circonstanciées — le caractère mythique de la querelle de Davos se trouverait en partie dans les volumes de la PFS, comme l'écrivent en filigrane certains des contributeurs. S'opposent donc dans les philosophies de Cassirer et de Heidegger une déconstruction (des conditions formelles de la conscience mythique) et une destruction (des modes d'emprisonnement et de dissimulation de la pureté effective de l'être). Il s'agit bien dans ce livre de 2021, en arrière plan comme au premier plan, de rejouer le compte-rendu critique de Davos 1929, et de proposer comme un *deuxième round critique* de cette rencontre — ce deuxième round n'étant cette fois pas à la faveur de Heidegger.

Emmanuel Faye, Jean Lassègue, François Rastier, Muriel Van Vliet (dir.) : Cassirer et Heidegger. Un siècle après Davos



Cette journée d'étude n'a pas eu à notre sens pour objectif direct d'attaquer Heidegger par une série de tirs *ad hominem*, que ce soit dans le temps de la conférence ou pour ce qu'il deviendra après. Bien sûr, Heidegger est un cas problématique dans l'horizon du livre, puisqu'il est l'adversaire qualifié de vainqueur par ceux qui seront par la suite les zélotes de la prêtrise heideggerienne dans le monde universitaire. Comme il semble que le monde philosophique de 1929 avait un besoin tout à fait spécifique — *réagir* à la philosophie traditionnelle, incarnée par Cassirer, notamment, en effectuant un retour vers une philosophie jugée plus pure —, il nous paraît que Heidegger a incarné l'espérance d'une réaffirmation des vieilles identités. Vieilles identités qu'un Cassirer a plutôt cherché à convertir dans le cosmopolitisme. Heidegger a donné une sorte de légitimité à la persistance de leurs immobilismes, à la croyance en leurs valeurs, et à l'éradication (la *destruction*) de toutes les démonstrations rationnelles de la nécessité de cette conversion. Ainsi faut-il sans doute lire ce texte, le livre dont nous faisons présentement la recension, en s'appuyant sur un autre texte : le compte-rendu en français, dirigé par Pierre Aubenque, de ces quatre conférences^[10] dont tous les exemplaires sont depuis passés au pilon, à la demande de Heidegger et des ayants droits de ses éditions allemandes^[11].

Il semblerait donc que la fascination exercée par Heidegger sur le jeune auditoire de ces journées de Davos dépendait de circonstances qui n'avaient pas grand chose à voir avec le traitement, par Heidegger, de l'objet spécifique du débat — la philosophie kantienne et la question des générations. Deux d'entre ces circonstances ont sans doute été, d'une part, la violence avec laquelle Heidegger a cherché à maintenir la

pureté de ses termes et concepts, en refusant toute médiation possible entre les deux systèmes philosophiques qui se rencontraient, et d'autre part, sa jeunesse. D'aucuns proposeraient de voir une seule circonstance dans ce que nous proposons ici sous un régime double : une posture fanatique de l'ordre du *romantisme*, celle-là même qui caractérise plus tard une partie de l'esthétique nazie et que nous retrouvons en partie dans la conduite, par Heidegger, de sa carrière universitaire^[12]. Ce trait s'est révélé, comme l'écrivit Toni Cassirer dans ses mémoires, systématique par la suite. Ni sa pénétration de la pensée de Kant, ni même les arguments que Heidegger avance sur les sujets notamment proposés par Cassirer, ne peuvent expliquer cette adoration démesurée pour ses prestations durant ces journées. Le caractère mystique et brutal, donc, devait sans doute l'emporter plus sûrement que l'érudition et la mesure — car il serait difficile de dire de Cassirer, qui proposa de porter trois des conférences sur des points du livre de Heidegger paru peu avant, qu'il n'était pas un chantre de l'élégance savante.

Il n'est donc pas possible de réhabiliter Cassirer sans déconstruire les mécanismes en présence dans cette fameuse querelle de Davos, comme nous venons d'en proposer une esquisse rapide. C'est-à-dire que Heidegger ne peut pas en sortir indemne. Mais on peut lire cet ouvrage en refusant d'attaquer Heidegger, pour peu que l'on saisisse ces douze textes — douze chapitres — en écartant la charge politique pourtant nécessaire pour une requalification du cours même de l'histoire des idées. Comment modifier — déconstruire — les conditions formelles des paradigmes qui sont ceux de nos sociétés si l'on ne remonte pas à la fourche originale à partir de laquelle la violence et la force sont devenus légitimes dans la pensée ? Si notre époque est à son tour au croisement de quelque chose — la montée des autoritarismes (euphémisme permettant de ne pas parler d'effondrement des démocraties libérales par la corruption), l'écocide, l'impossibilité de continuer à dissimuler l'esclavage généralisé des populations identifiées comme « faibles », etc. —, et pour peu que nous voulions comprendre ce qui nous y a conduit, un tel livre est plus que nécessaire^[13].

Or c'est là, outre le fait de donner un deuxième avis sur l'issue des journées de Davos en 1929, la particularité de cet ouvrage : de même que Cassirer était venu sur le terrain terminologique et problématique même de Heidegger, les différents intervenants viennent au contact de sa pensée — et parlent d'ailleurs de « notre auteur » lorsqu'ils évoquent Cassirer. Certaines contributions parlent peu, sinon même pas, de Cassirer, et s'attachent à désigner les apories dans les énoncés de Heidegger, que ce soit du point de vue du kantisme, de Cassirer ou de sa propre philosophie alors « naissante ».

Présentation du contenu

Nous ne pouvons pas faire une présentation exhaustive de l'ouvrage, tant à cause de la richesse de son contenu que du choix de perspective que nous avons proposé : comprendre cette édition comme un document apologétique susceptible d'un renouveau critique des paradigmes, renouveau dont ont grandement besoin notre époque et nos modèles de société.

Les douze chapitres sont partagés en trois entrées thématiques logiques qui, nous semble-t-il, rejouent non seulement le dialogue (ou le « non-dialogue » comme le défend Heinz Wismann dès l'introduction) : les enjeux kantien, la posture spécifique de Cassirer *en faveur* d'une philosophie de la culture, et l'ethnie de Cassirer. Ainsi donc, le livre nous donne d'abord quatre chapitres pour *I. La rencontre de Davos* ; cinq chapitres pour *II. Ernst Cassirer, des formes symboliques à la philosophie de la culture* ; et enfin trois chapitres, dont le dernier se trouve être un texte de Cassirer lui-même, pour *III. La philosophie confrontée à l'antisémitisme*. Chaque chapitre gagnerait à être lu par tous, pro ou anti-Heidegger, étudiants comme chercheurs, et même du point de vue de la culture générale et du continuum de l'histoire des idées, tant cet ouvrage requalifie des enjeux incontournables : à la fois du point de vue de Davos, de sa postérité, de l'histoire contemporaine de la philosophie, de la division méthodologique entre philosophie analytique et philosophie continentale^[14], de la difficulté pour la postérité de Cassirer à émerger depuis les enfers de la philosophie, de la légitimité de la philosophie de la culture comme épistémologie menant à l'ontologie^[15], du rôle de la philosophie à la fois du point de vue des guerres entre nations mais du lien de chaque être à la conscience de sa propre existence^[16], et pour finir, des biais importants et peut-être aporétiques dans la pensée heideggérienne.

Pour peu que l'on maîtrise les principaux enjeux de la discussion, de Kant aux néokantien en passant par l'histoire générale de l'idéalisme allemand, la singularité de la systématique non hégélienne de l'histoire chez Cassirer (*au travers* de la philosophie des formes symboliques), chaque intervention est passionnante et chacune est complémentaire des autres. À ce titre ce colloque nous semble prolonger en fond comme en forme le colloque de 1988 déjà évoqué, et paru en 1990, sous la direction de Jean Seidengart, *Ernst Cassirer, De Marbourg à New-York*, Cerf, 1990. Les études cassirériennes semblent trouver dans le milieu universitaire francophone^[17] un nouveau souffle dont la nécessité nous paraissait déjà brûlante il y a quelques années. Ainsi, pour ce but et à ce titre, l'homogénéité de l'ouvrage puise dans cette nécessité une rare importance, de sorte que cela lie les qualités cursives d'une monographie à la riche

Emmanuel Faye, Jean Lassègue, François Rastier, Muriel Van Vliet (dir.) : Cassirer et Heidegger. Un siècle après Davos

plurivalence d'un ouvrage collectif. Il nous paraît essentiel de le souligner.



La question de l'antisémitisme de Heidegger n'est plus une question

En annexe, on trouve un texte tout singulier d'Ulrich Sieg^[18], paru en 1989, qui discute de l'antisémitisme — ou non — de Heidegger, et qu'il nous paraît intéressant d'isoler. Pourquoi est-ce que les directeurs de la parution ont précisément choisi ce texte, alors même que la parution des *Cahiers noirs* a statué quant à la question de la conviction antisémite de Heidegger^[19] ? En effet, quelle fascination, quelle adoration même, a-t-elle pu permettre de continuer à trouver qu'il persisterait encore, à la toute fin des années quatre-vingts, le moindre doute là-dessus ? Quel intérêt, surtout, d'un point de vue philosophique, de continuer à perpétuer cette question, alors même que Heidegger, de toute façon, s'est politiquement illustré auprès du parti nazi ? C'est une question, sans doute, que l'on ne peut se poser qu'à partir de l'après-monde de ce monde là — d'où la pertinence du dépassement de la pensée mythique. Notre époque est sans doute moins dépendante de l'impact de l'intervention de Heidegger en 1929, de sorte que plusieurs des conditions de son énonciation posent aujourd'hui problème. Heidegger a dicté les règles du jeu à partir duquel sa postérité est aujourd'hui encore jugée, de sorte que pour déconstruire Heidegger, il faudrait déconstruire l'ensemble du jeu, incluant le système à partir duquel les commentateurs, aujourd'hui encore, reçoivent leurs filiations et leurs valeurs.

Pour tout intéressant que soit ce texte du point de vue de la rigueur scientifique, qui fait peut-être la supériorité de la logique humaniste sur la logique fasciste, cela

n'enlève rien ni à la violence de la dynamique « démonstrative » (nous dirions plutôt assertive ou péremptoire) de Heidegger. Qu'il ait ou non pensé qu'il fallait éradiquer les juifs de la surface des nations n'est au fond pas la question pour nous, en tant que *même avant cela* il portait déjà la responsabilité d'un préjugé hautement problématique sur la relation entre être et culture (entre Vie et Esprit). C'est-à-dire que même si l'on voulait adhérer à la bienveillance du propos de Sieg qui consiste en l'examen de la situation — et qui conclut tout de même à l'antisémitisme —, sur laquelle repose toute la philosophie heideggérienne, il n'en resterait pas moins que le principe même du déploiement de sa philosophie suppose de maintenir tout sujet dans l'effroi^[20]. Il n'y est jamais question de liberté et il nous paraît plutôt qu'il s'agit d'un asservissement à la finitude de l'être dans l'effroi. Fixer à l'interprétation de la philosophie kantienne un tel objectif constitue à notre sens une prescription étonnante. Afin de mieux saisir ce qui justifie cette interprétation « la torche à la main » (Baudelaire), nous gagnerions peut-être à suivre Jean Lacoste^[21] lorsqu'il évoque l'influence quasi gnostique exercée par Hölderlin sur le Heidegger jeune, et d'autant plus si l'on pose cette filiation esthétique en vis-à-vis de la filiation de Cassirer du côté de Goethe — qu'il lut lui aussi très jeune. Cela nous permettrait de saisir possiblement que cette brutalité, avant d'être la marque du fascisme, était déjà présente dans un romantisme propre à la jeunesse, qui brûle volontiers ce qui s'oppose à ses énergies déjà brûlantes. Cela permet au moins de *saisir* la spécificité esthétique qui gronde sous la philosophie heideggérienne.

Pour l'écrire une dernière fois de façon différente, du point de vue de la réception de la valeur de la philosophie de Heidegger, qu'il ait ou non été antisémite n'est pas le problème. La posture qui était la sienne à Davos, et que restituent des compte-rendus comme celui de Jean Cavallès^[22], sur la légèreté de sa maîtrise de la philosophie de Kant^[23], par exemple, ou les différentes démonstrations de la plupart des intervenants de ce colloque, est déjà problématique du point de vue de sa légitimité à définir les conditions d'accès au « *philosopher* », non seulement de ses contemporains, mais aussi et surtout des nôtres.

Enjeux des « critiques de Davos » 1 et 2 : les oppositions de Cassirer et Heidegger

Nous ne pouvons pas nous contenter du contexte politique pour justifier la pertinence de cette journée d'étude et il n'a pas suffi d'attaquer théoriquement Heidegger pour chercher à se distinguer des paradigmes qui viennent de sa postérité. L'essentiel de ce « deuxième round », comme nous l'appelons en référence au vocabulaire de la légende

de Davos, se place sur la question des arguments de la légitimité — ou de l'illégitimité — de la philosophie de la culture prise comme épistémologie de la vie de l'être. Quels sont les liens entre l'aspiration à l'objectif et la contrainte du subjectif dans l'être ? Autrement formulé, à partir de Kant, quelle est la marge de la liberté, et quelles réponses pouvaient en 1929, et pourraient aujourd'hui, trouver les questions de Kant, « *Que puis-je connaître ?* », « *Que dois-je faire ?* », « *Que m'est-il permis d'espérer ?* » qui finissent et concourent ensemble sur « *Qu'est-ce que l'homme ?* ». C'est tout l'enjeu de la deuxième partie du colloque, réunissant les contributions de Jean Seidengart, Fabien Capeillères, Jean Lassègue, Leonore Bazinek et François Rastier.

Ainsi Jean Seidengart écrit-il que

La question « *Qu'est-ce que l'homme ?* » avait constitué à Davos des oppositions fondamentales entre Cassirer et Heidegger. Tandis que Heidegger s'était efforcé de reconduire cette question au thème de la finitude et au « *da* » du « *Dasein* », Cassirer de son côté faisait ressortir que le centre de gravité du kantisme, c'est la *liberté* dont le sens profond n'est autre que le *dépassement de la finitude*.

Si l'on revient sur le résumé très concis des trois conférences de Cassirer à Davos, on se souvient non seulement que celles-ci portaient sur l'*espace*, le *langage* et la *mort*, mais aussi qu'elles étaient unifiées sous le dénominateur commun d'une *anthropologie philosophique*. Certes, on constate que ces propos sur l'anthropologie étaient dirigés d'une part contre l'ontologie et l'analyse existentielle de Heidegger et d'autre part contre le couple d'opposés que sont la Vie et l'Esprit qui n'ont cessé de préoccuper Cassirer depuis le milieu des années vingt.^[24]

Par le résumé dont parle Seidengart (que nous ne citons pas ici mais que l'on peut retrouver p. 25, de Aubenque), il est montré ou proposé que la posture de Cassirer, qu'elle soit ou non néokantienne, se maintient dans l'idéalisme, en tant que l'activité de l'esprit puise dans l'expérience vitale (la Vie) pour arracher l'être à la finitude et, grâce à l'universalité du symbole, lui donner accès non pas à l'infini directement, mais à son usage *dans sa propre finitude*. Nous comprenons ici, par exemple, de quelle façon la philosophie de Heidegger est radicalement opposée à la posture de Cassirer, pour qui l'activité de l'être telle que la porte la philosophie permet de se réconcilier avec l'universalité de l'activité de l'esprit. Continuer plus loin nous mènerait dans une

direction que nous avons souvent effleurée dans nos recensions, mais qui s'éloignerait trop de l'ouvrage ici présent. Il y a donc, chez Cassirer et dans les motifs d'une légitimité de la philosophie de la culture, l'intuition d'une croisée, d'un point de jonction du chiasme entre aspirations de l'être et finitude de l'être, entre Vie et Esprit, entre subjectivité de l'existence et objectivité de la culture.

Il faut aussi noter que Heidegger a peut-être fait une erreur « de bonne foi » dans sa perception de l'œuvre de Cassirer — c'est-à-dire à la fois de sa direction et de sa finalité —, en ne saisissant pas ce qui, chez Cassirer, était propre à Cassirer, et non une répétition de Cohen^[25], c'est-à-dire une *certaine* maîtrise absolue de Kant. C'est ce dont nous parle Fabien Capeillère lorsqu'il évoque le sens donné à la liberté dans le troisième volume de *La philosophie des formes symboliques* de Cassirer. Après une longue citation des précisions apportées par Cassirer sur la compréhension d'une expression telle que *l'idéal d'humanité* entre la perception du XVIII^e siècle, humaniste, et celle qui devait ou pouvait être celle des discussions de Davos, deux siècles plus tard, donc, il écrit que

Il est donc clair, me semble-t-il, que la liberté est le processus par lequel la conscience s'arrache à l'expression, à l'auto-aliénation typiquement présente dans la conscience mythique, pour s'élever à la signification pure.

À cet égard, il est fascinant de voir comment Heidegger avait soit mal perçu le néo-kantisme de Cassirer, soit forcé la caricature : dans une lettre à Karl Löwith du 30 juin 1925, donnant sa première impression sur le volume II (la conscience mythique), Heidegger écrit : Cassirer « voit tout ce qu'il examine au travers d'une hiérarchie de concepts kantien. Un troisième volume va nécessairement suivre. » Le volume en question était supposé être sur l'art. Plaquant sur Cassirer la structure du système kantien et le confondant avec un Cohen caricatural — et se faisant aussi peut être l'écho de potins étudiantins —, Heidegger n'a donc pas vu venir le troisième volume sur la phénoménologie de la connaissance, volume que l'on interprète trop souvent comme concernant essentiellement la science, mais qui est en fait précisément le mouvement d'accès de l'esprit à sa liberté et qui concerne l'ensemble des formes symboliques.^[26]

Les pages suivantes réfléchissent au principe cassirérien de liberté, à partir d'une formule de Comenius, philosophe du XVII^e siècle cité par Cassirer, sur l'infinité de

l'homme comme *capacitas infinita*, « soit la production infinie du fini » (qui rejoint la formule de Goethe). L'enjeu doctrinaire de l'interprétation de Kant voit les deux philosophes s'opposer à la fois sur le caractère traditionnel de la lecture de Kant, chacun revendiquant de mieux comprendre Kant que son adversaire, et sur les finalités de l'usage pratique du criticisme. Cassirer allant vers un criticisme de la culture, refusé par Heidegger au profit de la pureté de l'activité de l'être dans sa finitude — le *Dasein*.

Il est tout à fait remarquable qu'à Davos, Heidegger ignore totalement la spécificité de la dimension novatrice de Cassirer au profit d'une double stratégie : d'une part, il plaque sur notre auteur les cadres kantien traditionnels en les caricaturant. D'autre part, il se présente comme celui qui restaurerait la véritable signification de la finitude dans la pensée kantienne : privilégier la sensibilité, la réceptivité, au détriment de l'entendement et de la raison, de la spontanéité.^[27]

Ainsi apprécie-t-on la mesure de l'opposition fondamentale entre Cassirer et Heidegger : la finitude est chez Cassirer un *terminus a quo*, et chez Heidegger un *terminus ad quem*. Ainsi donc la philosophie transcendantale aurait contenu le matériel critique de la philosophie de la culture et de l'issue de Davos aurait dépendu bien plus que la seule réception de Kant mais bien toute la légitimité de la philosophie de la culture — en l'occurrence, son illégitimité. C'est le point plus spécifiquement abordé par la contribution très dense de Leonore Bazinek, qui propose de faire un compte-rendu critique d'un ouvrage paru en 2011 aux États-Unis (qui est une thèse publiée), *Ernst Cassirer. The last philosopher of Culture*, écrit par Edward Skidelsky.

L'auteur soutient que Cassirer aurait été le dernier philosophe de la culture. Comme il aurait échoué, tout l'humanisme allemand aurait également échoué avec lui. Il ne resterait donc plus que Heidegger. Cette thèse est affirmée dès l'introduction du livre et l'auteur la justifie par la rencontre de Davos en 1929.^[28]

L'idée générale du volume de « Davos 2 », donc, serait que nous devons nous libérer, nous défaire — déconstruire et non détruire — ce qui, dans la pensée de Heidegger - qu'elle ait ou non triomphé à Davos contre l'autre option qu'aurait été la tutelle

humaniste de Cassirer – nous pousse à reproduire un paradigme de domination et de violence, dans une simultanéité d’appropriation et de rejet.

Bilan

La dimension apologétique, entièrement tournée vers la réhabilitation de Cassirer nous paraît plus qu’indiquée, en tant qu’il y a une vraie urgence, dans la philosophie, de renouveler les conditions formelles de nos conceptions paradigmatiques. Quel est notre rapport à la croyance ? Quel projet suit encore l’humanité et, partant, quel est encore le rôle possible de l’humanisme au travers de l’érudition universitaire ? Quelle identité, même, pour les universitaires en philosophie, au début du premier tiers du XXI^e siècle ? Sur le plan de la querelle, donc, il est plus que temps, un siècle après, que se joue le *deuxième round critique* de la querelle de Davos et que les arguments qui justifient la délibération de l’arbitrage ne soient plus simplement forgés sur et par le cas très spécifique d’un impératif téléologique propre à la fin du premier tiers du siècle passé. L’actualité de ce *un siècle après* est donc on ne peut plus brûlante.

[1] — Emmanuel Faye, Jean Lassègue, François Rastier, Muriel van Vliet (dir.), *Cassirer et Heidegger. Un siècle après Davos*, Paris, Kimé, novembre 2021.

[2] — La capture vidéo de cette journée est intégralement disponible sur le site de la Maison Henrich Heine, également hébergée sur la chaîne YouTube de la fondation : <https://www.maison-heinrich-heine.org/manifestations-culturelles/2019/novembre/pensee-identitaire-et-cosmopolitisme-martin-heidegger-ernst-cassirer#gallery-1-video-05>

[3] — La collection « philosophie critique », dirigée par Emmanuel Faye et François Lecouture.

[4] — Nous nous référons explicitement par là au texte de Michael Friedman, *A Parting of the Ways : Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, 2000, dont Sidonie Kellerer, en particulier, conteste le départage peut-être trop mystifié par la réputation du « combat de boxe » pour lequel passa la confrontation de Davos.

[5] — S’il fallait préciser ici, nous évoquons le rapport de force systématique, le rejet de toute médiation et la fermeture « puriste » à ce qui est autre, le recours à la mystique, voire à la mystification, la prévalence d’une idée telle que la « vérité » d’où découlerait un ordre à la fois religieux et politique, etc.

[6] — Plusieurs des intellectuels alors présents n’ont pourtant pas donné la victoire à Heidegger, Sidonie Kellerer en cite quelques uns : « tel bien sûr Rudolf Carnap, mais aussi Jean Cavailles, Eberhard Grisebach ou encore le sociologue Julius Kraft. », « Ernst Cassirer face à Martin Heidegger : un débat qui n’en fut pas un », p. 45.

[7] — Mis en exergue p. 13, dès l’introduction, par Heinz Wismann, *Remarques sur un débat avorté*, pp. 11-14 et repris plusieurs fois par d’autres contributeurs. Si le vocabulaire du *Dasein* ne peut pas être rapproché du vocabulaire de la philosophie de la conscience, tradition à laquelle appartient Cassirer depuis les théories de la connaissance, il ne peut être simplement question du caractère intraduisible des lexiques de grands systèmes philosophiques parallèles. Puisqu’il faut le justifier, il n’est rien dans le vocabulaire de Cassirer qui ne soit pas entièrement explicable à partir du langage commun, quitte à procéder par étages dans la stratification d’une langue philosophique qui se conclue sur une importante densité — à l’image du langage kantien qui, pour si précis et complexe qu’il soit, peut être traduit, comme en témoigne d’ailleurs l’entreprise heureuse du *Kant Lexicon* de Rudolf Eisler, publié par exemple par Gallimard pour la première édition française en 1994, mais aussi l’édition plus récente, en anglais, du *The Cambridge Kant Lexicon* par Julian Wuerth, paru au début de l’année 2021. Le refus de rendre accessible, en plein dialogue oral, les subtilités lexicales et les nuances attenantes de sa propre philosophie dans le langage de la philosophie à laquelle on se confronte témoigne d’autre chose. Cet autre chose, qu’elle soit prise comme le signe d’un antisémitisme systémique, comme le rejet d’autrui ou comme une anxiété vis-à-vis du jugement de son propre système, pose problème. C’est précisément la plurivalence des possibilités, compte-tenu de ce que l’on sait des propos de Heidegger par la suite, contre « l’enjuivement croissant » peut-être que, pour saisir combien la réalité de cette ambiguïté n’est pas un “fantasme anti-heideggerien de la philosophie » (cité p. 233 par Ulrich Sieg), qui nous paraît prévaloir, il faudrait y adjoindre ce que rapporte Sidonie Kellerer : « Cassirer est aux yeux de Heidegger un représentant de ce qu’il qualifie dans son cours du semestre d’hiver 1929 d’ « homme lambda » et de « petit-bourgeois » qui rêve de « fraternisation » et de « confort ». Face à cette prétendue mollesse démocratique, il importe de faire valoir le « combat du philosophe » — tel est le titre du § 7 du cours — et de faire appel à celui qui saura « effrayer » notre *Dasein*. », p. 55. Ces formules ne sont pas sans rappeler plus tard les critiques nazies vis-à-vis de la culpabilité (juive) des politiciens cosmopolites de la République de Weimar dans la défaite allemande de la première guerre mondiale par la signature des accords de Versailles.

[8] — François Rastier, *Heidegger, Cassirer et les sciences de la culture*, pp. 153-154.

[9] — La « conscience mythique » telle que nous y référons ici renvoie directement au deuxième volume de la PFS en particulier et, d'une façon générale, au problème de l'accès à l'insertion du sujet dans une conscience de son environnement culturel, en tant que celui-ci est à la fois homogène et fonctionnel du point de vue du sujet. Le « mythe » (et donc sa conscience) constitue l'environnement ne dépendant pas du logico-formel kantien, mais d'un autre type d'environnement, associant différentes facultés dont Blumenberg ressaisit l'usage dans ses *Paradigmes pour une métaphorologie*, Vrin, Paris, 2006. Ici aussi, nous ne pouvons faire mieux qu'évoquer des notions au déploiement complet desquelles Cassirer consacra l'ensemble de la PFS, c'est-à-dire, pour l'édition française, quelque mille trois-cents pages. Pour lire une réflexion sur l'usage de la notion de « conscience mythique », voir Paulina Alcocer, « La forme interne de la conscience mythique », *L'Homme*, 180 | 2006, 139-170.

[10] — *Ernst Cassirer - Martin Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie*, Beauchesne, 1973. L'ouvrage n'est aujourd'hui consultable qu'au format PDF et dans quelques bibliothèques universitaires. Les versions allemandes, en revanche, pour l'essentiel toutes favorables à Heidegger, foisonnent. Il faut aussi noter que le compte-rendu par Jean Cavailles n'aura que peu de postérité.

[11] — Ce que rapporte Pierre Aubenque lui-même dans sa contribution, en 1990 dans Jean Seidengart (dir.) *Ernst Cassirer, De Marbourg à New-York*, Cerf, 1990. Les raisons en sont multiples et dans une note de bas de page, Aubenque s'étonne explicitement que l'un des motifs, dissimulé sous l'affaire de la propriété intellectuelle, ait été le risque d'un propos anti-heideggerien.

[12] — D'ailleurs, le problème de l'antisémitisme ou non de Heidegger procède du même problème à notre sens : de même que son fascisme n'est qu'un produit dérivé d'une méthode existentielle très tôt acquise à la violence et à la fétichisation, l'antisémitisme paraît comme la suite logique de toute la philosophie de Heidegger et, en tant que tel, n'est qu'un détail dans l'ordre des éléments fautifs dans sa pensée.

[13] — C'est d'ailleurs d'une telle *sensation historique* qu'est parti le premier geste de Fabien Capeillères, ce dont il témoigne dans les premières lignes de sa contribution.

[14] — C'est sur cette note que commence le brillant texte de Sidonie Kellerer, « Ernst Cassirer face à Martin Heidegger : un débat qui n'en fut pas un », pp. 45-65 Il faut noter ici que tous les articles de cet ouvrage sont brillants, mais certains touchent plus directement chaque lecteur en fonction de ses problématiques propres et de l'état précis de ses recherches au moment où ses pas le mènent à la rencontre de ses pages.

[15] — La formule synthétique est de nous. C'est là le point qu'étudie la contribution de Jean Rastier, certainement pas en ces termes et du point de vue de l'histoire des idées : « Heidegger, Cassirer et les sciences de la culture », pp. 153-183. La notion de *critique de la culture*, en miroir par exemple d'un *criticisme* de la culture, est déjà présente dans plusieurs des contributions du colloque de 1988, paru en 1990, Jean Seidengart (dir.) *Ernst Cassirer, De Marbourg à New-York*, Cerf, 1990. Cependant, la formule synthétique s'inspire déjà des propos tenus par Jean Seidengart en 1988 puis 1990 (nous n'avons pas accès aux formes orales de 1988 autrement que par leurs mises en texte en 1990), et encore répété, sur un tout autre registre : Jean Seidengart, « La force formatrice de l'esprit et le dépassement de la finitude chez Cassirer : un premier jalon vers la métaphysique des formes symboliques », pp. 89-102. Cela renvoie notamment à ce qui est consigné p. 41 du document rendu disponible par Pierre Aubenque en 1973 aux éditions Beauchesne : deux vers de Goethe cités par Cassirer afin de désigner que la finitude de l'être *a bien* un accès à la dimension pratique de l'infini : « Si tu veux pénétrer l'infini, contente-toi de parcourir le fini en tout sens ». Nous renvoyons doublement au compte-rendu par Pierre Aubenque et à l'article de 2021 de Jean Seidengart pour plus.

[16] — Ici Muriel van Vliet, comme dans toutes ses contributions, met le doigt sur une finesse de l'histoire de la philosophie qui est décisive pour l'ensemble de l'histoire des idées. De la nuance des postures de Cassirer et Heidegger (bientôt béance) identifiée par Muriel van Vliet sur le rôle de la peur — nous dirions *l'effroi*, avec Blumenberg — naît en fait deux mondes et deux traditions à la fois esthétiques, politiques et, même, religieuses dans le rapport au monde des objets et dans le rapport au monde des autres sujets. Muriel van Vliet, « Peur et politique selon Ernst Cassirer et Martin Heidegger », pp. 67-85. Cette contribution est décisive si l'on veut saisir la relation de Cassirer déjà, mais ensuite de Blumenberg, à la philosophie du mythe, et saisir en quoi cette philosophie du mythe là se tient loin des autres formes de l'historicisation du rapport à l'existence (même si Blumenberg reste marqué par l'influence de Schelling).

[17] — Le milieu anglophone n'est pas en reste, en témoigne — par exemple — l'édition de 2020 en trois volumes de la PFS, Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, Three Volume Set*, 2020, Routledge. Auprès de la même édition, Samantha Matherne vient de faire paraître, en avril 2021, une monographie sur Cassirer, Samantha Matherne, *Cassirer*, 2021, Routledge.

[18] — Ulrich Sieg est également (et surtout, en ce qui concerne l'actualité de l'ouvrage), l'auteur de *Histoire culturelle allemande et esprit juif. La confrontation d'Ernst Cassirer avec la philosophie völkisch de Bruno Bauch. Un manuscrit inconnu.*,

pp. 197-210.

[19] — C'est une question présente en sous-main dans la contribution d'Emmanuel Faye.

[20] — La question de l'effroi, du rôle de la philosophie vis-à-vis de la paix en Europe et de l'importance des guerres est l'un des objets directs de la contribution de Muriel Van Vliet, « Peur et politique selon Ernst Cassirer et Martin Heidegger », pp. 67-85, mais déjà évoqué par Sidonie Kellerer lorsqu'elle rapporte que Heidegger aurait répondu à un soldat souffrant de l'obusie qui l'interrogeait sur le rôle pacifiant de la philosophie que la philosophie consisterait à « rejeter l'homme dans la dureté de son destin » (cité p. 55) et non à préserver la paix.

[21] — Lacoste, Jean, « « L'œil clairement ouvert sur la nature », Heidegger et Goethe », in *Littérature*, n°120, 2000, Poésie et philosophie, pp. 105-127.

[22] — Dont rend admirablement compte à son tour Emmanuel Faye, « Philosophie et vision du monde. Sur les récits de Jean Cavailles et Ludwig Englert », pp. 29-44.

[23] — Fabien Capeillères propose d'ailleurs de prolonger le questionnement qui, en un sens, pouvait être celui de Heidegger sur *ce que peut une métaphysique* (en imaginant qu'il posait le questionnement non pas pour y réfléchir, mais pour produire le déploiement de la réponse qu'il en avait *a priori* de tout questionnement) : Fabien Capeillères, « Que peut une métaphysique ? Sur les enjeux contemporains de l'interprétation de Kant », pp. 103-114.

[24] — Jean Seidengart, « La force formatrice de l'esprit et le dépassement de la finitude chez Cassirer : un premier jalon vers la métaphysique des formes symboliques », p. 90.

[25] — Hermann Cohen a proposé d'excellents commentaires systématiques de Kant et suit à ce titre presque exactement l'architecture du corpus critique.

[26] — Fabien Capeillères, « Un débat sur le Kantisme ? Quel Kantisme ? Et pour quoi faire ? », p. 110. En note de bas de page sur son propre titre, l'auteur présente ses excuses en ces termes : « Du fait de la pandémie, la bibliothèque de Princeton a fermé la semaine du 3 mars 2020. N'ayant retrouvé un accès partiel aux rayonnages que mi-septembre, j'ai renoncé à faire de ma contribution un article plus étoffé et étayé. Le lecteur voudra bien m'en excuser. », p. 103. Nous profitons de cette occasion pour

noter qu'il nous paraît admirable que le colloque, ayant eu lieu aux « portes » de la pandémie, pour ainsi dire, ait pu trouver si rapidement une voie d'édition.

[27] — *Ibid.*, p. 111.

[28] — Leonore Bazinek, *Culture et rationalité. Un aperçu sur « Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture » d'Edward Skidelsky*, pp. 137-138.