Jacques Bouveresse

Essais I

Wittgenstein,
la modernité, le progrès
& le déclin

Collection *Banc d'essai*

AGONE
Comeau & Nadeau

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La collection « Banc d'essais »
est dirigée par Jean-Jacques Rosat

Jacques Bouveresse
Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin

Oets Kolk Bouwsma
Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)
(Traduit de l'anglais par Layla Raïd)

Jacques Bouveresse, Sandra Laugier
& Jean-Jacques Rosat (dir.)
Wittgenstein, dernières pensées
Textes de Pierre Bourdieu, Jacques Bouveresse, Christiane Chauviré, James Conant, Vincent Descombes, Ian Hacking, Sandra Laugier, Marie McGinn, Jean-Philippe Narboux, Hilary Putnam, Layla Raïd, Jean-Jacques Rosat, Joachim Schulte

À paraître

James Conant, *Orwell ou le Pouvoir de la vérité*

Jacques Bouveresse
Essais III. Wittgenstein, la philosophie & le langage
Essais IV. Pourquoi pas des philosophes ?
Essais V. Wittgenstein & la nécessité

© Agone Éditeur, 2000
BP 2326, F-13213 Marseille cedex 02
www.atheles.org/agone
ISBN 2-910846-28-8

Jacques Bouveresse

Essais I
Wittgenstein, la modernité, le progrès & le déclin

Textes rassemblés et organisés par Jean-Jacques Rosat

AGONE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Avant-propos

Les essais qui ont été rassemblés dans ce volume ont trait à des aspects de la pensée de Wittgenstein qui n'apparaissent pratiquement pas dans les textes philosophiques qu'il destinait à la publication et qui ont été considérés pendant longtemps comme relativement marginaux. Le lecteur de ses écrits philosophiques se demande souvent avec une curiosité qu'ils ne permettent guère de satisfaire ce qu'ont pu être son attitude à l'égard du monde contemporain, sa réaction aux événements dramatiques qui ont bouleversé l'Europe et le monde pendant la période qu'il a vécue et ses prises de position sur des questions comme celles qui concernent la modernité et le progrès, l'art et la littérature d'hier et d'aujourd'hui, la morale, la politique, la religion ou la philosophie de l'histoire. C'est de ce genre de choses qu'il est question principalement dans ce livre.

À vrai dire, les aspects dont je parle sont de moins en moins ignorés aujourd'hui et ont, au contraire, tendance à acquérir une importance de plus en plus grande pour une certaine catégorie de lecteurs. Ils sont même traités parfois comme s'ils représentaient en quelque sorte le « vrai » Wittgenstein, le plus intéressant en tout cas, qui aurait été ignoré ou occulté plus ou moins par les commentateurs autorisés et serait seulement en train de nous être révélé. Il y avait jusqu'à présent deux Wittgenstein : le premier, celui du *Tractatus* (1921) ; le second, celui des *Recherches philosophiques* (1953) – une distinction dont la pertinence a d'ailleurs été contestée par certains. Il y en a désormais, semble-t-il, un troisième, qui ne correspond pas à une distinction entre plusieurs philosophies, mais à une opposition entre la philosophie en général et un univers de questions et de réponses qui la transcende, et dont l'œuvre est faite pour l'essentiel de choses qu'il n'a pas dites, soit parce que, selon la distinction qu'il a introduite dans le *Tractatus*, il ne les considérait pas comme dicibles, soit parce qu'il ne pensait pas avoir à en parler dans le contexte de la recherche philosophique, au sens où il la comprenait, et ne souhaitait pas non plus s'exprimer publiquement sur elles à titre personnel. Wittgenstein a déclaré une fois ne pas avoir d'opinions en philosophie. Mais il semble aujourd'hui plus important, aux yeux de beaucoup, de connaître les opinions qu'il a pu formuler à un moment ou à un autre sur les sujets les plus divers que de comprendre ce qu'il considérait réellement comme un problème philosophique et ce qu'il cherchait à faire en philosophie.

Les notes en chiffres (reportées à partir de la page 239) ne donnent que les références des textes et propos cités ; elles sont numérotées par chapitre. Les ouvrages les plus cités sont mentionnés au fil du texte sous la forme d'abréviations, dont la liste complète est disponible, par ordre alphabétique, en pages 253-254.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il est à première vue raisonnable de supposer que le message qu'il souhaitait laisser à la postérité réside en premier lieu dans son œuvre philosophique et, plus précisément, dans les textes qui ont été conçus explicitement pour être publiés. Mais on peut aussi être tenté, et c'est une tentation à laquelle on cède de plus en plus facilement, de considérer que le plus important et même peut-être le plus philosophique se situe ailleurs, aux endroits dans lesquels l'homme apparaît autant et plus que le penseur, s'affranchit de la réserve et de la discipline sévère que s'impose le philosophe au travail, à la fois dans le choix des questions qu'il aborde et dans sa façon de les traiter, et s'exprime de façon plus libre et plus personnelle sur une multitude de questions qui sont apparemment absentes de sa philosophie et pourraient sembler l'être aussi de ses intérêts. Que doit-on faire de ce qui, pour quelqu'un qui ne connaît que son œuvre philosophique, ressemble à première vue à un « autre » Wittgenstein, qui n'est accessible que dans les marges, à travers des remarques dispersées dans les manuscrits, des notes personnelles, des carnets (plus ou moins) intimes, les témoignages de ceux qui l'ont connu et les travaux de ses biographes ?

Si l'idée d'un « troisième Wittgenstein », qui a été mise en circulation récemment, ne me paraissait pas, pour de multiples raisons, très contestable, je pourrais dire que le Wittgenstein auquel je me suis intéressé dans ces essais était plutôt celui-là. Comme on le verra, sa découverte est, en réalité, loin d'être récente et elle n'en est vraiment une que pour ceux qui avaient encore besoin d'apprendre, par exemple, que Wittgenstein accordait à l'éthique une importance plus grande qu'à tout le reste, qu'il ne s'est pas occupé uniquement, dans sa philosophie, de choses comme la logique et le langage, qu'il n'était sûrement pas un défenseur de la « conception scientifique » du monde, dans le style du Cercle de Vienne ou dans n'importe quel autre, et qu'il ne s'est en aucune façon désintéressé des problèmes les plus importants que la situation du monde contemporain est censée poser à un philosophe. Tous les bons commentateurs savaient, sur ce genre de choses, depuis longtemps à quoi s'en tenir et l'ont dit avec suffisamment de clarté. Ce qui est nouveau est simplement que l'on dispose aujourd'hui d'un nombre beaucoup plus important de documents qui permettent d'en savoir davantage sur le genre d'homme qu'était Wittgenstein et sur ce qu'il aurait pu dire sur certaines questions, s'il n'avait pas choisi, de façon générale, de s'abstenir d'en parler dans ses travaux de philosophie. On pourrait dire aussi qu'il est devenu possible aujourd'hui de se faire une idée beaucoup plus exacte de ce qu'il a appelé lui-même « l'esprit » dans lequel il écrivait et de la distance considérable qui sépare cet esprit à la fois

de celui du courant dominant de la civilisation contemporaine (ce qui signifie probablement aussi du nôtre) et, il faut malheureusement le reconnaître aussi, de la façon dont son œuvre a été comprise par beaucoup de ses interprètes, qui ne se trompaient pas pour autant nécessairement sur son contenu explicite.

Wittgenstein considérait comme une erreur de catégorie et également comme une faute de nature éthique le fait de chercher à rendre explicite l'esprit lui-même. Et ce n'est sûrement pas par hasard qu'il n'a pas cherché à rendre explicite celui de sa philosophie. Celle-ci n'est pas faite de deux choses, ce qu'il a dit et autre chose, qui reste à expliciter et dont l'explicitation serait, si l'on en croit certains, une tâche qui incombe désormais principalement aux moralistes, aux littéraires et aux artistes, plutôt qu'aux commentateurs qui ont commis l'erreur de concentrer leur attention essentiellement sur le contenu de sa philosophie. Ce n'est sûrement pas parce qu'on remplace le style du commentaire philosophique savant par celui de l'essayisme littéraire que l'on échappe au risque de se méprendre tout aussi gravement sur l'esprit dans lequel Wittgenstein voulait être lu. Pendant longtemps, la conception typiquement déflationniste qu'il avait de la nature de la philosophie et l'ironie avec laquelle il a traité généralement ses prétentions traditionnelles ont joué en sa défaveur (auprès de la plus grande partie du public philosophique en tout cas). Mais, comme on pouvait s'y attendre, elles sont approuvées aujourd'hui avec enthousiasme par ceux qui ne croient pas à la philosophie, qui partagent l'ironie de Wittgenstein, mais malheureusement pas sa passion pour les problèmes philosophiques et sa conviction de leur importance, et qui prennent leurs désirs pour des réalités, lorsqu'ils s'imaginent que, si, comme on le suppose généralement, il voulait supprimer la philosophie, cela ne pouvait être que pour la plus grande gloire de la littérature, qui détient seule, en fin de compte, les « réponses » intéressantes. C'est, me semble-t-il, justement, une façon de se tromper sur l'esprit de sa philosophie, qui est au moins aussi grossière que celle qui consistait à le traiter comme un adorateur de la science ou un positiviste simplement un peu plus subtil que d'autres.

Il y a une certaine ironie dans le fait que le premier ouvrage que j'ai consacré entièrement à Wittgenstein, *La Rime et la Raison, Science éthique et esthétique chez Wittgenstein* (1973), portait précisément sur le genre de questions dont certains reprochent aujourd'hui aux commentateurs « officiels » d'avoir ignoré l'importance. Mais bien des choses ont évidemment changé depuis cette époque. Le matériau sur lequel on peut s'appuyer pour parler de cette dimension de son œuvre s'est enrichi, comme je l'ai

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dit, de façon considérable et il y a une différence énorme entre ce que l'on sait aujourd'hui et ce que l'on pouvait savoir ou seulement soupçonner dans les années soixante-dix. À cela s'ajoute le fait que les études wittgensteiniennes en général ont évolué, dans les dernières décennies, de façon très perceptible et l'ont fait dans un sens qui me semble être celui d'un progrès indiscutable et même, dans certains cas, assez spectaculaire. Ce n'est donc pas sans une certaine hésitation que je prends aujourd'hui le risque de rééditer des textes dont le plus ancien date déjà de vingt-cinq ans. Ma seule raison de le faire est le sentiment que, même compte tenu de leur ancienneté relative et de toutes les imperfections qu'ils comportent, ils peuvent encore aujourd'hui être d'une certaine utilité pour la compréhension de la personnalité intellectuelle et de l'œuvre de Wittgenstein.

Il ne pouvait malheureusement guère être question de rééditer simplement les essais concernés dans leur forme initiale. Pour des raisons de longueur et également pour éviter au maximum les interférences et les répétitions, il a fallu procéder à des suppressions et à des modifications importantes. Certains des chapitres qui suivent ont même dû être recomposés à partir de matériaux empruntés simultanément à plusieurs articles originaux. Ce travail de remaniement et de mise en forme, qui était à la fois ingrat et difficile, a été effectué entièrement par Jean-Jacques Rosat, avec un discernement, une compétence et un soin remarquables. Je lui dois évidemment des remerciements spéciaux. Sans lui, cet ouvrage n'aurait sûrement pas pu voir le jour et ses mérites, si, comme je l'espère, il en a quelques-uns, seraient sûrement beaucoup moins grands. Ma contribution personnelle s'est bornée à la correction de quelques inexactitudes, à la réécriture de certains passages qui me paraissaient aujourd'hui peu satisfaisants et à l'adjonction d'un certain nombre de précisions et de références qui ne figuraient pas dans les textes originaux.

Je dois aussi exprimer une reconnaissance particulière aux Éditions Agone et à Thierry Discepolo, qui a conçu le projet ambitieux et courageux de rééditer en plusieurs volumes la plus grande partie des articles, parfois difficilement accessibles ou introuvables aujourd'hui, que j'ai écrits pendant une période qui s'étale sur un peu plus de trente années. Si j'ai souhaité commencer par cet ensemble de travaux sur Wittgenstein, ce n'est évidemment pas simplement pour le plaisir de rappeler que les commentateurs les plus anciens n'ont pas toujours ignoré l'essentiel. C'est aussi parce que certaines des choses que l'on peut lire depuis quelque temps à propos de Wittgenstein me font penser qu'il serait peut-être temps, justement, d'essayer d'y revenir.

Les derniers jours de l'humanité [1]

Oui, malgré tout ce qui parle en sens contraire, la Cacanie était peut-être, après tout, un pays pour génies ; et sans doute fut-ce aussi sa ruine.

ROBERT MUSIL

Les hommes normaux sont pour moi un bienfait, et en même temps une torture.

LUDWIG WITTGENSTEIN

PARLER DE LA VIE DE WITTGENSTEIN est, en un certain sens, presque aussi difficile et problématique que de parler de sa philosophie. Car il appartient à cette génération de déracinés dont Stefan Zweig a dit qu'il ne leur avait pas été donné de jouir de ce qu'on est convenu d'appeler « une vie » : « Il m'arrive souvent, lorsque je mentionne étourdiment : "Ma vie", de me demander malgré moi : "*Quelle* vie ?" Celle d'avant la guerre mondiale, celle d'avant la première ou celle d'avant la seconde ou la vie d'aujourd'hui ? Puis de nouveau je me prends en train de dire : "Ma maison" et de ne pas savoir immédiatement laquelle parmi celles d'autrefois j'ai voulu dire, s'il s'agit de celle de Bath, de celle de Salzbourg ou de la maison de mes parents à Vienne. Ou de dire "chez nous" et d'être obligé de me rappeler avec effroi que, pour les gens de ma patrie, j'appartiens depuis longtemps aussi peu à elle que pour les Anglais ou pour les Américains, n'étant plus rattaché organiquement là-bas et par ailleurs jamais tout à fait intégré ici ; le monde dans lequel j'ai grandi, et le monde d'aujourd'hui et celui qu'il y a eu entre les deux, se dissocient de plus en plus dans ma façon de sentir en des mondes totalement différents. [2] »

Tout comme Zweig à l'époque de la seconde guerre mondiale, Wittgenstein aurait pu écrire : « Mais nous [...], que n'avons-nous *pas* vu, *pas* souffert, *pas* vécu ? Nous avons potassé le catalogue de toutes les catastrophes que l'on peut seulement imaginer, d'un bout à l'autre (et nous n'en sommes

1. Le titre de ce texte, qui est celui de la grande tragédie de Karl Kraus sur la guerre de 1914-1918 (*Die letzten Tage der Menschheit*), m'a semblé particulièrement adapté à ce qui s'est passé à Vienne entre 1900 et 1920 [I].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas encore à la dernière page). À moi seul j'ai été le contemporain des deux plus grandes guerres de l'humanité et j'ai même vécu chacune d'entre elles sur un front différent, l'une sur le front allemand, l'autre sur le front anti-allemand. J'ai connu dans l'avant-guerre le degré et la forme les plus élevés de la liberté individuelle et après cela leur niveau le plus bas depuis des centaines d'années, j'ai été fêté et proscrit, libre et privé de liberté, riche et pauvre [3] ».

Mais le cas Wittgenstein présente à ce point de vue au moins deux particularités surprenantes. D'une part, son œuvre philosophique semble au premier abord complètement détachée de ses origines autrichiennes, des événements de sa vie privée, de ses problèmes personnels et de toutes les grandes questions d'actualité. D'autre part, elle a été annexée et « intégrée » à peu près complètement par le monde anglo-saxon, où elle a trouvé la plupart de ses interprètes autorisés et de ses continuateurs officiels et exercé jusqu'ici l'essentiel de son influence. Pour une bonne partie du public, Wittgenstein reste essentiellement l'inspirateur de deux mouvements qui n'ont pratiquement rien à voir avec la « grande » tradition philosophique allemande et n'ont guère eu de postérité européenne : le néopositivisme logique et la philosophie du langage ordinaire.

Or, sur ces deux points, l'idée que l'on se fait habituellement de Wittgenstein et de sa philosophie demande à être révisée sérieusement. Il faut noter, en premier lieu, que l'auteur du *Tractatus* était certainement tout le contraire d'un homme désengagé. Un des traits les plus marquants de sa personnalité a été au contraire le souci constant de ne profiter en aucune manière de sa position d'homme riche (il le fut pendant un certain temps) ou d'intellectuel pour se soustraire aux obligations et aux servitudes que les vicissitudes d'une époque troublée ont imposées aux hommes de sa génération. En aucune circonstance, il n'a été de ceux qui pensent pouvoir se tenir au-dessus de la mêlée. Son attitude pendant la Première Guerre mondiale, où il servit comme volontaire dans l'armée autrichienne, est tout à fait révélatrice à cet égard : Wittgenstein était un Autrichien patriote, dont les convictions et les réactions étaient aussi éloignées qu'il est possible de celles de son maître et ami Russell [11]. Il ne fait aucun doute que, comme la

11. Il faut noter, cependant, que s'il était tout à fait opposé à l'entrée en guerre de l'Angleterre contre l'Allemagne, Russell n'était pas contre la guerre par principe et en général, et pas non plus incapable de se laisser lui-même suggestionner par la propagande nationaliste, par exemple dans ses jugements sur la Russie. Il pensait qu'une guerre peut être justifiée, si elle est susceptible de contribuer à l'avancement de la civilisation, mais qu'une guerre entre deux nations hautement civilisées comme l'Angleterre et l'Allemagne ne pouvait être qu'une absurdité.

plupart des intellectuels de son milieu d'origine, Wittgenstein a été profondément marqué par l'effondrement politique, économique et culturel de l'empire austro-hongrois. Il écrivait en 1921 à Russell, de Trattenbach, où il venait de commencer une expérience assez pénible d'instituteur de campagne qui devait se poursuivre jusqu'en 1926 dans différents villages de Basse-Autriche : « Tu as raison : les gens de Trattenbach ne constituent pas un cas unique d'êtres pires que tout le reste de l'humanité ; mais ce qui est vrai, c'est que Trattenbach est en Autriche un endroit particulièrement insignifiant, et que les *Autrichiens* sont – depuis la guerre – tombés si incroyablement bas que c'est trop lamentable pour qu'on en parle ! [4] » [RKM, 97].

L'esprit dans lequel Wittgenstein a participé au mouvement de réforme pédagogique des années vingt est, il est vrai, assez particulier et correspond à une attitude que l'on retrouve à peu près constamment chez lui : il relève au moins autant d'un désir de mortification et d'ascèse personnelle que de la volonté de participer à une tâche sociale de reconstruction dans un pays dévasté par la guerre et profondément marqué par la défaite. Wittgenstein écrivait en 1925 à Keynes : « J'ai décidé de rester instituteur, aussi longtemps que les ennuis que cela me vaut me donneront l'impression de pouvoir me faire un bien quelconque. Si vous avez mal aux dents, il est bon d'appliquer sur votre visage une bouillotte, mais cela ne sera efficace qu'aussi longtemps que la chaleur de la bouillotte vous causera une certaine douleur. Je renoncerai à la bouillotte lorsque je me rendrai compte qu'elle ne me procure plus l'espèce particulière de douleur qui est susceptible de faire un bien quelconque à mon caractère. Du moins, si les gens d'ici ne me mettent pas à la porte avant ce moment-là » [RKM, 122].

Pas plus qu'il ne l'avait fait en 1914, Wittgenstein n'a envisagé de passer les années de la Seconde Guerre mondiale dans une sorte de tour d'ivoire philosophique. Il a travaillé d'abord comme portier d'hôpital de novembre 1941 à avril 1943, puis

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme garçon de laboratoire jusqu'au printemps de 1944. Il serait d'ailleurs instructif de dresser la liste complète des métiers divers qu'il a exercés au cours de son existence, sans parler de ceux auxquels il a songé plus ou moins sérieusement à différents moments, puisqu'il a envisagé notamment de devenir moine, médecin ou chef d'orchestre. Il est bien connu que Wittgenstein ne considérait pas la profession de philosophe ni celle d'universitaire en général comme des métiers tout à fait « décents ». En un certain sens, il aurait préféré avouer n'importe quelle occupation plutôt que celle-là. Bartley signale que, dans toutes les éditions du *Wiener Adressbuch* de 1933 à 1938, il figure ainsi : « Dr. Ludwig Wittgenstein, profession : *architecte* » [BAR, 23]. En 1939, l'année où il prit la succession de Moore à la chaire de philosophie (qu'il devait abandonner en 1947), il écrivait à Eccles : « Avoir obtenu le poste de professeur est très flatteur et tout ce qu'on veut, sauf que peut-être il aurait été bien meilleur pour moi de prendre un métier consistant à ouvrir et fermer des barrières de passage à niveau. Ma position ne me procure aucune excitation (excepté celle que ma vanité et ma stupidité y trouvent quelquefois) [5] ».

Toutefois, il est probablement exagéré de dire que, plutôt que comme un philosophe anglo-saxon, Wittgenstein devrait être considéré comme « un génie intégral et authentiquement viennois qui exerçait ses talents et sa personnalité dans la philosophie entre autres choses, et qui se trouvait simplement vivre et travailler en Angleterre » [JT, 22]. D'une part, cela conduit à minimiser de façon outrancière l'apport du milieu anglais, sans lequel la philosophie de Wittgenstein ne peut manifestement pas se concevoir. D'autre part, étant donné l'importance de son œuvre philosophique et la manière dont il s'y est consacré, il n'est certainement pas possible d'admettre que Wittgenstein a pratiqué la philosophie simplement « parmi d'autres choses » : il semble incontestable qu'à l'époque du *Tractatus* et à nouveau à partir de 1929, il avait voué à cette discipline une passion à peu près exclusive. Il écrivait à Russell en 1912 : « Il n'y a rien de plus merveilleux au monde que les *vrais* problèmes de philosophie » [RKM, 14] ; et il exprimait en 1942 à Malcolm son regret « de ne pouvoir, pour des raisons internes et externes, faire de la philosophie, car c'est le seul travail qui m'a donné une satisfaction réelle. Aucune autre occupation ne me remonte réellement le moral » [M, 349].

On a dit que Wittgenstein était « un symbole d'une époque troublée », qu'il avait « décrit cet "âge de l'anxiété", cet "âge de la soif" mieux que qui que ce soit d'autre ; mieux que les poètes, mieux que les romanciers [6] ». On ne trouve pourtant apparemment aucune trace d'une « description » de ce genre dans ses œuvres, qui ne contiennent pratiquement aucune allusion aux « questions de circonstance dont le développement, de nos jours, tient quelquefois lieu de philosophie [7] ». Il n'y a rien dans le *Tractatus* ni, ce qui est encore plus surprenant, dans les *Carnets de 1914-1916,* qui reflète de façon directe ou indirecte les circonstances très particulières dans lesquelles Wittgenstein a rédigé le manuscrit définitif de son premier ouvrage (achevé en août 1918). Et seule peut-être l'allusion qui est faite dans la préface des *Recherches philosophiques* aux « ténèbres de ce temps » est de nature à nous rappeler que Wittgenstein l'a écrite en janvier 1945. Il n'en est pas moins vrai que son œuvre est probablement, sous une certaine apparence d'impassibilité et d'intemporalité, plus actuelle et plus représentative de notre époque que celle des auteurs que Ferrater Mora appelle des « pessimistes professionnels », et à certains égards incomparablement plus radicale et destructrice que celle de la plupart des philosophes qui se sont spécialisés de façon explicite dans la radicalité et la destruction.

À la fin des années 1920, Wittgenstein entreprit une sculpture dans l'atelier du sculpteur Drobil, avec lequel il s'était lié d'amitié pendant sa captivité à Monte Cassino. « Il s'agit, écrit von Wright, de la tête d'une jeune fille. Les traits ont la même beauté achevée et paisible que l'on trouve dans les sculptures grecques de la période classique et qui semble avoir été l'idéal de Wittgenstein. En général il y a un contraste frappant entre l'inquiétude, la recherche et le changement continuels dans la vie et la personnalité de Wittgenstein, et la perfection et l'élégance de son œuvre achevée » [VW, 34]. C'est probablement un des éléments qui rendent si difficile la compréhension correcte de l'œuvre de Wittgenstein : venant d'un homme aussi peu classique à tous égards, le classicisme apparent de cette œuvre a quelque chose d'extrêmement déroutant. La clarté et la rigueur y sont le résultat d'un effort et d'une ascèse impitoyables, que la forme finale (à laquelle Wittgenstein est rarement parvenu) ne permet pas toujours de soupçonner. Et c'est, bien entendu, une des raisons pour lesquelles Wittgenstein peut paraître à première vue si peu viennois et si typiquement anglo-saxon.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour ce qui est de ses rapports avec le monde anglo-saxon, on sait que Wittgenstein n'a jamais été tout à fait naturalisé et qu'il n'était guère satisfait de constater que sa philosophie l'avait été, en revanche, à peu près entièrement. Bien qu'il ait entretenu de bons rapports avec des philosophes aussi typiquement anglo-saxons que Russell et Moore, Wittgenstein n'a manifestement jamais espéré qu'il pourrait être tout à fait compris par eux et a lui-même protesté, au moins implicitement par son silence, contre les mésinterprétations résultant de l'intégration hâtive et abusive de son œuvre à une tradition philosophique étrangère, dont on commence seulement à se rendre compte aujourd'hui qu'elle est restée jusqu'au bout fort éloignée.

Ramsey écrivait à Keynes, en 1924, à propos de Wittgenstein : « Il préfère Vienne à Cambridge, à moins qu'il ait une raison spéciale d'aller à Cambridge, qui ne pourrait être que d'y voir des gens. Les gens qu'il souhaite voir en Angleterre sont peu nombreux ; avec Russell, il ne peut plus communiquer, entre lui et Moore il y a un certain malentendu, et il ne reste véritablement que vous et Hardy, et peut-être Johnson, qu'il aimerait très précisément voir » [RKM, 117].

Comme le remarque Bartley, le cas de Wittgenstein est assez différent de celui des émigrés autrichiens et allemands qui ont réellement refait leur vie ailleurs : « Wittgenstein n'était pas [...] un de ces intellectuels de langue allemande qui ont émigré d'Allemagne ou d'Autriche lorsqu'ils étaient comparativement jeunes et se sont *établis* dans un des pays de langue anglaise. Étant donné le grand nombre de personnes qui ont quitté l'Allemagne lors des bouleversements politiques et économiques des années 1920 et 1930, les étudiants sont enclins à classer Wittgenstein avec des émigrés de ce type, avec des gens comme Rudolf Carnap et Herbert Feigl en Amérique ou Friedrich Waismann en Angleterre. Wittgenstein était d'une génération antérieure et d'une classe différente, il était un membre de la haute bourgeoisie internationale d'avant la première guerre mondiale. Et l'anglais n'était pas une langue qu'il a dû acquérir à l'âge adulte ; il possédait par son éducation, comme beaucoup d'autres membres de sa classe et d'autres de sa famille, la maîtrise de l'anglais et du français courant aussi bien que de l'allemand [III] » [BAR, 23].

III. Remarquons cependant que, si Carnap appartenait bien à un autre milieu et une autre classe que Wittgenstein – ce qui est effectivement un élément déterminant –, il est difficile de dire qu'il était d'une génération postérieure (puisqu'il avait seulement deux ans de moins que lui et qu'il a émigré aux États-Unis en 1936, c'est-à-dire à l'âge de 45 ans). Carnap devait acquérir la nationalité américaine seulement en 1941, alors que Wittgenstein était devenu citoyen britannique au moment de l'*Anschluss*. La comparaison intéressante serait plutôt entre Wittgenstein et Popper, qui avait treize ans de moins que l'auteur du *Tractatus*, qui est un émigré politique juif tout à fait typique, qui s'est incomparablement mieux adapté que Wittgenstein au mode de vie anglais et a réellement fait de l'Angleterre sa nouvelle patrie : « Avant que nous allions en Nouvelle Zélande, j'avais séjourné en Angleterre pendant un total d'environ neuf mois, et cela avait été une révélation et une inspiration. L'honnêteté et la décence des gens et leur sens élevé de la responsabilité politique firent sur moi la plus grosse impression possible » [8].

Toujours selon Bartley, qui s'est donné la peine de faire un compte exact, entre 1908, l'année où il est venu pour la première fois en Angleterre, et 1951, l'année de sa mort, Wittgenstein a passé dans son pays d'adoption un total de moins de 19 ans. De nombreux témoignages indiquent qu'il n'appréciait pas particulièrement le mode de vie, et en particulier les mœurs universitaires, britanniques ; et Bartley a certainement raison de souligner qu'il ne s'est jamais à proprement parler « installé » en Angleterre. Quoi que l'on ait pu dire ou écrire sur cette question, il est évident que les difficultés d'adaptation que Wittgenstein a connues ne sont pas liées uniquement aux singularités et aux excentricités bien connues de son personnage, mais également à des raisons culturelles extrêmement profondes. Il ne faudrait cependant pas en conclure que Wittgenstein se sentait tout à fait chez lui dans sa ville et son pays d'origine, quelles que soient les raisons, familiales et autres, qu'il pouvait avoir d'y retourner régulièrement ; et il est très probable qu'il n'aurait de toute façon jamais réussi à s'installer réellement nulle part.

Comme celle de la plupart des intellectuels qui ont connu les dernières décennies de la monarchie impériale, l'attitude de Wittgenstein à l'égard de ce que Stefan Zweig appelle « le monde d'hier » a dû comporter à la fois le sentiment nostalgique d'avoir vécu une période exceptionnelle définitivement révolue et la conviction que cette époque brillante, artificielle et contradictoire était de toute façon nécessairement condamnée. Le pessimisme, le fatalisme, pour ne pas dire le catastrophisme, le volontarisme, l'individualisme éthique et l'apolitisme ne constituent évidemment pas chez Wittgenstein

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des caractéristiques strictement individuelles. Ils doivent être expliqués également en fonction du milieu social et intellectuel très particulier dans lequel il a passé sa jeunesse. Bien entendu, l'idéalisation rétrospective et les regrets ne sont pas du tout des attitudes wittgensteiniennes. Tous les témoignages indiquent que sa jeunesse a été dans l'ensemble profondément malheureuse ; et Vienne n'a certainement jamais été pour lui la ville « où il faisait bon vivre ». Il semble avoir considéré plus ou moins la Première Guerre mondiale comme une occasion qui lui était offerte par le destin ou par l'histoire de mettre fin à ses jours. Et il a accueilli la Seconde comme la sanction inévitable, et même jusqu'à un certain point souhaitable, de l'égoïsme et de l'immoralité de l'homme et de la société contemporaine.

Pour qui consent à lire entre les lignes et à lire autre chose que les textes canoniques, l'œuvre de Wittgenstein apparaît imprégnée d'une atmosphère de fin du monde, ou tout au moins de fin d'un monde, qui se manifeste notamment dans le choix des épigraphes et dans les préfaces (voir, par exemple les *Remarques philosophiques*) [9]. L'auteur du *Tractatus* s'est comporté toute sa vie comme un homme condamné par une sorte de démon personnel à entreprendre une tâche qui n'est plus possible dans le monde actuel. Il avait, nous dit von Wright, le sentiment d'écrire pour des hommes qui penseraient d'une tout autre manière et respireraient un autre air que ceux d'aujourd'hui [VW, 25]. Néanmoins, il faut remarquer qu'on ne trouve pas dans son œuvre la moindre trace de la nostalgie passéiste ou du messianisme prophétique qui caractérisent certaines des philosophies contemporaines les plus typiques. La raison essentielle de cette attitude est probablement donnée par un passage des *Remarques sur les fondements des mathématiques,* dans lequel Wittgenstein exprime sa conviction qu'une philosophie nouvelle peut trouver sa place dans un monde nouveau, mais ne peut ni le prévoir ni le faire naître : « La maladie d'une époque se guérit par un changement dans le mode de vie des hommes, et la maladie des problèmes philosophiques ne pourrait être guérie que par un mode de pensée et un mode de vie transformés, et non par une médecine inventée par un individu isolé. Imaginez que l'usage de la voiture provoque et favorise certaines maladies et que l'humanité soit tourmentée par cette maladie, jusqu'à ce que, en vertu de causes quelconques, comme résultat d'une évolution quelconque, elle perde l'habitude de rouler en voiture » [RFM, 126-127].

Considérés de ce point de vue, la problématique et le diagnostic philosophiques, tels qu'ils se présentent habituellement, font plutôt partie de la maladie elle-même que des moyens de guérison. En d'autres termes, la fameuse remarque des *Recherches philosophiques* selon laquelle la philosophie « laisse toutes choses comme elles sont » [PU, § 124], si elle peut être interprétée indirectement comme une condamnation radicale de certaines formes de militantisme et d'activisme théoriques par lesquelles les philosophes s'attribuent un rôle et une importance qu'ils n'ont pas et ne peuvent pas avoir, n'a rien à voir avec le conformisme et l'acceptation passive de ce qui est.

Comme le remarque Zweig, « la Russie était devenue du fait de l'expérience bolchevique, pour tous les intellectuels, le pays le plus fascinant de l'après-guerre, un pays qui, sans aucune connaissance exacte des faits, était l'objet d'autant d'admiration enthousiaste que d'hostilité fanatique. Personne ne savait de façon sûre – grâce à la propagande et à la contre-propagande également hargneuse – ce qui se passait là-bas. Mais on savait que l'on était en train d'y tenter quelque chose de tout à fait nouveau, qui pouvait être déterminant en bien ou en mal pour la forme future de notre monde. Shaw, Wells, Barbusse, Istrati, Gide et bien d'autres étaient allés de l'autre côté, et revenus les uns enthousiastes, les autres déçus, et je n'aurais pas été un homme intellectuellement engagé, tourné vers les choses nouvelles si je n'avais pas été pareillement tenté de me faire une idée d'après mes propres yeux [10] ».

Wittgenstein lui-même n'a pas échappé à l'attrait exercé par la Russie soviétique sur les intellectuels conscients des réalités de l'époque, puisqu'il a songé très sérieusement, à un certain moment, à aller s'établir dans ce pays. Dans une lettre du 30 juin 1935, où il sollicite une intervention de Keynes auprès de l'ambassadeur de Russie, il explique ainsi ses projets : « J'ai maintenant plus ou moins décidé d'aller en Russie comme touriste en septembre et de voir s'il est possible pour moi d'y trouver un travail approprié. Si je découvre (ce qui, je le crains, est tout à fait probable) que je ne peux pas trouver un travail de ce genre, ou obtenir la permission de travailler en Russie, alors je voudrais revenir en Angleterre et, si possible, étudier la médecine. Or, lorsque vous m'avez dit que vous me fourniriez l'argent nécessaire pendant mes études médicales vous ne saviez pas, je pense, que je voulais aller en Russie et que je voulais essayer d'obtenir la permission de pratiquer la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

médecine en Russie. Je sais que vous n'êtes pas favorable à mon projet de m'en aller là-bas (et je crois que je vous comprends). C'est pourquoi je dois vous demander si, dans ces conditions, vous seriez toujours disposé à m'aider. Je n'aime pas avoir à vous poser cette question, non pas parce que je risque un "Non", mais parce que je déteste poser des questions quelconques sur ce sujet. Si vous répondez, écrivez simplement, je vous prie, sur une carte postale : – (a) Non ou (a) Oui, etc. [il s'agit de la demande d'introduction auprès de l'ambassadeur], – (b) Non, etc. [il s'agit de la demande d'aide financière], selon les cas. Je ne considérerai pas le moins du monde comme inamical de votre part que vous répondiez négativement à la fois à *a* et à *b* » [RKM, 132].

Dans une autre lettre, du 6 juillet 1935, Wittgenstein indique qu'il souhaiterait prendre contact avec les organismes qui « s'occupent des gens qui veulent aller dans les "colonies", les régions nouvellement colonisées à la périphérie de l'URSS » [RKM, 134]. Il alla effectivement visiter le pays à l'automne de 1935 ; et après son retour à Cambridge, au terme d'une année passée en Norvège (1936-1937), il fit part à Engelmann de son intention d'y retourner [PE, 58]. Comme toujours chez lui, les raisons qui ont motivé le projet, que Wittgenstein ne put finalement mener à bien, d'aller vivre en Russie, sont de nature personnelle et essentiellement éthique beaucoup plus que politique; et il admet dans une lettre à Keynes que « ce sont des raisons partiellement mauvaises et même puériles », tout en soulignant que « derrière tout cela il y a des raisons profondes et même bonnes » [RKM, 135].

L'histoire des relations que Wittgenstein a entretenues avec des gens comme Russell, Keynes, Moore ou Malcolm, en dit long sur ce que la fréquentation d'un homme tel que lui pouvait avoir à la fois de stimulant et d'exaspérant. Elle est entrecoupée de malentendus, d'incidents divers et de semi-ruptures [11]. Ramsey devait exprimer un sentiment assez général lorsqu'il avouait : « Bien que je l'aime vraiment beaucoup, je ne suis pas certain que je pourrais me plaire avec lui plus d'un jour ou deux, si je n'avais pas le grand intérêt que j'ai pour son œuvre, qui fournit le support principal de notre conversation » [RKM, 118].

Wittgenstein n'acceptait que des amitiés qui lui paraissaient fondées sur des affinités intellectuelles et morales profondes et il éprouvait une extrême répugnance à maintenir des relations

purement formelles ou dans lesquelles il pouvait donner l'impression de rechercher un avantage personnel quelconque. Au début de l'année 1914, il annonçait à Russell dans les termes suivants sa décision de rompre définitivement avec lui : « Nos différends ne proviennent pas *seulement* de raisons extérieures (nervosité, excès de fatigue, et d'autres choses de ce genre), mais sont – en tout cas chez *moi* – *très* profondément fondés. Tu peux avoir raison en ceci que *nous personnellement* ne sommes peut-être même pas *si complètement* différents : mais *nos idéaux* le sont totalement. Et c'est pourquoi nous ne pouvions et ne pouvons *jamais* nous entretenir l'un avec l'autre sur des choses dans lesquelles nos jugements de valeur entrent en ligne de compte sans tomber dans l'hypocrisie ou la dispute. *Je crois que cela n'est pas niable* et cela m'avait sauté aux yeux depuis déjà longtemps ; et c'était une chose effrayante pour moi, car nos relations devenaient de ce fait quelque chose qui revient à être prisonniers ensemble d'un marais. Car nous avons tous les deux des faiblesses, mais surtout *moi* et ma vie est *pleine* des pensées et des actions les plus laides et les plus mesquines (ce n'est *pas* une exagération). Mais si des relations ne doivent pas rabaisser les deux parties, alors il ne faut *pas* que ce soient les *faiblesses* des deux qui entretiennent des relations. Deux personnes ne doivent entretenir des rapports que dans le domaine où elles sont toutes les deux *pures ;* c'est-à-dire là où elles peuvent être *tout à fait* franches l'une à l'égard de l'autre, sans se blesser l'une l'autre. Et *cela,* nous le pouvons *uniquement* dans la mesure où nous limitons nos relations à la communication de faits objectivement constatables, et peut-être en outre à la communication de nos sentiments amicaux. Mais tous les autres thèmes conduisent chez nous à l'hypocrisie ou à la dispute » [RKM, 52].

A priori il était certainement plus facile à Wittgenstein de s'entendre avec des intellectuels autrichiens non-philosophes comme Loos, Ficker ou Engelmann qu'avec des philosophes professionnels de type anglo-saxon ou des logiciens purs. Il estimait visiblement que les intentions profondes du *Tractatus* étaient davantage susceptibles d'être comprises par des artistes profondément motivés d'un point de vue éthique et philosophique que par des « techniciens » comme Frege, Russell ou Carnap. Il écrivait à Ficker à propos de cet ouvrage :

« Tout ce sur quoi *beaucoup* aujourd'hui *pérorent dans le vide,* je lui ai donné dans mon livre une position ferme, en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

observant le silence à son sujet. Et c'est pourquoi le livre, si je ne me trompe pas complètement, dira beaucoup de choses que vous voulez dire vous-même, mais vous ne vous rendrez peut-être pas compte qu'elles y sont dites. Je vous recommanderais, dans ces conditions, de lire la *préface* et la *conclusion,* car elles expriment le sens de la façon la plus immédiate » [LF, 35].

Wittgenstein était conscient du fait que la signification véritable du *Tractatus* risquait fort de n'être perçue par personne, ni par les logiciens, qui verraient probablement dans les dernières propositions une sorte d'appendice plus ou moins facultatif, ni même par les gens comme Ficker, qui auraient de bonnes raisons de le considérer comme un ouvrage relativement technique et spécialisé sur la théorie de la logique. La difficulté particulière du *Tractatus* tient précisément à la synthèse que Wittgenstein a essayé de réaliser entre deux problématiques apparemment sans lien l'une avec l'autre : celle de Frege et de Russell et une autre, typiquement viennoise, qui est, de façon plus ou moins informelle et implicite, celle de Kraus, Loos et Ficker. Dans cette entreprise, la logique et la philosophie de la logique fonctionnent comme un moyen et non comme une fin : une théorie de la logique que l'on puisse considérer comme correcte et définitive est nécessaire pour résoudre le problème cardinal selon le *Tractatus,* la délimitation rigoureuse du domaine de l'indicible. Or c'est précisément, aux yeux de Wittgenstein, le problème de la poésie et plus généralement de tout le symbolisme artistique. L'artiste a, en effet, pour tâche de montrer ou d'exhiber à l'aide d'un langage (ou d'un quasi-langage) quelque chose qu'il ne peut pas et ne doit pas vouloir exprimer et qui, par le fait, n'est pas ce que ce langage *dit* lorsqu'il dit quelque chose. Comme Wittgenstein l'écrivait à Engelmann à propos d'un poème de Uhland : « Lorsqu'on ne s'efforce pas d'exprimer l'inexprimable, alors *rien* ne se perd. L'inexprimable est *contenu* – inexprimablement – dans ce qui est exprimé ! » [PE, 6].

De ce point de vue, les « propositions » du *Tractatus*, dont Wittgenstein a écrit qu'elles étaient elles-mêmes en fin de compte dénuées de sens, ne relèvent pas plus du discours factuel ou descriptif que ce qu'on est convenu d'appeler le langage de l'art. Celui qui est passé par elles accédera, dit Wittgenstein, à la vision du monde correcte [TLP, 6.54]. Mais « voir le monde correctement » est également le but que nous recherchons à

travers l'éthique et l'esthétique. Et en ce sens le *Tractatus* est lui-même un exemple de ce dont il fournit la théorie.

En dépit des affinités profondes qui viennent d'être évoquées, les relations de Wittgenstein avec les gens que l'on peut considérer comme étant, intellectuellement parlant, « de son monde », n'ont pas été non plus faciles et naturelles du fait de son caractère exceptionnellement tourmenté et passionné et de son extrême intransigeance. En 1922, il s'exprimait ainsi à propos de Ficker : « Ici j'ai rendu visite également à Ficker, qui – pour utiliser une de ses expressions favorites – est un homme très douteux [*fragwürdig*]. C'est-à-dire, je ne sais véritablement pas ce qu'il y a en lui d'authentique et ce qu'il y a de charlatanesque. Mais qu'est-ce que cela peut me faire ! » [PE, 48-49].

Si « un homme fort douteux » était, à en croire Wittgenstein, une des expressions préférées de Ficker, « charlatan » est un mot que l'auteur du *Tractatus* utilisait, semble-t-il, assez généreusement (il l'a employé notamment à propos d'Ostwald et de Bühler). Ce terme est, je crois, très révélateur. Il ne serait certainement pas exact d'attribuer l'impossibilité dans laquelle Wittgenstein s'est trouvé la plupart du temps d'entretenir des rapports « normaux » avec ceux-là même dont il s'estimait le plus proche uniquement à des facteurs psychologiques tels que son instabilité, sa nervosité, sa susceptibilité et son irritabilité plus ou moins légendaires, ou son tempérament à la fois étrangement timide et réservé et étrangement dominateur et agressif. Ce que nous savons de ses amitiés est une illustration tout à fait parlante de ce que Malcolm a appelé « son besoin d'affection allié à la sévérité qui décourageait l'affection » [M, 423-424]. Mais l'élément déterminant dans son attitude a été sans aucun doute ce besoin d'« authenticité » qui lui interdisait de respecter des idées, des principes ou des théories qui n'engagent pas réellement l'existence et le comportement de ceux qui les professent. Il n'y a sans doute pas beaucoup de philosophes pour qui la philosophie ait été une chose aussi peu spéculative qu'elle l'était pour lui. Comme l'écrit von Wright : « Son tempérament était très différent de celui de l'érudit typique. "Froide objectivité" et "méditation détachée" sont des étiquettes qui ne lui conviennent pas du tout. Il mettait toute son âme dans tout ce qu'il faisait. Sa vie était un voyage constant, et le doute était la force qui le mouvait de l'intérieur. Il regardait rarement en arrière en direction de ses

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

positions antérieures, et quand il le faisait c'était habituellement pour les répudier » [VW, 42].

Il écrivait en 1944 à Malcolm : « Toutes les fois que je pensais à vous, je ne pouvais m'empêcher de songer à un incident particulier qui me semblait très important. Vous et moi étions en train de nous promener le long de la rivière en direction du pont de chemin de fer et nous tenions une discussion très animée au cours de laquelle vous avez fait une remarque à propos du "caractère national", qui m'a choqué par son caractère primitif. Je me suis dit alors : quel intérêt y a-t-il à étudier la philosophie, si tout ce qu'elle fait pour vous est de vous rendre capable de vous exprimer de façon relativement plausible sur certaines questions de logique abstruses, etc., et si cela n'améliore pas votre façon de penser sur les questions importantes de la vie de tous les jours, si cela ne vous rend pas plus conscient qu'un quelconque ... journaliste dans l'utilisation des expressions *dangereuses* que les gens de cette espèce utilisent pour leurs propres fins. Voyez-vous, je sais qu'il est difficile de *bien* penser sur la "certitude", la "probabilité", la "perception", etc. Mais il est, si possible, encore plus difficile de penser, ou *d'essayer* de penser, de façon véritablement honnête, sur votre vie et celle des autres gens » [M, 350-351].

Wittgenstein, qui n'a pratiquement rien publié de son vivant, qui décourageait systématiquement la curiosité du public à l'égard de ses travaux et de sa personne, qui a choisi de vivre dans l'obscurité et souvent dans l'isolement le plus total, considérait manifestement le journalisme, et en particulier le journalisme philosophique, comme la forme moderne par excellence de l'irresponsabilité intellectuelle. En un certain sens on pourrait dire que le mot « journalisme » résume assez bien à lui seul tout ce contre quoi il n'a cessé de lutter avec acharnement et qui lui paraissait rendre impossible ou anachronique son entreprise personnelle : le relâchement du langage (donc de la pensée), le jargon prétentieux et l'abus des expressions toutes faites, le goût de l'inédit et du sensationnel en matière scientifique et philosophique, la vulgarisation et la banalisation d'idées et de théories que l'on prétend faire comprendre au public sans exiger de lui un effort qui soit en rapport avec leur importance et leur difficulté, l'incitation à ne plus penser que par personne interposée, c'est-à-dire à ne plus penser du tout, l'encouragement donné à la passivité intellectuelle, à la paresse d'esprit, au conformisme et aux idées reçues,

l'habitude de se satisfaire d'une information hâtive et incomplète et d'une compréhension approximative et superficielle, l'affaiblissement ou l'annihilation pure et simple de ce qu'il considérait comme beaucoup plus important en philosophie que toute espèce de théorie ou d'opinion : le sens de la difficulté et de la complexité des problèmes.

Sur ce point il y a une analogie évidente entre l'attitude de Wittgenstein et celle de Kraus, dont la polémique contre la presse et le journalisme s'inspire de considérations qui sont pour une bonne part identiques à celles que nous venons d'indiquer. Les mauvais philosophes se comportent en un certain sens, pour Wittgenstein, exactement comme des journalistes : leur activité se situe tout entière au niveau de l'information et de la diffusion des opinions, c'est-à-dire qu'ils se préoccupent uniquement de faire savoir ou de faire croire certaines choses à leur public (de là ce concept tout à fait journalistique de l'« actualité » philosophique), alors qu'il s'agit en réalité comme dit Wittgenstein, de lui faire faire certaines choses, et plus précisément des choses qu'il n'a pas envie de faire [12].

Tout comme Kraus, Wittgenstein considérait que n'importe quelles idées ne peuvent pas être défendues par n'importe quelle espèce d'hommes à n'importe quel moment. C'est sans doute pour cette raison qu'il écrivait dans la préface des *Remarques philosophiques* : « J'aimerais dire que "ce livre a été écrit à la gloire de Dieu", mais ce serait aujourd'hui une crapulerie, c'est-à-dire que cela ne serait pas compris correctement. Cela veut dire qu'il est écrit dans une bonne intention [*in gutem Willen*] et dans la mesure où il n'est pas écrit avec une bonne intention, donc par vanité, etc., dans cette mesure-là l'auteur aimerait le savoir condamné. Il ne peut pas le purifier davantage de ces ingrédients qu'il n'en est lui-même pur » [REM, 11].

C'est probablement aussi ce qui explique la sévérité extrême de ce jugement porté en 1921 sur le *Brenner*, la revue de Ficker dans laquelle Wittgenstein avait espéré à un moment donné pouvoir publier le *Tractatus* : « Ficker m'envoie toujours le *Brenner* et je projette toujours de lui écrire pour lui dire d'en rester là, parce que je considère le *Brenner* comme un non-sens (une revue chrétienne est une schmockerie [*eine Schmockerei*] [IV])mais

IV. Mot formé sur le modèle de « Schmock », qui désigne le personnage du journaliste prêt à tout et capable de tout dans la pièce de Gustav Freytag, *Les Journalistes* (1852). Le mot n'a pas d'équivalent en français et j'ai renoncé à le traduire réellement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

je ne parviens cependant jamais à écrire à Ficker la lettre de refus nécessaire, parce que je ne trouve pas la tranquillité d'esprit requise pour la rédaction d'une longue explication » [PE, 43-44].

Il est vraisemblable que l'évolution très sensible du *Brenner* dans une direction de plus en plus mystique (en un sens qui n'a rien à voir avec ce qu'on est convenu d'appeler le « mysticisme » du *Tractatus*) et théologique a motivé pour une part importante cette attitude. Dans un article du *Brenner* de novembre 1920, intitulé « Révolution », Theodor Haecker commence par annoncer qu'« il doit y avoir actuellement une décision métaphysique des peuples européens de se laisser gouverner non plus par des rois mais par des parlements, des ministres et des présidents, de rejeter la monarchie, de reconnaître dorénavant la démocratie comme le salut ». Il faut donc, comme Kraus l'avait fait lui-même à la fin de la guerre, se rallier à la forme de gouvernement républicaine. Mais Haecker conclut en remarquant que « la révolution du temps présent doit être prise au sérieux uniquement parce qu'elle ne vient *pas* de Dieu, qu'elle n'a été permise par lui que pour la punition de ceux qui l'ont faite ; elle ne peut pas être prise au sérieux en tant que "révolution" par nous, qui n'en reconnaissons qu'une seule, n'en attendons qu'une seule et unique, la révolution décisive qui détruira les mondes et bâtira les cieux, nous qui attendons avec la préoccupation inquiète d'être ce jour-là au nombre de ceux qui peuvent s'écrier d'un cœur innocent ou délivré de ses fautes et en toute franchise : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » [p. 481 & 503]. En lisant ce genre de choses, on comprend mieux que, quelles qu'aient pu être les sympathies de Wittgenstein avant la guerre, son attitude à l'égard du *Brenner* et de Ficker se soit modifiée par la suite de façon radicale.

La réaction de Wittgenstein me fait songer à une remarque de Kraus : « Lorsqu'une culture sent que c'en est fini d'elle, elle fait venir le prêtre » [13]. On pourrait dire aussi : lorsque les intellectuels sentent qu'ils ne peuvent plus rien faire, ils invoquent Dieu, l'Esprit ou la grandeur de l'Homme. Il faut se souvenir qu'à l'époque où il écrivait ces lignes, Wittgenstein était en train d'essayer de tirer les conséquences pratiques des conclusions apparemment très spéculatives du *Tractatus* et qu'il éprouvait vraisemblablement une répugnance accrue à l'égard de toute forme d'engagement purement théorique ou simplement un peu trop littéraire. Que l'entreprise du *Brenner*,

pour laquelle il avait éprouvé pendant un certain temps beaucoup plus que de la sympathie, ait pu lui apparaître finalement comme dénuée de sens, cela n'est guère surprenant si l'on songe à l'état de doute et de dégoût dans lequel Ficker lui-même était revenu de la guerre. Wittgenstein a dû considérer pour sa part que certaines choses qui paraissaient encore possibles quelques années auparavant ne l'étaient décidément plus et, avec cette horreur des demi-mesures et cette absence de mesure qui constituent un des traits dominants de son caractère, il a voulu aller jusqu'au bout (y compris dans ses amitiés intellectuelles) de ce qui lui semblait découler nécessairement à la fois de la philosophie du *Tractatus* et de l'expérience traumatisante des années 1914-1918.

JUSQU'À UNE DATE RELATIVEMENT RÉCENTE, la question des origines proprement autrichiennes, ou plus généralement allemandes, de l'œuvre de Wittgenstein avait reçu peu d'attention, aussi bien du côté autrichien ou allemand que du côté anglo-saxon. Cet état de choses n'est certainement pas aussi surprenant ou scandaleux qu'on pourrait le croire à première vue. Car Wittgenstein n'a pas reçu au cours de ses études et n'a, à proprement parler, jamais acquis ce qu'on est convenu d'appeler une formation philosophique. Il est venu à la philosophie par le biais des mathématiques et de la logique à une époque où il avait déjà quitté l'Autriche ; et ses premiers maîtres véritables dans cette matière ont été incontestablement Frege et Russell. Selon Malcolm, c'est en 1912 que Wittgenstein se mit à faire ses premières lectures systématiques en philosophie.

Si les choses se sont réellement passées de cette façon, cela a, comme nous le verrons, une certaine importance pour apprécier la thèse défendue par Janik et Toulmin dans leur livre. Parler de « la Vienne de Wittgenstein » pose, du reste déjà un certain problème, puisque Wittgenstein n'a pas fait ses études à Vienne et a passé la majeure partie de sa jeunesse en dehors de cette ville. L'itinéraire qu'il a suivi pendant ses années d'apprentissage (après avoir reçu une éducation « à domicile » jusqu'à l'âge de quatorze ans) passe par Linz, la Technische Hochschule de Berlin, Manchester (où il travailla à des recherches aéronautiques de 1908 à 1911), Iena (où il rencontra Frege, probablement à l'automne de 1911), et aboutit à Cambridge en 1912. Il faut noter cependant que, pendant la période 1908-1914,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Wittgenstein a passé une bonne partie de son temps sur le continent et a vécu depuis l'automne de 1913 jusque vers le milieu de l'année 1914 en Norvège (il était nouveau à Vienne au début du mois de juillet).

Un autre point important est que, comme le remarque von Wright, « le fait qu'il ait choisi d'étudier l'*engineering* était une conséquence de ses intérêts et de ses talents premiers plutôt que de l'influence de son père » [VW, 26]. Wittgenstein est d'ailleurs resté tout au long de sa vie passionné par les problèmes de mécanique. Il est donc *a priori* difficile de le considérer comme ayant eu une vocation philosophique retardée ou contrariée. Son cas est en cela très différent de celui de son frère Hans, dont les talents musicaux apparemment tout à fait exceptionnels furent sacrifiés par la volonté de son père à la préparation d'une carrière financière et industrielle, une histoire qui devait s'achever tragiquement par la fuite en Amérique et le suicide en 1902. (Deux autres frères de Wittgenstein devaient également se suicider par la suite, Rudolf en 1904 à Vienne, et Kurt en 1918 sur le front, au moment d'être fait prisonnier par les troupes russes.)

Il n'en est pas moins évident que la philosophie de Wittgenstein – surtout celle du *Tractatus,* mais sans doute également celle des *Recherches philosophiques* – ne peut être comprise pleinement si l'on ne tient pas compte du contexte intellectuel et culturel autrichien, qui l'a incontestablement marquée en profondeur et a certainement contribué pour une part essentielle à lui conférer ce style si particulier qui ne ressemble en rien à celui de la tradition anglo-saxonne ou d'un mouvement empiriste et anglophile comme celui du Cercle de Vienne. (Il est clair, par exemple, qu'à la différence de la plupart des philosophes qui se sont réclamés de lui, Wittgenstein est réellement un écrivain, et un écrivain de langue allemande.) Sur ce point, l'*Esquisse biographique* de von Wright contenait déjà un certain nombre d'indications qui auraient dû alerter les commentateurs. Mais c'est surtout à des non-philosophes comme Erich Heller, Werner Kraft et surtout Paul Engelmann que nous devons les premières tentatives sérieuses dans cette direction trop longtemps négligée.

Bien qu'il ait adopté très tôt un mode de vie qui ne rappelait en rien ses origines sociales et familiales, Wittgenstein est un des représentants à la fois les plus typiques et les plus atypiques de la grande bourgeoisie viennoise juive d'avant la

Première Guerre mondiale [v]. Le père, Karl Wittgenstein, était un des pionniers et un des patrons de l'industrie sidérurgique austro-hongroise et probablement l'un des hommes les plus riches d'Europe. C'était, semble-t-il, un exemple typique de *self-made man* énergique, volontaire et entreprenant, dont l'anti-conformisme dans certains domaines s'alliait à un autoritarisme et un puritanisme qui devaient compliquer singulièrement ses rapports avec les enfants, encore que, selon Engelmann [PE, 121], ils aient été relativement bien acceptés par Ludwig. Le sens du devoir et le respect de l'autorité contrastent curieusement, chez celui-ci, avec une horreur instinctive des conventions arbitraires et des fausses valeurs et une aptitude exceptionnelle à les dénoncer. C'est un fait que, pas plus chez Wittgenstein que chez Kraus, la critique de la culture et de la société contemporaines ne s'est traduite en une conviction que l'on pourrait qualifier de révolutionnaire.

Les origines partiellement juives de la famille, qui étaient souvent ignorées à l'extérieur et contestées par certains de ses membres, n'ont certainement pas joué dans la vie de Wittgenstein un rôle comparable à celui que l'on peut reconnaître dans le cas de gens comme Weininger, Freud ou Kraus. La famille était de tradition protestante par le père et catholique par la mère, et c'est dans cette dernière religion que Wittgenstein a été baptisé et enterré. En fait, c'est surtout avec l'arrivée au pouvoir des nazis et au moment de l'*Anschluss* que la question de sa judéité a pris, par la force des choses, une certaine importance pour la famille Wittgenstein. Il n'en est pas moins vrai que Karl Wittgenstein avait assumé de la façon la plus caractéristique et la plus spectaculaire qui soit ce rôle de protecteur et de promoteur des arts dont Stefan Zweig signale qu'il était devenu dans une très large mesure l'apanage et la fierté de la grande bourgeoisie juive [14].

Le « fanatisme de l'art », comme l'appelle Zweig, et la passion de la nouveauté esthétique sous toutes ses formes ont été certainement une des composantes essentielles de l'atmosphère familiale chez les Wittgenstein. L'expression la plus typique de cet état d'esprit, très répandu dans ce genre de milieu, est probablement fournie par le comportement du plus anticonformiste et

v. Sur les ascendances juives de la famille Wittgenstein, voir les précisions apportées par Bartley en appendice [BAR, 153-155].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avant-gardiste des membres de la famille, la plus jeune des sœurs, Margarete Stonborough, dont il existe un portrait célèbre par Klimt et pour laquelle Wittgenstein devait construire en 1926 la maison de la Kundmanngasse. (Margarete Stonborough, qui est morte en 1958, fut une personnalité importante dans les milieux intellectuels et artistiques viennois, et elle entretint notamment des relations assez étroites avec Freud.)

Un article de la *Neue Freie Presse* consacré en 1913 (l'année de sa mort) à l'activité de Karl Wittgenstein en faveur des beaux-arts lui attribue de ce point de vue « une absence de respect innée pour les autorités et les conventions ». C'est ce qui lui avait permis, entre autres choses, d'épouser résolument la cause des jeunes artistes du mouvement de la Sécession et de jouer un rôle décisif dans la fameuse querelle suscitée par les trois grandes peintures, la « Philosophie », la « Médecine » et la « Jurisprudence », qui avaient été exécutées par Klimt pour la décoration de l'Université. Mais c'est surtout dans le domaine musical que la famille de Karl Wittgenstein occupait à l'époque une place à part : sa maison (le « Palais Wittgenstein ») était incontestablement l'un des salons musicaux les plus importants de Vienne et, compte tenu de ce que la cité des Habsbourg représentait alors du point de vue de la musique, de l'Europe entière. On y voyait fréquenter des gens comme Brahms et Joachim, Mahler, Bruno Walter et de nombreux autres musiciens ou instrumentistes célèbres et moins célèbres.

La plupart des enfants avaient reçu une éducation artistique, et en particulier musicale, très poussée. Il faut croire que le niveau culturel moyen de la famille était peu ordinaire et le talent considéré comme une chose allant de soi, puisque les deux fils qui devaient devenir les plus célèbres, le pianiste Paul, pour lequel Ravel écrivit le *Concerto pour la main gauche,* et le futur philosophe Ludwig, n'étaient, paraît-il, nullement considérés comme exceptionnels.

La musique, et également la poésie ont occupé constamment une place essentielle dans les préoccupations de Wittgenstein. On y trouve des allusions fréquentes dans ses lettres et une quantité non négligeable de remarques sont consacrées dans son œuvre à des questions qui ont trait à des choses telles que la nature du symbolisme musical et poétique, la signification, la compréhension et l'expression en musique, etc. Engelmann rapporte [PE, 89-90] que, lorsqu'il l'a connu pour la première fois, Wittgenstein ne jouait d'aucun instrument de

musique, mais qu'il devint par la suite un assez bon clarinettiste. On possède des témoignages nombreux et concordants sur son aptitude à siffler des mouvements entiers d'une œuvre musicale avec une exactitude parfaite, et sur l'étendue et la précision de sa culture musicale.

Ce genre de données a un intérêt qui est loin d'être purement anecdotique. Car il est important de se rendre compte que, chez Wittgenstein, l'absence de formation philosophique proprement dite a été compensée dans une très large mesure par une connaissance approfondie de la tradition littéraire et musicale allemande et autrichienne. Se représenter l'auteur du *Tractatus* comme un pur technicien converti à la philosophie de façon relativement tardive, autodidacte et plus ou moins « amateur » pour tout ce qui touche de près ou de loin à cette discipline, serait certainement une erreur totale, compte tenu de l'atmosphère culturelle très particulière par laquelle il a été imprégné durant sa jeunesse et du type de formation que recevaient à l'époque les gens de son milieu social. C'en serait une autre – malheureusement souvent commise – de le considérer comme une sorte de dilettante ou de touche-à-tout plus ou moins génial, qui s'est intéressé de façon relativement superficielle et épisodique à des choses extrêmement différentes. Les connaissances que Wittgenstein avait par exemple en physique (sa discipline d'origine), en logique (tout au moins à l'époque du *Tractatus*), en psychologie expérimentale (il avait fait des recherches dans ce domaine à Cambridge avant la première guerre mondiale), en architecture ou en esthétique, n'avaient certainement rien de commun avec celles d'un simple amateur. Comme l'écrit von Wright : « Le connaître, chez Wittgenstein, était intimement lié avec le faire. Il est significatif que ses premières études aient été faites dans le domaine des sciences appliquées. Il avait une connaissance des mathématiques et de la physique qui ne provenait pas de vastes lectures, mais d'une familiarité de praticien avec les techniques mathématiques et expérimentales. Ses nombreux intérêts artistiques avaient le même caractère actif et vivant. Il pouvait dessiner les plans d'une maison, faire une sculpture ou diriger un orchestre. Peut-être ne serait-il jamais devenu un maître dans ces domaines. Mais il n'était pas un "dilettante". Chacune des manifestations de son esprit multidimensionnel provenait de la même ardente impulsion créatrice » [VW, 42].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Compte tenu de ce qui a été dit plus haut, on peut considérer que Wittgenstein est resté fidèle à une tradition familiale de mécénat artistique lorsqu'il a décidé en 1914, peu de temps après la mort de son père, de faire, par l'intermédiaire de Ludwig von Ficker, un don anonyme de 100 000 couronnes en faveur d'écrivains et d'artistes autrichiens qui se trouvaient dans le besoin. Il précise dans une lettre du 19 juillet 1914 à Ficker : « Je vous ai choisi pour me représenter dans cette affaire sur la foi des choses que Kraus a écrites dans *Die Fackel* sur votre revue, et sur la foi des choses que vous avez écrites sur Kraus » [LF, 12]. Il est évident que, pour Wittgenstein comme pour Ficker, Trakl, Schoenberg et beaucoup d'autres, Kraus représentait une autorité intellectuelle, artistique et morale incontestée. Engelmann signale [PE, 123] que Wittgenstein se faisait envoyer *Die Fackel* en Norvège lors du premier séjour qu'il fit dans ce pays. Et l'on peut supposer qu'il avait été auparavant un lecteur régulier et attentif de cette revue. Le 25 octobre 1918, à une époque où il essayait en vain de trouver un éditeur pour le *Tractatus,* Wittgenstein écrivait à Engelmann : « J'ai reçu aujourd'hui de Jahoda la notification du fait qu'il ne lui est pas possible de publier mon ouvrage. Soi-disant pour des raisons techniques. Mais j'aimerais vraiment bien savoir ce que Kraus en a dit. Si vous aviez une occasion de l'apprendre, cela me ferait grand plaisir. Peut-être Loos sait-il quelque chose » [PE, 14].

Cette allusion à Kraus est à la fois un peu surprenante, parce que Kraus n'était certainement pas un lecteur d'ouvrages philosophiques (surtout du genre du *Tractatus),* et très révélatrice. Elle confirme à la fois la très haute opinion que Wittgenstein avait de Kraus et ce que nous avons dit sur la manière dont il se représentait vraisemblablement le lecteur idéal du *Tractatus* (un lecteur impossible, qui aurait dû avoir à la fois les connaissances logiques de Russell et les préoccupations éthiques et esthétiques de gens comme Kraus ou Ficker, mais certainement pas un philosophe professionnel de l'espèce classique). Il est bien connu aujourd'hui que les réticences de Wittgenstein à l'égard de l'introduction de Russell ont été une des raisons essentielles pour lesquelles la publication du *Tractatus* n'a pu avoir lieu à un moment où elle paraissait pratiquement assurée (il s'agissait de l'éditeur *Reclam).* Dans un premier temps Wittgenstein semble avoir considéré son désaccord avec la présentation de Russell comme un inconvénient relativement mineur :

« L'introduction que Russell a écrite pour mon livre est maintenant ici et on est en train de la traduire en allemand. Il a concocté une mixture avec laquelle je ne suis pas d'accord ; mais, comme je ne l'ai pas écrite, cela ne m'importe pas beaucoup » [PE, 30]. Cependant, il écrivait à Engelmann une quinzaine de jours plus tard : « Mon livre ne sera probablement pas imprimé, car je ne pouvais pas me résoudre à le faire paraître avec l'introduction de Russell, qui, dans la traduction, a l'air encore beaucoup plus impossible que dans l'original » [PE, 30].

Il y a certainement quelque chose qui ressemble à un *understatement* poli dans la manière dont Wittgenstein a expliqué finalement sa décision à Russell : « Ton introduction ne sera pas imprimée et par le fait mon livre ne le sera probablement pas non plus. Car lorsque j'ai eu devant moi la traduction allemande de l'introduction, je n'ai vraiment pas pu me décider à la faire imprimer avec mon travail. La finesse de ton style anglais avait – comme de bien entendu – été perdue dans la traduction, et ce qui restait était de la superficialité et de l'incompréhension » [RKM, 87].

Le projet de publication par *Reclam* avait été précédé notamment d'une tentative concernant le *Brenner* lui-même, qui, en dépit des bonnes intentions de Ficker, n'avait pas abouti en raison, cette fois, de la situation matérielle très précaire de la revue. Wittgenstein avait pris la chose avec un détachement quelque peu forcé, derrière lequel on perçoit aisément un certain ressentiment : « Je ne pourrais pas accepter d'avoir à répondre devant moi-même du fait que l'existence d'un homme (quel qu'il soit) soit rendue problématique par la publication de mon livre. À vrai dire, ce n'est pas tout à fait ainsi que je l'entends. Car en vérité il y a déjà souvent eu des hommes qui ont écrit des livres qui n'étaient pas en conformité avec le jargon commun, et ces livres ont été édités et ils n'ont pas entraîné la ruine des éditeurs. (Au contraire.) Vous ne décevez absolument pas ma confiance, car ma confiance, ou plutôt uniquement mon espoir, portaient simplement sur le fait que peut-être votre flair vous dirait que l'ouvrage n'était pas de la camelote – à moins que peut-être je ne me fasse moi-même des illusions sur ce point – mais tout de même pas sur le fait que vous pourriez, sans en penser aucun bien, l'accepter *par bonté envers moi et contre votre intérêt !* Bref, je vous suis très reconnaissant, pour le cas où vous pourriez arriver à quelque chose

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans mon affaire par l'intermédiaire de Rilke ; mais si cela ne marche pas, alors laissons pousser l'herbe là-dessus » [LF, 39].

De cette lettre et d'un certain nombre d'autres il ressort clairement que, en dépit de certains doutes que l'on verra réapparaître à propos de tout ce qu'il a écrit par la suite, Wittgenstein était extrêmement impatient de voir publier le *Tractatus* et qu'il le considérait comme un ouvrage de première importance. C'est, du reste, la deuxième chose et elle seule qui explique la première : « Mon travail est [...] ou bien une œuvre de premier ordre, ou bien il n'est pas une œuvre de premier ordre. Dans le deuxième cas – plus probable – je suis moi-même pour qu'il ne soit pas imprimé. Et dans le premier il est tout à fait indifférent qu'il soit imprimé vingt ou cent ans plus tôt ou plus tard. Car qui demande si par exemple la *Critique de la raison* pure a été écrite en l'an 17 x ou y ! En vérité, si c'était le cas, alors il n'aurait pas fallu non plus à proprement parler l'imprimer » [RKM, 87].

Wittgenstein a donc été en relation plus ou moins directe avec les deux revues d'avant-garde qui sont probablement les plus représentatives de la vie intellectuelle et artistique de l'Autriche à l'époque considérée, à savoir *Die Fackel* et *Der Brenner* [15]. Ce qui prend évidemment tout son sens quand on sait que le point commun entre ces deux revues et un des traits les plus caractéristiques de leur orientation philosophique étaient l'importance fondamentale accordée aux questions de langage, et plus précisément aux implications éthiques et existentielles des questions de langage. Si on les replace dans leur contexte autrichien, les deux affirmations du *Tractatus* selon lesquelles « l'éthique et l'esthétique sont une seule et même chose » [TLP, 6.421] et « toute philosophie est critique du langage » [TLP, 4.0031] prennent un sens tout à fait nouveau.

Wittgenstein précise que « critique du langage » ne veut pas dire ici critique du langage au sens de Mauthner. Mais cela ne signifie pas qu'il faille entendre par là uniquement « critique du langage au sens de Russell », même s'il est vrai que la technique utilisée est une technique de type Russellien. Il y a dans la critique du langage wittgensteinienne un élément essentiel qui l'apparente à celle de Kraus et qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on veut comprendre ce qui a permis à Wittgenstein d'affirmer que la signification fondamentale du *Tractatus* était une signification *éthique* [LF, p. 35]. Quant à l'identification de l'éthique et de l'esthétique, il est significatif qu'on la retrouve également chez Musil : « J'ai considéré depuis ma jeunesse la chose esthétique comme une éthique » [16].

WITTGENSTEIN EST DONC SORTI D'UNE FAMILLE qui occupait une position exceptionnelle dans une ville dont le rayonnement en matière intellectuelle et artistique restera probablement sans égal, et un pays qui représentait à bien des égards le champ d'expérimentation idéal de la modernité sous toutes ses formes : la Cacanie, « cet État depuis lors disparu et resté incompris qui fut sur tant de points, sans qu'on lui en rende justice, exemplaire » [HSQ I, 52].

C'est de cette situation que Janik et Toulmin ont entrepris de tirer un certain nombre de conséquences qui ne manqueront pas de surprendre ceux qui ont accepté une fois pour toutes une certaine interprétation standard ou orthodoxe que l'on peut dégager de la masse des commentaires qui ont été consacrés depuis cinquante ans au *Tractatus,* quelles que soient par ailleurs leurs divergences et leurs hésitations. Le postulat méthodologique essentiel qui a guidé les recherches de ces deux auteurs est que la personnalité et l'œuvre des intellectuels et des artistes viennois les plus représentatifs de cette époque demeurent incompréhensibles et paradoxales, aussi longtemps que l'on ne met pas radicalement en question la répartition académique conventionnelle du domaine culturel en un certain nombre de spécialités plus ou moins imperméables les unes aux autres. La spécialisation intellectuelle et artistique stricte et le professionnalisme étroit qui constituent aujourd'hui la règle étaient, en effet, largement ignorés dans la Vienne de cette époque. C'est une chose tout à fait évidente dans le cas d'écrivains et d'artistes comme Musil, Broch, Loos, Schoenberg ou Kokoschka. Mais, si l'on y regarde de près, on s'aperçoit que même des scientifiques à part entière comme Mach et Boltzmann étaient engagés d'une manière beaucoup plus directe qu'on ne le soupçonne généralement dans des problèmes éthiques et culturels au sens le plus large du terme [17].

Comme l'écrivent Janik et Toulmin : « Il n'est pas facile aujourd'hui [...] de reconnaître à quel point les cercles culturels de la monarchie des Habsbourg étaient restreints et étroitement liés [...]. C'est pourquoi on éprouve un léger choc lorsqu'on découvre qu'Anton Bruckner donnait des leçons de piano à Ludwig Boltzmann ; que Gustav Mahler voulait soumettre ses problèmes psychologiques au Docteur Freud ; que Breuer était le médecin de Brentano ; que le jeune Freud s'est battu en duel avec le jeune Viktor Adler, qui avait fréquenté la même école supérieure que le dernier des Habsbourg, Charles I, et Arthur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Seyss-Inquart, le futur *Gauleiter* nazi de la Hollande ; et que Adler lui-même, tout comme Schnitzler et Freud, avait été assistant dans la clinique de Meynert. En bref, dans la dernière période de la Vienne des Habsbourg, n'importe lequel des leaders culturels de la cité pouvait faire la connaissance de n'importe quel autre sans la moindre difficulté, et beaucoup parmi eux ont été en fait des amis intimes, en dépit du fait qu'ils travaillaient dans des secteurs tout à fait distincts de l'art, de la pensée et des affaires publiques » [JT, 92-93].

Il est facile de se rendre compte qu'effectivement Wittgenstein ne représente nullement, à l'époque et dans le milieu dont il s'agit, un cas unique d'intellectuel doué *a priori* pour les disciplines les plus diverses et attiré successivement par plusieurs d'entre elles. Un autre exemple presque aussi caractéristique est celui de Musil, qui a pratiqué d'abord le métier militaire, puis celui d'ingénieur, puis la philosophie et la psychologie expérimentale, avant de se consacrer finalement à la littérature avec la même passion, la même intransigeance et dans le même esprit de solitude et d'ascèse que ceux qui ont marqué de façon si prégnante les rapports de Wittgenstein avec la philosophie. Cependant, pour des raisons déjà indiquées, il est difficile de tirer de ce que constatent Janik et Toulmin des conclusions précises en ce qui concerne Wittgenstein lui-même, qui, entre 1903 et 1919, n'a pas vécu à Vienne de façon continue pendant de longues périodes et dont il serait certainement exagéré de dire qu'il a fait partie des cercles culturels évoqués plus haut. (En 1914, comme en témoigne la « demande de renseignements » qu'il écrivit au peintre Max von Esterle [LF, 47], Ficker ne savait manifestement pas du tout qui était Wittgenstein ; et c'est seulement en 1914 que celui-ci a fait la connaissance de Loos.)

La thèse centrale du livre de Janik et Toulmin est que l'intérêt de Wittgenstein pour les problèmes philosophiques ne date nullement de ses premiers contacts avec les travaux de Russell et de Frege : « Il apparaît qu'il avait *déjà* en tête un ensemble bien élaboré de problèmes philosophiques et espérait trouver une solution pour eux, en utilisant les méthodes logiques de Russell et de Frege. Pour ce qui est de l'origine de ces problèmes eux-mêmes, il les a probablement rencontrés au cours de son éducation et de sa formation viennoises » [JT, 28]. D'où l'idée d'entreprendre une reconstruction systématique du complexe socio-culturel qui constitue en quelque sorte la

« matrice » d'où est sorti, parmi tant d'autres choses qui ont marqué en profondeur la civilisation contemporaine (une musique, une architecture et une peinture nouvelles, la psychanalyse, le positivisme juridique, le sionisme, etc.) le *Tractatus*.

Cette reconstruction commence par une description politique et sociologique de la monarchie impériale, qui met en place les éléments essentiels du décor. Je ne suis pas particulièrement compétent pour apprécier cette partie de l'ouvrage. La présentation de Janik et Toulmin ne prétend, du reste, à aucune originalité véritable ; et ils en reconnaissent eux-mêmes les limites [JT, 10]. Les éléments décisifs sur lesquels ils insistent avec raison sont le caractère archaïque et artificiel des institutions politiques, l'impuissance de la monarchie déclinante à résoudre des problèmes ethniques et sociaux de plus en plus graves, l'échec du libéralisme et le développement d'idéologies extrémistes comme le nationalisme pangermaniste et le sionisme, l'extrême hypocrisie de la morale publique en général, et de la morale sexuelle en particulier (qui explique à la fois les indignations de Kraus et les difficultés de Freud), l'esthétisme comme diversion et comme refuge pour la jeune génération intellectuelle, dont Stefan Zweig souligne que les questions politiques et sociales la laissaient complètement indifférente : « La ville s'excitait lors des élections et nous allions dans les bibliothèques. Les masses se soulevaient, et nous écrivions et discutions des poèmes [18]. »

Janik et Toulmin remarquent que, si le suicide est réellement, comme le pense Durkheim, un bon indicateur de l'état de santé du corps social, la situation dans les dernières décennies de l'empire austro-hongrois est probablement assez typique à cet égard. La liste des Autrichiens illustres qui ont mis fin volontairement à leurs jours à cette époque est, en effet, impressionnante. Deux de ces suicides, celui de Weininger en 1903 et celui de Boltzmann en 1906, ont dû être particulièrement significatifs pour Wittgenstein. Par ailleurs, comme je l'ai noté plus haut, sa famille a été spécialement éprouvée de ce point de vue ; et il a été lui-même constamment hanté, durant sa jeunesse, par le suicide.

En constatant pour finir que « les problèmes de l'identité et de la communication tourmentaient la société viennoise à tous les niveaux – politique et social, individuel et même international » [JT, 65], les deux auteurs en arrivent à l'une des idées essentielles de leur livre, qui est que le mérite de gens comme Kraus,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Schoenberg, Loos et Wittgenstein est « d'avoir reconnu l'inanité de la pseudo-solution narcissique représentée par l'esthétisme, et d'avoir trouvé la clé qui conduit à une solution de tous ces problèmes dans une critique fondamentale, mais essentiellement positive, des moyens d'expression admis » [JT, 66].

C'est avec raison qu'un chapitre entier de l'ouvrage est consacré à Kraus, un homme dont on a pu dire que le nom était devenu aujourd'hui un « concept » [19]. En son temps, cela avait été également une sorte d'institution en marge de toutes les institutions. Musil, qui ne l'aimait pas, écrivait à son sujet : « Il y a deux choses contre lesquelles on ne peut pas lutter, parce qu'elles sont trop longues, trop épaisses, n'ont ni tête ni pied : Karl Kraus et la psychanalyse. » (Indiquons en passant que Kraus partageait le peu d'estime de Musil pour la psychanalyse, et Freud, au moins à partir d'un certain moment, le peu d'estime de Musil pour Kraus.) Kraus est présenté dans *Wittgenstein's Vienna* comme une sorte de théoricien et d'inspirateur qui a marqué de son influence tout le mouvement moderniste viennois : « Toute une série de créations intellectuelles et artistiques, allant de la musique d'Arnold Schoenberg à l'architecture d'Adolf Loos – et incluant même, d'une manière qui lui est propre, le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein – ont été intimement et consciemment reliées à (et même constituent des extensions de) la critique du langage et de la société conduite par Karl Kraus. Chacun de ces hommes a reconnu avoir été inspiré par Kraus et pourrait recevoir le qualificatif de krausien ; mais l'intégrité d'un krausien exigeait dans chaque cas que la lutte contre la corruption morale et esthétique soit menée par une critique du secteur particulier de l'expérience humaine dans lequel l'écrivain ou l'artiste, pris individuellement, était lui-même le plus dans son élément. Pour Loos, c'était l'architecture et le *design* ; pour Schoenberg, c'était la musique ; pour Wittgenstein, la philosophie » [JT, 93].

Cette présentation a l'inconvénient de faire de Kraus un personnage beaucoup plus cohérent, théorisant et doctrinaire qu'il ne l'était en réalité. D'une manière générale, Janik et Toulmin ne distinguent pas suffisamment entre ce qu'il a réellement inspiré et ce qu'il a simplement encouragé et soutenu. Ce qu'ils disent est, par exemple, inexact en ce qui concerne Loos et probablement très exagéré en ce qui concerne Wittgenstein. La critique de l'ornementalisme chez Loos date des années 1897-1898, alors que *Die Fackel* a commencé à paraître seulement en 1899 (Loos avait quatre ans de plus que Kraus). Ses conceptions architecturales ne peuvent donc être considérées en aucune façon comme un développement plus ou moins conscient des idées de Kraus. Il serait plus exact de dire que les deux hommes se sont retrouvés spontanément du même côté dans un même combat.

Si on laisse de côté les questions d'influence proprement dite, il y a incontestablement une certaine unité de ton et d'inspiration dans les idées et les projets de gens apparemment aussi différents que Loos, Schoenberg et Wittgenstein, et qui n'est effectivement pas sans rapport avec l'admiration qu'ils portaient tous les trois à Kraus. L'élément commun est, pourrait-on dire, la prise de conscience par chacun dans son propre domaine de ce que Schoenberg a appelé dans le sien « la contrainte d'une logique inexorable, mais inconsciente, dans la construction harmonique ». En un certain sens, tous les trois ont été hantés par un même problème, qui occupe une place centrale dans le *Tractatus* : celui de la délimitation correcte et de l'utilisation pertinente de la part de nécessité et de la part d'arbitraire qu'un moyen d'expression quelconque comporte *nécessairement* (on notera que cela avait été également, dans une certaine mesure, le problème de Hertz dans les *Principes de la mécanique*).

Affirmer ou suggérer que le *Tractatus* est, à sa manière propre, une extension, ou un prolongement, du criticisme krausien, me paraît assez hasardeux. L'élément « krausien » de l'ouvrage est beaucoup trop implicite pour cela, et doit être cherché essentiellement dans cette partie « non écrite » dont Wittgenstein a parlé à Ficker [LF, 35]. Pour pouvoir être aussi affirmatif que Janik et Toulmin, il faudrait résoudre bien des questions préalables : par exemple, celle du degré exact de familiarité que Wittgenstein possédait avec les textes de Kraus, celle de savoir jusqu'à quel point des problèmes philosophiques du type de ceux que l'on peut rattacher, directement ou indirectement, à l'œuvre de Kraus lui ont été présents à l'esprit avant et pendant les années consacrées à la préparation du *Tractatus* (je reviendrai sur ce problème) et, bien entendu, celle de savoir si la problématique du *Tractatus,* en particulier la question essentielle, celle de la délimitation correcte du dicible et de l'indicible, est réellement krausienne. (On a parlé d'un certain « mysticisme linguistique » à la fois à propos de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kraus et du *Tractatus* ; mais il s'agit, à mon avis, de deux choses extrêmement différentes. Le mysticisme linguistique de Kraus résulte d'une confiance illimitée dans les pouvoirs du langage comme instrument de formation et de production de la pensée ; celui de Wittgenstein, d'une conscience aiguë des limites du langage et de la pensée.)

Engelmann considère que le point commun entre Kraus, Loos et Wittgenstein est d'être des « séparateurs créatifs » : « La sphère supérieure, qui demande à être défendue à une époque qui la nie, est rendue encore plus suspecte par des vérités et des démonstrations éculées, qui sont inadaptées à une telle opération de sauvetage » [PE, 130]. Cette remarque me semble tout à fait pertinente pour rendre compte des intentions de Wittgenstein à l'égard de l'éthique, et de l'indicible en général, dans le *Tractatus* : ce sont les tentatives de caractérisation explicite, et non le silence concerté, qui se révèlent ici fatales à leur objet. Et comme l'existence de la culture se joue entièrement dans la manifestation de ce qui n'a pas d'existence au sens factuel du terme (comme dit Wittgenstein, les faits font toujours partie des données du problème, et non de la solution), c'est tout le problème de la culture moderne que Kraus, Loos et Wittgenstein posent chacun à leur manière. En ce sens, Engelmann a raison de dire qu'« il est aussi erroné de voir en Loos un représentant du mouvement de la *Neue Sachlichkeit* que de prendre Wittgenstein pour un positiviste » [PE, 129].

J'ai déjà eu l'occasion de mentionner certains traits de caractère et certaines attitudes qui font de Wittgenstein un personnage (sinon un penseur) à bien des égards typiquement krausien, notamment l'importance décisive accordée à l'intégrité personnelle absolue de l'intellectuel et de l'artiste. On pourrait dire que, pour Wittgenstein comme pour Kraus, l'époque contemporaine est avant tout celle de la science et du journalisme, c'est-à-dire des faits et des opinions, donc une époque particulièrement inapte à accueillir le penseur et le créateur « existentiels », ceux qui sont disposés à payer un prix personnel élevé pour leurs idées et leurs œuvres et à vivre dans toute la mesure du possible ce qu'ils pensent et disent. Dans un univers de ce genre, la solitude et l'obscurité ne sont pas seulement la rançon à peu près inévitable de l'authenticité, elles constituent même à la limite un devoir impérieux imposé par la nature des choses aux représentants de la « sphère supérieure ». Les jugements parfois extrêmement catégoriques que

Wittgenstein a portés sur d'autres philosophes ou sur des écrivains montrent qu'il partageait la conviction de Kraus selon laquelle il arrive fréquemment qu'une idée ou une œuvre perdent toute espèce de valeur et d'intérêt quand on sait de *qui* elles proviennent. La différence importante, dans la philosophie comme dans l'art, est, pour parler comme Kraus, entre « celui qui a porté sa peau au marché » et « celui qui y a acquis un habit [20] ».

Du point de vue de Kraus, la psychanalyse représente une oblitération caractéristique de la distinction, vitale pour l'avenir de la culture, entre la sphère des faits et celle des valeurs. En ce sens, elle appartient au domaine des symptômes, et non des remèdes : « La psychanalyse est cette maladie de l'esprit dont elle se considère comme la thérapeutique » [21]. Elle est « plus une passion qu'une science » (on pourrait dire, plus une névrose qu'une thérapeutique) et constitue en fait « un acte de vengeance par lequel l'infériorité se procure du maintien, sinon de la supériorité », de sorte que son seul intérêt est de pouvoir servir à démasquer la psychanalyse elle-même [22]. Il est donc tout à fait logique, aux yeux de Kraus, qu'elle ait commencé très tôt à évoluer vers le professionnalisme lucratif, le savoir-faire (ou plutôt le « savoir-y-faire ») et l'affairisme [VI].

La réaction de Wittgenstein, quoique beaucoup moins négative, n'est pas sans analogie avec celle de Kraus. Nous savons que l'auteur du *Tractatus* se présentait dans les années 1920 comme un admirateur et un disciple de Freud. Il estimait que, comparé au néant de la psychologie (voir les toutes dernières lignes des *Recherches philosophiques),* l'apport scientifique de la psychanalyse est énorme et décisif. Mais le tort des adeptes (spécialement des adeptes philosophiques) de la psychanalyse est, selon lui, de n'avoir pas songé à ce qui constitue le complément nécessaire d'une psychanalyse de la résistance aux explications psychanalytiques : une sorte de psychanalyse ou de psychologie de la séduction psychanalytique elle-même. Car les

VI. Wittgenstein considère que le génie de Freud a été de réussir à introduire un ordre et une unité dans une catégorie de phénomènes qui donnaient l'impression d'échapper à toute espèce de régularité et de logique. Mais, pour Kraus, cet ordre est à peu près aussi réel et respectable que ce qu'on est convenu d'appeler l'« ordre établi ». Le résultat obtenu par Freud dans la *Traumdeutung* peut être jugé ainsi : « Il lui revient le mérite d'avoir introduit une constitution dans l'anarchie du rêve. Mais il en va dans ce domaine comme en Autriche » [23].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

explications qui sont à première vue inquiétantes et sacrilèges, parce qu'elles détruisent des préjugés caractéristiques, tendent à acquérir par-là même un pouvoir et une évidence qui deviennent à leur tour dangereux. Le besoin intellectuel le plus fort, après celui d'être abusé, est probablement celui d'être désabusé, de parvenir à la conclusion rassurante que, comme dit Wittgenstein, « ceci n'est réellement rien d'autre que cela ». C'est pourquoi il n'y a pas de mythologie plus puissante que celle qui naît d'une entreprise de démythification, et rien de plus suspect qu'une philosophie du soupçon.

Le danger de la psychanalyse, du point de vue philosophique, est, remarque Wittgenstein, qu'elle ne peut apporter quelque chose que dans la mesure où l'on conserve une attitude critique à son égard, alors qu'elle représente justement le type de théorie qui rend cette attitude à peu près impossible : les réactions qu'elle engendre sont pratiquement toujours dogmatiques, elles sont de l'ordre du refus global ou de la soumission servile. Wittgenstein me paraît singulièrement injuste envers Freud lorsqu'il remarque : « La sagesse [*wisdom*] est quelque chose que je n'attendrais jamais de Freud. L'astuce [*cleverness*], certainement, mais non la sagesse » [LC, 88]. Cependant, l'ingéniosité, l'astuce et la virtuosité rhétorique (à l'exclusion de toute qualité proprement philosophique, au sens de Wittgenstein) sont devenues de façon si évidente les armes essentielles du pouvoir psychanalytique en matière théorique (il n'est évidemment pas question ici de la psychanalyse comme thérapeutique) que l'on peut considérer qu'il avait, selon toute probabilité, raison par anticipation. Wittgenstein reprochait à Freud d'avoir été influencé par une conception scientiste héritée du XIX[e] siècle [LC, 98]. Mais le terrorisme théorique de certains de ses successeurs n'admet malheureusement même pas cette excuse et cette explication [VII].

VII. Vouloir lutter contre le terrorisme théorique à l'aide d'une sorte de terrorisme anti-théorique du genre de celui que Lyotard décrit sous le nom d'« apathie théorique » revient cependant à mes yeux à vouloir guérir la peste par le choléra [24]. Proposer d'« introduire dans le discours idéologique et philosophique le même raffinement, la même force de légèreté, qui se donne cours dans les œuvres de peinture, de musique, de cinéma dit expérimental, évidemment aussi dans celles des sciences » (p. 254), est le genre de déclaration qui ne coûte pas cher et ne veut pas dire grand-chose. À cela, on a envie de répondre que : 1) mieux valent dans ce cas la peinture, la musique et le cinéma expérimental eux-mêmes (après tout, comme aurait dit Wittgenstein, il y a un point de vue auquel un bon roman policier sera toujours supérieur à n'importe quel ouvrage de philosophie, fût-il d'un « artiste de la théorie-fiction ») ; 2) il se peut que les sciences n'aient effectivement pas beaucoup à envier à l'art du point de vue de l'audace, de la liberté et de l'invention. « Que l'on substitue, écrit Musil, à l'expression "conceptions scientifiques" l'expression "conceptions de la vie", au mot "hypothèse" le mot "essai", au mot "vérité" le mot "fait", il n'y aurait pas une seule carrière de physicien ou de mathématicien notable qui ne dépassât de loin, pour le courage et la puissance subversive, les plus extraordinaires hauts faits de l'histoire » [HSQ I, 64]. Mais, jusqu'à preuve du contraire (c'est ce que je crois avoir lu notamment dans Nietzsche), le propre de la science, par opposition à l'art, est d'être animée par le désir du vrai (un désir que, soit dit en passant, personne n'est obligé d'avoir ni autorisé à imposer aux autres, mais que l'on a *aussi* le droit d'avoir et de défendre contre les entreprises répressives des activistes de l'apathie) ; et il est tout à fait étrange que ce qui constitue la « vulgarité irrémédiable » du projet scientifique soit proposé en exemple à la philosophie.

Pour Janik et Toulmin, la musique de Schoenberg, dont la dette envers Kraus a été, de son propre aveu, considérable, a la même fonction critique que les satires et les polémiques de l'auteur de *Die Fackel* et l'architecture de Loos : « Toutes les compositions de Schoenberg représentent des attaques contre la pseudo-sophistication de l'esthétisme bourgeois » [JT, 111]. Mais cette critique de la société et de la culture par la mise en question des moyens d'expression traditionnels (qui devait nécessairement amener à poser finalement le problème de l'expression et de la communication sous sa forme la plus générale) se retrouve de façon plus ou moins explicite et à des degrés divers chez tous les écrivains et les artistes représentatifs de cette période : « Vers 1900, les problèmes interdépendants de la communication, de l'authenticité et de l'expression symbolique avaient été abordés de façon parallèle dans tous les domaines majeurs de la pensée et de l'art – par Kraus et Schoenberg, Loos et Hofmannsthal, Rilke et Musil. Ainsi la scène avait été préparée pour une critique *philosophique* du langage, formulée en termes complètement généraux » [JT, 119]. Tous les intellectuels et les artistes viennois se trouvaient confrontés d'une manière ou d'une autre avec une question majeure, celle de « *la nature et [des] limites du langage, de l'expression et de la communication* » [JT, 117], qui allait être très précisément la question du *Tractatus*.

Si l'on considère les choses dans cette perspective viennoise inhabituelle, il apparaît que le problème central de Wittgenstein dans cet ouvrage a été de dépasser les limitations imposées

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par la critique du langage négativiste (pour ne pas dire nihiliste) et sceptique de Mauthner, et de trouver « une méthode qui permette de réconcilier la physique de Hertz et de Boltzmann avec l'éthique de Kierkegaard et de Tolstoï, dans le cadre d'un exposé consistant unique » [JT, 168]. Wittgenstein aurait donc trouvé à point dans la logique de Frege et de Russell un instrument adéquat pour résoudre un problème préexistant et aussi typiquement viennois qu'il est possible.

Janik et Toulmin ont certainement tout à fait raison de remarquer que le terme *Bild* utilisé dans le *Tractatus* (et qui pose tant de problèmes aux traducteurs) doit être interprété en fonction d'une tradition et d'un contexte allemands auxquels les interprètes anglo-saxons n'ont pas prêté suffisamment attention, et que son usage n'a en fait rien de particulièrement original : « Loin de tirer son origine du *Tractatus* de Wittgenstein [...], l'idée de considérer le langage, les symbolismes et les moyens d'expression de toute espèce comme nous donnant des "représentations" [*Darstellungen*] ou des "images" [*Bilder*] était devenue autour de 1910 un lieu commun dans tous les secteurs du débat culturel viennois. Parmi les scientifiques, cette notion avait été en circulation au moins depuis l'époque de Hertz, qui avait caractérisé les théories physiques comme fournissant justement ce genre de *Bild* ou de *Darstellung* des phénomènes naturels. À l'autre extrémité, elle était pareillement familière chez les artistes et les musiciens ; Arnold Schoenberg, par exemple, a écrit un essai sur la pensée musicale, avec comme titre, *Der musikalische Gedanke und die Logik, Technik und Kunst seiner Darstellung* » [JT, 31].

Les auteurs de *Wittgenstein's Vienna* sont également plus proches de la vérité que la plupart des commentateurs, lors qu'ils remarquent que « l'histoire de cinquante années d'interprétation du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein a été profondément influencée par les successeurs philosophiques de Mach – le Cercle de Vienne – qui ont déformé l'argument d'un ouvrage sur la philosophie du langage, qui était [...] dérivé essentiellement des théories de Hertz et de Boltzmann en en faisant un exercice de théorie de la connaissance dans le style de l'empirisme machien » [JT, 145]. Les « images » dont parle le *Tractatus,* lorsqu'il dit que « nous nous faisons des images des faits » [TLP, 2.1], sont certainement plus proches des images construites et donc (partiellement) arbitraires de Hertz et de Boltzmann que des représentations-

copies de Mach. (Du point de vue des théories "phénoménologiques" de Mach et d'Ostwald, des *images,* au sens auquel les modèles ou les analogies mécaniques constituent des images des phénomènes naturels, constituent précisément ce qui doit à tout prix être évité en physique.)

Pour Boltzmann, comme c'était le cas pour Maxwell, les modèles mécaniques doivent être considérés « uniquement comme des moyens par lesquels les phénomènes peuvent être reproduits, qui ont une certaine ressemblance avec ceux qui existent réellement, et qui servent également à inclure des groupes plus étendus de phénomènes d'une manière uniforme et à déterminer les relations qui existent dans leur cas [...]. Alors que l'on croyait antérieurement qu'il était permis de supposer avec un fort semblant de probabilité l'existence effective de tels mécanismes dans la nature, aujourd'hui les philosophes ne postulent rien de plus qu'une ressemblance partielle entre les phénomènes visibles dans de tels mécanismes et ceux qui apparaissent dans la nature » **25**. Or c'est précisément ce type de similitude structurale, à l'exclusion de toute ressemblance plus précise, que les images du *Tractatus* sont censées posséder avec ce qu'elles représentent.

Comme le rappellent Janik et Toulmin, après von Wright, il est essentiel de ne pas perdre de vue que Wittgenstein était physicien, et plus précisément mécanicien, de formation. Nous savons qu'il éprouvait une grande admiration pour Hertz, et c'est essentiellement chez Hertz qu'il faut chercher l'origine de ce que certains ont appelé le « kantisme » du *Tractatus.* Nous savons également que Wittgenstein avait probablement l'intention d'étudier la physique sous la direction de Boltzmann, au moment où celui-ci s'est suicidé en 1906 [VW, 26]. Il est exact que les *Bilder* ou les *Darstellungen* du *Tractatus* n'ont pas grand chose de commun avec les représentations psychiques [*Vorstellungen*] qui constituent le matériau de base de toute connaissance pour les empiristes, et que le *Tractatus* n'est pas du tout un ouvrage de théorie de la connaissance (c'est-à-dire, pour Wittgenstein, de psychologie ou, en tout cas, de philosophie de la psychologie). Mais je crois que Janik et Toulmin vont trop loin lorsqu'ils suggèrent plus ou moins [JT, 182] que le mot *Bild* aurait dû être traduit plutôt par « model » que par « picture », et que ce qu'on appelle couramment la théorie « picturale » ou « dépictive » du *Tractatus* est en réalité une théorie (ou une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

logique) générale de la reproduction [*Abbildung*] à l'aide de modèles au sens hertzien du terme.

Bien que Wittgenstein utilise quelquefois les mots *Bild* et *Modell* l'un pour l'autre, le terme « modèle » est probablement trop précis et trop technique pour constituer une traduction adéquate de *Bild.* Ce dernier mot a incontestablement une double origine et une double connotation dans le *Tractatus* et Wittgenstein a reconnu clairement que son usage avait été lié également dans son esprit à l'imagerie picturale au sens ordinaire du terme. La figurativité [*Bildhaftigkeit*] de la proposition et du langage, au sens du *Tractatus,* est bien *aussi* celle d'un tableau, et non pas simplement celle d'un modèle au sens mathématico-logique (hertzien) du terme : « Ce concept de l'image, je l'ai hérité de deux côtés : d'abord de l'image dessinée, ensuite de l'image du mathématicien qui est déjà un concept général. Car le mathématicien parle à la vérité encore de reproduction par image [*Abbildung*], là où le peintre n'utiliserait pas cette expression » [WCV, p. 165]. C'est précisément parce que cette polysémie et cette ambiguïté constitutives doivent être préservées que le mot « image » me paraît préférable à la fois à « peinture », et à « modèle » comme traduction de *Bild.*

Il est bien connu que Schopenhauer est avec Hertz un des auteurs qui, du côté allemand, ont le plus influencé le *Tractatus.* Janik et Toulmin situent la problématique métaphysique du *Tractatus* dans la perspective d'une évolution logique partie de Kant qui, à travers Schopenhauer, a abouti à l'individualisme éthique de Kierkegaard et au radicalisme esthétique de Tolstoï. Kant et les post-kantiens, Kierkegaard et Tolstoï occupent effectivement une place centrale dans la vie intellectuelle de l'Autriche durant les dernières décennies qui ont précédé la Première Guerre mondiale ; et nous savons que Kierkegaard et Tolstoï sont deux auteurs pour lesquels Wittgenstein éprouvait une vénération particulière. Curieusement, le rôle qui a pu être joué par Nietzsche dans le débat sur le problème des valeurs et sur les rapports de l'éthique et de l'esthétique n'est envisagé à aucun moment dans *Wittgenstein's Vienna.*

Ce qu'affirment Janik et Toulmin devrait, de toute façon, être nuancé, si l'on se souvient que, d'après Neurath, une des caractéristiques spécifiques de la tradition philosophique autrichienne a été d'éviter l'« entracte kantien ». Schopenhauer et Nietzsche sont sûrement, en revanche, des auteurs très présents et très importants dans la culture philosophique et littéraire autrichienne de l'époque. Wittgenstein a été, comme je l'ai dit, influencé lui-même assez fortement par Schopenhauer, dans sa jeunesse et à l'époque du *Tractatus,* même s'il a dit de lui plus tard qu'il n'était pas un philosophe réellement profond, au sens où Kant ou Berkeley, par exemple, sont des philosophes profonds. En ce qui concerne Nietzsche, l'auteur du *Tractatus* a été amené à lire certaines de ses œuvres, en particulier *L'Antéchrist,* au cours de la première guerre mondiale. Mais on sait aussi qu'un des ouvrages qu'il a lus à Monte Cassino, en compagnie de Ludwig Hänsel, est la *Critique de la raison pure.*

La dichotomie radicale des faits et des valeurs et l'impossibilité de traiter la question de l'éthique et du sens de la vie à l'intérieur des frontières du discours rationnel s'étaient imposées avec une telle évidence qu'elles ne pouvaient manquer d'être entérinées dans une large mesure par la critique philosophique du langage. Et c'est effectivement ainsi que les choses s'étaient passées chez Mauthner, mais d'une manière telle que, pour reprendre une de ses expressions, ce qui tuait les punaises tuait aussi le pope : « En explorant les ramifications de ses principes nominalistes, sa *Sprachkritik* finale en arrivait certainement à constituer un support pour la position éthique fondamentale défendue en commun par Schopenhauer, Kierkegaard et Tolstoï – à savoir la conception selon laquelle le "sens de la vie" ne peut faire l'objet d'un débat rationnel, ne peut recevoir de "fondements intellectuels", et constitue dans son essence une question "mystique". Mais le soutien apporté à cette proposition n'était obtenu qu'à un prix exorbitant. Car, d'après les arguments de Mauthner, ce n'était pas seulement le "sens de la vie" qui cessait d'être un objet de connaissance possible. Ses principes l'avaient contraint à nier également la possibilité d'une connaissance authentique quelconque allant au-delà d'une description métaphorique du monde, même dans la science et la logique » [JT, 165].

Le problème de Wittgenstein était, dans ces conditions, le suivant : trouver un moyen de faire pour le langage en général ce que Hertz et Boltzmann avaient fait pour le langage de la physique, c'est-à-dire délimiter *de l'intérieur* le domaine du dicible d'une manière qui fasse apparaître simultanément la possibilité d'un discours factuel de type réplicatif [*abbildend*] et l'existence d'une sphère supérieure, « transcendentale », dans laquelle se trouvent rejetées toutes les questions réellement importantes pour nous, dont l'inexprimabilité n'est pas un accident

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

regrettable, mais une nécessité logique, et ne laisse pas d'autre possibilité que la « communication indirecte » ou le silence. Considéré de cette façon, le *Tractatus* apparaît non seulement comme un ouvrage sur l'éthique, mais également comme un acte éthique [*an ethical deed*]. Et, comme je l'ai déjà indiqué, c'est effectivement ainsi que Wittgenstein le considérait.

Les deux derniers chapitres de *Wittgenstein's Vienna* sont consacrés, l'un à ce qu'il est advenu de la distinction cardinale entre le dicible et l'indicible et de la problématique éthique dans les écrits du second Wittgenstein (c'est-à-dire, dans un contexte philosophique apparemment modifié de façon radicale), l'autre à la dégénérescence caractéristique des productions les plus révolutionnaires et les plus iconoclastes du mouvement moderniste viennois dans le professionnalisme, les orthodoxies institutionnalisées et les néo-académismes divers (pour Wittgenstein, cela veut dire : le néo-positivisme du Cercle de Vienne et la philosophie linguistique anglo-saxonne).

J'ai déjà eu l'occasion d'indiquer en passant certaines limites et certaines faiblesses de l'ouvrage de Janik et Toulmin. En tant qu'ouvrage de synthèse sur une période exceptionnellement riche de l'histoire de la culture moderne, il manipule une telle quantité de données appartenant à des domaines tellement divers qu'il sera probablement jugé trop schématique, relativement superficiel et mal informé, insuffisamment nuancé et incomplet sur bien des points, par les spécialistes de cette période. Mais certaines critiques de détail sont finalement de peu de poids devant un exposé au total extrêmement riche, éclairant et suggestif qui devrait stimuler puissamment l'intérêt que l'on sent s'éveiller à nouveau un peu partout pour cette époque si déterminante à tous égards et au fond encore si mal connue.

En tant que contribution à l'exégèse de la philosophie de Wittgenstein, *Wittgenstein's Vienna* a le défaut majeur d'en rester pour l'essentiel au niveau de la conjecture plausible et de ne fournir pratiquement aucune preuve directe (sauf sur des points sur lesquels les choses étaient déjà claires, notamment grâce à Engelmann). Comme le reconnaissent les deux auteurs avec un certain humour (ou peut-être une certaine ingénuité) dans leur préface, « indépendamment de toute autre chose, il nous a paru qu'il y avait là tous les éléments d'une bonne histoire ! » [JT, 10]. Mais, après comme avant, il est difficile de dire si c'est une histoire vraie en ce qui concerne Wittgenstein lui-même. Et malheureusement, en matière de recherche des

sources, une hypothèse acceptable et séduisante, mais dépourvue de toute espèce de confirmation directe, n'est pas très différente d'une spéculation pure et simple.

Je ne suis pas absolument convaincu pour ma part, que Wittgenstein soit réellement allé trouver les deux logiciens les plus éminents de l'époque, Frege et Russell, en espérant trouver auprès d'eux la solution d'un complexe de problèmes aussi spécifiquement viennois que celui qui est décrit dans *Wittgenstein's Vienna*. (D'où aurait pu lui venir, du reste, l'idée d'aller soumettre à un homme comme Frege une problématique de ce genre ? Et pouvait-il réellement s'attendre à ce que le sens profond du *Tractatus* soit perçu par l'auteur des *Grundgesetze der Arithmetik ?*) J'inclinerais plutôt à croire que Wittgenstein est venu à la philosophie proprement dite à travers des questions qui n'étaient pas fondamentalement différentes de celles de Frege et de Russell, et qu'il a découvert assez rapidement que l'instrument logique mis au point par eux permettait de résoudre des problèmes autrement plus importants que les problèmes logiques au sens étroit (c'est justement ce qui, pour le Wittgenstein du *Tractatus,* fait l'importance exceptionnelle de la logique). Je ne veux pas dire par là que les préoccupations profondes et les objectifs essentiels de Wittgenstein n'étaient pas en un certain sens fort éloignés dès le début de ceux de Frege ou de Russell (nous avons de nombreux indices du contraire), mais simplement qu'il est difficile de savoir si les problèmes métaphysiques qui tourmentaient Wittgenstein à l'époque et qui ne peuvent effectivement guère être compris qu'en référence au contexte socio-culturel viennois ont eu réellement dès ce moment-là la forme théorique relativement élaborée que suggèrent Janik et Toulmin. Le problème central du *Tractatus* est peut-être bien celui qu'ils formulent, mais nous ne savons pas à partir de quel moment il l'a été. Et il faut remarquer que Wittgenstein ne pouvait guère lui donner la forme précise indiquée plus haut avant d'avoir « découvert » que la proposition elle-même était une sorte d'image ou de tableau de ce qu'elle représente, une idée qui semble lui être venue seulement au cours de l'année 1914 dans des circonstances qui ne sont pas complètement élucidées, et sans que l'on sache exactement de quelle manière elle se rattache à ce qu'il avait pu lire dans Hertz [VW, 30-31].

Je ne sais pas si l'on doit considérer que l'hypothèse centrale de Janik et Toulmin est confirmée ou infirmée par ce que dit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Hermine Wittgenstein dans ses souvenirs : « Après l'examen de maturité, Ludwig alla à la *Technische Hochschule* de Berlin et fut alors très occupé par des questions et des expériences de technique aéronautique. À cette époque ou un peu plus tard, il fut soudain empoigné par la philosophie, c'est-à-dire la réflexion sur des problèmes philosophiques, si fortement et d'une manière si complètement opposée à sa volonté que la pression de cette vocation interne double et contradictoire le faisait beaucoup souffrir et qu'il se sentait comme coupé en deux. Une des métamorphoses par lesquelles il devait avoir à passer encore plusieurs fois dans sa vie s'était emparée de lui et ébranlait de fond en comble son être tout entier. Il travaillait à ce moment-là à un ouvrage philosophique et prit finalement la décision de montrer le plan de ce travail à un certain professeur Frege à Iena, qui s'occupait de questions analogues. Ludwig se trouvait à cette époque-là en permanence dans un état d'excitation indescriptible, presque maladif, et je craignais fort que Frege, dont je savais qu'il était un homme âgé [VIII], n'ait pas la patience et la compréhension nécessaires pour consentir à aborder l'affaire comme l'exigeait le sérieux de la situation. Je fus par conséquent, pendant le voyage que Ludwig fit pour rencontrer Frege, très préoccupée et angoissée ; mais cela se passa beaucoup mieux que je ne le pensais. Frege encouragea Ludwig dans sa recherche philosophique et lui conseilla d'aller travailler comme élève chez un certain professeur Russel [*sic*], ce que Ludwig fit effectivement [26] ».

Bien que Hermine Wittgenstein ne soit malheureusement pas très précise sur la date et situe à Berlin des choses qui ont dû se passer en réalité à Manchester, il semblerait d'après ce texte qu'effectivement Wittgenstein soit allé trouver Frege avec un projet de recherche philosophique relativement élaboré, sur lequel il travaillait déjà depuis un certain temps. Mais s'il s'est adressé à Frege parce que celui-ci s'occupait de questions identiques à celles qui le tourmentaient à l'époque, il ne peut s'agir que de questions ayant trait à la logique et aux fondements des mathématiques, et sans rapport direct avec ce que Janik et Toulmin présentent comme ayant été *le* problème du *Tractatus.* Russell déclare tenir de Wittgenstein lui-même que celui-ci est venu à la philosophie à travers les mathématiques

VIII. Frege avait soixante-trois ans à ce moment-là, et Wittgenstein vingt-deux.

et le problème du fondement des mathématiques. Mais l'information, ou peut-être la mémoire, de Russell sont relativement peu sûres dans cette affaire, puisqu'il semble croire que Wittgenstein est venu à lui directement, sans être passé d'abord par Frege [27]. Il semble en tout cas qu'à cette époque Wittgenstein hésitait encore fortement entre le métier d'ingénieur et celui de philosophe. Comme il le dit à Russell : « Si je suis un idiot complet, je ferai de l'aéronautique ; mais, si ce n'est pas le cas, je deviendrai un philosophe [28]. »

Avec tous ses mérites, l'ouvrage de Janik et Toulmin illustre une fois de plus, à mon avis, le caractère relativement décevant de la recherche des sources en ce qui concerne Wittgenstein. Les allusions rarissimes que celui-ci fait à d'autres auteurs sont notoirement lapidaires et énigmatiques (cela vaut pour Mauthner et même pour Hertz dans le *Tractatus).* En dehors de Frege et de Russell, qu'il mentionne dans sa préface, il y a réellement peu d'auteurs dont on puisse dire en toute certitude que Wittgenstein les connaissait en profondeur et s'en est réellement inspiré. Qu'il ne cite pas nommément quelqu'un ne prouve évidemment pas grand-chose (ses références et ses préférences ne nous sont souvent connues que par des indications externes). Mais qu'il le fasse ne prouve dans certains cas pas grand-chose non plus. Selon McGuinness, il aurait parlé de Paul Ernst comme étant l'un des personnages dont le nom devrait figurer dans la liste des ancêtres du *Tractatus,* un nom qui, comme par hasard, n'apparaît pas dans *Wittgenstein's Vienna* [29]. L'avantage de la méthode de Janik et Toulmin est évidemment aussi un inconvénient : étant donné qu'à l'époque et dans le milieu considérés, tout le monde, en un certain sens, connaît tout le monde et fait allusion à tout le monde, il est souvent difficile d'en tirer des conclusions significatives. C'est pourquoi au total les deux auteurs n'ont sans doute pas évité complètement le travers dont ils se défendent, celui d'expliquer les choses par un « *Zeitgeist* ou quelque *virtus dormitiva* historique du même genre » [JT, 14], dans la mesure où les « prémisses manquantes » de l'argumentation constituent pour l'essentiel des conjectures insuffisamment testées, difficilement testables et dont la valeur heuristique ne paraîtra probablement pas évidente à tout le monde.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le 25 août 1919, Wittgenstein revint de la guerre après avoir passé une période de neuf mois dans un camp de prisonniers à Monte Cassino. La décennie qui s'est écoulée entre cette date et celle de son retour à Cambridge en 1929 occupe une place à part dans sa vie : elle est à peu près entièrement autrichienne, elle est de beaucoup la plus mystérieuse et la plus mal connue, et elle est considérée généralement comme une période qui a été presque complètement perdue pour la philosophie et dont une étude approfondie ne pourrait avoir d'autre intérêt que biographique. C'est à elle qu'est consacré pour l'essentiel le livre de Bartley, dont la conviction est qu'en réalité « cette période de transition est à bien des égards la plus importante dans sa vie » [BAR, 16].

Pour comprendre dans quelles conditions Wittgenstein a passé ces dix années, qui ont été probablement aussi en un certain sens les plus sombres de son existence, il faut se souvenir de l'état dans lequel se retrouvait la famille Wittgenstein au lendemain de la guerre. Trois de ses frères ayant mis fin à leurs jours et Paul ayant perdu un bras à la guerre, Ludwig était le seul des cinq fils qui restât à peu près intact, physiquement parlant. Les démarches qu'il avait entreprises dès l'été de 1918 pour faire publier le *Tractatus* paraissaient devoir se heurter aux plus grandes difficultés ; et, de toute manière, Wittgenstein doutait fort que l'ouvrage, une fois publié, puisse être compris par qui que ce soit. Un de ses amis les plus chers, le mathématicien David Pinsent, à la mémoire de qui est dédié le *Tractatus*, avait été tué en mai 1918 dans un accident d'avion ; et cette perte l'avait affecté de façon extrêmement profonde [30]. C'est au total un Wittgenstein particulièrement désabusé et constamment hanté par des idées de suicide, comme il l'avait déjà été avant la guerre dans des circonstances apparemment beaucoup moins dramatiques, qui revint à Vienne en se demandant ce qu'il allait bien pouvoir faire de sa vie, puisqu'il pensait en avoir terminé définitivement avec les problèmes de philosophie.

Les possessions et l'argent de la famille étant à peu près la seule chose qui ait relativement peu souffert de la guerre et de ses suites, Wittgenstein se retrouvait à la tête d'une fortune personnelle considérable, une situation qui ne concordait pas du tout avec les principes éthiques selon lesquels il avait décidé de vivre désormais. Par ailleurs, il devait être évident pour tout le monde qu'aussi bien son tempérament que l'état

de dépression extrême dans lequel il se trouvait alors, le rendaient inapte à la gestion de son héritage. Sa décision de se défaire de celui-ci en faveur de son frère Paul et de ses sœurs Hermine et Hélène fut donc relativement bien accueillie par la famille. Wittgenstein prit toutes les dispositions nécessaires pour être certain que plus rien ne lui appartenait ni ne risquait de lui appartenir à nouveau un jour. Hermine Wittgenstein explique ainsi les raisons qui poussèrent les bénéficiaires de cette renonciation surprenante à accepter l'arrangement souhaité par son frère : « Celui qui connaît *Les Frères Karamazov* de Dostoievski se souviendra de l'endroit où il est dit que l'économe et méticuleux Ivan pourrait bien un jour se trouver dans une situation précaire, mais que son frère Aliocha, qui ne comprend rien à l'argent et n'en possède pas, ne risque certainement pas de mourir de faim, parce que chacun se fera un plaisir de partager avec lui et qu'il acceptera cela sans réticences. Moi qui savais exactement tout cela, j'ai tout fait pour exécuter jusque dans le plus petit détail les désirs de Ludwig [31] ».

Il est difficile de savoir dans quelle mesure Wittgenstein a bénéficié effectivement plus tard de la libre générosité de ses frères et sœurs. D'après de nombreux témoignages, il semble que par la suite il se soit toujours montré extrêmement sourcilleux sur les questions d'argent, mettant son point d'honneur à gagner sa vie en toutes circonstances par un travail quelconque, ne consentant qu'avec les plus grandes réticences à demander l'aide matérielle de ses amis et refusant systématiquement d'utiliser celle qu'il aurait pu aisément obtenir des gens riches qu'il comptait parmi ses relations [RKM, 152-154].

La décision d'apprendre le métier d'instituteur, annoncée à Engelmann dans une lettre du 2 septembre, avait été mûrie par Wittgenstein pendant les mois de captivité à Monte Cassino et encouragée par Ludwig Hänsel, qu'il avait connu là-bas [32]. Elle dut surprendre son entourage au moins autant que la précédente. Conformément à l'habitude qu'avaient les membres de la famille de parler entre eux par comparaisons ou paraboles (une habitude qui s'est maintenue par la suite de façon caractéristique chez Wittgenstein), sa sœur Hermine lui fit remarquer qu'utiliser les compétences d'un esprit philosophique aussi perfectionné que le sien pour l'enseignement primaire revenait à peu près à se servir d'un instrument de précision pour ouvrir des caisses. À quoi il répondit : « Tu me fais penser à un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

homme qui regarde à travers la fenêtre fermée et ne parvient pas à s'expliquer les mouvements étranges d'un passant ; il ignore la tempête qui fait rage dehors et ne sait pas que cet homme a peut-être bien du mal à se tenir sur ses pieds [33] ».

Avant d'aborder le problème des six années que Wittgenstein a passées dans l'enseignement primaire, il faut dire un mot d'une question épineuse. Le livre de Bartley commence par une « révélation » qui a suscité un certain scandale et donné lieu à des polémiques assez acerbes. Sur la foi des témoignages qu'il a recueillis auprès de gens qui ont connu Wittgenstein sous cet aspect un peu spécial aussi bien en Angleterre qu'à Vienne, Bartley affirme que « ce génie pur et intense qui écrivait lui-même qu'il souhaiterait mourir dans un moment d'esprit [*in einem geistreichen Augenblick*] était aussi un homosexuel livré à des accès extravagants et à peu près incontrôlables de promiscuité » [BAR, 29]. Qu'en est-il exactement ? Comme dit l'historien, *sunt qui aiunt, sunt qui negant.* J'ai souvent, pour ma part entendu parler de l'homosexualité de Wittgenstein comme si la chose avait été plus ou moins de notoriété publique (ce qui ne prouve pas grand-chose). Mais les allégations de Bartley ont suscité des dénégations passionnées et catégoriques de la part d'amis et de disciples qui avaient été extrêmement proches de Wittgenstein (ce qui, sans qu'il soit question ici de suspecter leur sincérité, ne prouve pas grand-chose non plus).

La question n'a évidemment pas grande importance, sinon pour ceux qui voudraient maintenir à tout prix la légende *a priori* assez absurde, d'un Wittgenstein absolument étranger à toute espèce de sensualité et de sexualité (et également ceux pour qui ce genre de choses est susceptible d'expliquer à peu près n'importe quoi). L'austérité et l'ascétisme ostentatoires dont Wittgenstein faisait preuve pourraient avoir été précisément des réactions de défense exacerbées (et partiellement efficaces) contre des tentations sexuelles extrêmement fortes. Ce qui est intéressant dans l'hypothèse de Bartley (ce n'est pas une hypothèse pour lui, mais c'en est une pour moi), c'est qu'elle éclaire d'un jour nouveau, d'une part, certains aspects dépressifs et suicidaires de la personnalité de Wittgenstein, et spécialement la crise morale extrêmement grave qu'il a connue dans les années 1919-1920, d'autre part la question des rapports qu'il a entretenus avec l'œuvre de Weininger et celle de Freud.

Les lettres que Wittgenstein a écrites à Engelmann pendant la période qui se situe entre son retour de captivité et le début de l'année 1921 expriment un désarroi qui est souvent proche du désespoir, un sentiment de culpabilité intense et la conscience d'une déchéance morale profonde qui correspondent, selon Bartley, à une phase homosexuelle particulièrement active. Le 30 mai 1920 Wittgenstein constate : « Ces derniers temps les choses sont allées pour moi de la façon la plus misérable qui soit. Naturellement, uniquement du fait de la bassesse et de l'indignité qui me sont propres. J'ai songé constamment à m'ôter la vie et à présent également cette idée hante encore parfois mon esprit : *Je suis tombé au plus bas* » [PE, 32].

Une lettre de janvier 1921 dresse un bilan particulièrement négatif de l'année écoulée : « Je suis depuis plus d'un an complètement mort du point de vue moral ! Vous pouvez maintenant juger également d'après cela si je vais bien. Je suis un des cas qui peut-être aujourd'hui ne sont pas si rares : j'avais une tâche, je ne l'ai pas accomplie et je suis maintenant en train d'en périr. J'aurais dû orienter ma vie vers le bien et devenir une étoile. Mais je suis resté fixé sur la terre et maintenant je cesse petit à petit d'exister. Ma vie est devenue à proprement parler dépourvue de sens, et c'est pourquoi elle n'est plus constituée que d'épisodes inutiles. Mon entourage ne remarque assurément pas cela et ne le comprendrait pas non plus, mais je sais que je suis atteint d'une déficience fondamentale » [PE, 40].

Il est difficile de savoir si ce que Wittgenstein appelle sa *Schweinerei* [PE, 54] correspond de façon très précise à ce que suggère Bartley. Peut-être la « confession » [*das Geständnis*] écrite envoyée à Engelmann, dont il est question dans une lettre du 21 juin 1937 [PE, 58], portait-elle sur ce sujet. On peut remarquer en tout cas que l'appréciation extrêmement négative que Wittgenstein porte sur lui-même dans les lettres citées plus haut a été une constante de son attitude psychologique et éthique, et que, même si le « dévergondage » sexuel intermittent auquel Bartley fait allusion était une réalité incontestable, il ne constituerait pas forcément l'explication ni surtout l'explication complète de ce qui est en question.

Ceux qui ont encore aujourd'hui une curiosité suffisante pour lire *Geschlecht und Character* peuvent être frappés par une certaine parenté d'idées et de réactions entre Wittgenstein et Weininger, non pas seulement en ce qui concerne la sexualité et la femme (la misogynie de Wittgenstein est encore une de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ces choses qui sont devenues plus ou moins légendaires), mais peut-être également en ce qui concerne le problème du Moi, tel qu'il est abordé dans le *Tractatus,* la nature du génie, etc. Cependant, il faut remarquer que, pour Wittgenstein comme pour Kraus, admirer Weininger ne voulait pas dire approuver ses idées. Comme il l'écrivait à Moore en 1931 : « Il est vrai qu'il est incroyable [*fantastic*], mais il est *grand* et incroyable. Il n'est pas nécessaire, ou plutôt pas possible, d'être d'accord avec lui, mais la grandeur réside dans ce avec quoi nous sommes en désaccord. C'est son erreur énorme qui est grande. C'est-à-dire qu'en gros, si vous ajoutez simplement un "non" à l'ouvrage tout entier, il dit une vérité importante » [RKM, 159].

Bartley a sans doute raison de remarquer que Wittgenstein a été influencé par les conceptions de Weininger et de Freud, mais aussi de Tolstoï, concernant l'impossibilité de concilier une dépense sexuelle incontrôlée avec la réalisation d'une grande œuvre intellectuelle ou artistique. La théorie freudienne de la sublimation pourrait être une des clés de la remarque : « J'aurais dû devenir une étoile ; mais je n'ai pas décollé de la terre. »

J'ai indiqué plus haut dans quelles circonstances Wittgenstein fut amené à choisir le « métier tout à fait obscur [*unscheinbar*] », comme dit sa sœur, d'instituteur. En fait, si on la replace, comme le fait Bartley, dans son contexte – celui du mouvement de réforme pédagogique d'inspiration socialiste qui a pris naissance dans les premières années de la République sous l'impulsion d'Otto Glöckel – la décision de Wittgenstein apparaît beaucoup moins excentrique et exceptionnelle. Il fut « seulement un parmi des centaines de jeunes instituteurs tout récemment formés et souvent extrêmement talentueux, parmi lesquels beaucoup étaient comme lui-même des vétérans revenus de la guerre » [BAR, 75], qui furent envoyés dans les campagnes pour y instruire les enfants de la paysannerie selon les méthodes d'éducation nouvelles. On peut remarquer, par exemple, que Popper a apporté lui aussi une contribution personnelle au mouvement [34] et que celui-ci a été encouragé et défendu par le Cercle de Vienne.

Wittgenstein se trouva ainsi transplanté dans un milieu social aussi éloigné du sien qu'on pouvait l'imaginer, avec des conceptions passablement naïves et romantiques, qui « découlaient pour une part des slogans démocratiques de la nouvelle République autrichienne, pour une autre du programme de réforme

scolaire, pour une autre des expériences personnelles qu'il avait faites pendant la guerre, mais pour beaucoup de l'exaltation de la "noble vie paysanne" qu'il avait trouvée dans les écrits de Tolstoï » [BAR, 82]. Comme on pouvait s'y attendre, l'expérience fut extrêmement douloureuse, et la désillusion brutale et amère.

Pour être tout à fait exact, il faut dire qu'elle fut une réussite totale à certains égards et un échec total à d'autres égards. Les enquêtes minutieuses auxquelles s'est livré Bartley dans les différents villages où Wittgenstein a été en fonction entre 1920 et 1926 confirment amplement ce que nous dit sa sœur Hermine. Wittgenstein fut un instituteur extrêmement consciencieux, original et inventif, qui obtenait des résultats absolument remarquables avec ses élèves. Bien que cela puisse paraître surprenant au premier abord, le contact avec les enfants lui était certainement tout à fait facile et naturel, il excellait dans l'art d'éveiller leur intérêt à propos de tout ce qu'il enseignait et leur consacrait un temps qui débordait parfois largement les limites prévues par les horaires officiels (ce qui fut d'ailleurs une des raisons de l'hostilité qu'il ne tarda pas à susciter chez les villageois). Il écrivait en 1920 à Engelmann : « La seule chose bonne que j'aie actuellement dans ma vie, est que je lis souvent des contes aux enfants à l'école. Cela leur plaît et constitue pour moi un soulagement » [PE, 28]. Comme on peut l'imaginer, Wittgenstein conserva ses distances par rapport aux principes politiques et pédagogiques du mouvement de réforme scolaire. Mais il se montra fidèle à l'inspiration générale de celui-ci, et illustra à sa manière la supériorité de la pédagogie « active ».

Ses rapports avec ses collègues et avec les parents d'élèves furent dans l'ensemble aussi mauvais que ses rapports avec les enfants étaient bons. « Je suis toujours à Trattenbach, écrivait-il à Russell en 1921, et je suis comme avant entouré de haine et de bassesse » [RKM, 94]. Cet état de choses ne s'explique évidemment pas seulement par les difficultés considérables que Wittgenstein a eues toute sa vie à s'entendre avec son entourage, ni par ce que le non-conformisme et l'austérité exagérée et offensante de son mode de vie pouvaient avoir d'insupportable pour les gens simples parmi lesquels il vivait. Il reflète également de façon typique les résistances considérables auxquelles se sont heurtées, dans le milieu paysan, les conceptions « révolutionnaires » des adeptes de la pédagogie nouvelle. Ce n'était pas seulement Wittgenstein, mais également le mouvement dans son ensemble, qui avait fait preuve d'un idéalisme excessif

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et sous-estimé nettement les difficultés de l'éducation ou de la rééducation en milieu populaire.

Wittgenstein ne fut pas non plus le seul des « réformateurs » dont les méthodes pédagogiques furent contestées au point de donner lieu à un procès en bonne et due forme. En 1926, à la suite de ce qui semble avoir été essentiellement une cabale suscitée par des gens qui guettaient depuis longtemps une occasion de lui nuire, il fut, en effet, accusé de sévices corporels sur un élève et obligé de se justifier devant un tribunal (il dut même se soumettre à un examen psychiatrique destiné à déterminer sa responsabilité mentale). L'affaire (dont Bartley a vérifié qu'elle n'avait rien à voir avec l'homosexualité supposée de Wittgenstein) se termina par un acquittement ; mais elle eut pour effet d'enlever à Wittgenstein ses dernières illusions et le décida à mettre un point final à une expérience dont lui-même s'était rendu compte qu'elle n'avait plus aucun sens.

De cette expérience est sorti un *Wörterbuch fur Volksschulen,* approuvé par les autorités scolaires et publié à Vienne en 1926 [35], dans lequel Wittgenstein s'efforce d'enseigner les principes de la grammaire à partir de la langue parlée en usage et en faisant une place très large au dialecte. Les théories pédagogiques du mouvement de réforme scolaire sont liées assez étroitement à la psychologie de l'enfant de Bühler. Il est probable que les problèmes concrets de pédagogie et de psychologie avec lesquels Wittgenstein s'est trouvé, par la force des choses, en contact direct pendant ces années-là ont joué, dans la genèse de ce qu'on est convenu d'appeler sa « deuxième philosophie », un rôle au moins aussi important que celui qu'il a attribué à l'influence d'hommes comme Ramsey et Sraffa. Et il n'est pas impossible que le nom de Bühler, en dépit du fait que Wittgenstein ne le mentionne jamais, doive être ajouté à ces deux-là.

Engelmann avait déjà souligné que l'expérience pédagogique malheureuse des années 1920-1926 a sans doute eu sur l'itinéraire philosophique assez déconcertant suivi par Wittgenstein des répercussions beaucoup plus considérables qu'on ne l'a supposé généralement : « Aussi infructueuse que semble avoir été pour Wittgenstein son expérience d'instituteur, l'influence de celle-ci sur l'évolution qui a fait de lui, après l'auteur du *Tractatus,* celui des *Recherches* ne doit pas être sous-estimée, même s'il est vrai qu'il ne l'aurait probablement pas admise lui-même » [PE, 114].

Le style à la fois très « socratique » et très « pragmatique » des *Recherches philosophiques,* qui contraste si fortement avec celui du *Tractatus,* la place importante qu'occupent dans les ouvrages postérieurs à 1929 les questions de psychologie ou peut-être, plus exactement, de philosophie de la psychologie, et spécialement la question de l'apprentissage, sont certainement à mettre en rapport avec ce que Wittgenstein a eu l'occasion de découvrir au contact des réalités peu exaltantes de l'enseignement élémentaire et qu'il n'aurait peut-être pas pu découvrir autrement. (L'influence de la psychologie de la forme, par exemple, est clairement perceptible dans la deuxième partie des *Recherches philosophiques,* et en bien d'autres endroits.)

Faut-il aller plus loin et admettre ce que suggère Bartley, à savoir que « certaines des questions centrales concernant l'apprentissage du langage, le langage primitif et les langages privés qui devaient préoccuper le "second Wittgenstein", lequel est supposé communément être venu au jour au début des années trente » [BAR, 72], s'étaient en réalité imposées beaucoup plus tôt à l'attention de l'auteur du *Tractatus,* comme l'indique par exemple une anecdote rapportée par un de ses anciens élèves et qui remonte à 1921 ? Tout comme Janik et Toulmin, Bartley offre malheureusement peu d'arguments réellement convaincants en faveur de sa thèse. Il est évidemment intéressant de savoir par exemple, que Karl et Charlotte Bühler étaient présents lors de la première entrevue qui eut lieu entre Schlick et Wittgenstein en 1927 dans la maison de Margarete Stonborough [PE, 118]. Que Wittgenstein n'ait pas aimé du tout l'homme et le « professeur » Bühler, n'empêche naturellement pas qu'il ait pu apprécier le psychologue et le théoricien du langage ; et le parallèle développé par Bartley entre les idées de Bühler et de la *Gestalt* et certains des thèmes les plus fondamentaux de la deuxième philosophie de Wittgenstein est extrêmement suggestif. La psychologie bühlerienne et gestaltiste pourrait effectivement constituer l'un des éléments qui ont déterminé Wittgenstein à reconsidérer, puis à abandonner complètement, la métaphysique de l'atomisme logique. Mais, comme pour *Wittgenstein's Vienna,* on pourrait objecter que comparaison ne signifie pas raison ni influence.

C'est à bon droit que Bartley reproche aux commentateurs officiels d'avoir ignoré à peu près complètement la décennie 1919-1929, comme s'il était entendu une fois pour toutes qu'elle n'a eu aucun effet notable sur le contenu et l'évolution

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la philosophie de Wittgenstein. Mais, si l'auteur du *Tractatus* a dû rester nécessairement en contact indirect avec des problèmes de philosophie, au sens large, pendant cette période, il est difficile de la concevoir comme une période de recherche et d'activité philosophiques effectives. De nombreux témoignages et les lettres écrites pendant ces années-là indiquent, d'une part, que Wittgenstein, qui prenait son métier d'instituteur très au sérieux, était complètement absorbé par lui et ne disposait ni du temps ni de l'énergie nécessaire pour s'occuper d'autre chose et, d'autre part, qu'il est resté pendant ces dix années très éloigné de la philosophie proprement dite, qu'il n'éprouvait pas le besoin d'y revenir et ne consentait qu'avec répugnance à en parler (cette répugnance est tout à fait perceptible dans les contacts avec le Cercle de Vienne et même dans les discussions que Wittgenstein a eues avec Ramsey en 1923-1924). Par ailleurs, les textes que Wittgenstein a rédigés au début des années trente, immédiatement après son retour à Cambridge, ne confirment pas du tout l'hypothèse d'une mutation plus ou moins radicale qui aurait déjà été effectuée pour l'essentiel à ce moment-là. Il faut probablement concevoir l'« intermède » des années 1919-1929 comme une période de maturation plus ou moins inconsciente plutôt que comme une période de réflexion philosophique, au sens usuel du terme.

POUR POUVOIR EN DIRE DAVANTAGE, il faudrait probablement comme le remarque Bartley en conclusion : 1) disposer de la totalité du corpus, des papiers privés et de la correspondance de Wittgenstein ; 2) reconstruire et rétablir les relations qui ont pu exister entre les traditions philosophiques anglo-américaine et austro-allemande, que les deux guerres mondiales ont malheureusement contribué à éloigner encore davantage l'une de l'autre. Le danger d'ouvrages comme *Wittgenstein's Vienna* et le *Wittgenstein* de Bartley est qu'il est toujours difficile de corriger un excès sans risquer de tomber dans un autre. Qu'on le veuille ou non, Wittgenstein est un de ces hommes à la double culture, qui en un certain sens ne doivent rien à une tradition particulière et en un autre doivent beaucoup à plusieurs. Il serait tout à fait naïf d'espérer que des recherches historiques approfondies permettront un jour de ramener sa personnalité et son style philosophique à une formule réellement simple et satisfaisante. S'il est vrai qu'il admirait Kraus,

il ne faut pas oublier qu'on trouve chez lui des remarques comme celle-ci : « Le style de mes propositions est influencé de façon extrêmement forte par Frege. Et si je voulais, je pourrais sans doute déceler cette influence là où personne ne la verrait au premier regard » [F, § 712].

Il faudra probablement attendre encore longtemps pour que l'on puisse disposer d'un exposé réellement complet et équilibré sur les influences diverses qui sont intervenues d'une manière ou d'une autre, à un moment ou à un autre, dans la genèse et l'évolution d'une œuvre philosophique qui à première vue ne peut être classée dans aucune des catégories usuelles. Il ne fait aucun doute qu'aussi bien Bartley que Janik et Toulmin ont effectué un pas important dans la bonne direction. Mais en même temps ils ont montré l'étendue de ce qui reste à faire, non pas seulement pour confirmer et compléter, mais également pour corriger et nuancer, ce qu'ils avancent.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Dans les ténèbres de cette époque »

Wittgenstein & le monde contemporain

C'était le caractère de Wittgenstein d'être profondément pessimiste, à la fois sur ses propres perspectives et sur celles de l'humanité en général. Quiconque était dans des relations d'intimité avec Wittgenstein doit avoir été conscient de la sensation qu'il avait que nos vies sont laides et nos esprits dans les ténèbres – une sensation qui était souvent proche du désespoir.

NORMAN MALCOM

DANS SA PRÉFACE DATÉE DE JANVIER 1945, Wittgenstein dit de ses *Recherches philosophiques* : « Qu'il soit donné à ce travail, dans son indigence et dans les ténèbres de cette époque, de jeter une lumière dans un cerveau ou un autre n'est pas impossible ; mais c'est, il est vrai, peu probable » [PU, 232 <VIII>]. Il n'est évidemment pas question, dans son esprit, d'essayer de dissiper les ténèbres de l'époque elle-même, mais tout au plus d'introduire quelque clarté dans un petit nombre d'esprits réceptifs, dont l'existence même est, à ses yeux, tout à fait problématique.

Dans une esquisse de la préface des *Remarques philosophiques*, il avait écrit en 1930 : « S'il est clair pour moi que la disparition d'une culture ne signifie pas la disparition de la valeur humaine, mais simplement d'un certain mode d'expression de cette valeur, le fait n'en demeure pas moins que c'est sans sympathie que je regarde le fleuve de la civilisation européenne, sans compréhension pour ses fins – à supposer qu'elle en ait. J'écris donc proprement pour des amis qui sont dispersés aux quatre coins du monde » [RM, 16]. Il est tout à fait caractéristique de sa manière qu'il ait eu la conviction d'écrire pour des gens qui se situaient comme lui en marge du grand courant de la civilisation européenne et américaine, qui lui était foncièrement antipathique, et en même temps se soit abstenu pratiquement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de toute indication explicite sur l'esprit dans lequel il écrivait et espérait être lu, laissant à ses écrits eux-mêmes le soin d'effectuer le départ entre les quelques « amis » auxquels ils étaient adressés et la masse des lecteurs incapables de les comprendre : « Le danger d'une longue préface, c'est que l'esprit d'un livre doit se montrer dans le livre lui-même et ne peut être décrit. Car si un livre n'est écrit que pour le petit nombre, cela se traduira justement par le fait qu'un petit nombre seulement le comprendra. Le livre doit faire automatiquement le départ entre ceux qui le comprennent et ceux qui ne le comprennent pas. La préface aussi est bel et bien écrite pour ceux qui comprennent le livre » [RM, 17].

En 1949, Wittgenstein a dit à Drury : « À l'époque actuelle, je ne pense pas que les gens demandent le genre d'idées sur lesquelles j'écris ; mais dans une centaine d'années, c'est peut-être ce qu'ils demanderont. » [PR, 173]. Mais, même s'il était persuadé, comme Nietzsche, de n'écrire que pour un très petit nombre de lecteurs du moment et de s'adresser en fait essentiellement à des hommes d'une autre époque à qui sa façon de philosopher pourrait finir par devenir complètement naturelle, il a résisté énergiquement à la tentation de proclamer ce genre de chose et d'essayer d'expliciter ce que sa démarche philosophique avait de profondément « inactuel ». S'il a exprimé à différents endroits dans ses manuscrits son antipathie pour la civilisation contemporaine et son sentiment d'appartenir à un monde qui était condamné à disparaître et avait déjà pratiquement disparu, on chercherait en vain dans les textes philosophiques qu'il destinait à la publication une trace quelconque de cela. Ils ne contiennent, en effet, aucun jugement explicite sur le monde moderne et aucune allusion aux questions d'actualité, une situation qui, soit dit en passant, ne pouvait que compliquer singulièrement le problème de la réception de Wittgenstein en France pendant la période récente, où la philosophie était précisément identifiée largement à une prise de position sur les questions d'actualité et même quelquefois explicitement à une forme d'action politique directe.

« Je veux que ma philosophie soit business-like »

De toute évidence, Wittgenstein tenait à ce que le problème de ses relations avec le monde dans lequel il se trouvait contraint de vivre et de travailler et auquel il se considérait comme foncièrement étranger reste, autant que possible, une affaire privée. Il ne lui serait certainement pas venu à l'esprit de construire, comme d'autres ont pu le faire, toute une philosophie sur une base de ce genre. McGuinness observe, dans sa biographie de Wittgenstein, que Schubert attirait Wittgenstein entre autres choses pour une raison « qui mêle l'éthique et l'esthétique : le contraste entre la misère de sa vie et l'absence totale de trace de celle-ci dans sa musique, l'absence de toute amertume » [MG, 157]. Il est clair que Wittgenstein a cherché, de son côté, à produire une œuvre philosophique qui présente le même genre de contraste et réalise le même genre de sublimation, une œuvre dont la perfection ait un air quasiment intemporel et ne laisse rien transparaître des problèmes personnels de l'auteur, de la misère morale et des tourments de son existence, de ses démêlés avec le monde contemporain et de son ressentiment contre l'époque.

Dans une remarque de 1930, il constate que « l'auréole de la philosophie s'est perdue. Car nous avons maintenant une méthode pour faire de la philosophie, et nous pouvons parler de philosophes *qui connaissent leur métier* » [CC1, 21]. La caractéristique d'une époque déclinante ou sans culture, comme l'est la nôtre, est, remarque-t-il, de restreindre les occasions pour l'expression de la personnalité au profit d'une approche méthodique et professionnelle de tous les problèmes, y compris les problèmes philosophiques. Lui-même a certainement cherché par tous les moyens à éviter que sa philosophie puisse apparaître comme une expression directe de sa personnalité, en tout cas au sens usuel du mot « personnalité ». C'est justement le genre de tentation auquel un philosophe qui veut être réellement de notre époque se devait, à ses yeux, de résister, sous peine d'être condamné à l'inauthenticité.

Dans *L'homme sans qualités*, Musil constate que les vertus qui ont rendu possibles les grandes découvertes scientifiques sont du même genre que les vices auxquels on attribue généralement le succès des hommes de guerre, des chasseurs et des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

marchands : « Avant que les intellectuels ne découvrissent la volupté des faits, seuls les guerriers, les chasseurs et les commerçants, c'est-à-dire précisément les natures rusées et violentes, l'avaient connue. Dans la lutte pour la vie, il n'y a pas de place pour le sentimentalisme de la pensée, il n'y a que le désir de supprimer l'adversaire de la façon la plus rapide et la plus effective ; tout le monde est positiviste » [HSQ I, 472]. L'esprit des faits, comme l'appelle Musil, a fait triompher dans le domaine de l'intellect comme dans tous les autres aspects de l'existence un type d'homme dont les qualités dominantes sont l'habileté, la ruse, la ténacité, l'absence de scrupule et d'inhibition, la méfiance à l'égard de toute espèce d'idéalisme, le courage de détruire autant que d'entreprendre, l'art d'attendre et de tirer parti des moindres circonstances. De nombreuses remarques de Wittgenstein, dont le moins que l'on puisse dire est que sa vision du monde moderne ne pêchait pas par excès de sentimentalité, indiquent qu'il n'était pas du tout insensible à cette exigence de l'époque. En 1930, il dit à Drury : « Oui, je suis parvenu à un vrai lieu de repos. Je sais que ma méthode est correcte. Mon père était un *businessman*, et je suis un *businessman* : je veux que ma philosophie soit *business-like*, que quelque chose soit fait, que quelque chose soit réglé » [PR, 125-126]. Après avoir entendu une conférence qui lui semblait particulièrement dénuée d'intérêt, il remarqua : « Un mauvais philosophe est comme un propriétaire de taudis. Mon boulot est de le chasser des affaires » [PR, 132].

Il est probable que Wittgenstein aurait hésité davantage par la suite à affirmer qu'il avait réellement trouvé le point d'appui ferme sur lequel on peut se reposer en toute circonstance et la méthode appropriée en philosophie. Mais l'impression qu'il donne au début des années trente est incontestablement celle de quelqu'un qui estime que la philosophie a enfin trouvé le moyen de régler complètement ses problèmes avec la sobriété et l'efficacité qui caractérisent la façon de faire des scientifiques et, de façon générale, celle de l'époque tout entière. Cette volonté d'être « *business-like* », même dans un domaine comme la philosophie, d'aboutir effectivement à des résultats concrets, n'a, de toute évidence, jamais disparu de ses préoccupations. Parlant de Lénine avec Drury en 1934, il remarque : « Les écrits philosophiques de Lénine sont absurdes, bien évidemment ; mais au moins, il voulait que quelque chose soit fait. » [PR, 141]. Rien ne prouve, bien entendu, qu'il ait lui-même considéré comme un progrès décisif dont notre époque peut s'enorgueillir le fait que la philosophie ressemble beaucoup plus qu'auparavant à une technique qui permet d'atteindre avec sûreté des objectifs précis. Tout porte à croire, au contraire, qu'il aurait préféré vivre à une époque où la philosophie était encore en mesure de produire quelque chose de plus grandiose et de plus exaltant et il ne considérait visiblement pas que la philosophie puisse être l'expression la plus appropriée et la plus convaincante de la valeur d'une époque comme la nôtre. Mais, qu'il ait été influencé ou non sur ce point par Spengler, il était convaincu qu'en matière d'art ou de philosophie, une époque de déclin ne doit pas chercher à produire autre chose que ce qui correspond encore à ses possibilités, même si celles-ci n'ont rien de particulièrement enthousiasmant.

Musil a dit du capitalisme qu'il pouvait être considéré comme « la plus gigantesque organisation de l'égoïsme » [E, 371]. Le propre de ce genre de système est justement de ne compter que sur ce qu'il y a de plus stable et de plus sûr en l'homme et de construire ce que Musil a appelé un « ordre à la baisse », fondé sur l'exploitation rationnelle des capacités les plus inférieures de l'homme, un ordre d'une souplesse, d'une efficacité et d'une créativité remarquables. Wittgenstein, fils de l'un des créateurs de l'industrie sidérurgique autrichienne, que Karl Kraus classait dans la catégorie des « bêtes dévoreuses d'acier » [*die eisenfressenden Bestien*], a certainement éprouvé sur ce point un fort sentiment de culpabilité et considéré le fait d'être né dans une famille aussi fortunée et privilégiée que l'était la sienne comme une sorte de péché originel qu'il a cherché à expier tout au long de sa vie sous les formes les plus diverses. Mais il est probable que, même s'il éprouvait une antipathie profonde pour les valeurs et le mode de vie des gens de son milieu, il était néanmoins suffisamment réaliste pour reconnaître à la forme d'organisation capitaliste au moins le mérite que lui attribue Musil, à savoir celui d'une productivité et d'une efficacité incontestables.

Il semble en tout cas avoir été beaucoup trop pessimiste sur la condition humaine en général pour croire réellement à la possibilité d'améliorer sensiblement les choses par un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

changement d'organisation politique et avoir accepté les bouleversements et les catastrophes politiques comme une sorte de fatalité. Il y a réagi comme à des choses que la situation du monde moderne et la perversité des êtres humains rendaient à peu près inévitables et contre lesquels il aurait été parfaitement vain de se révolter. Il est significatif qu'il ait fait remarquer à Drury en 1936 que les atrocités de la Première Guerre mondiale n'étaient en fait ni aussi épouvantables ni aussi exceptionnelles qu'on avait tendance à le croire : « De nos jours, il est de bon ton d'insister sur les horreurs de la dernière guerre. Je ne l'ai pas trouvée si horrible. Il y a aujourd'hui des choses tout aussi horribles qui se produisent tout autour de nous ; simplement, nous n'avons pas d'yeux pour les voir » [PR, 144].

Aussi convaincu qu'il ait été que la véritable réforme, la seule qui soit susceptible de changer réellement quelque chose, devrait être une réforme intérieure, Wittgenstein a toujours accueilli avec répugnance et scepticisme l'idée d'essayer de la susciter par une forme quelconque de prédication. Dans les entretiens avec le Cercle de Vienne, il dit, reprenant sous une forme modifiée une formule de Schopenhauer : « Prêcher la morale est difficile, fonder la morale impossible » [WVC, 118]. Dans une lettre de 1912, Russell remarque à propos de Wittgenstein : « Il abomine l'éthique et la morale en général ; il se veut totalement impulsif et pense que c'est ainsi qu'il faut être » [MG, 108]. Il est clair que ce que Wittgenstein détestait était en réalité bien moins l'éthique elle-même que les efforts entrepris pour la fonder sur un discours théorique de type philosophique ou religieux. De façon plus générale, il considérait comme une maladresse ou une malhonnêteté caractérisée la prétention de donner encore des raisons là où il n'y en a plus et ne peut plus y en avoir. On peut remarquer en passant que Musil, qui estimait que, même s'il ne peut être transformé en profondeur, l'homme doit en tout état de cause d'abord être formé de l'extérieur, ne partageait pas du tout la conviction très répandue chez les intellectuels autrichiens de son époque que c'est d'abord l'homme lui-même, et non ses formes d'organisation, que l'on doit essayer de changer : « C'est seulement l'organisation sociale qui donne à l'individu la forme de l'expression, et c'est seulement par l'expression qu'advient l'homme. [...] On peut mesurer, d'après cela, quelle erreur funeste commettent tant de bonnes âmes qui croient que ce qui est en question aujourd'hui est davantage une modification de l'homme que de ses formes d'organisation » [E, 349].

Entre l'Autriche, l'Allemagne & l'Angleterre

Une autre attitude que l'on peut considérer comme caractéristique de la mentalité autrichienne de l'époque était d'opposer le laisser faire et le laisser vivre autrichiens à l'activisme prussien et de célébrer la « culture » autrichienne, fondée sur le culte de valeurs plus traditionnelles, plus humaines et plus attrayantes que celles de la « civilisation » allemande, dont les valeurs dominantes étaient la discipline, le sens de l'organisation et l'efficacité. L'épisode suivant, rapporté par Boltzmann, est à cet égard très révélateur : « Lorsque, il y a deux ans, j'en suis venu, à Oxford, à parler dans une réunion de l'année du malheur 1866 [celle de la défaite de l'Autriche contre la Prusse], l'une des personnes présentes a cru me faire un compliment en disant que les Autrichiens étaient trop bons pour remporter la victoire. Cette bonté et cette façon de se contenter de peu sont des choses dont il faudra que nous nous déshabituions [1]». Musil considérait que le discours rituel sur la culture autrichienne, censée fleurir de façon plus vigoureuse sur le sol de l'Etat national mixte que partout ailleurs, était en fait « la consolation de gens qui ne peuvent se payer le boulanger et se repaissent de contes de fées » [E, 97]. Son idée était que, si l'on n'avait à opposer à l'efficacité allemande que la fameuse « "culture autrichienne", avec son esprit de finesse, qui se vidait toujours plus de son esprit pour se transformer en feuilletonnisme, et sa distinction, qui n'était plus capable de distinguer la force de la brutalité pure et simple, cela serait déjà une raison suffisante pour souhaiter la plongée sous la douche allemande » [E, 96]. L'Autriche de cette époque avait une tendance caractéristique à considérer son inaptitude à réaliser une synthèse acceptable entre les exigences de la culture et les nécessités de la vie pratique comme une preuve de sa supériorité spirituelle. « Les rues de Vienne, a dit Karl Kraus, sont pavées de culture. Les rues des autres villes d'asphalte [2]».

Il n'est pas difficile de deviner ce que pouvaient être sur ce point les sentiments d'un homme comme le père de Wittgen-

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

stein, qui avait été un des pionniers de la modernisation industrielle et financière de l'Autriche et qui n'éprouvait certainement aucune réticence à l'égard des méthodes qui pouvaient passer pour un peu trop américaines ou allemandes, et pas suffisamment autrichiennes. Mais il est clair que Wittgenstein lui-même n'était pas le genre d'homme à considérer que la *Gemütlichkeit* autrichienne pouvait être une compensation suffisante pour les incommodités de la vie matérielle, le manque d'organisation, le laisser aller, l'incurie et l'inefficacité. Il est difficile de déterminer ce que pouvait être exactement sa position sur ce que Musil a appelé le problème de l'« Autrichien de Buridan » partagé entre deux bottes de foin, celle de la Fédération Danubienne et celle de la Grande Allemagne, la seconde étant nettement plus riche en calories et la première dégageant un parfum spirituel beaucoup plus engageant. Mais il n'est certainement pas exagéré de dire que certaines des vertus qu'il appréciait le plus avaient un caractère typiquement prussien et qu'il n'avait pas une très grande considération pour les défauts les plus réputés de l'Autriche, ceux que les autochtones s'efforçaient de faire passer pour des qualités. Nous savons en tout cas qu'il avait une grande admiration pour Bismarck et parlait volontiers de lui [3]. Drury note qu'en 1949, à une époque où les livres qu'il lisait le plus volontiers étaient des ouvrages historiques, il avait à sa disposition un exemplaire personnel des *Gedanken und Erinnerungen* de Bismarck [PR, 175].

Il semble toujours à première vue un peu étonnant qu'un homme aussi peu conventionnel que l'était Wittgenstein ait pu être aussi profondément patriote et se sentir à ce point solidaire du destin de son pays. Comme celle de beaucoup d'autres intellectuels autrichiens de son époque, sa relation à la Cacanie était certainement tout à fait ambivalente. Mais il est évident qu'il a été considérablement affecté par le déclin et la disparition de l'empire austro-hongrois, même s'il est vrai qu'il n'aurait certainement pas été tenté de donner de l'Autriche d'avant la Première Guerre mondiale le genre de représentation idéalisée et même un peu idyllique que l'on trouve dans *Le Monde d'hier* de Stephan Zweig. Lorsque la guerre de 1914-1918 a éclaté, Wittgenstein a accepté le service militaire comme un devoir civique. Mais il l'a fait dans des dispositions qui n'ont rien à voir avec l'enthousiasme et même quelquefois

l'hystérie belliciste qu'a suscités un peu partout le déclenchement des hostilités. Alors que les combattants des différents pays se sont généralement engagés dans la guerre avec la certitude d'une victoire rapide, Wittgenstein ne pensait pas que l'Allemagne soit en mesure de gagner la guerre. Le 25 octobre 1914, il note dans ses *Carnets* : « Cette nouvelle me fait sentir aujourd'hui plus que jamais la terrible tristesse de notre position à nous : la race allemande. Parce que nous ne sommes pas à la hauteur des Anglais, cela me paraît absolument certain. Les Anglais – la meilleure race au monde – *ne peuvent pas* perdre. Mais nous, nous pouvons perdre et nous perdrons, sinon cette année, l'année prochaine. L'idée que notre race va être battue me déprime terriblement, parce que je suis complètement allemand » [MG, 259]. McGuinness note qu'à cette époque, Wittgenstein « admirait les Anglais, dans l'ensemble, pour leurs types de comportement et leur attitude dans les relations personnelles » [MG,152].

Plus tard, en 1940, lorsque l'Angleterre s'est trouvée menacée d'anéantissement par l'Allemagne hitlérienne, il a dit à Drury : « Vous m'avez souvent entendu parler de mon aversion à l'égard de bien des aspects de la vie anglaise. Mais aujourd'hui où l'Angleterre est réellement en danger, je réalise à quel point je l'aime, à quel point je détesterais la voir détruite » [PR, 159]. Il ne croyait cependant pas à ce moment-là que les adversaires de Hitler étaient réellement capables de gagner la partie : « L'Angleterre et la France, à elles deux, ne peuvent vaincre Hitler. Mais si Hitler parvient à établir un empire européen, je ne crois pas qu'il dure longtemps » [PR, 158]. Il est pour le moins curieux qu'il ait ignoré les projets de Hitler concernant l'Autriche, au point de réagir, à la veille de l'*Anschluss*, à la nouvelle que Hitler s'apprêtait à envahir son pays en disant à Drury : « C'est une rumeur ridicule. Hitler ne veut pas l'Autriche. L'Autriche ne lui servirait absolument à rien » [PR, 158].

Bien qu'il n'ait certainement eu aucune sympathie pour Hitler et tout ce qu'il représentait, Wittgenstein semble avoir été persuadé, comme beaucoup d'intellectuels allemands et autrichiens, que les régimes démocratiques existants, après avoir rendu le fascisme à peu près inévitable par leur impuissance et leur inefficacité, ne seraient pas capables de lui opposer une véritable résistance. C'est un fait que beaucoup de gens, que tout

Facebook : La culture ne s'écrite pas elle se conquiert

éloignait *a priori* des idées de Hitler, ne croyaient malheureusement pas suffisamment aux vertus et aux chances de la démocratie pour prendre résolument son parti contre la menace représentée par la montée du fascisme. Musil a exprimé un sentiment qui était sans doute assez répandu lorsqu'il a écrit : « Que l'on fasse l'expérience de pensée qui consiste à se demander si l'on pourrait remplacer le national-socialisme politiquement par autre chose. Une sensation qui est indépendante des désirs et des craintes, qui ira même souvent contre ceux-ci, répond malgré tout en règle générale qu'un tel changement ne peut plus s'accomplir simplement comme retour de l'état ancien ou à un état encore plus ancien. Cette sensation ne doit probablement pas être interprétée autrement que comme signifiant que le national-socialisme a sa mission et son heure, qu'il n'est pas un tourbillon, mais un palier de l'histoire [4] ».

Wittgenstein estimait que l'indignation des démocrates était sans force contre les méthodes de gangster que Hitler avait choisi d'utiliser. Elle ressemblait visiblement à ses yeux à une forme de gesticulation inefficace, le genre de chose qui, selon lui, devait être évité à tout prix dans les affrontements de ce genre : « La difficulté, c'est de ne pas faire de bruits superflus, ou de gestes, qui ne font aucun mal à l'autre, mais n'en font qu'à vous » [PR, 225]. Rhees raconte à ce propos la chose suivante : « Un mois ou deux avant l'entrée des Nazis à Prague, en 1939, un journal de réfugiés allemands publia sur deux pages, en vis-à-vis, d'un côté une déclaration de Benès affirmant qu'il était essentiel pour un régime libéral de respecter les individus, de l'autre un extrait du *Mein Kampf* de Hitler sur l'exigence de brutalité et de *Realpolitik*. Cette double page voulait rendre hommage à Benès. Je l'ai trouvée bien faite et je l'ai montrée à Wittgenstein. Après l'avoir lue, il a marqué une pause, puis, hochant la tête et montrant du doigt la page de *Mein Kampf*, il a eu cette réflexion : "Et en même temps, ce côté-ci est bien plus *business-like* que l'autre" » [PR, 225].

Le « déclin de l'Occident » : Heidegger, Spengler & Wittgenstein

Il y a incontestablement une certaine analogie entre l'attitude de Wittgenstein et celle de Heidegger à l'égard de la civilisation scientifique et technique contemporaine. Mais alors que l'antipathie de Heidegger est explicite et militante, celle de Wittgenstein reste presque complètement implicite et n'affecte pas du tout le style de sa réflexion philosophique, qui semble au contraire complètement détachée des problèmes de l'époque et indifférente aux tentatives diverses qui ont été ou pourraient être faites pour les résoudre. Heidegger a vu dans le triomphe de la « technique planétaire » et l'avènement du nihilisme qui lui correspond le problème fondamental du monde moderne, un problème irrésolu et peut-être insoluble, par rapport auquel les différences qui existent entre les systèmes politiques que nous connaissons se réduisent finalement à de simples nuances que l'on peut ignorer. En 1945, dans ses réflexions sur la période du rectorat (1933-1934), il constate : « Ce qu'Ernst Jünger pense sous les idées de la domination et de la figure du travailleur et voit à la lumière de cette pensée, est la domination universelle de la volonté de puissance à l'intérieur de l'histoire, vue de façon planétaire. Dans cette réalité, se trouve aujourd'hui tout, que cela s'appelle communisme ou fascisme ou démocratie mondiale [5] ». Dix ans plus tôt, en 1935, dans l'*Introduction à la métaphysique*, il avait écrit : « La Russie et l'Amérique sont toutes deux, vues du point de vue métaphysique, la même folie désespérée de la technique déchaînée et de l'organisation sans limites de l'homme normal [6] ». Ce qui est étonnant et navrant est que Heidegger ait pu croire, ne serait-ce qu'un moment en 1933, que le fascisme représentait la solution, qu'il était capable et désireux de venir à bout du seul problème essentiel à ses yeux, à savoir la maîtrise de la technique incontrôlée. Dans l'entretien qu'il a donné au *Spiegel* et qui a été publié en 1976, il remarque à un moment donné : « C'est pour moi aujourd'hui une question décisive de savoir comment on peut faire correspondre en général un système politique à l'âge technique et quel système ce pourrait être. Je ne connais pas de réponse à cette question. Je ne suis pas persuadé que ce soit la démocratie [7] ».

Facebook : La culture ne s'écrite pas elle se conquiert

Le jugement que Wittgenstein formule sur la situation du monde contemporain est, bien entendu, essentiellement l'expression d'une réaction personnelle plus ou moins instinctive et présenté ouvertement comme tel. Il n'est pas formulé sur le ton de l'objectivité qu'autorisent, dans le cas de Heidegger, l'interprétation, considérée généralement par ses disciples comme définitive, de l'histoire de la métaphysique comme étant celle de l'oubli de l'être ou, dans le cas de Spengler, la certitude d'avoir découvert les lois universelles qui rendent compte de la croissance, du déclin et de la mort des cultures et qui permettent d'annoncer la disparition inéluctable de la nôtre. D'autre part, alors que Heidegger et Spengler ont rêvé tous les deux à un moment donné, chacun à leur façon, de jouer en quelque sorte le rôle du *Führer* spirituel, de l'autorité intellectuelle et morale, chargée, si l'on peut dire, de guider le guide (« den Führer führen »), il est clair que Wittgenstein a cherché au contraire par tous les moyens à dissocier rigoureusement le travail du philosophe de toute intention ou prétention de ce genre et qu'il considérait la tentation d'assumer, dans une époque comme la nôtre, le rôle du Grand Prêtre, du prophète ou du sauveur, à la fois comme une faute de goût et une tricherie caractérisée. Comme il le dit : « Tout rituel (dans le genre Grand Prêtre) est à éviter strictement, car il pourrit immédiatement » [RM, 17]. Mais il est en même temps compréhensible et inévitable que le déclin d'une culture et la perspective de sa fin prochaine s'accompagnent chez le philosophe de la production de gestes inutiles et incongrus qui s'apparentent plus ou moins à de simples rites de conjuration.

Karl Kraus avait pris plus ou moins comme devise, pour la lutte qu'il a menée toute sa vie contre les scandales, les perversions et les atrocités de l'époque, la phrase de Kierkegaard : « Un homme seul ne peut ni aider une époque ni la sauver, il peut seulement exprimer qu'elle est en train de disparaître [8] ». On peut se demander si Wittgenstein ne considérait pas déjà comme impossible ou absurde d'essayer de *dire* à son époque qu'elle va à sa perte. Dans une remarque de 1931, il se demande s'il n'y a pas des problèmes du monde intellectuel occidental auxquels des gens comme Beethoven (et peut-être jusqu'à un certain point Goethe) ont été confrontés, mais qu'aucun philosophe n'a jamais rencontrés. « Peut-être, remarque-t-il,

Nietzsche est-il passé tout près » [RM, 18]. Ces problèmes, qui sont peut-être perdus pour la philosophie occidentale, sont liés au pressentiment de la mort d'une grande culture à une époque où celle-ci est justement encore une culture et non une civilisation (au sens de Spengler), et où sa dégénérescence et sa fin ne peuvent qu'être obscurément pressenties et décrites sur le mode épique par quelques-uns de ses plus grands créateurs. Au moment où une culture est réellement en train de disparaître, il n'existe plus personne pour écrire l'épopée de sa disparition, comme cela a pu ou aurait pu être fait auparavant. « On pourrait dire que la civilisation doit avoir ses poètes épiques par avance. De même que l'on ne peut voir sa propre mort que par avance et qu'on ne peut la décrire que dans une vision anticipatrice, tandis qu'il est impossible de la raconter comme son contemporain. On pourrait donc dire : si tu veux voir décrit l'épos de toute une culture, alors il faut que tu cherches parmi les œuvres des plus grandes figures de cette culture, par conséquent que tu remontes à un temps dans lequel la fin de cette culture n'a pu être vue que *par avance*, car plus tard il n'y a plus personne pour la décrire. Et par conséquent il n'est pas étonnant que cette fin ne soit décrite que dans la langue obscure du pressentiment et ne soit compréhensible qu'au très petit nombre » [RM, 19].

Bien que le ton adopté par Spengler dans *Le Déclin de l'Occident* ressemble beaucoup plus à celui du prophète inspiré qu'à celui du scientifique rigoureux et impassible qu'il prétend être, il n'est évidemment pas du tout dans la position de quelqu'un qui tenterait de décrire quelque chose comme l'épopée de la disparition de sa propre culture. D'une part, il arrive trop tard pour cela, à un moment où cette culture est déjà entrée dans sa phase terminale, celle du déclin et de la mort, autrement dit celle de la civilisation. D'autre part, il s'exprime dans un langage qui n'a rien à voir avec celui du pressentiment plus ou moins obscur, mais qui est au contraire celui de la certitude qui repose sur des données « scientifiques » incontestables. Spengler commence *Le Déclin de l'Occident* en annonçant que « dans ce livre on risque pour la première fois la tentative de prédéterminer l'histoire » [DO, I, 15]. Selon lui, il est désormais possible de « voir enfin dans les mots « jeunesse », « ascension », « épopée », « déclin » (qui jusqu'ici étaient régulière-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ment, et sont aujourd'hui plus que jamais, l'expression d'évaluations subjectives et d'intérêts on ne peut plus personnels, de nature morale, sociale et esthétique), des déterminations objectives d'états organiques » [DO, I, 38]. Spengler estime qu'il est dorénavant possible d'adopter à l'égard du présent lui-même, de la phase du développement historique qui est actuellement en cours et dans laquelle on est impliqué, une attitude parfaitement distanciée et objective : « On peut [...] peut-être dire, et on le fera plus tard un jour, qu'il a manqué jusqu'ici de façon générale une véritable vision de l'histoire de style faustien, à savoir une vision qui possède suffisamment de distance pour considérer même le présent – qui ne l'est que relativement à une et une seule parmi des générations humaines innombrables – comme quelque chose d'infiniment éloigné et étranger, comme un intervalle de temps qui ne pèse pas plus lourd que tous les autres, sans le mesurer à la norme falsificatrice d'idéaux quelconques, sans égard à soi-même, sans désir, inquiétude et implication personnelle interne, tels que la vie pratique les exige ; une distance par conséquent qui permet – pour le dire avec Nietzsche qui était loin d'en posséder autant qu'il aurait fallu – de dominer du regard le fait homme tout entier à partir d'une distance énorme ; un regard sur les cultures, même sur la sienne propre, comme sur la ligne de crêtes d'un massif montagneux à l'horizon » [DO, I, 101-102].

Wittgenstein constate que tous ces problèmes, ceux qui ont trait aux doutes, aux inquiétudes et pour finir aux angoisses qu'une culture peut susciter à partir d'un certain moment à propos de son avenir, ne font pas partie de son univers philosophique et que, de façon générale, la tragédie est absente du monde qui est le sien. Le résultat de son travail pourrait être décrit comme consistant à mettre de côté le monde avec la diversité infinie qu'il contient et qui engendre le conflit et la tragédie : « Le seul résultat de tout ce travail, c'est l'acte de laisser le monde de côté (de jeter au débarras le monde entier) » [RM, 19]. La volonté d'en finir avec le monde considéré comme une masse amorphe, transparente et plus ou moins indifférente, lui semble caractéristique de son attitude philosophique.

Tout comme Heidegger qui a dit dans *Qu'appelle-t-on penser ?* que l'idée spenglerienne du déclin de l'Occident n'était que la conséquence négative, mais correcte, du mot de

Nietzsche « Le désert croît », Wittgenstein a certainement trouvé éclairante et convaincante cette idée que la culture occidentale était depuis un certain temps déjà engagée dans un processus de déclin irréversible. Plusieurs remarques dans ses manuscrits indiquent clairement que le monde idéal de son point de vue, celui dans lequel il aurait aimé vivre, n'était pas celui auquel il appartenait, mais un monde disparu qui a pris fin vers le milieu du XIX^e siècle : « Je me demande souvent si mon idéal culturel est nouveau, c'est-à-dire s'il est contemporain, ou s'il remonte à l'époque de Schumann. Il me semble tout au moins qu'il est la continuation de cet idéal, une autre continuation, veux-je dire, que celle qu'il a eue effectivement dans l'histoire. À l'exclusion, par conséquent, de la deuxième moitié du XIX^e siècle. C'est là, je dois dire, quelque chose qui s'est produit instinctivement, et non comme le résultat d'une réflexion » [RM, 12]. D'autre part, il est clair que, tout comme Spengler, Wittgenstein était convaincu qu'une époque ne doit pas chercher à faire autre chose que ce qui correspond encore à ses possibilités et tout à fait opposé à l'illusion volontariste qui consiste à s'imaginer que l'on peut vouloir et réaliser malgré tout, dans une période de déclin, des choses qui ont été possibles à une époque de grande culture, mais ont cessé une fois pour toutes de l'être à partir d'un certain moment.

Il est cependant non moins évident que Wittgenstein, quelle que soit la sympathie instinctive qu'il éprouvait pour elle, ne pouvait pas utiliser l'idée de déclin de la manière dont Spengler l'a fait. Pour cela, il aurait fallu en effet, comme l'auteur du *Déclin de l'Occident*, croire à un déterminisme historique rigoureux, qui permet de prédire, sinon les détails, du moins la forme générale de l'évolution future et à la possibilité pour un historien qui est en même temps acteur dans le processus historique en cours de traiter le présent lui-même avec le même genre de détachement et d'objectivité que le passé. Spengler dit que l'on peut seulement vouloir ce qui arrivera de toute façon ou rien. Et il conclut *Le Déclin de l'Occident* par une citation qui résume parfaitement l'esprit de l'ouvrage : « *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt* [9] ». La réaction de Wittgenstein à l'égard des événements historiques qui ont bouleversé le monde dans lequel il vivait a été certes dans l'ensemble plus proche de la résignation ou du fatalisme pur et simple que du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

désir de s'opposer ouvertement à l'inacceptable, même lorsqu'il présente extérieurement toutes les apparences de l'inévitable. De Hitler, Wittgenstein a dit dans les années 1945 : « On ne peut raisonnablement ressentir de la rage, même contre Hitler : combien moins contre Dieu » [RM, 58]. Mais peut-être aurait-il pu dire aussi : « On ne peut pas se mettre en colère contre Dieu ou contre l'Histoire ou contre l'Humanité, et par conséquent pas non plus contre Hitler ». Quelle qu'ait pu être son admiration pour Kraus, les absurdités et les horreurs de l'époque présente, auxquelles il était certainement aussi sensible que lui, n'ont jamais suscité chez lui le genre de révolte qui se traduit par la volonté de combattre, de toute façon, l'intolérable, sans tenir compte du fait que le combat est peut-être vain et déjà perdu.

S'il s'est opposé effectivement à l'esprit de l'époque, il ne l'a fait que de façon indirecte et avec ce qu'il croyait être les seules armes dont dispose aujourd'hui la philosophie. En philosophie, il donne l'impression de s'être comporté comme quelqu'un qui travaillerait pour un avenir lointain hypothétique, dont la réalisation dépend de facteurs sur lesquels ni lui-même ni la philosophie en général n'ont une prise réelle, et qui renoncerait à intervenir directement dans la situation présente. À la différence de Heidegger, qui considère que la forme d'une époque est déterminée par la philosophie et n'est compréhensible qu'à partir d'elle (c'est-à-dire finalement à partir de l'intervention décisive de quelques grands penseurs qui ont été les véritables responsables de l'évolution qui a abouti à l'état de choses actuel), Wittgenstein semble n'accorder aux problèmes philosophiques qu'une réalité plus ou moins épiphénoménale et aux efforts philosophiques entrepris pour les résoudre qu'un caractère relativement marginal. Les problèmes philosophiques ne sont pas toujours réglés par la philosophie ; et ils le sont même peut-être rarement par elle.

Néanmoins, à la différence de Spengler, Wittgenstein ne croyait manifestement pas que les limites imposées au vouloir, au pouvoir et au devoir des individus par les caractéristiques de l'époque à laquelle ils appartiennent puissent être tracées avec le genre de précision « scientifique » que l'auteur du *Déclin de l'Occident* se croyait capable d'atteindre. Il était au contraire convaincu que le cours de l'histoire reste, aujourd'hui comme

hier, fondamentalement imprévisible et incontrôlable. Dans une remarque écrite en 1947, il constate que le comportement des agents historiques n'est pas déterminé par des lois de développement dont la connaissance pourrait permettre à la fois d'expliquer les événements et de les orienter de telle ou telle façon : « L'homme réagit ainsi : "Pas cela !" dit-il – et il entame le combat. De là sortent peut-être des situations qui sont tout aussi insupportables ; et peut–être la force de continuer à se révolter s'en trouve-t-elle épuisée. L'on dit : "Si *celui-ci* n'avait pas fait *cela*, le mal ne serait pas arrivé". Mais de quel droit ? Qui connaît les lois selon lesquelles la société se développe ? Je suis convaincu que l'esprit le plus intelligent n'en a aucun soupçon. Si tu combats, tu combats. Si tu espères, tu espères. On peut combattre, espérer, et même croire, sans croire *scientifiquement* » [RM, 73-74].

Conformément à une tendance générale de sa philosophie, qui voit dans l'instinct et la volonté, et non dans le jugement et l'intellect, la chose première et fondamentale, Wittgenstein récuse toute interprétation intellectualiste de l'histoire et soutient que l'évolution des sociétés résulte essentiellement de désirs, d'espérances, de croyances, de refus et d'acceptations qui n'ont rien de scientifique et dont les conséquences attendues sont la plupart du temps aussi différentes de celles qui se produiront effectivement que le rêve de la réalité. Dans une remarque de la même année, il ironise sur un genre de verbiage que l'on peut lire dans les livres sur l'histoire à propos de la cause et de l'effet : « Rien de plus stupide, par exemple, que le bavardage sur la cause et l'effet dans les livres sur l'histoire ; rien de plus faux, rien qui ait été moins pensé » [RM, 75]. Il semble convaincu que nous ne disposons même pas en histoire d'une notion de causalité utilisable, qui permettrait, comme les historiens se croient capables de le faire, d'expliquer au moins après-coup comment telle ou telle chose aurait pu être produite ou empêchée. Cela aussi est probablement de l'ordre du rêve, plutôt que de la science. Si l'on songe à la différence qu'il fait entre la loi naturelle et le destin, (« Le destin est l'antithèse de la loi naturelle. La loi naturelle, on veut la fonder et s'en servir, le destin, non. » [RM, 74]), on pourrait dire que l'histoire ne présente pas le genre de régularités causales que nous pourrions essayer de comprendre et d'utiliser pour la *faire* réellement. Nous ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous résignons pas à adopter à son égard l'attitude que nous avons à l'égard du destin ou de la volonté de Dieu, qui coupe court à toutes les questions du type: « La faute à qui ? » ; et nous ne pouvons pas non plus prétendre sérieusement que nous sommes en mesure de rapporter ce qui s'y passe à des causes ou à des responsabilités déterminées.

Si, pour Wittgenstein, on ne peut appréhender l'époque actuelle sous la catégorie du déclin qu'en référence à un idéal que l'on s'est fixé, cet idéal doit fonctionner uniquement comme un objet de comparaison ou un étalon de mesure. Il faut éviter avant tout de le concevoir comme « le préjugé auquel tout doit se conformer » [RM, 37], une attitude que Wittgenstein qualifie de « dogmatisme » et à laquelle Spengler n'a pas échappé. C'est là, aux yeux de Wittgenstein, le danger par excellence en philosophie : « L'idéal, dans nos pensées, est fixé de manière inamovible. Tu ne peux pas en sortir. Tu es obligé de faire à chaque fois machine arrière. Il n'y a pas de dehors ; dehors manque l'air pour respirer. – D'où vient cela ? L'idée est posée en quelque sorte comme des lunettes sur notre nez et ce que nous voyons, nous le voyons à travers elles. Il ne nous vient pas du tout à l'esprit de les ôter » [PU, § 103]. L'idéal ne doit pas être quelque chose à quoi nous aspirons ou quelque chose qui a été réalisé à un moment donné et ne l'est plus, ce qui justifierait un jugement dépréciatif à l'égard de la réalité, qu'il s'agisse du langage tel qu'il est, ou, dans un autre genre, de l'époque à laquelle nous vivons.

Wittgenstein estimait que, lorsque la vision qu'un homme a de la culture de son époque est déterminée, comme c'était le cas de la sienne, par une idée de déclin, celle-ci ne doit pas être utilisée comme une norme qui pourrait permettre de formuler des jugements de valeur objectifs. C'est plutôt une façon de voir et de mesurer les choses, que l'on peut trouver instinctivement sympathique et éclairante, et non pas une idée dont on pourrait essayer de démontrer rationnellement la justesse à quelqu'un qui n'est pas du tout séduit ni attiré par elle. Appréhender les choses sous l'aspect général du déclin relève de ce que Wittgenstein appelle une façon de choisir la forme de la *Betrachtungsweise*, de la manière dont on décide de considérer les choses. Et l'on ne peut pas dire d'une décision de ce genre qu'elle soit correcte ou incorrecte. Dans une

remarque de 1949, il constate : « Ma propre pensée sur l'art et les valeurs est beaucoup plus désillusionnée que ne *pouvait* l'être celle des hommes d'il y a cent ans. Ce qui ne veut du reste pas dire qu'elle est plus juste pour autant. Cela veut dire simplement qu'au *premier* plan de mon esprit il y a des phénomènes de décadence, ce qui n'était justement pas le cas pour eux » [RM, 94]. Une représentation des choses sous l'aspect du déclin, qui n'était pas possible il y a cent ans, peut être devenue possible et même naturelle aujourd'hui. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit correcte. Il y a donc entre Wittgenstein et Spengler un désaccord fondamental non pas sur les concepts eux-mêmes, mais plutôt sur leur utilisation, c'est-à-dire sur les conditions et les limites qui sont imposées à leur usage légitime.

Le dogmatisme et l'injustice que Wittgenstein reproche à Spengler ne l'ont apparemment pas empêché d'avoir une sympathie indiscutable pour sa distinction entre la culture et la civilisation et sa conception du devenir cyclique de toute culture, y compris celle de l'Occident : « Peut-être qu'un jour de cette civilisation une culture surgira. Alors il y aura une histoire véritable des découvertes des XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles, qui sera du plus profond intérêt » [RM, 78]. Dans les entretiens avec le Cercle de Vienne, Wittgenstein formule en 1931 un jugement extrêmement négatif sur l'avenir de la culture européenne : « Que doit-on donner aux Américains ? Serait-ce par hasard notre culture à moitié pourrie ? Les Américains n'ont pas encore de culture. Mais de nous, ils n'ont rien à apprendre. *La Russie.* La passion promet quelque chose. Le bavardage que l'on profère contre cela est sans force [1] » [WCV, 142].

1. On peut remarque incidemment que Spengler avait prédit, dans *Le Déclin de l'Occident*, que la Russie donnerait prochainement naissance à une nouvelle culture. L'histoire universelle, au sens supérieur du terme, c'est-à-dire l'histoire des grandes cultures, devra continuer, ce qui constitue une consolation relative pour l'historien qui est obligé de se résigner à l'idée que la culture occidentale touche à sa fin. Spengler n'a jamais cru que le triomphe de la technique survivrait à la disparition du monde faustien. Il estimait que la technique serait adoptée provisoirement par d'autres peuples comme un moyen de s'opposer à la domination de l'Occident, dont le développement spectaculaire de la science et de la technique assure pour l'instant la supériorité, mais que, dès le moment où l'Occident aurait cessé de jouer un rôle historique, les peuples qui sont actuellement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ni le thème du déclin de l'Europe, ni l'intérêt pour la Russie soviétique et la conviction que quelque chose de réellement nouveau et prometteur était probablement en train de s'y préparer ne constituent à l'époque, chez Wittgenstein, des éléments particulièrement originaux, puisqu'on les rencontre également chez un bon nombre d'intellectuels européens et qu'ils font même partie en un certain sens du *Zeitgeist*. Comme le remarque Fania Pascal : « Ce doit être pour certains d'entre nous un sujet de réconfort de constater que, si étrange et autonome qu'ait pu être l'homme Wittgenstein, il appartenait néanmoins à son époque et à son milieu. » [PR, 57]. On peut supposer que son idéalisation de la Russie concernait beaucoup plus l'âme russe, dont l'influence de la civilisation faustienne n'a pas réussi à étouffer les virtualités, que le système politique issu de la Révolution de 1917. Il pourrait même avoir pensé comme Spengler que le bolchevisme correspondait à un épisode relativement superficiel et trompeur qui serait surmonté par la seule chose réellement significative, à savoir la renaissance de la culture russe. « À mon avis, écrit Fania Pascal, ses sentiments pour la Russie ont dû être du début à la fin plus en rapport avec les enseignements moraux de Tolstoï, avec les intuitions spirituelles de Dostoïevski, qu'avec des questions politiques ou sociales quelconques. Il devait considérer celles-ci, qui ne lui

en position d'infériorité par rapport à lui abandonneraient tout simplement la technique. La civilisation des machines disparaîtra avec l'homme faustien ; elle sera un jour détruite et oubliée. La conception cyclique de Spengler lui interdit de prévoir l'avènement de ce qu'on est convenu d'appeler la technique planétaire, en d'autres termes, la généralisation progressive de la civilisation faustienne à l'univers tout entier. Il constate qu'en dépit des apparences, la Russie n'a rien perdu de la peur et de la haine qu'elle éprouve devant la tyrannie de la technique et que la Russie « érigera un monde tout à fait différent, dans lequel il n'y aura plus rien de cette technique diabolique » [DO, II, 464n]. Spengler appelle « pseudomorphose » le processus par lequel l'héritage d'une culture étrangère, plus ancienne, s'impose à un moment donné à une culture plus jeune et l'empêche pour un temps de créer les formes d'expression qui lui conviendraient réellement. C'est ainsi que l'« âme russe primitive », par exemple, a été contrainte de s'adapter à des formes qui lui étaient foncièrement étrangères, d'abord celle du Baroque, puis celle de l'*Aufklärung*, et enfin celle du XIX^e siècle. Du bolchevisme, Spengler dit qu'il est « une caricature sanglante de problèmes occidentaux », c'est-à-dire de problèmes qui, pour la Russie, ne sont que superficiellement significatifs.

étaient certainement pas indifférentes, dans les termes de ceux-là. Ses opinions politiques, rarement exprimées, pouvaient être naïves » [PR., 57]. Ce qui est clair est qu'il n'est pas nécessaire de supposer que Wittgenstein éprouvait un enthousiasme particulier pour les choses nouvelles qui étaient en train d'émerger en Russie ou ailleurs. Ses réactions semblent avoir été plutôt celles de quelqu'un qui considère comme inutile d'assurer la survie de choses qui ont fait leur temps, et qui a même, pour parler comme Nietzsche, une certaine propension à « pousser ce qui tombe ». Mais quelqu'un qui prend ainsi le parti des choses qui ont un avenir contre celles qui n'en ont pas peut très bien le faire dans des dispositions qui sont, tout compte fait, plus proches de la résignation à ce qui, de toute façon, se fera tôt ou tard, que de l'adhésion personnelle, même mitigée.

« Tout est devenu si compliqué »

Spengler soutient que les cultures déclinent et finalement périssent par épuisement de leur force vitale. Musil propose une hypothèse différente, qui est que la quantité d'énergie spirituelle disponible reste sensiblement la même à tout moment, en dépit des apparences, mais est simplement distribuée autrement. Il se pourrait tout simplement que les sociétés contemporaines soient condamnées par leurs dimensions et la complexité extrême de leur mode d'organisation à distraire une part de plus en plus importante de cette énergie pour le simple maintien du minimum d'ordre, de stabilité et de sécurité indispensable dans l'existence quotidienne et dans les relations entre les hommes. Ce qui diminue n'est pas la quantité totale d'énergie, mais la quantité d'énergie utile. La différence entre la culture et la civilisation est sans doute que l'on doit « parler culture là où règne *une* idéologie et une forme de vie encore unitaire, et définir en revanche la civilisation comme l'état de culture devenu diffus. Chaque civilisation a été précédée par l'épanouissement d'une culture qui se désagrège en elle ; chaque civilisation est distinguée par une maîtrise technique de la nature, et un système très compliqué – qui exige, mais en même temps absorbe, une très grande quantité d'intelligence – de relations sociales » [E, 114]. Musil estime que la civilisation, par opposition à la culture, ne souffre pas d'un manque fonda-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mental de spiritualité, d'idéalisme ou de générosité, mais plutôt du fait qu'en raison de la complexification démesurée des formes d'organisation économiques, sociales et politiques, les impulsions directrices et organisatrices ont une difficulté beaucoup plus grande à se transmettre et à agir. Corrélativement, l'individu se trouve placé dans une situation d'incertitude qu'il ne parvient plus à dominer : « Ce qu'on appelle la civilisation, au mauvais sens du terme, n'est en fait, pour l'essentiel, rien d'autre que le fait que l'individu se voit imposer le fardeau de questions dont il connaît à peine le premier mot (que l'on songe à la démocratie politique et au journal), ce qui fait qu'il est tout à fait naturel qu'il y réagisse d'une manière complètement pathologique ; nous imputons aujourd'hui à un commerçant quelconque des décisions dans lesquelles un choix consciencieux ne serait pas possible à un Leibniz » [E, 153].

Dans la première version de la préface des *Remarques philosophiques* [10], Wittgenstein semble raisonner, lui aussi, en fonction de ce qu'on pourrait appeler un principe de conservation de l'énergie spirituelle, qui fait que, pour ce qui est de la somme totale de l'énergie qu'elles mobilisent, toutes les époques pourraient être considérées comme équivalentes entre elles. Comme il le dit, « l'énergie reste l'énergie » [RM, 16]. La différence réside dans la répartition et dans la fraction plus ou moins importante de l'énergie qui est dépensée simplement pour résister à des forces contraires et surmonter des frottements. Dans une époque d'inculture, les forces individuelles ne s'expriment pas dans la quantité de travail réel et utilisable dans le sens de l'ensemble, mais s'épuisent dans l'effort à fournir pour venir à bout des frottements et se manifestent uniquement dans la chaleur ainsi produite. Une époque de ce genre se caractérise, aux yeux de Wittgenstein, par son incapacité d'imposer aux efforts individuels une direction commune, ce qui a pour conséquence qu'ils sont condamnés à s'éparpiller et à se combattre. La dissolution des liens organiques traditionnels consacre le triomphe de l'individualisme ; et au lieu d'un système différencié et hiérarchisé dans lequel chaque individu travaille à la place qui lui a été assignée, on obtient une masse plus ou moins amorphe dans laquelle, comme dit Wittgenstein, les meilleurs eux-mêmes ne poursuivent plus que des objectifs essentiellement privés.

On peut songer ici à ce que dit Nietzsche à propos du concept de décadence : « C'est une honte pour tous les systématiciens socialistes qu'ils pensent qu'il pourrait y avoir des circonstances, des combinaisons sociales, dans lesquelles le vice, la maladie, le crime, la prostitution, le *dénuement,* ne se développeraient plus… Mais cela veut dire *condamner* la vie… Une société n'a pas la liberté de rester jeune. Et même au meilleur de sa force elle doit former des rebuts et des déchets. Plus elle procède de façon énergique et audacieuse, plus riche elle sera en êtres ratés, mal formés, plus elle sera proche de son déclin. On n'élimine pas l'âge des institutions. La maladie non plus. Le vice non plus [11] ». Nietzsche soutient que « ce que jusqu'ici on a regardé comme les *causes de la décadence* en est les *conséquences* [12] ».

Je ne suis pas en train de suggérer, bien entendu, que le concept de « déclin », tel qu'il est utilisé par Wittgenstein, pourrait être rapproché utilement du concept nietzschéen de « décadence ». Wittgenstein, comme on l'a vu, refuse précisément d'envisager l'idée de déclin autrement que comme un principe auquel on peut décider de soumettre la forme de son examen des choses, mais qui n'a rien d'obligatoire, ni même de correct. Mais il est évident qu'il considère, lui aussi, qu'il n'est pas au pouvoir d'une société de rester jeune et également qu'il serait absurde de reprocher à une société vieillissante de ne plus avoir les possibilités et les moyens de la jeunesse. On ne peut ni rajeunir une société par des changements institutionnels, ni s'indigner contre le fait qu'elle ait les maladies de son âge.

Tout comme Nietzsche, en tout cas, Wittgenstein voit dans la disparition de la volonté de tradition et le triomphe des principes désorganisateurs la caractéristique essentielle de l'époque moderne : « Ce qui est attaqué aujourd'hui le plus profondément est l'instinct et la volonté de *tradition* : toutes les institutions qui doivent leur origine à cet instinct répugnent au goût de l'époque moderne. Au fond, on ne pense et on ne fait rien qui ne poursuivrait pas comme but l'arrachement de ce sens de la tradition avec les racines. On prend la tradition comme fatalité : on l'étudie, on la connaît (comme hérédité) mais on ne la *veut* pas. La tension d'une volonté sur de longues distances temporelles, le choix des états et des évaluations qui font que l'on peut disposer du futur sur des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

siècles, cela justement est au plus haut degré antimoderne. D'où il résulte que les principes *désorganisateurs* donnent à notre époque son caractère [13] ».

Wittgenstein est également proche de Nietzsche, lorsqu'il exprime son incompréhension pour les buts d'une société qui semble s'être fixé comme programme d'éliminer la contrainte et la souffrance sous toutes leurs formes, ou plus exactement de faire comme si elles pouvaient ne pas exister. Il remarque par exemple : « Je crois que l'éducation des gens aujourd'hui vise à amoindrir la capacité de souffrir. Une école passe aujourd'hui pour bonne "*if the children have a good time*". Et ce *n'*était *pas* autrefois le critère. Et les parents aimeraient que les enfants deviennent comme ils sont eux-mêmes [*only more so*], et pourtant ils les font passer par une éducation qui est *totalement* différente de la leur. – La capacité de souffrir ne compte pour rien, car les souffrances ne sont pas censées exister, elles sont réellement passées de mode. » [RM, 85]. Puisque Wittgenstein ne croyait manifestement pas, pour sa part, que nous soyons sur terre essentiellement « *to have a good time* », il n'est pas étonnant qu'il n'ait éprouvé que peu de sympathie pour un type de civilisation dans lequel la seule chose qui donne encore l'impression de réunir les individus, et en même temps ne peut par définition que les diviser constamment, est constituée par des aspirations de type purement égoïste et hédoniste.

Il n'en est pas moins vrai que, comme le dit Musil, « jamais plus une idéologie unitaire, une "culture" ne viendront d'elles-mêmes dans notre société blanche ; même si elles ont existé dans les temps anciens (encore que, probablement, on embellisse trop les choses sur ce point), il reste que l'eau descend de la montagne et ne la remonte pas » [E, 152]. En dépit de sa prédilection évidente pour les sociétés de type traditionnel, fortement organisées et hiérarchisées, y compris lorsqu'elles fonctionnent de façon plus ou moins autoritaire, Wittgenstein réagit sur ce point de la même façon que Musil. Il ne servirait rigoureusement à rien de préconiser quelque chose comme un retour à l'état antérieur ; et même si le spectacle que nous offre la civilisation actuelle est, du point de vue esthétique, beaucoup moins grandiose qu'on ne pourrait le souhaiter, que ne le souhaiteraient en tout cas les conceptions philosophiques sublimes et héroïques à la Spengler, il reste que l'aspect esthétique n'est pas la chose importante et n'autorise, du point de vue moral, aucune condamnation de la valeur de cette civilisation et encore moins celle des individus qui lui appartiennent.

Tout comme Musil, Wittgenstein estime qu'en raison de l'absence d'impulsions directrices et organisatrices efficaces, l'individu, abandonné à lui-même, se trouve aujourd'hui confronté régulièrement à des problèmes qui sont beaucoup trop compliqués pour les capacités dont il dispose : « Un peu de la même façon que les anciens physiciens, dit-on, se sont soudainement aperçus qu'ils savaient trop peu de mathématiques pour dominer la physique, on peut dire que les jeunes gens d'aujourd'hui se trouvent soudain dans une situation où le bon sens habituel ne suffit plus pour répondre aux étranges exigences de la vie. Tout est devenu si compliqué que, pour s'y retrouver, il faut un esprit exceptionnel. Car il ne suffit plus de bien jouer le jeu : la question suivante revient en effet sans cesse : est-ce que *tel* jeu est jouable maintenant, et quel est le bon jeu ? » [RM, 38]. Les gens plus âgés finissent, bien entendu, généralement par se résoudre à jouer simplement le jeu, tel qu'il est. Mais celui-ci a cessé depuis longtemps d'apparaître comme le seul possible et légitime aux jeunes générations, qui doivent si possible non seulement en acquérir la maîtrise, mais également résoudre pour elles-mêmes la question de savoir s'il est ou non le bon.

La conception apocalyptique du monde & la réaction comme progrès : Wittgenstein & Kraus

Les considérations de Wittgenstein sur l'avenir de la civilisation scientifique et technique rappellent sur de nombreux points la conception apocalyptique de Kraus. Dans une remarque de 1947, il décrit de la façon suivante ce qu'il appelle la « conception apocalyptique du monde » : « La conception apocalyptique du monde est à proprement parler celle selon laquelle les choses ne se répètent pas. Il n'est pas dépourvu de sens, par exemple, de croire que l'époque scientifique et technique est le commencement de la fin de l'humanité ; que l'idée du grand progrès est une illusion qui nous aveugle, comme également celle de la connaissance finie de la vérité ; que, dans la connaissance scientifique, il n'y a rien de bon ni de désirable

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et que l'humanité, qui s'efforce de l'atteindre, se précipite dans un piège. Il n'est absolument pas clair que cela ne soit pas le cas » [RM, 69]. Kraus avait précisément tendance à voir dans l'avènement de la civilisation scientifique et technique le commencement probable de la fin de l'humanité. Dans le texte intitulé précisément *Apocalypse*, il écrit : « C'est ma religion de croire que le manomètre est à 99. Par tous les bouts, les gaz sortent de la sanie du cerveau mondial, la culture n'a plus aucune possibilité de souffler et à la fin il y a une humanité morte couchée à côté de ses œuvres, qui lui ont coûté tant d'esprit pour être inventées qu'il ne lui en est plus resté pour les utiliser. Nous avons été assez compliqués pour construire la machine, et nous sommes trop primitifs pour nous faire servir par elle [14] ». Aux yeux de Kraus, la guerre de 1914-1918 a été essentiellement celle de la technique et de l'industrie elles-mêmes. La technique moderne est d'ailleurs déjà par elle-même d'essence belliqueuse. Elle est une forme de guerre contre la nature, qui entraînera vraisemblablement pour finir la destruction de l'humanité elle-même. « L'âme, dit Kraus, est dépossédée par la technique. Cela nous a rendus faibles et belliqueux. Comment faisons-nous la guerre ? En reportant les sentiments anciens sur la technique. [15] »

On peut cependant également imaginer une autre issue possible que l'apocalypse, mais elle n'est pas forcément beaucoup plus réjouissante que la perspective de la disparition finale de l'humanité. Wittgenstein suggère dans une autre remarque de 1947 la possibilité suivante : « Il pourrait se faire que la science et l'industrie, et leur progrès, constituent l'élément le plus durable du monde d'aujourd'hui. Que toute supposition d'un effondrement de la science et de l'industrie, en attendant et pour une longue période, soit un simple rêve et que la science et l'industrie, après et avec une désolation infinie, unifieront le monde, je veux dire, le rassembleront en un tout, qui ne sera alors assurément habité par rien moins que la paix. Car la science et l'industrie décident bien les guerres, ou, en tout cas, c'est ce qu'il semble » [RM, 76]. C'est, comme on l'a vu, une éventualité que Spengler s'était refusé à envisager ; et c'est pourtant celle qui, semble-t-il, est en train de se réaliser actuellement. Il n'est pas évident que cela aurait fait une très grande différence pour Kraus, par rapport à l'anéantissement pur et

simple qu'il redoutait, parce que, comme il le dit : « La véritable fin du monde est l'anéantissement de l'esprit, l'autre dépend de la tentative indifférente que l'on peut faire pour voir si, après l'anéantissement de l'esprit, il peut encore y avoir un monde. C'est pourquoi je crois être jusqu'à un certain point justifié dans la prétention extravagante que la continuation de *Die Fackel* représente un problème, alors que la continuation du monde est simplement une expérience [16] ». Il est certain que Wittgenstein, étant donné les destructions et les misères qu'elle ne manquerait pas d'entraîner et le fait que le monde unifié qu'elle finirait peut-être par produire serait tout sauf pacifique, ne pouvait pas non plus considérer comme très réconfortante la perspective d'une continuation illimitée du progrès scientifique et technique.

Kraus estime que la croyance romantique aux vertus du progrès scientifique et technique est le fait de gens qui jugent la situation actuelle en fonction de concepts qui ont cessé depuis longtemps de s'y appliquer et qui en parlent dans un langage complètement dépassé, en oubliant qu'un processus qui est devenu complètement autonome et aveugle et qui s'effectue pour l'essentiel sans l'homme et même, dans certains cas, contre lui, ne devrait susciter aucune exaltation romantique. Le progrès, d'une part, et la morale conventionnelle, d'autre part, semblent avoir conclu aujourd'hui une alliance offensive contre la nature en général et contre la nature humaine en particulier : « Le progrès a la tête en bas et les jambes en l'air, gigote dans l'éther et assure à tous les esprits rampants qu'il maîtrise la nature. Il a inventé la morale et la machine pour expulser de la nature et de l'homme la nature, et se sent à l'abri dans une construction du monde dont l'hystérie et le confort maintiennent la consistance. Le progrès célèbre des victoires à la Pyrrhus sur la nature. Le progrès fait des porte-monnaie avec de la peau humaine [17] ».

Kraus voit dans le progrès, « sous les pieds duquel l'herbe se flétrit et la forêt se transforme en papier, où poussent les feuilles de journal [18] », exactement le genre d'inversion des valeurs qui constitue, à ses yeux, le vrai déclin. La perte ou l'oubli de l'essentiel et le triomphe du secondaire et du subalterne sur le principal sont justement ce que signifie le remplacement de la culture par la civilisation : « La culture est la convention

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tacite de faire passer le moyen de vivre [*Lebensmittel*] après la fin de la vie [*Lebenszweck*]. La civilisation est l'assujettissement de la fin de la vie au moyen de vivre. C'est cet idéal que sert le progrès et c'est à cet idéal qu'il fournit ses armes. Le progrès vit pour manger et démontre de temps à autre qu'il peut même mourir pour manger [19] ».

Les deux choses essentielles auxquelles Kraus a voué un véritable culte et qu'il a défendues passionnément en toute occasion sont la nature, agressée par le progrès technique, qui, sous sa forme actuelle, est devenu à ses yeux une des formes les plus dangereuses de la bêtise et de la prétention humaines, et le langage, agressé notamment par le journalisme. L'homme d'aujourd'hui croit pouvoir disposer du langage à son gré, tout comme il pense pouvoir contraindre et manipuler à sa guise la nature, qui se trouve désormais exposée sans défense aux entreprises paranoïaques des adeptes de la religion du progrès. Il considère le langage comme un simple instrument, qu'il peut adapter librement à ses besoins et à ses fins, alors qu'il devrait, au contraire, le reconnaître comme son maître. On pourrait montrer aisément que, sur ces deux points, le respect de la nature et la soumission au langage, Wittgenstein est, en dépit du fait qu'il caractérise la philosophie comme devant nécessairement prendre la forme d'une sorte de « lutte contre le langage », fondamentalement du même côté que Kraus.

Evoquant le « mécontentement cosmique » et la révolte justifiée de la nature contre les excès de la bêtise humaine, une révolte que l'on voit se manifester dans les tremblements de terre, les tempêtes et le naufrage de merveilles de la technique comme le *Titanic*, sur le chemin duquel la nature a oublié d'écarter les icebergs, Kraus écrit : « Cela procure une certaine tranquillité de ressentir cette fureur de la nature contre la civilisation comme une protestation pacifique contre les dévastations que celle-ci a provoquées dans la nature [20] ». Le reproche qui est fait à l'homme contemporain est d'être devenu, avec la complicité des journalistes, un simple voyeur du progrès qui n'apprécie plus dans celui-ci que la performance et le spectacle, sans prendre la peine de se demander à quoi il peut servir : « Le sentiment de supériorité de l'homme triomphe dans l'attente d'un spectacle auquel seuls les contemporains ont accès [21] ». Dans *La Découverte du Pôle Nord*, Kraus suggère que c'est en réalité la bêtise qui a conquis le Pôle Nord et que c'est son drapeau qui y flotte victorieusement pour indiquer que le monde lui appartient. Le progrès, tel qu'il est conçu actuellement, n'est rien d'autre qu'une affirmation complètement démesurée et paranoïaque de la volonté de puissance de l'humanité au détriment de ce qu'il appelle la volonté d'essence (*Wille zum Wesen*), c'est-à-dire la volonté de l'essentiel.

Bien entendu, le fait que le progrès soit la forme de notre époque, la forme en tout cas sous laquelle elle se perçoit et se représente, ne signifie pas forcément qu'elle progresse réellement. Il pourrait s'agir justement d'une propriété formelle beaucoup plus que matérielle. Peut-être commet-elle, lorsqu'elle s'imagine qu'elle progresse, le genre d'erreur que Wittgenstein dénonce dans les *Recherches philosophiques* : « On prédique de la chose ce qui tient à son mode de représentation. La possibilité de la comparaison, qui nous impressionne, nous la prenons pour la perception d'un état de choses de la plus haute généralité » [PU, § 104]. Le progrès, constate Kraus, est une représentation que nous nous sommes imposée, mais nous ne savons toujours pas et nous savons même à certains égards de moins en moins à quoi il ressemble. La question qui se pose à propos du progrès est la suivante : « Comment se révèle-t-il à la lumière du jour ? Sous quelle forme se montre-t-il, lorsque nous nous l'imaginons comme un serviteur plus agile de l'époque ? Car nous nous sommes obligés à une représentation de ce genre. Nous voudrions nous rendre compte du progrès, et il nous manque simplement la perception de quelque chose dont nous sommes convaincus. Nous ne voyons de tout ce qui court, marche et circule que des pieds, des sabots, des roues. Les traces s'effacent [22] ». Musil qui, à la différence de Kraus, proteste contre la tentation de désespérer prématurément de l'idéal rationaliste et progressiste que nous avons hérité de l'époque des Lumières, fait cependant le même genre de constatation que lui. Il se produit certainement, dans chacun des secteurs de la science, de la culture et de l'art envisagé séparément, des découvertes et des avancées remarquables. Mais l'addition de toutes ces choses ne réussit plus à être perçue réellement comme un progrès. Le progrès, qui est une chose à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

laquelle nous croyons par obligation, est en même temps une chose que nous ne « sentons » pas ou plus.

Comme le dit encore Kraus : « Le progrès est un point de vue [*Standpunkt* : point de vue et point fixe] et il a l'air d'être un mouvement [23] ». Et à défaut de progrès, nous avons bien entendu au moins le mouvement. Nous vivons une époque où il n'est pas question, de toute façon, de rester à sa place. Il faut, comme dit Musil, se remuer et avancer ; ou encore, comme dit Wittgenstein, participer à la construction de dispositifs de plus en plus élaborés et compliqués. Et c'est précisément ce que des hommes comme Kraus et Wittgenstein, qui choisissent chacun à leur manière de rester sur place, refusent de faire.

Dans le poème intitulé « Deux coureurs » (*Zwei Läufer*), Kraus oppose les optimistes, qui croient au progrès sans fin, qui méprisent la tradition, qui ne viennent de nulle part et qui poursuivent un but qui ne cesse de se dérober devant eux, à ceux qui viennent de l'origine et pour qui « l'origine est le but », ceux dont on peut dire qu'ils sont d'une certaine manière déjà arrivés là où ils voulaient aller :

Celui qui poursuivait le but à partir de l'origine
Fait place à celui qui est mort en chemin.
Et ce dernier, qui tremble éternellement de peur,
Est toujours arrivé à l'origine [24].

L'opposition entre les deux types de coureurs pourrait aisément être retrouvée sur le terrain de la philosophie elle-même. Une philosophie qui se voudrait conforme à l'esprit de l'époque, tel que le perçoit Wittgenstein, verrait dans la méthode conjecturale et la démarche progressive des sciences empiriques l'idéal sur lequel la philosophie devrait se régler. Le malentendu entre Wittgenstein et Russell, et un peu plus tard entre lui et le Cercle de Vienne, provient en grande partie du fait qu'il a toujours été, au sens de Kraus, un coureur du deuxième type et n'a jamais partagé ce genre de conception rationaliste et optimiste. Pour lui, la démarche de la philosophie est fondamentalement différente de celle des sciences et ne consiste pas à formuler des hypothèses et des explications que l'on peut espérer améliorer progressivement, mais plutôt à approfondir indéfiniment des choses déjà connues. Comme il le dit, dans un passage qui a des accents singulièrement

krausiens : « Je pourrais dire : si le lieu auquel je veux parvenir ne pouvait être atteint qu'en escaladant une échelle, je renoncerais à y parvenir. Car là où je veux réellement aller, je dois déjà, en vérité, être. Ce que l'on peut atteindre en se servant d'une échelle ne m'intéresse pas » [RM, 16].

Lorsque Kraus a publié en 1899 le premier numéro de *Die Fackel*, il a reconnu que le programme politique de sa revue pouvait sembler quelque peu indigent : « Ce n'est pas un "ce que nous apportons" [*Was wir bringen*] retentissant, mais un honnête "ce que nous tuons" [*Was wir umbringen*] qu'elle s'est choisi comme mot d'ordre ». Même si Wittgenstein a probablement eu tendance à exagérer lui-même l'aspect à première vue destructeur de sa philosophie, il n'est sans doute pas tout à fait incongru de dire qu'il aurait pu choisir lui aussi un mot d'ordre de ce genre pour son entreprise philosophique. En 1912, lorsqu'il a commencé à lire d'un peu près les philosophes, il a exprimé, d'après Pinsent, sa « naïve surprise » de voir que des gens qu'il avait « adorés dans l'ignorance » étaient en fin de compte « stupides, malhonnêtes, et commettaient des erreurs révoltantes » [MG, 135]. On peut donc supposer qu'il a abordé initialement la philosophie dans des dispositions qui n'étaient au fond pas tellement différentes de celles de Kraus, avec la volonté de régler au moins leur compte à des choses qui ne sont pas crédibles ni respectables, sans se croire nécessairement obligé de les remplacer par autre chose. En même temps, il semble avoir estimé que des hommes comme Kraus et lui-même se trouvaient cantonnés par la nature de leur époque dans des tâches essentiellement négatives, qui ont quelque chose de subalterne par rapport à ce qui est possible à une époque de grande culture. Kraus constate que : « Ce qui torture quelqu'un, ce sont des possibilités perdues. Être sûr d'une impossibilité est un gain [25]. » En philosophie comme ailleurs, le problème d'une époque comme la nôtre est, aux yeux de Wittgenstein, qu'elle doit comprendre que certaines choses ne lui sont pas possibles, sous peine de ridicule ou de malhonnêteté caractérisés, et savoir se les interdire. Mais la difficulté est justement de percevoir comme un gain ce qui ressemble à première vue à une perte essentielle.

« Les combats de Kraus, écrit Gilbert Krebs, sont du passé, ses cibles vivantes ont disparu, les catastrophes qu'il a annon-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cées ont déjà dévasté la planète, sans qu'on puisse, au demeurant, espérer en avoir vu la fin. Comment peut-on expliquer que l'œuvre de Kraus, contrairement à celle de la plupart des polémistes, par définition étroitement liés à leur temps, reste actuelle et nous parle toujours ? [26] » La réponse, en ce qui concerne la question du progrès et celle de l'avenir de la civilisation scientifique et technique, est, bien entendu, que Kraus a été sur ce point beaucoup plus qu'un simple polémiste qui s'attaque à des objectifs de circonstance et a soulevé un certain nombre de problèmes fondamentaux qui continuent à se poser au monde contemporain et dont il tend, du reste, à devenir de plus en plus conscient.

Des hommes comme Kraus et Wittgenstein ont souvent été qualifiés de conservateurs ; et ils le sont incontestablement en un certain sens. Mais on pourrait également dire que, dans un monde comme celui d'aujourd'hui, où les problèmes de « conservation » sont précisément de plus en plus à l'ordre du jour, non seulement en ce qui concerne la nature, mais également dans beaucoup d'autres domaines, ils pourraient très bien finir par faire figure de progressistes et même de penseurs considérablement en avance sur leur époque. Ils appartiennent probablement l'un et l'autre à la catégorie des auteurs auxquels on est tenté d'appliquer le concept de ce que Nietzsche appelle, à propos de Schopenhauer, « la réaction comme progrès », en tout cas comme facteur de progrès. Wittgenstein remarque que : « Celui qui est seulement en avance sur son temps, celui-là est rattrapé un jour par lui » [RM, 18]. S'il était possible de retourner la formule, on pourrait dire que c'est parce que des hommes comme Kraus et Wittgenstein ont choisi délibérément d'être en retard sur leur époque (du moins, selon ses critères à elle) qu'elle ne les a peut-être pas encore rattrapés aujourd'hui.

Wittgenstein, la conception scientifique du monde & le problème de l'explication

McGuinness caractérise la position du *Tractatus* concernant la science comme ayant pour élément central « le rejet de toute prétention de la science à expliquer les phénomènes, si (comme c'est le cas) on entend par explication autre chose

qu'une simple présentation des phénomènes sous une forme claire et aisément intelligible. Mach bien sûr, l'avait déjà dit ; mais la position de Wittgenstein présente cet intérêt particulier qu'elle procède de considérations purement logiques et non pas d'une préconception empiriste » [MG, 381]. McGuinness ajoute : « C'est pourquoi Schlick et d'autres ont considéré Wittgenstein comme l'un des fondateurs du positivisme *logique* (bien que ce terme de positivisme ne lui convienne pas très bien) » [MG, 384-385]. Mais si telle était la conception que Wittgenstein a de la nature de la science, et si par « positivisme » on entend, comme on le fait d'habitude, le genre de philosophie des sciences qui considère que les théories scientifiques ne décrivent aucune réalité, mais nous fournissent simplement un moyen commode de décrire, de coordonner et de prédire une très grande variété de phénomènes observables, on ne voit pas très bien ce qu'il pourrait y avoir d'erroné, sur ce point-là du moins, dans le fait de qualifier Wittgenstein de « positiviste ». D'autre part, si la science elle-même n'est pas une discipline explicative, et ne nous procure en fin de compte qu'un mode de présentation simple et aisément appréhendable des phénomènes, ce qui risque de devenir difficilement compréhensible est le contraste que Wittgenstein a cherché par la suite entre elle et la philosophie, en disant que celle-ci s'abstient justement de formuler des hypothèses sur des réalités, des mécanismes et des processus sous-jacents dans le but d'expliquer des phénomènes de surface et se contente de proposer simplement ce qu'il appelle « *eine übersichtliche Darstellung* » de ceux-ci. Il est vrai qu'il a dit également que le mérite principal de théories comme celles de Darwin et Freud ne résidait pas dans les hypothèses explicatives qu'elles formulent, mais plutôt dans le fait qu'elles réussissent à disposer un très grande diversité de phénomènes, à première vue complètement disparates, en un arrangement particulièrement éclairant. Mais on peut penser que c'était justement une façon d'opposer le cas de théories de ce genre à celui de théories qui ont un statut proprement scientifique, comme c'est le cas par exemple en physique, où des hypothèses explicatives sont non seulement proposées, mais également testées et vérifiées.

Dans un passage particulièrement remarquable des *Leçons de 1932-1935,* Wittgenstein souligne que les obsessions philoso-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phiques qui résultent de la prédominance ou de l'exclusivité d'un certain mode d'expression peuvent être guéries aussi bien par des changements qui se produisent d'eux-mêmes à l'intérieur du langage de la science que par des interventions qui ont un caractère explicitement philosophique. C'est, bien entendu, également une des choses qui expliquent que les problèmes philosophiques qui ont obsédé les hommes d'une génération puissent apparaître comme complètement désuets aux yeux de leurs successeurs, sans avoir eu besoin d'être résolus philosophiquement : « Les obsessions des philosophes changent selon les époques, parce que les terminologies changent. Lorsqu'une terminologie règne, certaines inquiétudes peuvent disparaître, mais elles réapparaîtront avec une terminologie similaire. Quelquefois un langage scientifique produit une obsession dont un nouveau langage nous débarrasse. Lors des premiers développements de la mécanique, certaines obsessions sont apparues, qui nous semblent aujourd'hui obsolètes. Quelque chose peut jouer un rôle prédominant dans notre langage et se trouver brusquement destitué par la science, par exemple le mot "terre" a perdu son importance dans la nouvelle notation copernicienne. Tandis que l'ancienne notation donnait à la terre une position unique, la nouvelle place quantité de planètes au même niveau qu'elle. Toute obsession qui a pour source le fait que quelque chose occupe une position unique dans notre langage cesse dès le moment où apparaît un autre langage qui place ce quelque chose au même niveau que d'autres choses. Lorsqu'il n'existait qu'une seule dynamique, les philosophes se demandaient comment réduire toute chose à une mécanique unique, et ils en devinrent obsédés. Lorsqu'on découvrit l'existence de plusieurs autres dynamiques, leur obsession disparut » [CC2, 122]. Le commentaire suivant est ajouté en note : « On pourrait objecter que Copernic découvrit certains faits concernant les planètes et que ce fut leur découverte qui fit disparaître l'obsession relative à la terre et non le passage de la notation ptolémaïque à une autre. Mais ces nouveaux faits auraient tout de même pu être exprimés dans la notation ptolémaïque sous une forme compliquée, et l'obsession n'aurait pas disparu. Par ailleurs, l'obsession aurait pu disparaître si Copernic avait proposé une nouvelle notation qui eût mis le soleil au centre, même si elle n'avait pas eu d'application. Bien

entendu, Copernic ne *pensait* pas à des questions de notation, mais aux planètes » [CC2, 122].

Cela semble suggérer qu'il n'y a pas forcément une très grande différence entre le comportement d'un scientifique et celui d'un philosophe qui s'efforcent de surmonter une obsession du genre de celles qu'évoque Wittgenstein. Dans les deux cas, il s'agit de montrer que, contrairement à ce que nous supposons, nous ne sommes pas astreints à une forme de description unique, que d'autres sont également possibles. S'il ne s'agissait que d'écarter une obsession philosophique, il suffirait de faire apparaître la simple possibilité d'autres types de représentation, sans se préoccuper de savoir s'ils sont ou non applicables. Mais une des choses qui distingue l'attitude du scientifique de celle du philosophe est sans doute justement la préoccupation pour l'application. Dans le langage du réalisme, on dirait que le scientifique cherche en fin de compte à savoir quelles sont les possibilités qui sont réalisées, alors que le philosophe s'arrête pour sa part à la possibilité elle-même et s'efforce simplement de percevoir le réel sur un fond de possibilités plus vaste. Copernic, comme le remarque Wittgenstein, ne pensait pas sur des notations mais sur des planètes. Mais le philosophe, lui, pense bel et bien sur des systèmes de représentation et des concepts. Ou, en tout cas, il devrait, selon Wittgenstein, se rendre compte que c'est sur cela, et non sur des objets réels, qu'il pense.

Je ne sais pas jusqu'à quel point il est possible d'imputer à Wittgenstein l'idée que la science ne fournit pas d'explication des phénomènes naturels. Pour pouvoir dire cela, il faudrait évidemment soumettre à une révision sérieuse l'usage que nous faisons normalement du concept d'explication et se demander où l'on pourrait bien trouver des exemples indiscutables de procédures qui sont véritablement explicatives et qui permettent, par comparaison, de dire que celles de la science ne le sont pas. Mais ce qui est certain est que Wittgenstein tient la science moderne pour responsable de quelques-unes des superstitions les plus caractéristiques de notre époque, en particulier celle qui consiste à croire que tout a été expliqué ou le sera prochainement .

L'imagerie scientiste de la deuxième moitié du XIX^e^ siècle et des débuts du XX^e^ représentait l'humanité comme sortant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

progressivement des ténèbres de l'ignorance et de la crainte pour accéder à la lumière. Frazer présente *Le Rameau d'Or* comme le poème épique de l'humanité qui, partant de la magie, atteint à l'âge adulte, après être passée par le stade intermédiaire de la religion, l'âge de la science qui sera peut-être le dernier. C'est justement un tel point de vue que Wittgenstein considère comme une forme caractéristique de superstition, et lorsqu'il parle des « ténèbres » de notre époque, il ne songe sans doute pas uniquement, comme d'autres, aux horreurs et aux destructions qu'elle a produites, mais également, pour une part importante, à ce qu'il appelle son esprit lui-même, c'est-à-dire précisément, en ce qui concerne son attitude à l'égard des civilisations antérieures, son absence d'esprit.

David Sachs écrit que « ce qui répugnait à Wittgenstein chez Frazer, c'était sa condescendance affichée et, par-dessus tout, sa vision décourageante des rites, de la magie et de la religion primitive ». Mais il ajoute immédiatement : « Je suis certain que Wittgenstein aurait également détesté voir la vie des "soi-disant" primitifs peinte sous des couleurs romantiques qui les rendent fascinants [27] ». Ce deuxième aspect est, me semble-t-il, au moins aussi important que le premier. Habermas fait remarquer que les jugements critiques de Heidegger sur le « on », la dictature de l'opinion publique et l'impuissance du privé, sur la technocratie et la civilisation de masse sont dépourvus de toute espèce d'originalité, parce qu'ils font partie du répertoire d'opinion des mandarins allemands de l'époque [28]. Ce qui est surprenant n'est certainement pas que Wittgenstein ait eu lui-même une opinion aussi négative sur la civilisation scientifique et technique contemporaine. C'est plutôt qu'il ait refusé aussi systématiquement de joindre sa voix au concert de regrets et de lamentations philosophiques que l'évolution du monde contemporain a suscités en surabondance. On peut supposer qu'il aurait réagi à la plupart des choses qui ont été écrites dans cette veine par l'une de ses recommandations habituelles : « *Nur kein Geschwätz* ! » ou « *Stop gesticulating* ! [29] »

Ludwig Wittgenstein : un « moderniste résigné » ?

POUR SITUER EXACTEMENT LA POSITION de Wittgenstein par rapport au mouvement moderniste en général et dans les arts en particulier, il est intéressant de citer d'abord un texte qui peut être considéré comme une expression tout à fait typique des ambitions et des espérances qui caractérisent ce qu'on peut appeler le courant rationaliste, optimiste et progressiste à la fin des années vingt en Autriche. Il s'agit de la fin de la préface de *Der logische Aufbau der Welt*, le premier ouvrage important publié par Rudolf Carnap. Le texte est daté de mai 1928 ; et Carnap, après avoir décrit l'attitude de ceux qui travaillent pour ce qu'il considère comme étant la philosophie de l'avenir, une philosophie qui, en exploitant les possibilités révolutionnaires de la nouvelle logique, peut désormais espérer atteindre réellement l'idéal de scientificité auquel la philosophie aspire depuis longtemps, conclut de la façon suivante : « Nous ne pouvons pas nous dissimuler que les courants, dans le domaine philosophico-métaphysique et dans le domaine religieux, qui se défendent contre une attitude de ce genre, exercent justement aujourd'hui à nouveau une influence considérable. Qu'est-ce qui nous donne malgré tout la confiance qu'avec notre appel à la clarté, à une science sans métaphysique, nous l'emporterons ? C'est la connaissance ou, pour le dire plus prudemment, la croyance que les forces opposées en question appartiennent au passé. Nous sentons une affinité interne de la démarche qui est au fondement de notre travail philosophique avec la démarche qui produit en ce moment ses effets dans de tout autres domaines de la vie ; nous sentons cette démarche dans les courants de l'art, en particulier de l'architecture, et dans les mouvements qui s'efforcent de donner à la vie humaine une forme riche de sens : à la vie personnelle et à la vie communautaire, à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'éducation et aux grandes organisations externes. Partout ici nous sentons la même démarche fondamentale, le même style de pensée et de création. C'est la mentalité qui vise partout à la clarté et qui pourtant, ce faisant, reconnaît la complication jamais tout à fait transparente de la vie, qui vise à la minutie dans la mise en forme du détail et en même temps à la simplicité des grandes lignes dans l'ensemble, au renforcement des liens entre les hommes et en même temps au libre développement de l'individu. La croyance que l'avenir appartient à cette façon de penser porte notre travail [1] ».

Héritière de l'esprit des Lumières, la philosophie du Cercle de Vienne ne se caractérise pas seulement par son programme anti-métaphysique et son désir d'introduire dans tous les domaines où cela peut être envisagé des méthodes de travail aussi proches que possible de celles de la science, mais également par son adhésion à un vaste programme de réformes sociales et politiques, les deux choses étant d'ailleurs considérées comme deux expressions différentes de la même attitude fondamentale. Pour une partie au moins des membres du Cercle, les défenseurs de la métaphysique traditionnelle, qui mènent un combat d'arrière-garde contre l'avènement de la philosophie scientifique, et les adversaires du progrès politique et social doivent être classés en fin de compte dans la même catégorie. Les ennemis du progrès en philosophie le sont, de façon générale, également dans la plupart des autres domaines. En opposition à toutes les tendances politiques, métaphysiques et religieuses réactionnaires qui ont conclu une alliance contre le progrès, les membres du Cercle de Vienne sont convaincus, même s'ils se sentent minoritaires, de représenter le parti de l'avenir, celui qui l'emportera nécessairement à long terme. Comme l'explique ici Carnap, ils se considèrent comme solidaires de toutes les tendances progressistes qui se manifestent dans les secteurs les plus divers de la vie intellectuelle, artistique, sociale et politique. Et on les verra prendre parti aussi bien pour le mouvement de réforme pédagogique qui avait pris naissance avec l'instauration de la République Autrichienne sous l'impulsion d'Otto Glöckel que pour les mouvements artistiques d'inspiration moderniste qui incarnent à leurs yeux l'esprit nouveau et se heurtent, dans leur propre domaine, à la même coalition de forces réactionnaires que les représentants de la nouvelle philosophie.

C'est un fait que Wittgenstein, avant que des contacts effectifs ne s'établissent entre lui et le Cercle de Vienne, avait été perçu par les membres du Cercle, dont le *Tractatus* était un des ouvrages de référence, comme appartenant, de toute évidence, au grand courant de pensée rationaliste et progressiste qu'évoque Carnap. Le dernier paragraphe de *Der logische Aufbau der Welt* s'intitule précisément « Rationalisme ? » et comporte en note une référence à Wittgenstein qui, compte tenu de ce que l'on sait aujourd'hui, ne peut pas ne pas paraître tout à fait surprenante. « Wittgenstein, écrit Carnap, a formulé clairement aussi bien la thèse orgueilleuse de la toute-puissance de la science rationnelle qu'également la conception modeste relativement à son importance pour la vie pratique : "Pour une réponse qu'on ne peut pas énoncer, on ne peut pas non plus énoncer la question. *L'énigme* n'existe pas. Si une question peut être simplement posée, alors elle peut également recevoir une réponse. [...] Nous sentons que, même si toutes les questions scientifiques possibles ont reçu une réponse, nos problèmes de vie ne sont pas encore le moins du monde touchés. Assurément, il ne subsiste justement à ce moment-là plus aucune question, et cela justement est la réponse" [TLP, 6.5, 6.52]. [2] »

Olga Taussky-Todd, dans ses souvenirs sur Gödel, écrit à propos du Cercle de Vienne : « Wittgenstein était l'idole de ce groupe. Je peux en témoigner. Une question débattue pouvait être réglée en citant son *Tractatus* [3] ». Il n'est donc pas difficile d'imaginer la surprise qu'ont éprouvée les membres du Cercle de Vienne lorsqu'ils ont découvert que les réactions de Wittgenstein ne correspondaient pas du tout à ce qu'ils avaient pu imaginer et que son univers de pensée était en réalité bien différent du leur. Carnap écrit à ce propos dans son *Autobiographie* : « J'ai eu parfois l'impression que l'attitude délibérément rationnelle et impassible du scientifique et pareillement toute idée qui a la saveur des "Lumières" [*enlightenment*] répugnaient à Wittgenstein [4] ».

D'après von Wright, il est pratiquement établi que le fragment de préface que Wittgenstein a rédigé en 1930 pour les *Remarques philosophiques* et qui est reproduit dans les *Remarques mêlées* constitue une réponse implicite à une autre préface, précisément celle dont je viens de citer un extrait. Wittgenstein écrit : « Ce livre est écrit pour ceux qui sont dans des dispositions amicales à l'égard de l'esprit dans lequel il est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

écrit. Cet esprit est, me semble-t-il, un autre que celui du grand courant de la civilisation européenne et américaine. L'esprit de cette civilisation, dont l'expression est l'industrie, l'architecture, la musique, le fascisme et le socialisme de notre époque, est étranger et antipathique à l'auteur [1]. Ce n'est pas un jugement de valeur. Ce n'est pas comme s'il croyait que ce qui se donne aujourd'hui pour de l'architecture est de l'architecture et comme s'il n'opposait pas à ce qu'on appelle la musique moderne la plus grande méfiance (sans comprendre son langage), mais la disparition des arts ne justifie aucun jugement dépréciatif sur une humanité. Car les natures authentiques et fortes se détournent précisément dans cette époque du domaine des arts pour s'orienter vers d'autres choses, et la valeur de l'individu s'exprime d'une manière ou d'une autre. Non pas, il est vrai, comme à l'époque d'une grande culture. La culture est pour ainsi dire une grande organisation, qui assigne à chacun de ceux qui lui appartiennent sa place, à laquelle il peut travailler dans l'esprit de l'ensemble, et sa force peut être mesurée à très juste titre au succès qu'il obtient dans le sens de l'ensemble. Mais à l'époque de l'inculture les forces s'éparpillent et la force de l'individu est usée par des forces opposées et des résistances dues au frottement et ne s'exprime pas dans la longueur du chemin parcouru, mais peut-être uniquement dans la chaleur qu'il a produite en surmontant les résistances dues au frottement. Mais l'énergie reste l'énergie, et même s'il est vrai que le spectacle qu'offre cette époque n'est pas celui du devenir d'une grande œuvre culturelle, dans laquelle les meilleurs collaborent au même grand objectif, mais le spectacle moins imposant d'une foule, dont les meilleurs ne poursuivent que des buts privés, nous ne devons pas oublier que le spectacle n'est pas ce qui importe » [RM, 15-16].

Wittgenstein tient, de toute évidence, à préciser que formuler un jugement de valeur sur une forme de civilisation dont

1. Je ne sais pas si l'on doit attribuer une signification quelconque au fait que Wittgenstein ne mentionne pas la démocratie libérale au nombre des expressions politiques les plus caractéristiques de l'esprit de l'époque. L'absence de sympathie pour les deux grands types d'organisation totalitaire que le vingtième siècle a produits n'implique évidemment pas nécessairement un enthousiasme particulier pour les formes de gouvernement démocratique. Le jugement nettement dépréciatif que Wittgenstein formule sur le monde contemporain semble tout à fait apolitique ou en tout cas politiquement indifférencié.

l'esprit lui est fondamentalement étranger est impossible et considère même comme abusif d'adopter un point de vue normatif et évaluatif par rapport à une humanité quelconque (tout comme Spengler, il semble considérer qu'il n'y a pas l'humanité, mais uniquement *des* humanités). La question cruciale est précisément celle de ce qu'on appelle le « progrès » : notre époque est une époque dont la science et son progrès ont déterminé la forme ; et Wittgenstein se considère comme étranger à elle non pas tellement du point de vue des contenus qu'elle engendre, mais, plus profondément, du point de vue de la forme elle-même.

Wittgenstein ne croyait visiblement pas à un progrès moral de l'humanité et s'intéressait, du reste, fort peu à ce que l'on peut essayer de dire à propos de l'humanité en général. D'autre part, bien qu'il ait eu lui-même des aptitudes remarquables et un goût très prononcé pour la technique, il n'était certainement pas plus impressionné que Kraus par le progrès technique et les performances de la technique. Il était, semble-t-il, particulièrement sensible au fait que tout progrès réalisé se paie nécessairement d'un certain prix, c'est-à-dire implique une certaine perte corrélative. Le progrès, en même temps qu'il ouvre de nouvelles possibilités, en supprime d'autres, ce qui fait qu'il est au total particulièrement difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer si le résultat de l'addition finale est plutôt positif ou plutôt négatif. Rhees rapporte qu'en 1943, à une rencontre du College Philosophical Society à Swansea, il fit remarquer dans la discussion : « Quand il se produit un changement dans les conditions dans lesquelles vivent les gens, nous pouvons l'appeler un progrès parce qu'il ouvre de nouvelles possibilités. Mais au cours de ce changement, des possibilités qui existaient auparavant peuvent être perdues. Dans un sens c'était un progrès, dans un autre c'était un déclin. Un changement historique peut être à la fois un progrès et une ruine. Il n'existe aucune méthode d'évaluation comparative qui permette de justifier que vous parliez d'un progrès d'ensemble » [PR, 222].

Wittgenstein a choisi comme épigraphe pour les *Recherches philosophiques* une phrase de Nestroy : « En général, le progrès a cette particularité d'avoir l'air beaucoup plus grand qu'il n'est réellement. » Wittgenstein devait probablement avoir en tête, lorsqu'il a utilisé cette phrase, le genre de « progrès » que l'on peut espérer réaliser en philosophie et le genre d'amélioration

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui pourrait résulter de la résolution des problèmes philosophiques, y compris du genre de résolution auquel il estime ou en tout cas espère être lui-même parvenu. Mais on peut penser qu'elle résume également de façon particulièrement concise et frappante ce qu'il pensait du progrès sous toutes ses formes et *a fortiori* de ce qu'on appelle, sans trop savoir de quoi on parle exactement, le progrès au total ou en général. Il est évident, en tout cas, qu'il jugeait les prétentions de la philosophie « moderne », si l'on entend par là le genre de philosophie que les membres du Cercle de Vienne étaient en train de promouvoir, d'une façon qui n'est pas fondamentalement différente de celle dont il jugeait les prétentions de la science moderne. Il ne faut pas oublier que Carnap et ses amis étaient persuadés d'être réellement en train de donner à notre époque le genre de philosophie qu'elle mérite et qu'elle exige, celui qui pouvait être considéré comme réellement contemporain de sa science.

Une des idées qui reflètent de façon tout à fait typique le volontarisme rationaliste qui caractérise ce que Carnap perçoit et décrit comme l'esprit nouveau qui est en train d'émerger a été celle de la constitution d'une langue artificielle internationale. Carnap lui-même, Couturat et beaucoup d'autres se sont intéressés de près à ce genre d'idée ; et il est évident que, si elle était considérée comme si importante, c'est notamment parce que sa réalisation était supposée devoir entraîner un développement considérable des possibilités de communication et de coopération entre les hommes. Ceux qui luttaient pour l'instauration de la paix et de la concorde dans les relations entre les individus et entre les peuples ne pouvaient, semble-t-il, *a priori* que lui être favorables. Or Carnap, avoue avoir été passablement déconcerté, sur ce point, par l'opposition catégorique de Wittgenstein : « Je fus surpris par la violence de sa réaction émotionnelle. Un langage qui ne serait pas sorti d'un "processus de maturation organique" lui paraissait non seulement une chose inutile, mais une chose méprisable [5] ».

Cette utopie, que Wittgenstein considérait comme tout à fait naïve et absurde, suscitait même chez lui un sentiment de répulsion proche du dégoût. « L'espéranto. Le sentiment de dégoût que nous éprouvons, lorsque nous prononçons un mot *inventé* avec des syllabes dérivatives inventées. Le mot est froid, n'a pas d'associations et joue pourtant au "langage". Une langue de signes purement écrits ne nous dégoûterait pas à ce point-là »

[RM, 65]. Wittgenstein était convaincu, comme Renan, que « les langues se placent décidément dans la catégorie des choses vivantes [6] » et ne peuvent naître et évoluer que de la même façon spontanée que les êtres vivants. « Le peuple, écrit Renan, est le véritable artisan des langues, parce qu'il représente le mieux les forces spontanées de l'humanité. Les individus n'y sont pas compétents, quel que soit leur génie ; la *langue scientifique* de Leibniz eût probablement été, comme moyen de transmission de la pensée, moins commode et plus barbare que l'iroquois. Les idiomes les plus beaux et les plus riches sont sortis avec toutes leurs ressources d'une élaboration silencieuse et qui s'ignorait elle-même. Au contraire, les langues maniées, tourmentées, faites de main d'homme, portent l'empreinte de cette origine dans leur manque de flexibilité, leur construction pénible, leur défaut d'harmonie. Toutes les fois que les grammairiens ont essayé le dessein prémédité de réformer une langue, ils n'ont réussi qu'à la rendre lourde, sans expression, et souvent moins logique que le plus humble patois [7] ». Wittgenstein trouvait, lui aussi, absurde l'idée qu'un langage puisse être créé de toutes pièces ou que son évolution puisse être orientée par des projets de réforme concertés. La tendance générale de sa philosophie, sur ce point, est de privilégier systématiquement le naturel, le spontané et l'organique, au détriment de leurs opposés. Cette tendance se manifeste clairement dans la façon dont il décrit le jeu de langage comme étant initialement le produit de l'instinct, et non du raisonnement, et dont il le présente comme étant la chose qui doit être acceptée au départ, avec son caractère à la fois autonome, spontané et imprévisible.

Pour être complet, il faut cependant ajouter que Wittgenstein était également capable, par ailleurs, d'avoir des réactions beaucoup plus rationalistes et même, si l'on peut se risquer à utiliser le mot à son propos, plus « positivistes » que les gens comme Carnap. Celui-ci raconte qu'un autre point sur lequel leurs réactions divergeaient totalement était celui du genre de traitement qu'il convient d'accorder à certaines disciplines pseudo-scientifiques comme la parapsychologie. Wittgenstein ne comprenait tout simplement pas que l'on puisse s'intéresser sérieusement à des choses de ce genre. Carnap, contrairement à l'idée que l'on se fait généralement de lui, avait une attitude tout à fait différente. Il est clair que, si Wittgenstein trouvait peu satisfaisant le triomphe complet du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mode de pensée imposé par la science et contestait le privilège, à ses yeux beaucoup trop exclusif, que les sociétés contemporaines accordent à celle-ci, il n'était pas du tout convaincu pour autant qu'il existe des modes de connaissance différents qui puissent prétendre aujourd'hui rivaliser sérieusement avec celui de la science.

Compte tenu du jugement que Wittgenstein formule dans le texte cité plus haut sur la situation des arts dans le monde contemporain, il est à première vue assez surprenant de voir qu'il est souvent considéré, en particulier dans les milieux littéraires et artistiques, comme un représentant plus ou moins typique du mouvement moderniste viennois. C'est une chose qui peut sembler tout à fait paradoxale, pour au moins deux raisons essentielles. D'une part, il est facile de se rendre compte que Wittgenstein n'a pratiquement eu aucun lien direct avec le milieu intellectuel et artistique auquel on a pris plus ou moins l'habitude de le rattacher. Par exemple, note McGuinness, « Ludwig a donné peu de signes d'une période d'intérêt quelconque pour la littérature contemporaine. Hofmannsthal était un parent éloigné de la famille et son idée d'un retour au Baroque comme refuge contre le déclin de la culture à sa propre époque exerçait une certaine attraction. En tout cas, Ludwig aimait à citer son adage :

Il faut se conduire décemment.
Un jour, d'une manière ou d'une autre, à un endroit quelconque, cela paiera.

Mais au total il était étranger à la Jeune Vienne et c'est à peine s'il connaissait les noms des écrivains que Ficker a choisis pour la donation qu'il fit en 1914. Il n'a probablement jamais lu Musil, auquel il a souvent été comparé : il n'aurait pas pu être question de cela avant 1906, en tout cas. L'exception principale à cette absence d'intérêt pour la littérature contemporaine – une exception qui confirme la règle – a été son respect pour Karl Kraus, une des influences principales qui se sont exercées sur sa pensée, a-t-il dit en 1930. » [MG, 60].

D'autre part, il est évident que, comme ceux de Kraus justement, les goûts littéraires de Wittgenstein étaient dans l'ensemble on ne peut plus classiques et même, le cas échéant, ouvertement réactionnaires. Il partageait certainement non

seulement le scepticisme de Kraus à l'égard des bienfaits de la civilisation scientifique et technique et de l'idée de progrès, mais également son pessimisme culturel et sa conviction que les grandes œuvres de la culture sont maintenant derrière nous, et non pas devant nous, son culte de la tradition et ses doutes concernant l'avenir des formes d'art les plus représentatives de l'esprit de notre époque. Wittgenstein avait, comme Kraus, une tendance très nette à utiliser les grands classiques, notamment Lessing, Goethe et Schiller, comme antidote contre la production littéraire de son époque, qu'à de rares exceptions près il n'appréciait – c'est le moins qu'on puisse dire – pas particulièrement. Un des écrivains français qu'il admirait le plus était Molière. Un vers du *Misanthrope,* cité en français, est utilisé à un moment donné comme exemple dans la deuxième partie des *Recherches philosophiques.*

Parmi les auteurs de langue allemande qu'il appréciait particulièrement, on peut citer Lichtenberg, Mörike et Gottfried Keller, les deux derniers à cause de ce que McGuinness appelle « l'ajustement exact de l'émotion et donc évidemment du langage à la situation » [MG, 57]. Nous savons que les œuvres de Gottfried Keller font partie de celles qu'il avait emportées avec lui en Angleterre et qu'il recommandait volontiers à ses amis la lecture de certaines d'entre elles. Il aimait particulièrement certaines des *Züricher Novellen* comme *Der Landvogt von Griefensee* et *Kleider machen Leute.* De façon générale, il avait une prédilection marquée pour ce genre de courts récits en forme de paraboles, contenant une leçon de morale implicite, à la fois simple et essentielle. L'admiration qu'il éprouvait pour les *Vingt-trois contes* de Tolstoï et la façon dont il cherchait à la faire partager aux gens qui étaient proches de lui constituent une autre illustration tout à fait typique de la même tendance. Il va sans dire que Gottfried Keller, dont Engelmann nous dit que Wittgenstein l'admirait passionnément, est tout le contraire d'un écrivain que l'on pourrait être tenté de qualifier de « moderniste ».

Dans le cas de la musique, l'attitude de Wittgenstein était, semble-t-il, fondamentalement du même genre. McGuinness écrit : « Pour lui et sa famille, la musique voulait dire la musique de Vienne, de Haydn à Brahms. Il ne voyait pas la nécessité d'en changer. L'œuvre de Berg, par exemple, lui semblait un scandale. Le répertoire classique contenait plus de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

choses qu'il n'en fallait pour méditer sur elles pendant toute sa vie. Sa relation à la musique, comprise de cette façon, était comme sa relation à sa langue maternelle : il n'éprouvait pas le besoin de chercher des moyens d'expression en dehors d'elle. À l'égard de la musique, son attitude est restée celle-là durant toute sa vie ; et telle était également sa relation, dans sa jeunesse, à une certaine sorte de culture (essentiellement) allemande, jusqu'au moment où la maturité et la guerre ont ajouté de nouvelles dimensions à sa sensibilité » [MG, 56]. Wittgenstein se considérait et se présentait volontiers comme un homme d'une autre époque et d'une autre culture, celle des dernières décennies de la monarchie austro-hongroise, dans le contexte de laquelle il était né et avait été éduqué et qui lui avait fourni son mode de pensée et d'expression naturel. Il est effectivement resté pour l'essentiel fidèle à ce mode d'expression et ne s'est senti à aucun moment obligé de « moderniser » sa culture et son système de références ou de les adapter au goût du jour. Il considérait comme impossible de faire passer son message philosophique dans un langage qui n'aurait pas été réellement le sien.

Les goûts littéraires de Wittgenstein étaient parfois de nature à déconcerter quelque peu son entourage. Il éprouvait par exemple une considération particulière pour Grillparzer, un écrivain qui incarne de façon paradigmatique le refus du modernisme et la confiance dans les vertus morales de l'Autriche la plus traditionnelle. Le classicisme délibéré de Grillparzer, son appel au respect de l'autorité légitime et son idée du rôle moral particulier dévolu à l'Autriche ne suscitaient certainement chez Wittgenstein aucun sentiment de répulsion. Grillparzer est cité à quatre reprises dans les *Remarques mêlées.* Il apparaît pour la première fois dans le contexte d'une remarque sur ce que Wittgenstein appelle « le bon dans ce qui est autrichien » [*das gute Oesterreichische*] : « Je crois que le bon dans les choses autrichiennes (Grillparzer, Lenau, Bruckner, Labor) est particulièrement difficile à comprendre. Il est en un certain sens *plus subtil* que n'importe quoi d'autre, et sa vérité n'est jamais du côté de la vraisemblance » [RM, 12]. La deuxième allusion cite le début d'une épigramme de Grillparzer, dont le texte complet est : « Comme on se meut facilement au sein de ce qui est grand et lointain / Comme il est difficile d'appréhender ce qui est proche et singulier / Au lieu d'apprendre comme il faut et silencieusement du grammairien / Tu admires à grands cris l'homme de liberté [8] ». Il n'est pas difficile de comprendre

ce que Wittgenstein pouvait trouver intéressant dans ces vers, puisque tout l'esprit de ce qu'on est convenu d'appeler sa « seconde » philosophie, celle des *Recherches philosophiques*, s'y trouve d'une certaine façon résumé. D'après Werner Kraft, auquel Engelmann a raconté la chose, celui-ci avait organisé, probablement peu de temps après la Première Guerre mondiale, une rencontre entre Wittgenstein et Kraus dans un café de Vienne. Kraus se permit à un moment donné une remarque ironique sur un poète autrichien que Wittgenstein admirait et dont il prit vigoureusement la défense, au point de quitter pour finir les lieux dans une véritable explosion de fureur. À la suite de quoi Kraus aurait demandé : « Quel espèce de Hottentot m'avez-vous donc amené là ? » Engelmann ne mentionne pas le nom de l'écrivain qui constituait l'objet du litige. Mais il est pratiquement certain qu'il s'agissait justement de Grillparzer.

Wittgenstein utilise fréquemment des citations tirées de ses auteurs favoris pour amorcer, illustrer ou éclairer une discussion philosophique. Et il n'hésite pas, dans le choix des citations qu'il met en épigraphe de ses propres textes – un point auquel il accordait visiblement une grande importance – à préférer des écrivains peu connus en dehors de l'Autriche ou considérés comme étant plutôt de deuxième ordre. McGuinness signale [MG, 321] que le passage de Kürnberger que Wittgenstein a utilisé comme épigraphe pour le *Prototractatus* : « ... et tout ce que l'homme sait, tout ce qu'il a entendu d'autre que grognement ou mugissement tient en trois mots » était cité par Kraus et pourrait lui avoir été emprunté directement. Pour les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein a songé notamment à Shakespeare, à Goethe et à Hertz. Mais le mot de Nestroy qu'il a retenu était aussi de ceux que Kraus aimait et citait le plus volontiers.

Non seulement un bon nombre des auteurs que Wittgenstein appréciait le plus : Lichtenberg, Kraus, Nestroy, Wilhelm Busch, etc., appartiennent à une catégorie que l'on peut qualifier de « satirique », au sens large, mais encore il est évident, bien que cela échappe souvent à l'attention des lecteurs et des commentateurs, que toute la philosophie de Wittgenstein, y compris celle du *Tractatus*, comporte elle-même une dimension satirique implicite et même quelquefois explicite. Et c'est un fait qu'on lui reproche encore fréquemment aujourd'hui ce qu'on reproche à toute satire authentique : la négativité, le besoin de détruire (en l'occurrence de détruire certaines des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

illusions et des prétentions les plus typiques de la philosophie), là où il faudrait avant tout construire. Mais puisque, d'après le témoignage des gens qui l'ont connu de près, Wittgenstein semble avoir été nettement plus doué pour l'ironie et le sarcasme que pour l'humour proprement dit, il vaut la peine de signaler qu'il a dit un jour à Drury que *Vie et opinions de Tristram Shandy* de Sterne était un de ses livres favoris et qu'il aimait particulièrement le personnage du caporal Trim. Il est, somme toute, rassurant de constater qu'un homme à première vue aussi rigoriste, pessimiste et intransigeant que l'était Wittgenstein était néanmoins capable d'apprécier le genre de détachement amusé, bienveillant et indulgent avec lequel Sterne traite les lubies et les travers de ses personnages.

Toutes les relations de Wittgenstein à la littérature, la philosophie et l'art ont été marquées par le même choix de la qualité et de la profondeur, de préférence à la quantité et la diversité. Il n'était pas le genre d'homme à essayer systématiquement d'élargir l'horizon de ses références culturelles. Il avait, au contraire, tendance à revenir constamment à un petit nombre d'œuvres considérées comme fondamentales ou même, plus précisément, à approfondir indéfiniment certains détails considérés comme essentiels à l'intérieur d'une œuvre donnée. Lorsqu'il est arrivé en Angleterre, il a essayé de faire découvrir ou redécouvrir à certains de ses amis quelques-uns de ses auteurs allemands ou autrichiens favoris comme par exemple Lichtenberg et Grillparzer. Il était tout à fait dans sa manière de procurer à quelqu'un qu'il aimait un exemplaire d'une de ses œuvres de référence et de souligner certains passages sur lesquels il souhaitait le voir se concentrer plus particulièrement.

McGuinness écrit : « Il lisait de façon intensive, plutôt que de façon étendue : il revenait sans cesse à un passage d'un poème qui "lui disait quelque chose", d'une façon qui est assez semblable à celle dont il procédait lorsqu'il écoutait de la musique sur le phonographe, remettant de façon répétée l'aiguille sur une modulation musicale dont il voulait extraire tout le contenu. C'était son attitude à l'égard de la littérature, également à l'égard de la philosophie, bien reflétée par les commentaires de son ami Engelmann. Sa réaction n'était pas de dire "Bien, nous comprenons cela, qu'est-ce qui vient après ?", mais de s'arrêter à toute parole profonde et d'essayer d'approfondir la compréhension qu'il en avait. D'une façon qui est, par conséquent, assez naturelle, ses carnets de notes abondent en citations de Goethe et de Schiller » [MG, 56].

McGuinness rapporte, en citant les carnets de David Pinsent, que, lors d'un concert à Birmingham auquel il assistait avec Pinsent et sa famille, Wittgenstein trouva que l'interprétation du *Requiem* de Brahms, une œuvre qu'il avait entendue maintes fois, était, de toutes celles qu'il connaissait, celle qu'il avait le plus appréciée. La suite du concert commençait par deux extraits de la *Salomé* de Strauss. Wittgenstein refusa d'entrer pour les écouter et resta dehors jusqu'au Beethoven qui suivait. Après le Beethoven, il sortit et s'en alla sans écouter le reste. McGuinness commente la chose de la façon suivante : « Pour ce qui est de partir avant la fin (avant le Bach !), c'était dans la manière de quelqu'un comme lui, qui écoutait avec une telle intensité, d'éviter un festin musical trop riche » [MG, 157].

Le jeune mathématicien David Pinsent était l'ami très cher qui fut tué au cours de la Première Guerre mondiale et à la mémoire duquel Wittgenstein devait plus tard dédier le *Tractatus*. C'était un excellent musicien ; et c'est pour une part essentielle à travers la musique qu'ils se sont rencontrés et sont devenus des amis intimes. Un des musiciens pour lesquels tous les deux avaient une passion particulière était Schubert. Et ils avaient mis au point une méthode bien à eux pour exécuter ses lieder. Pinsent jouait la partie de piano pendant que Wittgenstein sifflait la mélodie. Tous les gens qui ont eu l'occasion d'entendre Wittgenstein interpréter de cette façon certaines œuvres classiques ont insisté sur la vérité et l'expressivité de l'exécution qu'il était capable de produire de cette façon. De cette manière, nous dit McGuinness, en vacances, Pinsent et lui apprenaient une quarantaine ou une cinquantaine de lieder. L'un et l'autre étaient tout à fait opposés à la musique dite « moderne ». Mais, comme le remarque McGuinness, ceux qui défendaient la musique moderne au club musical que Wittgenstein et Pinsent fréquentaient à Cambridge défendaient probablement plutôt sous ce nom des musiciens comme Richard Strauss, Mahler ou d'autres, beaucoup moins connus ou tout à fait oubliés aujourd'hui, que la musique atonale, qui commençait déjà à se développer à Vienne.

De Brahms, on peut dire qu'il représentait en quelque sorte, pour la famille Wittgenstein et pour Wittgenstein lui-même, le dernier représentant de ce qu'était réellement pour eux la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

musique. Dans les *Remarques mêlées*, Wittgenstein le compare à Mendelssohn dans les termes suivants : « Entre Brahms et Mendelssohn il y a nettement une certaine parenté ; et je ne veux pas dire la parenté qui se manifeste dans des passages isolés des œuvres de Brahms qui rappellent des passages de Mendelssohn. On pourrait exprimer la parenté dont je parle en disant que Brahms fait avec une rigueur totale ce que Mendelssohn a fait avec une demi-rigueur. Ou encore : Brahms est souvent Mendelssohn sans les fautes » [RM, 31]. De Mendelssohn, Wittgenstein dit encore que, « si l'on voulait caractériser l'essence de la musique de Mendelssohn, on pourrait le faire en disant qu'il n'y a peut-être pas de musique mendelsohnienne difficile à comprendre » [RM, 34]. Wittgenstein a dit à Drury en 1930 : « Le concerto pour violon de Mendelssohn est remarquable en ceci qu'il est le dernier grand concerto pour le violon qui ait été écrit. Il y a un passage dans le deuxième mouvement qui est un des grands moments de la musique. La musique s'est complètement arrêtée avec Brahms ; et même chez Brahms je peux commencer à entendre le bruit de la machinerie » [PR, 127].

Tout dans le comportement de Wittgenstein indique clairement qu'en matière littéraire et artistique il utilisait uniquement ses propres critères, ne croyait pas utile de faire un effort pour essayer de comprendre des choses qui, au premier abord, ne l'attiraient pas du tout ou ne lui disaient rien et ne se considérait pas comme tenu de partager les admirations et les enthousiasmes de rigueur. Les *Remarques mêlées* comportent des remarques assez étonnantes à propos de Shakespeare. Wittgenstein semble estimer que l'admiration qui est due à cet auteur pourrait résulter davantage d'une convention de l'histoire de la littérature que d'une obligation réellement fondée. Il écrit : « Il est remarquable de voir à quel point il est difficile de croire ce que nous n'apercevons pas nous-mêmes. Lorsque j'entends par exemple les déclarations admiratives des hommes importants de plusieurs siècles sur Shakespeare, je ne peux jamais me défendre d'un soupçon que cela a été une convention de le célébrer, bien que je doive tout de même me dire qu'il n'en est pas ainsi. J'ai besoin de l'autorité d'un *Milton* pour être réellement convaincu. Dans le cas de celui-ci, je fais la supposition qu'il était incorruptible. Mais je ne veux naturellement pas dire par là qu'il est faux qu'une quantité énorme de louange ait été dispensée en faveur de Shakespeare sans compréhension et pour de mauvaises raisons, par mille professeurs de littérature » [RM, 60]. De toute évidence, Wittgenstein ne supportait pas les formes d'admiration et de célébration purement conventionnelles, celles qui ne reposent sur aucune adhésion spontanée et aucune conviction personnelle réelle.

J'AI DÉJÀ ÉVOQUÉ certaines des similitudes remarquables qui existent entre les convictions et les réactions spontanées de Wittgenstein et celles de Kraus. Il faudrait insister longuement sur leur mépris commun des admirations et des enthousiasmes obligatoires, leur tendance à préférer dans certains cas nettement des auteurs considérés comme relativement mineurs aux valeurs consacrées et aux gloires officielles, leur méfiance caractéristique à l'égard de toutes les formes de l'optimisme et de l'auto-satisfaction modernistes, aussi bien dans le domaine politique, social et religieux que dans le domaine culturel et artistique. Et l'on retrouve incontestablement dans la vision du monde de Wittgenstein et dans sa conception de la philosophie elle-même, les éléments les plus significatifs de la *Fortschrittskritik* krausienne.

Selon McGuinness, Wittgenstein a probablement « connu Kraus dès son adolescence. Les éditions originales de ses petites brochures (*Die demolierte Literatur, Sittlichkeit und Kriminalität,* etc.) figurent en effet dans les bibliothèques de la famille et sa sœur Gretl (et d'autres aussi, peut-être) possédait la collection complète de *Die Fackel,* malgré les violentes attaques contre son père qu'on peut y lire » [MG, 60]. Les relations de Wittgenstein, et de la famille Wittgenstein en général, avec Kraus ont effectivement à première vue quelque chose d'assez paradoxal, puisque le père, Karl Wittgenstein, avait été à différentes reprises la cible des polémiques et des sarcasmes de Kraus dans *Die Fackel.* Il n'est pas difficile de se rendre compte qu'il occupait, en fait, exactement le genre de position susceptible de le désigner tout particulièrement à la vindicte de Kraus, pour qui il représentait l'un des exemples les plus typiques de la collusion entre la grande industrie, l'affairisme boursier et les mensonges de la presse libérale, en particulier de la *Neue Freie Presse,* pour laquelle il écrivait des articles économiques. Dans le numéro 56 de *Die Fackel* (1900), Kraus constate : « … La bourse de Vienne craint Dieu, Taussig, Wittgenstein et en dehors de cela rien au monde [9] ». Les reproches qu'il formule vont de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

falsification de bilan jusqu'aux manipulations boursières les plus éhontées. Le paternalisme de la famille Wittgenstein et l'argent dépensé en activités caritatives (ce que Kraus appelle le « *Lumpengeld* ») constituent, bien entendu, plutôt, aux yeux du satiriste, une circonstance aggravante. Quant aux activités de mécène du père, comme par exemple le soutien apporté à un moment donné aux artistes de la Sécession, elles n'étaient évidemment pas non plus de nature à impressionner réellement l'auteur de *Die Fackel*.

Dans le numéro 65 (1901), Kraus se demande pourquoi les malversations du cartel de l'acier ne semblent plus susciter d'opposition que dans les journaux de moindre importance et suggère comme réponse que « l'américain Wittgenstein a toujours suivi le principe Barnum, selon lequel on ne doit payer que les grands et ne pas se soucier des petits criailleurs [10] ». À la suite de cela, le père Wittgenstein, qui s'était en principe retiré des affaires de la société en 1898 et n'y exerçait plus de responsabilité directe, exigea, en se référant au paragraphe 19 de la loi sur la presse, la publication d'une rectification qui parut effectivement dans le numéro 67. Kraus répondit qu'il aurait dû être évident pour tout le monde qu'il avait simplement voulu dire que « le groupe Montan dans ses relations avec les gens qui exercent le chantage sur les journaux procédait selon le système américain Wittgenstein »[11]. Kraus ironise sur le comportement d'un homme qui essaie de faire croire que les journaux ne lui servent plus aujourd'hui que de lecture : « On n'est plus au temps où ils apprenaient quelque chose de lui, aujourd'hui il apprend tout par eux »[12]. « L'homme, remarque-t-il dans un des ces calembours féroces dont il était coutumier, s'est "retiré" des affaires et ne spécule plus que sur le § 19 »[13]. Dans le n° 83 (1901) de *Die Fackel*, Kraus affecte d'hésiter à nommer Karl Wittgenstein en compagnie d'autres spéculateurs, « car il est à l'affût de nouvelles occasions d'abuser du paragraphe sur la rectification [14] ».

Je ne sais pas si la famille Wittgenstein était ou non en mesure d'acquérir de temps en temps une distance suffisante par rapport à tout ce qu'elle représentait du point de vue économique, social et culturel pour comprendre et apprécier réellement l'ironie de Kraus. Mais Wittgenstein lui-même qui, de toute évidence, partageait largement le point de vue de Kraus sur la civilisation industrielle et sur la bonne conscience et les bonnes intentions progressistes de la grande bourgeoisie éclairée, ne

pouvait pas ne pas se trouver, de ce point de vue, dans une position quelque peu embarrassante.

De façon un peu surprenante, après avoir noté que Wittgenstein lui-même mentionne Kraus comme une des influences principales qui se sont exercées sur sa pensée, McGuinness suggère que cette influence a été, au total, plutôt secondaire et indirecte : « Les idées de Lichtenberg ont été certainement importantes pour lui et doivent être discutées, mais celles de Kraus ont exercé une influence plus indirecte, car il n'a guère reconnu leur existence, disant qu'alors que des raisins peuvent être la meilleure part d'un gâteau, un sac de raisins n'est pas meilleur qu'un gâteau : "Je pense à Kraus et à ses aphorismes, mais également à moi-même et à mes remarques philosophiques" [RM, 80] » [MG, 61]. Il est certes remarquable que Wittgenstein, lorsqu'il juge Kraus de façon relativement dépréciative, ait tendance à se classer lui-même dans une catégorie analogue et également inférieure pour des raisons du même genre. Dans une remarque qui date des années 1932-1934, il écrit ainsi : « Il me semble parfois que je philosophe déjà avec une bouche édentée et que parler avec une bouche édentée me paraît la façon authentique, la meilleure façon de parler. Je trouve chez Kraus quelque chose de semblable. Au lieu d'y reconnaître une déchéance » [RM, p. 34]. Wittgenstein semble se reprocher d'utiliser un mode d'expression philosophique qui n'est pas normal, qui évoque plutôt le vieillissement prématuré, la dégénérescence et l'impuissance, mais qui a fini par lui apparaître comme le seul possible et naturel. Et il considère que Kraus a, sur son propre terrain, des problèmes d'élocution du même genre.

Il y aurait beaucoup à dire, à propos des rapports entre Wittgenstein et Kraus, sur l'utilisation de l'aphorisme comme moyen d'expression philosophique. Kraus estimait que « quelqu'un qui peut écrire des aphorismes ne devrait pas s'éparpiller dans des dissertations [15] ». C'est une question intéressante que de savoir si l'incapacité de Wittgenstein à rédiger autre chose que des suites de remarques philosophiques (si l'on y réfléchit, on s'aperçoit que les titres qu'il a choisis ou auxquels il a songé ne sont même pas réellement des titres, au sens où on l'entend habituellement) est le reflet d'une certaine impuissance ou au contraire la marque d'une grande force. Il y a en tout cas une certaine analogie entre son style aphoristique et celui d'auteurs

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme Lichtenberg ou Kraus (elle apparaît notamment dans le maniement de l'ironie implicite et une certaine recherche de la pointe).

Il est par ailleurs certain que Wittgenstein trouvait Lichtenberg plus profond et plus génial que Kraus. Il a dit à von Wright que Lichtenberg était « *terrific* ». Avant la Première Guerre mondiale, il s'était efforcé de le faire lire à Russell et avait même acheté pour lui un exemplaire d'occasion de ses aphorismes (qu'on a retrouvé dans la bibliothèque de Russell)[II]. Kraus lui-même a écrit à propos de Lichtenberg : « Lichtenberg creuse plus profond que qui que ce soit, mais il ne remonte pas à la surface. Il parle sous la terre. Seul celui qui creuse lui-même profondément entend [16] ». L'influence de Lichtenberg sur Wittgenstein peut être considérée à deux points de vue. D'une part, Wittgenstein a certainement été impressionné et inspiré par les considérations de Lichtenberg sur le langage et sur les origines linguistiques des confusions philosophiques les plus typiques. Dans le *Big Typescript*, il cite la remarque de Lichtenberg : « Toute notre philosophie est rectification de l'usage linguistique, donc la rectification d'une philosophie, et cela veut dire, de la plus universelle » [PA I, 32]. D'autre part, le style aphoristique de Lichtenberg constituait visiblement, pour lui, un modèle littéraire, qu'il a essayé parfois, délibérément ou inconsciemment, d'imiter.

Il se peut, en revanche, que McGuinness ait raison lorsqu'il affirme que l'influence de Kraus sur Wittgenstein a été plutôt secondaire et indirecte. Car il est difficile de déterminer dans quelle mesure la concordance remarquable qui existe, entre les appréciations qu'ils formulent sur la situation du monde contemporain entre leurs préférences et références littéraires et artistiques, ainsi que sur un certain nombre d'autres points, est due à un phénomène de convergence spontanée, plutôt qu'à une véritable influence du premier sur le second [III].

II. Incidemment, j'ai du mal à comprendre pourquoi McGuinness estime que « les lecteurs anglais (les Français aussi, je suppose) comprendront difficilement l'enthousiasme suscité par Lichtenberg » [MG 147]. Rien ne m'a jamais paru plus facile à partager que l'enthousiasme, à mon sens tout à fait compréhensible et justifié, de Wittgenstein pour Lichtenberg.

III. Toutefois, Kraus représentait incontestablement pour Wittgenstein une autorité intellectuelle et morale.

Politiquement parlant, Kraus n'était pas, c'est le moins qu'on puisse dire, un défenseur du système politique libéral. Il n'était pas disposé à identifier automatiquement la défense des droits de l'individu, qui constituait certainement, à ses yeux, la chose essentielle, avec la défense des libertés que les démocraties modernes considèrent comme fondamentales et intangibles, en particulier la fameuse liberté de la presse. Il lui est arrivé de dire qu'il redoutait à tout prendre beaucoup moins les méfaits de la censure que ceux de la liberté de la presse, c'est-à-dire de ce qu'il avait tendance à percevoir essentiellement comme la liberté de nuire pour la presse. Lorsqu'il fut accusé de jouer un double jeu, c'est-à-dire de formuler contre les Juifs des milieux libéraux, de la bourgeoisie et de la *Neue Freie Presse*, des attaques prétendument radicales de gauche, qui devaient en réalité plaire avant tout aux radicaux de droite de la noblesse de province, et d'avoir lui-même des fréquentations aristocratiques qui auraient dû le rendre pour le moins suspect aux yeux de ses amis littéraires de gauche, Kraus répondit ironiquement que ses prétendus amis littéraires de la gauche radicale n'auraient jamais dû oublier une chose tout à fait claire, à savoir qu'il haïssait moins la peste que ses amis littéraires radicaux : « Ils ont considéré mes attaques contre les Juifs libéraux, contre la bourgeoisie et la *Neue Freie Presse* comme radicales de gauche et n'ont pas soupçonné que, pour autant que je veuille quoi que ce soit et que ce que je veux puisse être transcrit dans une formule politiquement intelligible, elles sont au plus haut point radicales de droite. Ils ont cru que j'étais un révolutionnaire et il leur faut à présent apprendre que je ne suis même pas encore arrivé jusqu'à la Révolution française, à plus forte raison dans l'époque qui se situe entre 1848 et 1914, et que j'aimerais régaler l'humanité du retrait des droits de l'homme, la bourgeoisie du retrait du droit de vote, les Juifs du retrait du téléphone, les journalistes de la suppression de la liberté de la presse et les psychanalystes de l'introduction de la propriété de ce qui se situe en dessous de l'estomac [17] ».

Wittgenstein avait lui-même une tendance caractéristique à exprimer de temps à autre, avec un goût de la provocation qui n'est pas sans analogie avec celui de Kraus, des opinions ouvertement conservatrices, susceptibles de scandaliser fortement ses amis « de gauche ». Lorsqu'éclata la Première Guerre mondiale,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

alors qu'il aurait pu aisément être dispensé du service militaire, il tint néanmoins à s'enrôler comme volontaire dans l'armée autrichienne. Il le fit dans des dispositions qui n'avaient apparemment pas grand-chose à voir avec l'enthousiasme proche de l'hystérie qu'a suscité à peu près dans tous les pays belligérants le déclenchement des hostilités. D'après une remarque de 1914, qui figure dans ses carnets, il ne croyait pas que l'Allemagne et l'Autriche soient réellement capables de gagner la guerre ; il était même convaincu qu'elles la perdraient tôt ou tard. Mais il ne lui serait pas venu à l'esprit, dans des circonstances de ce genre, de se dérober à ce qu'il considérait comme un devoir patriotique qui s'impose à tout homme. On peut se demander ce que Kraus aurait pensé de sa décision de consacrer des sommes d'argent importantes à des fins militaires, notamment à la construction d'un mortier d'un calibre tout à fait inhabituel, et inversement ce qu'il a pu penser lui-même de l'attitude résolument anti-belliciste que Kraus fut un des rares intellectuels autrichiens à adopter au cours de la Première Guerre mondiale. Wittgenstein était l'ami de Russell, qui militait déjà à ce moment-là contre la guerre ; et, même si le patriote Wittgenstein pouvait peut-être à la rigueur comprendre le pacifisme, en tant qu'attitude individuelle, il a exprimé par la suite des jugements tout à fait négatifs sur les organisations pacifistes, qu'il soupçonnait de malhonnêteté caractérisée. Engelmann écrit, dans une lettre du 8 mars 1953 à Hayek : « J'ai entendu de lui, *à cet égard*, de façon réitérée des jugements très négatifs sur son ami Russell. Lorsque celui-ci, dans les années vingt, voulut fonder une "Ligue mondiale pour la Paix et la Liberté" ou quelque chose de ce genre, ou voulut entrer dans une telle organisation, Ludwig Wittgenstein l'injuria d'une manière telle que Russell dit : "Oui, je vois, vous aimeriez mieux fonder une 'Ligue mondiale pour la Guerre et la Servitude'", ce à quoi Wittgenstein acquiesça passionnément : "J'aimerais encore mieux, j'aimerais encore mieux !" [18] ».

Wittgenstein était certainement loin, en tout cas, de partager les convictions rationalistes, progressistes, individualistes et libertaires de Russell. Si, pour parler comme Kraus, il avait dû exprimer ce qu'il voulait dans une formule politiquement intelligible, le système politique qu'il aurait décrit aurait probablement été appuyé davantage sur l'autorité et le respect des traditions que sur le libre examen et le consensus démocratique. De nombreuses remarques indiquent qu'il avait tendance à considérer qu'une société peut comporter des maux et des insuffisances beaucoup plus graves qu'une restriction draconienne des libertés individuelles ou une absence pure et simple de liberté. En d'autres termes, il n'était pas par principe ennemi des régimes politiques de type autoritaire. Vers la fin de la Seconde Guerre mondiale, il a dit à Rhees que le problème essentiel de l'après-guerre serait que tous les gens puissent trouver du travail. La question des moyens à utiliser pour cela et du prix politique à payer pour aboutir à ce résultat lui semblait relativement secondaire : « Il pensait que le nouveau régime en Russie procurait du travail à la masse des gens. Si vous parliez de l'enrégimentement des travailleurs russes, du fait que les travailleurs n'étaient pas libres de s'en aller ou de changer de métier, ou peut-être de camps de travail, Wittgenstein n'était pas impressionné. Ce qui serait terrible est que la masse des gens là-bas – ou dans une société quelconque – n'aient pas de travail régulier. Il pensait également qu'il serait terrible que la société soit infestée par des "distinctions de classe", bien qu'il ait dit moins de choses sur ce point. "D'un autre côté, la *tyrannie*... ?" – avec un geste interrogatif, un haussement d'épaules – "ne suscite pas chez moi de sentiment d'indignation" » [PR, 226].

Si tout porte à croire, comme je l'ai dit, que Wittgenstein partageait largement le point de vue de Kraus sur les gens de son propre milieu et sur les tares et les méfaits du capitalisme libéral, ils étaient toutefois visiblement convaincus l'un et l'autre que les maux de la société contemporaine sont beaucoup trop profonds pour pouvoir être guéris par l'une ou l'autre des solutions politiques qui sont généralement proposées. « La politique sociale est, a écrit Kraus, la décision désespérée d'entreprendre l'opération d'un cor sur une personne malade d'un cancer [19] ». Wittgenstein avait, par ailleurs, une vision de la nature humaine et des choses humaines dépourvue de toute espèce de sentimentalité ; et il était certainement beaucoup trop sensible à l'obligation, caractéristique de l'époque contemporaine, d'être, comme il le dit, « *business-like* » dans tous les domaines, y compris, si possible, dans la philosophie elle-même, pour ne pas reconnaître au mode d'organisation capitaliste au moins le mérite d'une certaine productivité et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

efficacité. Bien qu'il ait été certainement aussi révolté que pouvait l'être Kraus par les formes d'injustice, d'inégalité et de misère qu'engendrent les sociétés qui passent pour les plus avancées, Wittgenstein était beaucoup trop pessimiste sur la nature humaine en général pour croire sérieusement que le bon droit, la morale et l'avenir de l'humanité puissent se situer entièrement du côté des opprimés et de leur lutte contre des oppresseurs réels ou supposés. Engelmann raconte dans une lettre à Hayek de 1953 que, lors d'une visite qu'il fit à la Hochreith (la maison de campagne de la famille Wittgenstein), Wittgenstein, qui était à ce moment-là instituteur dans un village de Basse-Autriche, s'intéressa aux causes d'une grève dans une fonderie voisine appartenant à une société créée par son père et résuma son impression dans les termes suivants : « C'est comme d'habitude : saloperie [*Schweinerei*] d'en haut, saloperie d'en bas. » Engelmann rapporte cependant qu'à cette époque-là Wittgenstein a caractérisé les sociaux-démocrates, dans le village où il enseignait, comme étant, d'après ses expériences personnelles, « encore les moins malhonnêtes ». C'est certainement le maximum qu'il était capable de concéder à propos des hommes politiques et des partis politiques en général [20]. En d'autres termes, Wittgenstein était, de toute évidence, convaincu, comme Kraus, qu'en politique il est déraisonnable d'exiger et d'espérer quelque chose de mieux que le moindre mal.

Certains commentateurs, comme par exemple Nyiri, ont essayé de présenter la démarche de Wittgenstein comme relevant de façon typique du mode de pensée conservateur et de la tradition conservatrice. Il faut remarquer, cependant, que, si l'on entend par « conservatisme », comme le nom l'indique, la tendance à conserver ce qui est ou même à essayer de revenir à un état de choses antérieur, on ne trouve aucune trace d'un comportement de ce genre chez Wittgenstein. Que le résultat lui plaise ou non, il acceptait comme un fait accompli l'évolution qui a conduit à la situation actuelle ; et, loin de s'opposer par principe au changement, il estimait au contraire que le monde contemporain a besoin de changements profonds et radicaux, tellement profonds et radicaux qu'ils sont peut-être impossibles et en tout cas particulièrement difficiles à imaginer et à prévoir. Ce qui est vrai est, comme on l'a vu, qu'il ne croyait pas que nous vivions une époque de grande culture et qu'il était

convaincu qu'en matière d'art ou de philosophie, par exemple, une époque de déclin ne doit pas chercher à produire autre chose que ce qui correspond encore réellement à ses possibilités, même si celles-ci n'ont rien de particulièrement exaltant. C'est un peu comme si la maxime de Peter Altenberg :

Sois celui que tu es,
pas plus,
pas moins,
mais sois-le !

devait être considérée comme une injonction qui, avant de s'appliquer aux individus, s'adresse en premier lieu à l'époque elle-même.

Puisque j'ai évoqué tout au début, en citant Carnap, le mouvement de réforme scolaire qui s'est développé en Autriche immédiatement après la fin de la Première Guerre mondiale et que Wittgenstein, au moment où il a choisi d'exercer le métier d'instituteur, s'est trouvé bon gré mal gré impliqué directement dans ce mouvement, il est intéressant de se demander ce qu'il pouvait penser personnellement des idées réformistes et même quelquefois franchement révolutionnaires qui étaient en train d'envahir la pédagogie. En ce qui concerne Kraus, on peut remarquer qu'il avait adopté depuis longtemps une attitude plus que réservée à l'égard des principes et des mots d'ordre de la nouvelle pédagogie. S'il était le premier à s'insurger contre certains aspects tout à fait archaïques et à ses yeux inacceptables du système scolaire et des pratiques pédagogiques en usage, comme par exemple le recours aux châtiments corporels, il n'était pas pour autant prêt à faire la moindre concession à une pédagogie du laisser-faire et de l'indulgence systématique. Le principe fondamental de la nouvelle pédagogie était qu'il fallait, à tous égards et en toutes circonstances, « partir de l'enfant » (ce qu'on appelait la « *Pädagogik vom Kinde aus* ») et éviter tout ce qui était susceptible de le perturber ou de le traumatiser. Kraus n'était pas du tout d'accord avec cette façon de mettre l'enfant au-dessus de tout et a continué à défendre, en dépit de tous les abus auxquels elle est susceptible de conduire et qu'il réprouvait certainement, l'idée d'une pédagogie de l'autorité, de l'effort, des notes et de l'examen. « L'école sans notes a dû être inventée,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

écrit-il, par quelqu'un qui s'était enivré de vin sans alcool » [21]. Un des thèmes favoris de la nouvelle pédagogie était celui de l'éducation sexuelle. Kraus l'a traité avec le même genre d'ironie méprisante.

On peut penser que Wittgenstein a adhéré, en tout état de cause, à au moins un des présupposés fondamentaux sur lesquels s'appuyait la pratique des nouveaux pédagogues, à savoir la croyance à la possibilité d'élever considérablement le niveau intellectuel et moral des enfants des classes les plus défavorisées par une éducation adaptée. Il a même, semble-t-il, cru à ce genre de possibilité avec une naïveté qui n'était certainement pas due en premier lieu à l'influence des idées de la *Reformpädagogik*. Tous les documents et les témoignages que l'on possède sur cette période de la vie de Wittgenstein indiquent cependant qu'il s'est comporté typiquement comme un pédagoque de l'autorité, remarquable surtout par sa sévérité et le niveau parfois déraisonnable de ses exigences. Si ses méthodes pédagogiques étaient effectivement, sur certains points, aussi éloignées qu'il est possible des façons de faire traditionnelles (et lui ont, du reste, permis dans certains cas, notamment dans l'apprentissage des mathématiques, d'obtenir des résultats bien supérieurs à ceux qui étaient normalement exigés à ce niveau), on ne peut certainement pas dire que ce soit dans le sens d'une plus grande compréhension des besoins, des aspirations et des possibilités réelles de l'enfant. Wittgenstein était certainement un instituteur d'une espèce peu conventionnelle, particulièrement inventif et capable, en matière pédagogique, d'initiatives tout à fait originales et étonnantes. Mais, comme le remarque Konrad Wünsche dans le livre qu'il a consacré à cette question, il n'y a aucune preuve concrète qu'il ait jamais fait siens les concepts, le langage et les mots d'ordre de la pédagogie de la réforme [22]. Il était même, semble-t-il, en contradiction permanente avec la propagande officielle du mouvement ; et les jugements qu'il formulait à propos du programme de Glöckel n'étaient, d'après ce que rapportent certains de ses collègues, pas seulement négatifs, mais même franchement injurieux. À la différence de son ami Hänsel, il n'aurait sans doute pas caractérisé explicitement comme « bolchevique » la réforme scolaire, mais « en tout cas il défendait particulièrement la prière à l'école contre des collègues affichant des

ambitions réformatrices [23] ». La directive fondamentale du mouvement, « partir de l'enfant », n'avait, en fait, probablement aucun sens réel et utilisable pour lui : « L'enfant obtenait grâce à la pédagogie, particulièrement celle de la réforme, une réalité apparemment toujours plus distincte, précisément dans son altérité. Pas pour Wittgenstein, il n'aurait pas su de quoi partir, lorsqu'il était question de partir "de l'enfant". On peut éventer la formule fondamentale de la pédagogie de la réforme "partir de l'enfant", on trouvera difficilement un sens de cette formule qui corresponde à la pédagogie de Wittgenstein [24] ».

Il y a cependant au moins une chose qui, à première vue, allait objectivement dans le sens de ce que préconisait la réforme, c'est l'importance que Wittgenstein a accordée à l'apprentissage direct au contact de la nature et des choses réelles par la méthode des promenades et des excursions pédagogiques. Wünsche note que, dans chacune des trois localités où Wittgenstein a été instituteur entre 1920 et 1926, Trattenbach, Puchberg et Ottertal : « Les buts des promenades, des excursions et des voyages étaient les mêmes : ils menaient dans la nature, ils familiarisaient les élèves avec le fonctionnement d'objets techniques, Wittgenstein était avec ses élèves à la recherche de mines et de châteaux forts, il allait regarder avec eux le ciel étoilé, et il entreprit avec eux depuis Trattenbach, depuis Puchberg et depuis Ottertal, un voyage d'au moins deux jours à Vienne » [25]. Pour résoudre les problèmes financiers et les difficultés d'hébergement qu'impliquaient le voyage et le séjour à Vienne, Wittgenstein eut recours à l'aide de sa famille, en particulier de sa sœur Hermine, comme il le fit également lorsqu'il essaya, dans certains cas sans aucun succès, de persuader certains de ses élèves les plus doués d'abandonner leur milieu d'origine pour entreprendre des études qui lui paraissaient correspondre davantage à leurs possibilités. Ce genre de comportement n'est pas sans rappeler quelque peu l'attitude paternaliste de la famille Wittgenstein a l'égard d'un certain nombre de gens qu'elle avait pris sous sa protection et envers lesquels elle exerçait sa générosité. Il est clair, en tout cas, que, dans sa façon de prendre personnellement en charge l'avenir de certains de ses élèves, Wittgenstein ne s'est pas départi du comportement dominateur et, pour parler comme les pédagogues, éminemment « directif » qui semble avoir été une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

caractéristique constante de son attitude à l'égard d'autrui, même si, d'après le témoignage des gens qui l'ont connu, il n'était guère conscient de ce fait et de l'effet que sa personnalité quelque peu écrasante produisait généralement sur son entourage. On reconnaît aisément, dans la façon dont il a vécu son expérience d'instituteur une tension pénible, pour ne pas dire une contradiction pure et simple, entre, d'un côté, une certaine tendance à idéaliser la condition des paysans pauvres, qui pourrait être due à l'influence de Tolstoï, et un désir de croire à une supériorité morale des pauvres sur les riches et, de l'autre, la confrontation quotidienne avec un environnement dont les lettres qu'il écrit à Russell à cette époque déplorent la mesquinerie, la vulgarité et la méchanceté et auquel il croyait nécessaire de tenter d'arracher certains de ses protégés, pour les soustraire à l'avenir, à ses yeux fort peu enviable et même quelque peu misérable, qui les attendait.

Comme le remarque Wünsche, Wittgenstein fut loin d'être le seul des hommes ayant, pour certains d'entre eux, déjà atteint un certain âge, qui, après la guerre, choisirent le métier d'instituteur à la fois pour essayer de sortir d'une crise personnelle et avec l'espérance utopique de contribuer à enrayer le processus général de déclin dans lequel l'humanité leur paraissait engagée. Des médecins, des peintres, des danseurs, des théologiens, des techniciens se lancèrent également avec une ardeur de néophytes dans cette aventure. Certains d'entre eux se perdirent corps et biens dans ce que Wünsche caractérise comme une sorte de combat désespéré contre le monde environnant, contre l'ordre ancien et les valeurs du système capitaliste [26]. Wittgenstein lui-même mit fin à cette expérience en 1926, à un moment où elle aurait pu, semble-t-il, pour lui aussi aisément tourner au désastre.

En 1914, peu de temps après la mort de son père, Wittgenstein, qui venait d'entrer en possession d'une fortune personnelle considérable, manifesta le désir de mettre une somme d'argent importante (100 000 couronnes) à la disposition d'écrivains et d'artistes autrichiens dans le besoin. Il choisit comme intermédiaires la revue *Der Brenner* et son directeur, Ludwig von Ficker, en expliquant à celui-ci que ce choix lui avait été suggéré, d'une part, par ce que Kraus avait écrit dans

Die Fackel à propos de lui et de sa revue, d'autre part, par ce que lui-même avait écrit à propos de Kraus. Il faisait sans doute allusion à l'aphorisme bien connu de Kraus concernant le *Brenner* : « Que la seule revue honnête d'Autriche paraisse à Innsbruck est une chose que l'on devrait savoir, quand bien même on l'ignore en Autriche, du moins en Allemagne, dont la seule revue honnête paraît également à Innsbruck. » Inversement, Ficker, pour qui Kraus et sa revue constituaient, de toute évidence la référence et le modèle, avait pris régulièrement position en faveur de l'auteur de *Die Fackel* et a continué à le faire pendant la Première Guerre mondiale. Bien qu'il soit sans doute difficile d'affirmer que Wittgenstein était à cette époque-là un lecteur régulier du *Brenner*, on peut supposer qu'il en savait néanmoins suffisamment sur le programme et les intentions de la revue pour y trouver quelque chose qui, au moins à première vue et à ce moment-là, était profondément en accord avec ses propres préoccupations. Comme l'écrit McGuinness : « La revue semble avoir été une tentative pour faire d'une façon moins personnelle et individualiste – d'une façon également moins tatillonne – ce que Kraus était, lui aussi, en train d'essayer de faire : quelque chose de très autrichien et quelque chose, nous pouvons le voir maintenant, de très wittgensteinien – effectuer une réforme morale de la vie et de la pensée sans essayer de modifier les conditions de vie. Le détachement par rapport au monde réel peut être considéré comme un reflet de l'impuissance politique réelle des intellectuels de cette époque, ou comme un reflet, plus généralement, de l'état de décomposition de l'empire austro-hongrois, mais il peut également être considéré comme une découverte importante, la découverte du fait que la révolution requise (aussi impossible qu'elle puisse être) n'était pas une révolution dans les institutions, mais une révolution dans la pensée et la sensibilité – Kraus dirait, dans le langage – des hommes » [MG, 253]. Il serait, bien entendu, absurde de parler de « détachement à l'égard du monde réel » à propos d'un homme comme Kraus, aussi convaincu qu'il ait pu être de l'insuffisance radicale de toute révolution simplement politique. Mais c'est une expression qui n'a certainement rien d'exagéré dans le cas de Wittgenstein. Une remarque écrite vers 1944 confirmerait, s'il en était besoin, qu'il voyait effectivement les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

choses de la façon qui est décrite par McGuinness : « Celui-là sera révolutionnaire, qui peut se révolutionner lui-même » [RM, 57]. Nous savons, du reste, qu'il considérait la philosophie elle-même avant tout comme un travail de transformation – qui n'est pas seulement ni même principalement intellectuel – que l'on cherche à effectuer sur soi-même.

Dans une lettre à Rilke, du 25 septembre 1914, où il lui annonce l'envoi des 20 000 couronnes qui lui ont été attribuées sur la donation de Wittgenstein, Ficker écrit : « Un jeune mécène autrichien, qui est parti à la guerre comme volontaire, m'a remis, peu de temps avant que la guerre n'éclate, une somme importante avec la demande de la distribuer à des poètes autrichiens en proportion de leur importance et de leur dénuement [27] ». Ficker s'acquitta consciencieusement de la mission qui lui avait été confiée par Wittgenstein et prit notamment la peine de s'informer de façon précise sur les moyens d'existence réels de certains des bénéficiaires potentiels auxquels il avait songé, comme par exemple Rilke et Kokoschka. Il rencontra Wittgenstein à Vienne au cours d'un week-end qu'il passa au domicile de la famille Wittgenstein (26-27 juillet 1914) et lui soumit une première liste de propositions, qui fut acceptée sans difficulté. Wittgenstein lui avait, en fait, pratiquement donné carte blanche ; et, à l'exception de Rilke, il est peu probable que les noms des écrivains et des artistes qui figuraient sur la liste aient été particulièrement familiers à Wittgenstein. L'après-midi du 27, Ficker fit faire à Wittgenstein la connaissance de Loos au Café Impérial. Et les deux hommes se lancèrent immédiatement dans une discussion à la fois malaisée (en raison de la surdité de Loos) et animée sur les problèmes de l'architecture moderne.

Les 100 000 couronnes que Wittgenstein avait remises à Ficker semblent avoir été réparties finalement de la façon suivante. Trakl, Rilke et Dallago reçurent chacun 20 000 couronnes, Kokoschka et Karl Hauer, 5 000, Else Lasker-Schüler, 4 000, Loos, Theodor Haecker, Theodor Däubler et Franz Kranewitter, 2 000, Karl Borromäus Heinrich, Hermann Wagner, Josef Georg Oberkofler, Ludwig Erich Tesar, Richard Weiss, Albert Ehrenstein et Hugo Neugebauer, 1 000. Sur une suggestion personnelle de Wittgenstein, une part de la somme (10 000 couronnes) fut attribuée à la rédaction du *Brenner*. En dehors de Karl Hauer, Franz Kranewitter, Kokoschka et Rilke, les bénéficiaires étaient tous des collaborateurs plus ou moins réguliers du *Brenner*. Depuis mai 1912, Trakl apparaissait pratiquement dans chaque numéro de la revue. Heinrich, Tesar, Weiss et Else Lasker-Schüler avaient publié antérieurement dans *Die Fackel,* avant que Kraus ne décide de se passer complètement de collaborateurs, et avaient, semble-t-il, opté à ce moment-là pour le *Brenner.*

Wittgenstein avait insisté pour que le don effectué par lui restât rigoureusement anonyme. Cette volonté a été respectée scrupuleusement par Ficker, à une exception près, celle de Trakl, auquel il communiqua le nom de Wittgenstein au moment où les deux hommes, se trouvant réunis par les hasards de la guerre à Cracovie (Trakl était à ce moment-là en observation dans la section psychiatrique de l'hôpital militaire), souhaitèrent l'un et l'autre se rencontrer. Même Rilke ignora, semble-t-il, jusqu'au bout l'identité du donateur, qu'il désigne dans une lettre à Ficker du 8 février 1915 sous le nom de « l'ami inconnu ». Un hasard presque miraculeux a fait que l'on a retrouvé au début de l'année 1988 à Vienne toute une série de lettres adressées à Wittgenstein, que l'on croyait généralement perdues. Parmi elles figurent notamment 21 lettres de Frege, 12 lettres de Russell, 20 lettres de Ficker et 28 lettres d'Engelmann.

Les lettres de Wittgenstein à Ficker avaient été publiées en 1969 par von Wright avec la collaboration de Walter Methlagl. Celles de Ficker à Wittgenstein sont maintenant disponibles dans le deuxième volume de la correspondance de Ficker, qui a été publié en 1988. Ce volume qui contient les lettres de et à Ficker datant des années 1914-1925 commence précisément par une lettre de Ficker à Wittgenstein datée du 16 juillet 1914, qui aurait dû normalement figurer dans le volume précédent. Il s'agit de la lettre dans laquelle Ficker, qui, à cette époque-là, ignorait visiblement tout de Wittgenstein et de la famille Wittgenstein, exprime une première réaction, que l'on peut qualifier de réservée et incrédule, à la lettre du 14 juillet, signée « Ludwig Wittgenstein *junior* », dans laquelle Wittgenstein lui avait fait part de ses intentions. Dans une lettre du 19, Wittgenstein confirme qu'il est tout à fait sérieux et annonce que, pour le prouver, il fera effectivement parvenir à Ficker la somme indiquée, lors de son prochain passage à Vienne.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Grâce aux lettres qui ont été retrouvées, il est maintenant possible de reconstituer à peu près complètement l'épisode de la donation Wittgenstein. Il s'agit incontestablement d'un événement important et exemplaire dans l'histoire de la vie intellectuelle et artistique de l'Autriche de cette époque, par les conséquences remarquables qu'il a eues. L'une d'entre elles fut que Ficker entra en contact avec Rilke, sollicita sa collaboration pour le *Brenner* et obtint effectivement de lui une contribution pour le volume annuel du *Brenner* de 1915. Une autre, que j'ai déjà mentionnée, est que, par l'intermédiaire de Ficker, Wittgenstein entra en relation avec Loos et que des liens assez étroits se nouèrent entre eux. Engelmann, dans sa lettre à Hayek du 8 mars 1953, note que : « Wittgenstein était souvent en compagnie de Loos, ils se sont appréciés l'un l'autre. Loos avait un instinct sûr pour le génie, quoique certainement, à bien des égards, il n'ait pas compris Wittgenstein. » S'il est vrai que les idées de Loos ont manifestement influencé les conceptions architecturales, et pas seulement architecturales, de Wittgenstein, il faut remarquer que Wittgenstein lui-même a éprouvé, en sens inverse, des difficultés sérieuses à le comprendre et plus encore à approuver certaines de ses conceptions concernant par exemple la fonction de l'art dans nos sociétés et les obligations de l'État envers les artistes. Dans une lettre à Engelmann du 2 septembre 1919, Wittgenstein écrit : « Il y a quelques jours, j'ai rendu visite à Loos. J'ai été épouvanté et dégoûté. Il est schmocké (*verschmockt* [28]) à un degré inconcevable. Il m'a donné une brochure sur un projet d'"office des beaux-arts", où il parle du péché contre le Saint-Esprit. C'est la fin de tout ! Je suis venu le voir dans un état de grande dépression, et il ne me manquait vraiment plus que cela » [PE, 16-17]. Lorsqu'on lit le texte auquel la lettre de Wittgenstein fait allusion [29], on s'aperçoit qu'il y avait effectivement de quoi être déprimé, surtout pour quelqu'un qui l'était déjà.

Une troisième conséquence fut la rencontre projetée avec Trakl et qui n'eut malheureusement jamais lieu. En fait, la dernière communication écrite que l'on connaît de Trakl est une carte adressée à Wittgenstein de la section psychiatrique de l'hôpital militaire de Cracovie et reçue par lui le 30 octobre, dans laquelle Trakl le prie avec insistance de venir le voir. Les lettres de Wittgenstein indiquent qu'il était lui-même particulièrement désireux de rencontrer quelqu'un avec qui il puisse espérer réellement parler. Les deux hommes, qui, pour des raisons à la fois internes et externes, traversaient l'un et l'autre une période de solitude extrême et de désespoir, attendaient visiblement beaucoup de la prise de contact qu'ils imaginaient. Ficker avait séjourné à Cracovie le 24 et le 25 octobre 1914 et rendu visite à Trakl, mais n'avait malheureusement pas pu rencontrer Wittgenstein, qui était à ce moment-là de service sur le patrouilleur Goplana, où il maniait le projecteur qui permettait de surveiller de nuit les rives de la Vistule. Avant de quitter Cracovie, Ficker, qui avait pu s'entretenir avec le supérieur de Wittgenstein, le lieutenant Molé, laissa à celui-ci un mot à l'intention de Wittgenstein, dans lequel il le priait d'aller prendre des nouvelles de Trakl, dont l'état lui semblait très préoccupant. Wittgenstein ne revint à Cracovie que le 5 novembre à une heure trop tardive pour pouvoir encore se rendre à l'hôpital. Il le fit le lendemain matin et ce fut pour apprendre la nouvelle de la mort de Trakl, survenue le 3 novembre. Parmi tous les gens que l'on peut considérer comme ayant été proches de lui, au moins du point de vue spirituel, Wittgenstein fut donc le premier à être informé de la mort du poète et l'annonça à Ficker dans une carte arrivée à Mühlau le 9 et vraisemblablement envoyée le 6. Ficker répondit le jour même en demandant des précisions sur les circonstances exactes de la mort de Trakl. Dans une lettre datée du 16, Wittgenstein répondit : « Tout ce que j'ai appris sur la fin du pauvre Trakl est ceci : il est mort trois jours avant mon arrivée d'une paralysie cardiaque [*Herzlähmung*]. Il me répugnait, après cette nouvelle, de chercher à en savoir encore davantage sur les circonstances, dans la mesure où la seule chose importante était bel et bien déjà dite [30] ».

Dans une lettre du 29 décembre 1914, Ficker demanda, en outre, à Wittgenstein, de s'assurer que la tombe de Trakl avait été identifiée correctement, afin d'éviter toute erreur lorsque, comme lui-même et la sœur de Trakl le souhaitaient, le corps du poète serait ramené au Tyrol après la fin de la guerre. Wittgenstein donne le renseignement demandé dans une lettre du 13 février 1915.

Dans cette même lettre, il remercie Ficker pour lui avoir transmis la lettre, accompagnée d'un manuscrit, que Rilke avait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

adressée à son bienfaiteur inconnu. Wittgenstein parle d'un « magnifique cadeau », dont il se considère comme tout à fait indigne. Von Wright signale cependant que « Wittgenstein n'était pas un grand admirateur de Rilke, dont il considérait la poésie comme artificielle » [VW, 32-33]. C'est précisément l'absence totale d'artifice qu'il appréciait particulièrement chez Trakl et également chez Ibsen. Dans une lettre où il exprime des réserves à propos de Rabindranath Tagore (son opinion semble être devenue beaucoup plus favorable par la suite), il écrit : « L'impression que cela me donne est que toute cette sagesse sort toute prête du congélateur ; je ne serais pas tellement étonné d'apprendre qu'il a collecté dans les livres et entendu tout cela (de la même manière, en vérité, que tant d'hommes parmi nous ont acquis la sagesse chrétienne), mais ne l'a pas à proprement parler *ressenti* lui-même. Il est possible, toutefois, que je ne comprenne pas son ton ; mais cela ne me paraît pas être le ton d'un homme *empoigné* par la vérité. (*Comme par exemple le ton d'Ibsen.*) » [PE, 46].

En ce qui concerne Trakl, Ficker avait envoyé à Wittgenstein, qui en accuse réception dans une lettre du 28 novembre 1914, des tirés à part de trois poèmes : *Helian, Kaspar Hauser Lied* et *Abendland*. Wittgenstein écrit : « Je vous remercie pour l'envoi des poèmes de Trakl. Je ne les comprends pas ; mais leur *ton* me rend heureux. C'est le ton de l'homme véritablement génial [31] ». Par la suite, Ficker envoya également à Wittgenstein un exemplaire de *Sebastian im Traum*. Wittgenstein note dans ses carnets à la date du 8 février 1915 : « Reçu de Ficker une œuvre posthume de Trakl. Probablement très bon. » Il remercie Ficker pour le livre dans une lettre du 9 février.

Wittgenstein fut, de toute évidence, beaucoup moins satisfait du choix de Ficker, en ce qui concerne Ehrenstein, lorsqu'il eut l'occasion de connaître le genre de choses que celui-ci écrivait. Dans une lettre du 29 novembre 1914 à Ficker, Ehrenstein écrit : « Cela me fait une peine indicible que Trakl n'ait pas pu, lui aussi, être mis à l'abri de l'existence bourgeoise par notre mécène. Je vous remercie mille fois de lui avoir indiqué mon nom, son envoi me préservera peut-être pendant six mois du travail journalistique ennuyeux. Et cette garantie était depuis le début de la guerre, étant donné que mon éditeur m'a laissé tomber, mon unique désir. Cela étant, je sais très bien

que je ne peux remercier ni vous-même ni l'ange gardien inespéré. Je ne sais pas s'il connaît toutes mes nouvelles – mais j'aimerais, si vous aviez la bonté de vous charger de l'expédition, lui envoyer avec une dédicace ces deux volumes et mon seul exemplaire du volume de vers encore inédit, *Die weisse Zeit* [32] ». Wittgenstein reçut effectivement, mais beaucoup plus tard, en 1917, deux œuvres d'Ehrenstein, dont l'une, *Der Mensch schreit,* qui a été publié seulement en 1916, pourrait difficilement avoir été l'une de celles auxquelles Ehrenstein fait allusion dans sa lettre. Le moins que l'on puisse dire est qu'il n'apprécia pas particulièrement cette attention, comme en témoigne une lettre du 31 mars 1917 à Engelmann : « J'ai reçu aujourd'hui de Zurich deux livres de cet Albert Ehrenstein qui écrivait en son temps dans *Die Fackel.* (Je l'ai soutenu à un moment donné sans véritablement le vouloir) et pour me remercier il m'envoie le *Tubutsch* et *Der Mensch schreit.* Une crotte de chien [*ein Hundedreck*], si je ne m'abuse. Et il faut que je reçoive une chose de ce genre ici ! Envoyez-moi, je vous prie – comme antidote – les poèmes de Goethe, deuxième volume, où se trouvent les épigrammes vénitiennes, les élégies et les épitres ! Et également en plus les poèmes de Mörike [Reklam] ! » [PE, 4] [IV]. Engelmann explique qu'il s'est décidé à publier cette lettre, en dépit de l'opinion peu flatteuse que Wittgenstein y exprime sur Ehrenstein, pour la raison suivante : « Je n'aurais pas publié cette lettre avec son jugement défavorable sur un écrivain qui n'est plus parmi nous, qui était un homme attirant sur le plan personnel (un ami du peintre Kokoschka, pour lequel j'avais une grande considération), si j'avais cru que c'était uniquement une condamnation morale. En fait, le jugement se réfère à toute une époque littéraire, à ce qui était alors proclamé comme expressionnisme et qui, sous des noms différents et dans des formes d'exécution toujours plus inférieures, a continué à dominer la vie littéraire jusqu'à ce jour » [PE, 85]. Cette appréciation d'Engelmann résume parfaitement ce qui était impliqué en profondeur dans le jugement extrêmement négatif que Wittgenstein a formulé sur des auteurs comme Ehrenstein, quoi que l'on puisse penser, par

IV. Ehrenstein, qui avait été effectivement un collaborateur de la *Fackel*, fut impliqué plus tard dans une polémique avec Kraus, qu'il avait accusé notamment d'avoir plagié l'Apocalypse de Saint-Jean [33].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ailleurs, de l'attitude globalement dépréciative de Wittgenstein (et d'Engelmann) à l'égard des tendances les plus représentatives et des productions les plus caractéristiques de la littérature de notre époque. Wittgenstein était manifestement hostile à toutes les formes d'art qu'il soupçonnait – à tort ou à raison – de se complaire de façon *artificielle* et forcée dans le sordide et le pathologique, et de contribuer uniquement à les développer et à les aggraver. De là cette prédilection, un peu surprenante chez un homme comme lui, pour des genres inférieurs divertissants et « populaires » comme le roman policier ou le western.

Il est dit d'Ehrenstein, dans la nouvelle préface que Kurt Pinthus a rédigée quarante ans après, en 1959, pour le recueil qu'il avait publié en 1919 sur le mouvement poétique expressionniste, sous le titre « Menschheitsdämmerung », que « le poète qui a écrit les poèmes les plus amers de langue allemande, après une vie amère dans la pauvreté, est mort d'une mort amère à la suite d'une longue maladie, le 8 avril 1950 » [34]. Or, comme le remarque Engelmann, ce serait une erreur de supposer que « Wittgenstein a des objections contre la représentation de la misère par l'art en toutes circonstances » [PE, 85]. Mais il est clair que Wittgenstein estimait que, dans une œuvre d'art, la misère en question ne doit pas seulement être représentée, mais également jusqu'à un certain point surmontée et transcendée. Il pensait qu'une œuvre d'art ne peut pas se contenter d'être l'expression, aussi talentueuse que l'on voudra, de la maladie d'une époque. Elle doit également représenter un remède et une tentative de solution. Elle doit en tout cas avoir le genre d'effet que Wittgenstein évoque lorsqu'il dit que le ton des poèmes de Trakl le rend heureux. Il aurait, du reste, probablement eu la même attitude à l'égard de certains des mouvements philosophiques les plus représentatifs de l'époque actuelle, dont on peut dire que, de son point de vue, ils relèvent davantage de l'expression complaisante de la maladie que de la volonté d'en guérir.

La plupart des anthologies de la poésie allemande contemporaine et des manuels de littérature rattachent conventionnellement Trakl au mouvement expressionniste. Kurt Pinthus, dans la préface qu'il a rédigée en 1959 pour la réédition de son livre, le cite même comme faisant partie, avec Däubler, Else Lasker-Schüler, Stadler, Benn, Goll et Werfel, des gens qui sont devenus en quelque sorte des classiques de l'expressionnisme [35]. Il y a de bonnes raisons de croire que Wittgenstein aurait considéré cela comme un malentendu caractéristique : il classait visiblement Trakl dans une tout autre catégorie.

Les réactions de Wittgenstein à l'égard du modernisme présentent une unité et une cohérence remarquables, qu'il s'agisse du modernisme scientifique et technique, des mouvements littéraires et artistiques d'inspiration moderniste ou du programme d'un mouvement philosophique aussi typiquement moderniste que l'était le Cercle de Vienne, auquel Wittgenstein reproche, en ce qui concerne ses proclamations anti-métaphysiques, ce qu'il considère comme de simples rodomontades. Les deux auteurs qui ont publié les conversations de Wittgenstein avec Bouwsma écrivent ceci dans leur préface : « Pendant que les deux hommes s'offrent une coupe de crème glacée, Wittgenstein réfléchit sur la différence considérable qui existe entre ce monde et le monde de ses parents – la manière dont les machines auraient rendu nos vies méconnaissables pour eux. Il explique qu'il a entendu John Dewey donner une conférence sur le genre d'être humain que l'éducation devrait produire, et il remarque : "Mais j'étais un être humain qui était fait pour vivre dans l'ancien environnement". Cette remarque saisit une chose importante à propos de la différence de Wittgenstein. Il a, en un certain sens, un esprit conservateur. Il n'est pas du tout impressionné par les progrès techniques et la vision du monde scientifique du XX^e siècle. Il considère avec dédain l'idée d'un progrès moral dans l'histoire et la conception selon laquelle ce monde est un endroit où l'on vit mieux que cela n'a jamais été le cas d'ordinaire. Il est sceptique à l'égard de l'avenir de l'humanité. Il prête attention aux détails des vies d'êtres humains spécifiques et ne s'occupe pas de l'humanité ou des mouvements populaires. Il est attiré par Kierkegaard et Dostoïevski, qui tous les deux partagent et développent ces idées [36] ».

S'il ne nourrissait visiblement aucune illusion sur l'avenir du monde dans lequel il était né et avait grandi et, plus généralement, de la culture européenne et s'il considérait, au contraire, cette culture comme engagée dans un processus de déclin irréversible et probablement condamnée à disparaître, Wittgenstein

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

acceptait cette perspective, aussi peu réjouissante qu'elle puisse être. Et il considérait comme ridicules et vains les efforts qui se multiplient dans les périodes de ce genre pour essayer de préserver artificiellement des choses qui sont, de toute façon, condamnées. Il était plutôt partisan, pour dire les choses à la manière de Nietzsche, de « pousser ce qui tombe » et de prendre résolument le parti des forces de l'avenir, même si l'avenir en question ne lui paraissait devoir susciter aucun enthousiasme particulier, en tout cas chez quelqu'un qui, comme c'était son cas, se considérait comme un représentant tout à fait typique de l'ordre ancien.

Wittgenstein n'a fait aucun effort inutile pour essayer de s'adapter à un univers dont il était convaincu une fois pour toutes qu'il n'était pas le sien. Il l'a simplement accepté comme constituant l'environnement imposé dans lequel il se trouvait contraint de vivre et de travailler, mais en réduisant au minimum inévitable ses liens de dépendance par rapport à lui. Qu'il s'agisse du choix de ses conditions de vie et de travail, de celui de ses fréquentations et de ses amitiés ou de celui de ses références philosophiques, littéraires et artistiques, il s'en est toujours tenu à ce qui correspondait réellement à ses besoins et qu'il considérait comme indispensable, et a ignoré ouvertement tout le reste. Si l'on songe à ce qu'il a dit de l'esprit de la civilisation contemporaine, à savoir que cette civilisation se caractérise par la production de structures toujours plus compliquées et la complexification indéfinie des conditions de vie et du mode de vie de l'être humain, on peut dire que son hostilité au monde d'aujourd'hui s'est exprimée avant tout dans un besoin de simplification systématique et dans la volonté de ne s'attacher, dans tous les aspects de l'existence et en toutes circonstances, qu'au très petit nombre de choses qui sont réellement essentielles.

Wittgenstein & l'architecture

Dans le Tractatus logico-philosophicus, Wittgenstein avait essayé de résoudre ce qui constituait à ses yeux le problème cardinal de la philosophie : délimiter clairement de l'intérieur le domaine du dicible et, du même coup, implicitement celui de l'indicible. Il estimait avoir définitivement résolu la question et en avoir ainsi terminé une fois pour toutes avec la philosophie, en dépit du fait que la solution obtenue montrait précisément qu'une fois que tout ce que l'on peut essayer légitimement de dire en philosophie l'aurait été, les problèmes philosophiques considérés généralement comme les plus urgents et les plus importants, les *Lebensprobleme,* n'auraient même pas été effleurés.

Interprété comme une proposition éthique (ce qui est une simple façon de parler, dans la mesure où il ne peut, selon le *Tractatus*, y avoir réellement de « propositions éthiques »), l'aphorisme final : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut se taire », énonce que celui qui a épuisé le domaine du dicible doit renoncer à toute tentative d'exprimer, directement ou indirectement, par le discours ce qui se situe au-delà de la limite. Si le principe fondamental de la corruption des moyens d'expression, que ce soit dans la philosophie, dans la morale ou dans l'art, est constitué par la prétention de dire quelque chose qui peut tout au plus être montré, le remède à adopter ne peut être qu'une sorte d'éthique du silence obligé. Les propositions de la métaphysique traditionnelle, le « verbiage sur l'éthique » et la rhétorique de l'ornementation, combattue par Loos en architecture, constituent trois exemples caractéristiques de pseudo-discours bavards résultant de la confusion de la sphère du dicible avec celle de l'indicible. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein avait écrit que la solution du problème de la vie se reconnaît à la disparition de ce problème. C'est probablement ce genre de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

solution, aussi peu philosophique que possible, qu'il a cherché (vainement) à découvrir en exerçant pendant plusieurs années, visiblement pour satisfaire un besoin profond de mortification beaucoup plus que par goût ou par vocation, le métier insignifiant (selon ses propres critères) d'instituteur dans différents villages de Basse-Autriche. Il est tentant de supposer que, lorsqu'au terme de cette expérience malheureuse, sa sœur, Margarete Stonborough, lui a proposé, en 1926, de participer à la construction de sa maison de la Kundmanngasse, dont Engelmann avait commencé à dresser les plans, Wittgenstein a eu l'impression de découvrir ce que Gebauer appelle « le système de symboles avec lequel il pouvait, sans retomber dans le parler, exprimer son silence [1] ». Faut-il aller jusqu'à dire que « la maison représente une réflexion sur le domaine qui se situe au-delà des limites de la philosophie », que le *Tractatus* ne contenait que sous la forme d'un interdit qu'il était obligé de violer lui-même partiellement, ou encore que le travail architectural a ouvert à Wittgenstein des horizons sur « la possibilité d'exprimer ces connaissances qui sont acquises au-delà du langage [2]» ?

Wittgenstein soutient effectivement qu'il appartient, pour une part, à l'art de montrer par des moyens propres ce qui ne peut être dit et qui, comme il le souligne à propos d'un poème de Uhland, doit être « inexprimablement contenu dans ce qui est exprimé ». Il est donc raisonnable de conjecturer qu'il a essayé lui-même, en utilisant le mode d'expression architectural, de « montrer » quelque chose qui doit être contenu indiciblement dans ce qui est dit. Mais la difficulté évidente (et pourtant régulièrement négligée par les commentateurs) est celle-ci : le langage, dans son usage ordinaire, *montre* quelque chose (la forme logique) en *disant* quelque chose qui n'est pas ce qu'il montre (c'est-à-dire, en représentant les faits) ; si l'on accepte de parler d'un « langage architectural », en un sens suffisamment proche de ce que le *Tractatus* entend par un langage en général, comment concevoir, dans son cas, le contraste fondamental entre ce qui est dit et ce qui est montré par le simple fait que quelque chose est dit ? Le point délicat n'est pas tellement de savoir ce qu'un langage de ce genre peut montrer, mais plutôt de savoir quelle sorte de choses il doit « dire » pour ce faire.

On peut se demander si une des façons les plus typiques et les plus grossières de violer l'interdit représenté par la proposition 7 du *Tractatus* n'est pas celle qui consiste justement à suggérer qu'il existe quelque chose comme un langage qui permet

d'exprimer ce qui est au-delà du langage (de *tout* langage), à parler, comme le fait Gebauer, d'un « langage » et d'une « syntaxe » (à défaut, probablement, d'une sémantique) du silence et à opposer à la connaissance conceptuelle une « connaissance esthétique », à laquelle on s'empresse d'appliquer immédiatement toute la terminologie et tous les concepts syntaxiques et sémantiques qui ne conviennent en principe qu'à la connaissance propositionnelle, c'est-à-dire en fait, selon le *Tractatus,* à la connaissance tout court.

Alors qu'il est souvent difficile de rattacher une œuvre architecturale à une conception philosophique précise et élaborée, on peut penser que, dans le cas de Wittgenstein, on dispose d'un exemple, probablement unique en son genre, de maison construite précisément par un philosophe. Cependant, même ceux qui sont enclins à en tirer des conclusions tout à fait précises reconnaissent honnêtement que, tout comme une œuvre architecturale peut s'appuyer sur une philosophie vague et inarticulée, il est possible que « sur une position philosophique nettement profilée ait été construite une architecture relativement indéterminée [3] ».

Il serait, en tout cas, erroné de voir dans la maison de Wittgenstein un exemple de ce qu'on pourrait appeler l'« architecture à thèse ». Wittgenstein n'a certainement pas utilisé le langage architectural pour exprimer des thèses ou des propositions philosophiques particulières, puisqu'il estimait que la formulation de thèses ou de propositions quelconques résulte d'une méprise complète sur la nature du travail philosophique en général. S'il a lui-même rapproché le travail de l'architecte de celui du philosophe, c'est, comme on pouvait s'y attendre, essentiellement en tant que tentative de clarification à usage interne : « Le travail en philosophie est – comme, à bien des égards, le travail en architecture – à proprement parler davantage le travail sur soi-même. Sur sa propre conception. Sur la manière dont on voit les choses. (Et ce qu'on exige d'elles.) » [RM, 26]. Et il aurait pu dire de la différence entre le bon et le mauvais philosophe de notre époque exactement la même chose que de celle qui existe, selon lui, entre le bon et le mauvais architecte : « La différence entre un bon et un mauvais architecte consiste aujourd'hui dans le fait que celui-ci cède à n'importe quelle tentation, alors que le bon y résiste » [RM, p. 13].

Comme toujours, lorsqu'il s'est lancé pour un temps dans une activité extra-philosophique de nature quelconque,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Wittgenstein a exercé le métier d'architecte d'une façon qui excluait toute forme d'amateurisme et toute concession à l'à-peu-près. Il est devenu en très peu de temps le véritable maître-d'œuvre, a imposé à Engelmann ses idées personnelles et contrôlé l'exécution de ses directives jusque dans le moindre détail avec un souci de la précision proche de la manie ou du fanatisme pur et simple. De façon générale, la maison de la Kundmanngasse a été construite avec un soin extrême. De nombreux détails ont exigé des artisans des performances tout à fait hors du commun. Ni le temps ni l'argent ne semblent avoir compté pour Wittgenstein, auquel sa sœur, à partir du moment où il avait pris les choses en main, a octroyé toute latitude pour réaliser ses intentions.

La construction des portes, des portes-fenêtres et des fenêtres en acier, la serrurerie et les radiateurs d'angle, que Wittgenstein avait conçus et dessinés lui-même avec la plus grande minutie, ont posé aux entreprises chargées de la réalisation des problèmes techniques tout à fait particuliers et quelquefois pratiquement insurmontables. Le montage et la fixation des fenêtres et des portes-fenêtres doubles ont exigé une précision exceptionnelle et, en dépit de leurs dimensions et de leur poids considérable, elles ont conservé une stabilité telle qu'elles sont encore aujourd'hui intégralement utilisables sous leur forme originale. Les radiateurs d'angle, constitués de deux parties assemblées à angle droit et séparées par un intervalle fixé au millimètre près, n'ont pu être fondus directement en Autriche dans la forme que Wittgenstein avait imaginée. Leur construction, à partir d'éléments préfabriqués, redécoupés et ajustés de façon à obtenir le degré de précision requis, a demandé au total près d'un an. Wittgenstein n'a manifestement tenu aucun compte, dans des cas de ce genre, de contraintes de nature technique ou fonctionnelle et n'a pas hésité à utiliser des méthodes et à rechercher une perfection de type proprement artisanal.

Sa sœur, Hermine Wittgenstein, raconte que ses exigences déraisonnables ont plongé à maintes reprises dans le désespoir les professionnels qui ont travaillé sous ses ordres. Après l'achèvement des travaux de serrurerie, il a remercié la firme qui les avait effectués dans des termes qui en disent long sur le tour de force qu'il lui avait imposé : « Je peux dire qu'il aurait été impossible, sans votre travail, d'ériger le bâtiment avec la précision et l'adéquation nécessaires à ce type de construction. J'ai

la conviction qu'aucune firme à Vienne n'aurait été en mesure de réaliser de façon semblable ce qu'il m'a fallu exiger [*was ich fordern musste*] [4] ».

La compréhension exacte des intentions architecturales de Wittgenstein est évidemment rendue difficile aujourd'hui par le fait que le bâtiment a subi, depuis son achèvement en 1928 et même après avoir été classé monument historique en 1971, un certain nombre de transformations plus ou moins importantes, les dernières en date étant celles que la République de Bulgarie, propriétaire de la maison depuis 1975, a dû effectuer pour y installer son Institut culturel. La destruction presque complète du jardin imposant qui l'entourait, après 1974, et le percement d'une rue transversale qui longe directement la maison ont, en outre, complètement modifié sa relation à l'environnement immédiat. À cela s'ajoute le fait qu'il n'est plus possible aujourd'hui de déterminer exactement dans quelle mesure Wittgenstein a pu reprendre tels qu'ils étaient ou modifier plus ou moins radicalement selon ses conceptions personnelles les plans déjà esquissés par Engelmann.

Puisque celui-ci était un élève de Loos, et que l'organisation spatiale générale du bâtiment, tel qu'il a été construit finalement, semble correspondre pour l'essentiel à ce qui avait été prévu initialement par lui, il n'est pas surprenant que l'architecture wittgensteinienne présente des caractéristiques qui font songer nécessairement aux idées de Loos. Cependant, il est également évident que Wittgenstein, à partir du moment où il a pris en main la construction, a cherché à exprimer surtout ses propres idées et il est permis de supposer que la maison de la Kundmanngasse, pour ce qui est de sa contribution à lui, est une œuvre éminemment personnelle. Il n'avait d'ailleurs reçu lui-même aucune formation architecturale proprement dite et (en dépit de ses relations personnelles avec Loos) ne dépendait *a priori* d'aucune tradition ou école particulières. Aussi le bâtiment ne peut-il finalement être rattaché à aucune école architecturale déterminée et il ne doit surtout pas être compris comme une sorte de manifeste moderniste.

L'allure générale de la construction est, il est vrai, typiquement « moderne », comme le sont également le choix des matériaux (béton, acier) et l'absence totale d'ornementation. On peut parler, au sens large, d'une architecture « objective », si l'on entend par là la sobriété et la simplicité extrêmes, l'exigence de clarté, de rationalité et d'adaptation fonctionnelle, opposées à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'esthétisme, à la gratuité de l'imagination et au culte de l'ornement. Il y a donc dans cette œuvre de nombreux éléments que l'on peut interpréter comme une illustration tout à fait parlante des principes chers à Loos : la guerre à l'ornementation, la réhabilitation des matériaux « vulgaires » et le fonctionnalisme.

Il est significatif qu'une architecture désuète, fondée sur la fidélité anachronique à un type de construction qui ne correspondait plus en rien aux moyens et aux besoins de la majorité des gens, ait été caractérisée expressément par Loos comme une *immoralité.* C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le mot d'ordre : « À l'œuvre, compagnons, l'art est quelque chose qui doit être surmonté. » Comme l'écrit Kraus à propos de Loos, « l'architecture moderne est le superflu créé à partir de la connaissance correcte d'une nécessité manquante [5] ».

Tout comme Loos est « l'architecte de la *tabula rasa* », par opposition aux « artistes de la planche à dessin [6] », Wittgenstein est le philosophe de la *tabula rasa*, par opposition aux artistes de la métaphysique. Le refus de toute espèce d'élément « décoratif », dans la philosophie aussi bien que dans l'art, la prédilection pour les formes « géométriques » dépouillées et sévères, la sobriété et la rigueur dans le choix des moyens d'expression, sont des caractéristiques essentielles de la création wittgensteinienne ; et tout ce qu'il a conçu et réalisé dans les domaines les plus divers possède une incontestable unité d'inspiration et de style. Wittgenstein s'est aussi comporté comme un architecte de la *tabula rasa* et, sur ce point, il y a une analogie évidente entre le style philosophique du *Tractatus* et le style architectural de la maison.

Il n'en est pas moins tout à fait impossible d'aboutir à une interprétation cohérente de la construction wittgensteinienne en la rattachant à des considérations de type pragmatiste ou fonctionnaliste et plus encore d'y retrouver directement quelque chose qui s'apparenterait aux préoccupations sociales de Loos. Sous sa forme initiale, le « Palais Stonborough » ressemblait davantage, comme en témoigne Hermine Wittgenstein, à une sorte de demeure princière d'un classicisme grandiose, dans la conception de laquelle des préoccupations logico-esthétiques absolument contraignantes l'ont emporté nettement sur les impératifs pratiques et dont la réalisation n'a été subordonnée à aucune espèce de restrictions économiques. L'intérieur est, à tous égards, remarquable. Selon Bernhard Leitner, il est « sans exemple dans l'histoire de la construction au XX^e siècle. Tout est

pensé en profondeur de façon nouvelle. Rien dans cette architecture n'est directement repris d'ailleurs, ni d'une tradition architecturale, ni d'une avant-garde de professionnels [7] ». Du point de vue financier, Wittgenstein semble avoir eu entièrement carte blanche ; et sa sœur Hermine a écrit que la construction lui paraissait être « plutôt une maison pour les dieux » que pour une mortelle ordinaire. En ce sens-là, la maison peut être considérée à proprement parler comme un *monument*, auquel s'applique la remarque de l'auteur : « L'architecture éternise et glorifie quelque chose. C'est pourquoi il ne peut y avoir d'architecture là où il n'y a rien à glorifier » [RM, 83].

Drury rapporte que Wittgenstein a dit, à propos de l'architecture georgienne des rues de Dublin : « Les gens qui ont construit ces maisons avaient le bon goût de savoir qu'ils n'avaient rien de très important à dire, et par conséquent ils n'ont pas essayé d'exprimer quoi que ce soit » [PR, 152]. L'honnêteté et le bon goût exigeaient, aux yeux d'un homme comme Wittgenstein, qu'une époque comme la nôtre, qui n'a probablement pas grand-chose à éterniser et à glorifier, le reconnaisse clairement et n'essaie pas de se faire passer pour autre chose que ce qu'elle est. Wittgenstein approuvait manifestement tout à fait la lutte entreprise par des gens comme Loos et Kraus, ceux que Gerald Stieg appelle les « démolisseurs du décor », contre la corruption des moyens d'expression et le triomphe de la rhétorique de l'ornementation sur le discours rigoureux et dépouillé qui est aujourd'hui le seul à dire encore réellement quelque chose. Il était certainement convaincu, comme Loos, que le culte de l'ornement est, sinon un crime, du moins une faute morale, et non pas simplement esthétique. Mais il n'en résulte pas que les œuvres les plus honnêtes et les plus réussies de l'architecture, de la littérature ou de la musique « modernes » aient été capables de produire sur lui le même genre d'effet que les grandes réalisations du passé.

En dépit du fait que son nom est aujourd'hui régulièrement associé aux mouvements artistiques viennois les plus révolutionnaires, il était certainement lui-même tout le contraire d'un moderniste. Il a exprimé sans détour, dans les années trente, son antipathie et son incompréhension pour la civilisation actuelle, en particulier pour ses formes d'art : « L'esprit de cette civilisation, dont l'industrie, l'architecture, la musique, le fascisme et le socialisme de notre époque sont l'expression, est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

étranger et antipathique à l'auteur. Ce n'est pas un jugement de valeur. Pas comme s'il croyait que ce qui se donne aujourd'hui pour de l'architecture est de l'architecture ou comme s'il n'opposait pas à ce qu'on appelle la musique moderne la plus grande méfiance (sans comprendre son langage), mais la disparition des arts ne justifie aucun jugement dépréciatif sur une humanité » [RM, 15].

Le lecteur ne manquera pas d'être surpris de voir un homme qui avait été l'ami de Loos formuler une opinion aussi négative sur l'art de notre époque. Mais la contradiction n'est qu'apparente. Wittgenstein pouvait parfaitement être d'accord avec Loos pour estimer qu'il serait absurde et immoral de continuer aujourd'hui à pratiquer l'« architecture Potemkine » et néanmoins estimer (ce qui était, en un certain sens, également l'avis de Loos lui-même) que la seule forme d'architecture susceptible de constituer une expression authentique de l'esprit de notre époque ne peut pas et ne doit pas vouloir se présenter comme un art. Si la chose essentielle est l'authenticité de ce qui s'exprime dans la création artistique, une époque foncièrement pratique et constructive n'est peut-être pas en mesure de produire un art véritable et ne doit pas non plus essayer de le faire. Ce que l'on peut reprocher à notre époque n'est pas de n'avoir peut-être plus d'art proprement dit et de devoir exprimer sa valeur autrement, mais tout au plus d'essayer de se donner des formes d'art qu'elle ne peut pas ou ne peut plus avoir, parce qu'elles correspondent à des sentiments, des émotions, des dispositions et des aspirations qui ne sont pas les siennes.

« L'architecture, écrit Wittgenstein dans une remarque de 1942, est un geste. Tout mouvement du corps humain qui répond à une finalité n'est pas un geste. Pas plus que tout bâtiment qui répond à une finalité n'est de l'architecture » [RM 54]. Dans ses *Remarques sur « Le Rameau d'Or » de Frazer*, il observe que les pratiques rituelles d'une communauté s'apparentent à un langage gestuel élaboré et compliqué. Une construction qui a des prétentions architecturales peut être mensongère et fausse de la même façon qu'un geste religieux dans une époque foncièrement incroyante et, de façon plus générale, un geste de célébration dans une époque qui n'a rien à célébrer : « Tout ce qui est rituel (qui a en quelque sorte le ton de la grande prêtrise) doit être rigoureusement évité, parce qu'il se putréfie immédiatement. Un baiser est, il est vrai, également un rite et il ne pourrit pas, mais précisément on ne peut se

permettre le rite que dans la mesure où il est aussi authentique qu'un baiser » [RM, 17].

L'exigence d'authenticité dans toutes les productions de la culture constitue ce qui unit en profondeur et rend solidaires des entreprises aussi différentes que celles de Wittgenstein, Kraus et Loos. Chacune des trois exprime, dans son propre domaine, une protestation de nature éthique contre le ritualisme et le pharisaïsme dominants. Que peut encore vouloir exprimer une époque qui n'a peut-être plus rien à exprimer ? La réponse suggérée par Wittgenstein dans son œuvre architecturale comme dans le *Tractatus* est probablement qu'il lui reste, somme toute, à exprimer (ou, plus exactement, à manifester) sous la forme la plus pure et la plus abstraite possible, avec une économie de moyens qui exclut l'intervention de tout élément arbitraire ou superflu, quelque chose comme ce qui a trait aux conditions de possibilité formelles de l'expression de quelque chose en général. Comme l'écrit Gebauer : « Dans l'interprétation éthique, le *Tractatus* et la maison deviennent comparables entre eux : en tant que purification du langage de la corruption morale et esthétique qu'il contient et en tant que construction d'un système syntaxique et sémantique pur – sous l'aspect éthique [8] ».

Jusqu'où peut-on, cependant, pousser le parallélisme ? Même s'il est vrai que la bonne architecture nous dit quelque chose ou donne l'impression d'« exprimer une pensée » [RM, 33] et qu'il y a « des phénomènes qui s'apparentent au langage dans la musique ou l'architecture » (Wittgenstein cite « l'irrégularité chargée de sens — dans le gothique, par exemple », et évoque également, à ce propos, les tours de la cathédrale Saint-Basile [RM, 46]), il est peu probable qu'avec sa tendance caractéristique à faire ressortir dans tous les cas les différences plutôt que les identités, Wittgenstein aurait approuvé la transposition systématique des concepts linguistiques utilisés à propos de la langue ordinaire à un prétendu langage de la musique ou de l'architecture, sans autre justification qu'une analogie extrêmement naturelle et (partiellement) éclairante ou une incontestable « ressemblance familiale ».

La maison de la Kundmanngasse, écrit Gebauer, « n'a pas besoin de tenir un discours sur le monde. Elle est orientée exclusivement vers l'expression de sa structure interne [9] ». Mais, du point de vue du *Tractatus,* aucun langage, même idéal, ne peut exprimer sa structure interne et encore moins avoir pour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fonction exclusive de le faire. Il serait éminemment paradoxal de devoir admettre que Wittgenstein a découvert en quelque sorte qu'il pouvait exister, à côté du langage qui parle du monde, un langage qui parle uniquement de lui-même et qui est, par le fait, en même temps le monde qu'il représente. Lorsque Wittgenstein a souligné par la suite que « le tableau me dit soi-même » (ce qui est également le cas de l'œuvre musicale), c'était simplement une façon de remarquer qu'ils disent quelque chose et que ce quelque chose n'est pas à chercher en dehors d'eux-mêmes, en particulier qu'il n'est pas constitué par des sentiments ou des émotions qu'ils essaient de susciter ni, de façon tout à fait générale, par un effet déterminé qu'ils cherchent à produire sur le spectateur ou l'auditeur, et non de suggérer que la peinture ou la musique constituent des langages qui ne diffèrent d'un langage au sens strict que par un caractère en quelque sorte auto-référentiel.

Von Wright caractérise ainsi la maison de Wittgenstein : « Elle est exempte de toute espèce de décoration et caractérisée par une exactitude sévère du point de vue de la mesure et des proportions. Sa beauté est du même type simple et statique que l'on trouve dans les propositions du *Tractatus*. Il ne me semble pas que la construction puisse être classée comme relevant d'un style particulier unique. Mais les toitures horizontales et les matériaux – béton, verre et acier – rappellent au spectateur l'architecture typiquement "moderne" » [VW, 33-34]. L'impression d'ensemble que l'on en retire et qui correspond à un idéal tout à fait classique de calme, d'équilibre, d'ordre, de rigueur et de mesure évoque presque irrésistiblement ce qui est indiqué dans la proposition 5.4541 : « Les hommes ont toujours pressenti qu'il devait y avoir un univers de questions dont les réponses sont – *a priori* – symétriques, et se trouvent réunies en une construction régulière, achevée. Un univers dans lequel est vraie la proposition : *simplex sigillum veri* ».

En dépit de son aspect résolument moderne, le bâtiment peut être considéré comme une illustration typique des principes fondamentaux de l'esthétique classique, au sens le plus large. Lothar Rentschler note qu'indépendamment de toute référence à la philosophie du *Tractatus* : « La construction manifeste l'attitude classique à l'égard du matériau "impérissable" et "authentique" et de la précision, celle-ci étant représentée non pas seulement au sens du travail précis, mais également en tant que concept abstrait et idée. L'attitude envers le matériau

s'exprime avant tout dans la construction des cadres métalliques des éléments de portes et de fenêtres. La précision de l'exécution peut être reconnue par un œil attentif, mais on ne pourrait même pas, en réeffectuant les mesures, en appréhender le caractère fanatique. Les représentations wittgensteiniennes de l'exactitude ont été investies d'une prétention à l'absolu. Elles n'étaient en aucune façon soumises à des réquisits fonctionnels quelconques, à des conditions imposées par le matériau ou à un traitement conforme aux exigences du métier, c'est-à-dire de la réalisabilité technique, et n'avaient de comptes à rendre qu'à l'idée de "précision". [10] »

Wittgenstein a jugé nécessaire, par exemple, de faire surélever de 3 cm le plafond déjà achevé d'une salle de 3,80 m de hauteur. Croyait-il réellement qu'une précision de ce genre est possible et exigible ? Il est vrai qu'il a manifesté également par la suite, dans de nombreuses occasions, le même genre de préoccupation quasiment obsessionnelle pour l'exactitude géométrique dans les proportions. Il est également significatif qu'il ait fréquemment comparé la solution d'un problème mathématique à celle d'un problème esthétique, en voulant dire par là que la solution est, dans les deux cas, à la fois imprévisible et exacte, qu'elle ne peut être anticipée, mais en même temps s'impose après coup avec la même impression d'évidence qui ne laisse aucune place à d'autres possibilités. Mais il est clair que l'idéal qui a inspiré la conception de la maison doit être rattaché directement aux idées du *Tractatus*. C'est, comme le souligne Rentschler, celui d'un ordre et d'une exactitude en soi, déterminés une fois pour toutes de façon parfaitement univoque, postulés *a priori* indépendamment de toute espèce de contingence, antérieurs, comme la logique, à toute question concernant le *comment* (et non le simple fait) de l'existence du monde. En d'autres termes, la construction de la maison semble avoir obéi précisément à ce que Wittgenstein a reconnu et dénoncé par la suite comme une exigence dogmatique et impossible à satisfaire.

On pourrait dire en un certain sens que ce qu'il a cherché à éterniser et à glorifier dans son œuvre architecturale est tout simplement la logique. Sa sœur Hermine a parlé, de façon très significative, d'une sorte de « logique faite maison » [*hausgewordene Logik*]. Mais, par « logique », il faut entendre ici *la* logique, au sens du *Tractatus,* et non une logique telle que, par exemple, la « logique architecturale », avec ses *a priori* matériels

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et ses contraintes spécifiques. Considéré sous le deuxième aspect, le bâtiment pourrait en un certain sens difficilement, comme le remarque Rentschler, être plus illogique. (Cela vaut, en particulier, pour l'organisation générale, l'orientation par rapport au jardin, la position des portes, les performances techniques exigées dans le domaine de l'huisserie et de la serrurerie.)

Rentschler a démontré, en confrontant la maison de Wittgenstein à des exemples typiques empruntés respectivement au baroque tardif et à l'époque classico-romantique, que « sa conception anti-spatiale classique doit être vue dans une relation de parenté tout à fait étroite avec le XIX^e siècle II ». Les idées directrices de l'architecture classique (autonomisation aussi complète que possible des éléments, dissolution de la verticalité au profit d'un mode de développement horizontal, traitement plastique de l'angle, illustré de façon typique par la conception des radiateurs, recherche du contraste, plutôt que de la liaison et de l'interaction, avec l'espace environnant, etc.) ont été appliquées par Wittgenstein sous leur forme la plus extrême et combinées avec des principes dérivés de la philosophie du *Tractatus* (principe d'atomicité et d'analysabilité complète et univoque, principe d'engendrement récursif d'une « suite de formes » par itération d'une même opération, etc.).

Ni dans le *Tractatus,* ni dans sa seconde philosophie, ni dans son œuvre architecturale, Wittgenstein ne s'est montré particulièrement soucieux d'exprimer des idées susceptibles de satisfaire la frénésie de nouveauté qui caractérise notre époque. Ses préoccupations ont été orientées d'un bout à l'autre dans le sens d'une réaction typiquement « classique » contre les impératifs supposés de la modernité et de l'actualité, vers le centre, plutôt que la périphérie, le fondamental et l'essentiel, plutôt que le contingent, l'accessoire et l'épisodique, ce qui est toujours déjà là au vu et su de tout le monde, plutôt que ce qui attend d'être découvert ou inventé. Il a exprimé l'aspect négatif de cette orientation philosophique en se qualifiant lui-même de penseur « uniquement reproductif », incapable d'inventer un mouvement de pensée réellement nouveau.

Le jugement qu'il a porté sur ses tentatives artistiques personnelles – la tête qu'il a modelée dans l'atelier du sculpteur Drobil et la maison de la Kundmanngasse – exprime le même genre d'auto-dépréciation et peut-être également d'ambivalence : « Ma maison pour Gretl est le produit d'une finesse d'oreille incontestable, de *bonnes* manières, l'expression

d'une grande *compréhension* (pour une culture, etc.). Mais la vie *originaire* – la vie *sauvage*, qui voudrait se déchaîner – est absente. On pourrait donc dire également qu'il lui manque la *santé* (Kierkegaard). (Plante de serre chaude). » [RM, 50]. Wittgenstein remarquait, en 1948, que « le grand architecte dans une mauvaise période (Van der Nüll) a une tâche tout à fait différente de celle du grand architecte dans une bonne période » [RM, 88]. Il aurait pu dire la même chose du grand philosophe dans la période actuelle, qu'il considérait manifestement comme mauvaise pour la philosophie. Comparé à ce qui peut être produit sans effort apparent dans une époque de grande culture, même le meilleur possible dans les périodes défavorables de ce genre ne pouvait appartenir, à ses yeux, qu'à une autre catégorie.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'animal cérémoniel
Wittgenstein & l'anthropologie

La règle est, en tant que règle, détachée ; elle se tient, pour ainsi dire, là dans sa souveraineté ; bien que ce qui lui donne son importance, ce soient les faits de l'expérience quotidienne.

Ce que j'ai à faire est quelque chose comme : décrire la fonction d'un roi ; et, ce faisant, je ne dois pas tomber dans l'erreur d'expliquer la dignité royale par l'utilité du roi ; et cependant je ne dois laisser de côté ni l'utilité ni la dignité.

LUDWIG WITTGENSTEIN

I. Wittgenstein par lui-même

Je ne m'immisce pas volontiers dans mes affaires privées.

KARL KRAUS

L'IDÉE QUE LE GRAND PUBLIC SE FAIT DE WITTGENSTEIN est en général celle d'un auteur complètement déraciné, dont l'œuvre philosophique ne peut être rattachée à aucune influence ni tradition précises. Von Wright a dit du « second » Wittgenstein, celui des *Recherches philosophiques*, qu'il n'avait pas d'ancêtres dans l'histoire de la pensée [VW, 37]. Pourtant Wittgenstein a souligné lui-même que ses réflexions philosophiques avaient été invariablement suscitées par des influences externes, dont on peut dire qu'elles sont la plupart du temps peu « philosophiques » (au sens conventionnel du terme), très diversifiées, parfois assez inattendues et toujours difficiles à reconnaître et à évaluer exactement, tellement les traces qu'elles ont laissées dans ses productions achevées sont en général imperceptibles et indéchiffrables.

Dans une remarque de 1931, l'année où fut rédigée la première partie des notes sur *Le Rameau d'Or* de Frazer, Wittgenstein constate : « Il y a, je crois, quelque chose de vrai, lorsque je considère qu'à proprement parler je ne suis que reproductif dans ma pensée. Je crois que je n'ai jamais *inventé* un mouvement de pensée, il m'a toujours été fourni par quelqu'un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'autre. Je n'ai fait que m'en saisir aussitôt avec passion pour mon œuvre de clarification. C'est ainsi que j'ai été influencé par Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa. Peut-on tirer de ce côté, comme exemple de reproductivité juive, Breuer et Freud ? Ce que j'invente, ce sont de nouvelles *images* [*Gleichnisse*] » [RM, 29].

La manière dont Wittgenstein pose la question de sa propre originalité donne à première vue l'impression d'être nettement influencée par cette forme d'antisémitisme interne propre à une certaine catégorie de juifs assimilés, que l'on a désignée du nom de « *jüdischer Selbsthass* ». Les remarques reproduites dans les *Remarques mêlées* semblent indiquer qu'au moins à un certain moment la question du judaïsme et de sa propre judéité a occupé, dans les préoccupations de Wittgenstein, une place beaucoup plus importante qu'on ne l'avait généralement soupçonné. Et certaines d'entre elles ont une tonalité qui permet de reconnaître clairement l'influence que Weininger, sur ce point-là comme sur un certain nombre d'autres, a exercée de façon profonde et durable sur sa pensée.

Rhees affirme qu'en réalité Wittgenstein « ne s'est jamais inquiété de son ascendance juive » [PR, 195]. Et c'est également l'opinion de Fania Pascal, son professeur de russe, qu'il a tenu à informer, en 1937, de ses origines juives, en présentant la chose comme un « aveu » à la fois pénible et indispensable et en se comportant apparemment comme si on pouvait le soupçonner de les avoir volontairement dissimulées, ce qui, venant d'un homme comme lui, n'est certainement pas très plausible et, d'après les témoignages de ceux qui l'ont connu, ne semble nullement avoir été le cas [PR, 47-52]. La vérité est probablement que Wittgenstein n'attachait effectivement aucune importance particulière à cette question, mais ne voulait en aucun cas donner l'impression de cacher quelque chose par peur d'affronter des réactions d'hostilité ou de mépris éventuelles. Comme le remarque Fania Pascal, les Wittgenstein étaient certainement tout le contraire de ce qu'on est convenu d'appeler « une famille juive viennoise typique » ; et il est bien possible que Wittgenstein n'ait pris réellement conscience de sa condition de juif et de ce qu'elle impliquait qu'au moment où Hitler a pris le pouvoir et commencé à réaliser son programme [1].

1. Ray Monk indique que : « Lorsque les Wittgenstein s'installèrent à Vienne vers 1850, ils ne se considéraient sans doute plus comme juifs. En fait, Hermann Christian [le grand-père de Ludwig] s'était même acquis une certaine réputation d'antisémite et il avait formellement interdit à ses enfants d'épouser des juifs » [1]. Les Wittgenstein n'avaient pas de liens avec la communauté juive et le judaïsme n'occupait aucune place dans leur éducation, qui était entièrement germanique. Pour comprendre l'attitude de Ludwig, il est bon de se souvenir que des Juifs complètement assimilés, comme l'étaient les Wittgenstein, pouvaient avoir des réactions qui n'étaient pas seulement antisionistes, mais s'apparentaient également parfois à une forme d'antisémitisme. Le pamphlet de Kraus contre Herzl et en faveur de l'assimilationnisme, « Eine Krone für Zion », allait sûrement tout à fait dans le sens des idées de la famille Wittgenstein.

Il n'en est pas moins incontestable qu'il a été directement préoccupé, sinon explicitement par ses origines juives, du moins par ce qu'il considérait comme typiquement juif dans sa façon de voir et de sentir et dans celle d'autres penseurs. De toute évidence, le concept de judéité ne fonctionne pas, dans les réflexions de Wittgenstein, comme un concept anthropologique (ce n'est du reste, pas non plus le cas chez Weininger lui-même). Il désigne uniquement une certaine forme d'esprit, de caractère et de talent qui est exemplifiée de la façon la plus remarquable dans le judaïsme historique. Wittgenstein remarque, par exemple, que « Rousseau a quelque chose de juif dans sa nature » [RM, p. 30]. La différence entre Weininger et Wittgenstein est, selon Rhees, que, pour le second, quelqu'un qui a reconnu la présence d'un élément de ce genre dans sa façon de penser et d'être ne doit en aucun cas le considérer comme une défectuosité et éprouver un quelconque sentiment de gêne ou de culpabilité : « Je peux me sentir coupable de ne pas arriver à reconnaître les caractéristiques juives de ma personnalité, d'essayer de les mesurer comme je mesure des caractéristiques ou des écrits non juifs, comme s'il n'y avait pas différence. Mais le caractère juif que je vois finalement, et que j'aurais dû voir depuis le début, ne constitue pas plus quelque chose que je déplore qu'une caractéristique non juive » [PR, 195-196].

Cette façon de présenter les choses n'est cependant pas très convaincante. D'une part, en effet, le simple fait d'utiliser le concept d'« esprit juif » comme une sorte de type idéal, dont on peut se demander s'il est autre chose qu'une construction plus ou moins arbitraire, et, qui plus est, pour représenter une « constitution psychique » (Weininger) et une orientation intellectuelle considérées comme particulièrement difficiles à identifier et plus encore à assumer pour ceux qui les possèdent,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

relève déjà aux yeux de certains de l'antisémitisme potentiel. Se reconnaître comme juif (au sens indiqué) était manifestement, pour Wittgenstein, un aspect important de la recherche de la vérité sur soi-même, considérée comme l'obligation morale par excellence. « On ne peut, écrit-il, se juger, si l'on ne s'y reconnaît pas dans les catégories » [RM, 103]. Et le genre de vérité qu'un Juif a à apprendre sur lui-même, sur *la* catégorie à laquelle il appartient, est présenté comme quelque chose qui n'a rien de particulièrement agréable. D'autre part, il est incontestable que la manière dont Wittgenstein caractérise la tournure d'esprit et la forme de caractère juives est, dans l'ensemble, plutôt négative et dépréciative.

Les *Remarques mêlées* ne comportent malheureusement aucune remarque qui fasse directement allusion au problème de l'antisémitisme, à l'exception de celle-ci, qu'il faut sans doute interpréter comme un aveu d'incompréhension pure et simple : « Lorsque vous ne pouvez pas démêler une pelote, la chose la plus intelligente que vous puissiez faire est de vous en rendre compte, et la plus convenable, de le reconnaître [Antisémitisme] » [RM, 89]. Mais on pourrait se demander également si Wittgenstein n'a pas été tenté de voir dans l'incompréhension radicale de la spécificité et de la complexité particulières du phénomène juif, dont Weininger disait qu'il constitue « une énigme bien plus profonde que ne le croit sans doute maint catéchisme d'antisémites », et l'incapacité de reconnaître honnêtement cette incompréhension, la véritable racine de l'antisémitisme. Wittgenstein donne, en tout cas, l'impression d'avoir été convaincu qu'il peut être particulièrement difficile à un Juif de *se* comprendre et de se faire comprendre. Et, pour interpréter ses réflexions personnelles sur le problème juif, il n'est sans doute pas inutile de se souvenir qu'il a toujours accordé une attention spéciale au fait que les hommes pourraient être et *sont* quelquefois absolument incompréhensibles les uns aux autres : « Il est important pour notre façon de considérer les choses qu'il y ait des hommes dont quelqu'un sent qu'il ne saura jamais ce qui se passe en eux. Qu'il ne les comprendra jamais. (Les Anglaises pour les Européens.) » [RM, 88].

Wittgenstein se demande si l'on peut parler, en toute rigueur, d'un génie juif : « Le "génie" juif n'est qu'un saint [*ein Heiliger*]. Le plus grand penseur juif n'est qu'un talent. (Moi, par exemple.) » [RM, 29]. Rapprochant son propre cas de celui de Freud, il remarque : « Mon originalité (si c'est le mot exact)

est, me semble-t-il, une originalité du sol et non de la semence. (Je n'ai peut-être pas de semence propre.) Jetez une semence sur mon sol, et elle poussera autrement que sur n'importe quel autre sol. L'originalité de Freud, elle aussi, était, me semble-t-il, de cette sorte. J'ai toujours cru – sans que je sache pourquoi – que la véritable semence de la psychanalyse provenait de Breuer, et non de Freud. La graine semée par Breuer ne peut naturellement avoir été que tout à fait minuscule. Le *courage* est toujours original » [RM, 48].

Wittgenstein considère que « la mesure du génie est le caractère – même s'il est vrai que le caractère ne constitue pas par lui-même le génie ». Le génie est « le caractère qui se manifeste dans la forme d'un talent spécial » [RM, 47]. Si, comme il le suppose, le courage authentique dans la pensée est déjà à lui seul une forme d'originalité, il n'est pas difficile de comprendre pourquoi l'exemple le plus pur de la pensée intégralement originale a probablement été donné, à ses yeux, par cette combinaison à peu près unique en son genre d'héroïsme intellectuel et de créativité théorique que représente le cas de Frege.

Wittgenstein a appliqué, comme on pouvait s'y attendre, à ses productions artistiques personnelles le même genre de considérations qu'à son œuvre philosophique : « Lorsque j'ai, en son temps, modelé la tête pour Drobil [2], l'incitation était également pour l'essentiel une œuvre de Drobil et mon travail était à proprement parler une fois de plus celui de la clarification. Je crois que l'essentiel est que l'activité de clarification doit être menée avec courage : s'il manque celui-ci, elle devient un simple jeu astucieux » [RM, 29]. Et, comparant sa propre création architecturale [3] à celle de Mendelssohn, qu'il qualifie d'« artiste "*reproductif*" », il remarque qu'elle a été essentiellement celle d'un homme bien élevé, sensible et cultivé, à qui il manque l'inspiration originale [RM, 49].

L'originalité que Wittgenstein s'attribue sur ce point est tout au plus celle de la transposition ou de l'adaptation réussies : « On peut traduire, pour ainsi dire, un ancien style dans un langage nouveau ; l'exécuter en quelque sorte d'une façon nouvelle dans un tempo qui est approprié à notre époque. On n'est alors à proprement parler que reproductif. C'est ce que j'ai fait dans mon œuvre architecturale » [RM, 73]. Ce qui se passe en pareil cas est que « l'on parle en réalité, peut-être inconsciemment, le langage ancien, mais on le fait d'une manière qui appartient au monde nouveau, sans pour autant correspondre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nécessairement à son goût » [RM, 73]. Là encore, la situation n'est pas fondamentalement différente de ce que l'on observe aujourd'hui en philosophie, où l'on peut parler une langue qui reste fondamentalement ancienne de la façon qui est appropriée à notre époque, ce qui n'implique nullement que l'époque en question soit spontanément portée à la reconnaître comme étant le moyen d'expression qui lui convient. Comme le constate Wittgenstein : « Celui qui enseigne aujourd'hui la philosophie donne à autrui des aliments, non pas parce que celui-ci les trouve bons, mais pour modifier son goût » [RM, 28].

Il serait évidemment tout à fait simpliste d'expliquer la dénégation par Wittgenstein de la réalité de son propre génie simplement par la tentation à laquelle ont quelquefois cédé les victimes elles-mêmes d'intérioriser certains des pires clichés antisémites. Il n'est pas impossible que la question de l'« antisémitisme » de Wittgenstein donne lieu un jour à des discussions aussi partisanes et aussi peu concluantes que celles qui ont été suscitées par les prises de position de Kraus. Comme le remarque J.-M. Fischer, la réponse la plus pondérée et la plus convaincante est sans doute celle qui est donnée par Heinrich Bermann dans le roman de Schnitzler *Der Weg ins Freie*, lorsqu'on lui reproche de professer un antisémitisme plus virulent que celui de la plupart des chrétiens : « Que je fasse preuve d'une sensibilité toute particulière à l'égard des défauts des Juifs, je n'ai pas du tout l'intention de le nier. Cela tient probablement uniquement au fait que moi-même comme tout le monde, je veux dire, nous aussi les Juifs, nous avons été systématiquement éduqués à ce genre de sensibilité. Depuis la jeunesse, nous sommes incités à ressentir justement les caractéristiques juives comme particulièrement ridicules ou odieuses, ce qui, compte tenu de celles, tout aussi ridicules et odieuses, des autres, ne correspond précisément pas à la réalité. [...] Cela vous rend justement amer d'avoir à expier vous aussi tout crime, toute faute de goût, toute imprudence dont un Juif quelconque se rend coupable dans le monde. Dans ces conditions, il est naturellement facile de devenir injuste. Mais ce sont des réactions de nervosité, de susceptibilité, et rien de plus. Après cela, on se remet bel et bien à réfléchir. On ne peut tout de même pas appeler cela de l'antisémitisme [4] ».

Une des racines de ce que certains ont cru devoir appeler l'antisémitisme de Kraus est à chercher dans la part importante et parfois prédominante qui a été prise par les membres de sa

propre communauté au développement et à l'exercice des pouvoirs qui symbolisent, à ses yeux, dans le monde contemporain la destruction systématique de l'esprit : le capital, l'industrie, la presse et finalement le libéralisme lui-même, auquel il s'est toujours opposé violemment, sans pour autant consentir à se ranger explicitement du côté de l'un ou l'autre de ses adversaires politiques. On peut aisément reconnaître dans l'attitude de Wittgenstein – dont le père était à la tête d'un véritable empire industriel et financier, et avait d'ailleurs été visé à plusieurs reprises par les attaques et les sarcasmes de Kraus dans *Die Fackel* – des motivations qui ne sont pas sans analogie avec celles qui viennent d'être évoquées. Strindberg a écrit à propos de Weininger que, comme lui-même, il était en quelque sorte né coupable, « venu au monde avec la mauvaise conscience ». Il n'y a sans doute pas à chercher loin pour identifier l'une des fautes que Wittgenstein, dont on peut dire également qu'il a vécu, à bien des égards, comme un coupable né, croyait devoir expier. Ce qui serait plutôt surprenant, de la part de penseurs aussi individualistes et intransigeants que Kraus et Wittgenstein, est que la protestation éthique qu'ils ont formulée contre les valeurs dominantes de la civilisation contemporaine ait admis des discriminations ou des exceptions en faveur du milieu ethnique ou social dont ils étaient originaires.

Les explications psychologiques ou autres que l'on peut suggérer sur ce point n'enlèvent, de toute façon, rien au fait qu'il y a quelque chose de profondément vrai et pertinent dans le jugement apparemment tout à fait dépréciatif que Wittgenstein porte sur lui-même, lorsqu'il se qualifie de penseur uniquement « reproductif ». Ce serait commettre une erreur complète que de voir en lui un créateur préoccupé avant tout de proposer et d'imposer des idées nouvelles et des modes de pensée et d'expression révolutionnaires. Ceux qui ont tendance à le considérer comme un des représentants les plus typiques de ce qu'on est convenu d'appeler le modernisme viennois oublient un peu trop vite à quel point son jugement sur certaines des manifestations les plus remarquables de l'esprit nouveau a été négatif. Comme le remarquent très justement Wuchterl et Hübner : « Il est exagéré de le situer entièrement, au sens des interprétations qu'ont données Janik et Toulmin en se plaçant sur le terrain de la critique de la culture, dans la lignée de ceux qui représentent l'esprit de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rupture et du renouveau au tournant du siècle. Ce qui était en question pour lui n'était en vérité nullement la production d'idées nouvelles, mais la clarification de ce qui est déjà donné et connu depuis longtemps [5] ».

S'il y a une nouveauté et une originalité incontestables et profondes du style de pensée wittgensteinien, c'est sans aucun paradoxe dans cette dernière direction qu'elles doivent être cherchées. La valorisation systématique de l'innovation et du progrès est une des caractéristiques constitutives de l'esprit de la civilisation actuelle et une des raisons pour lesquelles notre époque, qui est celle de la science et de la technique, ne peut, selon lui, être en même temps celle de la philosophie proprement dite. Wittgenstein conçoit, en effet, le travail philosophique uniquement comme une entreprise « socratique » d'élucidation de ce qui est déjà là devant les yeux de tout le monde : le philosophe n'a, en toute rigueur, rien à dire d'original et de nouveau (dans un monde qui, par ailleurs, recherche la nouveauté et l'originalité à tout prix), sa tâche consiste simplement à essayer de tirer au clair ce qui a déjà été dit ou ce que l'on est spontanément tenté de dire sur les phénomènes concernés. C'est ce qui explique que la réflexion philosophique puisse être à la fois aussi anticonformiste et éloignée de la façon habituelle de considérer les choses et cependant aussi peu susceptible de contribuer directement à les modifier et à les améliorer. Ce qui définit la philosophie comme recherche fondamentale est la capacité de percevoir le réel sur un fond de possibilité beaucoup plus large que celui de la conception usuelle, mais qui, du même coup, ne comporte plus les restrictions implicites nécessaires pour inspirer une volonté de réalisation sans arrière-pensées ni scrupules « philosophiques ».

C'est le genre d'attitude auquel un homme comme Ramsey était, selon Wittgenstein, incapable d'accéder : « Ramsey était un penseur bourgeois. C'est-à-dire, ses pensées avaient pour but de mettre en ordre les choses dans une certaine communauté. Il ne réfléchissait pas sur l'essence de l'État – ou, du moins, ne le faisait pas volontiers – mais sur la manière dont on pourrait organiser cet Etat de façon rationnelle. L'idée que cet Etat n'était pas le seul possible l'inquiétait pour une part et, pour une autre, l'ennuyait. Il voulait en venir le plus rapidement possible à réfléchir sur les fondements de *cet* État. C'est là que résidait son talent et son intérêt véritable ; alors que la réflexion proprement philosophique le dérangeait, jusqu'au moment où il mettait de

côté comme étant trivial son résultat (lorsqu'elle en avait un) » [RM, 27]. Il va sans dire que Frazer, en présence de possibilités auxquelles il était *a priori* incapable de songer sérieusement, s'est comporté également, du point de vue de Wittgenstein, comme un penseur typiquement « bourgeois ».

Alors que les philosophes transcendantaux eux-mêmes ont tendance, par manque d'imagination, à réfléchir essentiellement sur les conditions de possibilité de ce qui *est,* la méthode préconisée par Wittgenstein est celle qui consiste à mettre en évidence l'existence d'autres possibilités sans se préoccuper directement de savoir si leur réalisation est possible, plausible ou souhaitable. « Comme il est difficile pour moi, écrit-il, de voir ce qui *est devant mes yeux !* » [RM, 51]. Voir comment les choses sont, c'est, en effet, toujours voir comment elles pourraient ne pas être et finalement s'étonner qu'elles soient ce qu'elles sont. Pour échapper à la rigidité du point de vue qui a tendance à s'imposer comme étant le seul possible, il faut inventer des analogies et des comparaisons inédites, qui nous permettent de voir sous un autre jour, c'est-à-dire de recommencer à voir, les phénomènes apparemment les mieux connus.

« Rien n'est en vérité plus important, remarque Wittgenstein, que la formation de *concepts* fictifs qui, pour la première fois, nous apprennent à comprendre les nôtres » [RM, 88]. D'où l'idée qu'en un certain sens « c'est seulement si l'on pense de façon encore beaucoup plus folle que les philosophes que l'on peut résoudre leurs problèmes » [RM, 90]. La philosophie peut, en effet, être considérée à certains égards comme une sorte de folie conceptuelle simulée au service d'une entreprise méthodique de compréhension de *nos* concepts les plus familiers. Wittgenstein justifie de la façon suivante le recours à l'ethnologie réelle ou imaginaire, qui est une des caractéristiques les plus déroutantes de son style philosophique : « Lorsque nous utilisons la manière ethnologique de considérer les choses, cela signifie-t-il que nous décrétons que la philosophie est de l'ethnologie ? Non, cela veut dire simplement que nous prenons notre point de vue loin à l'extérieur, pour pouvoir voir les choses *de façon plus objective* » [RM, 49].

Des tentatives plus ou moins convaincantes ont été faites récemment pour tirer des textes philosophiques de Wittgenstein les éléments d'une sociologie et d'une politique critiques [6]. Et tout porte à croire qu'elles vont se multiplier dans les années

Facebook : La culture ne se donne pas elle se conquiert

qui viennent [11], au fur et à mesure que l'on prendra davantage conscience de la distance considérable qui sépare sa démarche philosophique aussi bien de celle de la philosophie du langage ordinaire que de celle du positivisme logique et de la philosophie analytique en général. La réintégration progressive de Wittgenstein dans la « grande » tradition philosophique continentale va de pair avec une tendance de plus en plus marquée à exploiter le potentiel critique et destructif de son œuvre dans un sens qui correspond davantage à l'idée que les héritiers de cette tradition se font aujourd'hui de la critique philosophique et de ses objectifs, notamment dans le domaine social, politique, institutionnel et culturel.

Jusqu'ici pourtant, les commentateurs qui ont abordé les textes de Wittgenstein sous cet aspect ont été dans l'ensemble plutôt préoccupés de dénoncer le caractère fondamentalement conservateur de sa pratique philosophique, en oubliant que ce qu'il dit sur ce qu'il fait est peut-être moins important pour nous aujourd'hui que ce qu'il fait réellement, tout comme d'autres ont décidé sur ce point de ne retenir que ce qu'il fait (selon eux), en négligeant ce qu'il en dit. Tous ceux qui pensent que l'ambition de la philosophie doit être, d'une manière ou d'une autre, de transformer le monde, et non pas seulement de le comprendre, admettent difficilement qu'un philosophe puisse soutenir que « la philosophie laisse toutes choses en l'état », qu'il faut voir dans le jeu de langage qui se joue le « phénomène premier » ou que « ce qui doit être accepté, ce qui est donné, ce sont – pour ainsi dire – des *formes de vie* ». Il n'y a pourtant, chez Wittgenstein, aucune volonté de justifier d'une manière quelconque les jeux de langage et les formes de vie existants, ni de discréditer *a priori* les efforts concrets que nous pouvons faire pour essayer de les modifier. Le problème n'est pas de savoir si nos jeux de langage peuvent changer,

11. Le genre qui consiste à exploiter les affinités « objectives » qui existent, sur certains points, entre la philosophie du langage de Wittgenstein et la théorie marxiste a déjà donné lieu à plusieurs ouvrages et semble promis à un bel avenir. Après avoir été longtemps considéré comme un cas tout à fait à part, Wittgenstein est redevenu aujourd'hui un auteur comme les autres, dont l'œuvre est de plus en plus étudiée sous l'aspect historique et génétique, réinterprétée en fonction d'une multitude de sources et d'influences réelles ou supposées et éclairée (ou obscurcie) par les rapprochements les plus divers et quelquefois les plus inattendus.

puisqu'ils changent effectivement de toutes les façons possibles et n'ont, aux yeux de Wittgenstein, aucun « fondement » qui puisse justifier leur prétention à l'universalité et à la permanence, mais de se demander dans quelle mesure les changements qui se produisent peuvent résulter d'une volonté de changement du genre de celle qui s'exprime habituellement dans le discours philosophique, c'est-à-dire en dehors de *toute* espèce de jeu de langage réel ou imaginable qui pourrait lui donner un sens et une portée.

Bien que ce genre de critique ait été régulièrement formulé contre lui par les représentants de la tradition herméneutique, il est absurde d'imputer à Wittgenstein une conception statique et anhistorique des jeux de langage. Souligner, comme il l'a fait, l'historicité et l'imprévisibilité de nos jeux de langage et de nos formes de vie est justement, entre autres choses, une façon de contester le rôle exemplaire et crucial que la philosophie a tendance à s'attribuer dans la dynamique de leur évolution, qu'elle se croit trop facilement capable d'anticiper, d'orienter et de juger.

Après avoir attiré l'attention sur la diversité potentiellement illimitée des usages linguistiques et des jeux de langage possibles, Wittgenstein remarque : « Et cette multiplicité n'est pas quelque chose de fixe, de donné une fois pour toutes ; mais de nouveaux types de langage, de nouveaux jeux de langage, comme nous pouvons dire, apparaissent et d'autres vieillissent et tombent dans l'oubli. (De cela une *image approximative* peut nous être donnée par les transformations dans les mathématiques.) » [PU, § 23]. Et, plus loin, il se demande. « N'y a-t-il pas aussi le cas où nous jouons et – "*make up the rules as we go along*" ? Et certes aussi celui où nous les modifions – *as we go along* » [PU, § 83]. Mais le point important est que, de façon générale, les règles ne se modifient pas simplement parce que nous avons *décidé* explicitement (pour une raison quelconque) de les modifier et que les transformations qui s'effectuent sont rarement d'un type tel que nous pouvons estimer les avoir réellement voulues et faites.

Une objection classique contre la conception wittgensteinienne de la philosophie consiste à remarquer que la réflexion philosophique devrait avoir justement pour tâche de s'interroger sur ce qu'elle choisit de considérer comme donné. (Se heurter à un moment donné à une espèce quelconque de factualité non questionnée constitue, pour le philosophe, le

Facebook : La culture ne s'[illegible] pas elle se conquiert

scandale métaphysique par excellence, surtout si les « données » dont il s'agit relèvent en fin de compte simplement, comme c'est le cas chez Wittgenstein, de notre « histoire naturelle ».) Wittgenstein considère la volonté de commencer en deçà du commencement comme une des tentations philosophiques les plus difficiles à combattre. Mais si la contestation permanente des concepts et des théories en vigueur est le facteur essentiel du progrès dans les sciences, pourquoi la philosophie devrait-elle se résigner à *décrire* nos jeux de langage et nos concepts usuels et à les accepter tels qu'ils sont ?

La réponse de Wittgenstein à cette objection est que l'incapacité du philosophe à reconnaître la « logique » du jeu de langage qui se joue effectivement (la difficulté philosophique essentielle, selon lui) l'amène précisément à se méprendre totalement sur la nature réelle de ses questions (qui tirent elles-mêmes leur origine de *notre* langage, tel qu'il est) et sur les conséquences véritables qui résultent de ce qu'il croit devoir affirmer ou nier. Les transformations que la philosophie essaie depuis toujours d'introduire dans nos jeux de langage et nos formes de vie, à l'égard desquels elle manifeste explicitement ou implicitement son insatisfaction, ou bien sont sans conséquence et sans intérêt (la plupart des questions métaphysiques traditionnelles n'expriment en fin de compte rien d'autre, aux yeux de Wittgenstein, que le besoin d'un changement qui ne changerait rien) ou bien sont en fait en dehors de ses possibilités.

La conviction profonde de Wittgenstein est que les problèmes philosophiques auxquels il s'attaque sont liés, en dernière analyse, à certaines caractéristiques de la culture et de la civilisation contemporaines qui doivent être modifiées ou éliminées. Mais le maximum que la philosophie puisse faire dans ce domaine est de décrire les symptômes et d'identifier les causes : la guérison complète du mal ne dépend pas réellement d'elle. Une autre culture prendra un jour la place de la culture actuelle ; et il se pourrait que des gens qui n'auront plus le genre de réactions et de tentations qui ont rendu nécessaire un travail de clarification philosophique comme celui de Wittgenstein deviennent tout simplement incapables de comprendre sa raison d'être : « Nous combattons à présent contre une orientation. Mais cette orientation disparaîtra, elle sera évincée par d'autres orientations ; à ce moment-là, on ne comprendra plus l'argumentation que nous avons formulée contre elle ; on ne saisira pas pourquoi il a fallu dire tout cela » [RM, 55].

À propos du résultat qui est généralement supposé avoir été établi par la démonstration diagonale de Cantor concernant la non-dénombrabilité de l'ensemble des nombres réels, Wittgenstein remarque : « Je crois et j'espère qu'une génération à venir rira de ce tour de passe-passe » [RFM, 126]. Une génération de ce type, s'il y en a une, aura du mal à comprendre la polémique de Wittgenstein contre la théorie des ensembles transfinis. La difficulté extrême et l'incertitude décourageante du travail philosophique proviennent ici du fait que le philosophe ne sait jamais s'il arrive, en fait, trop tôt ou trop tard, à un moment où le changement qu'il voudrait introduire dans notre façon de voir les choses n'est pas encore possible ou, au contraire, à un moment où il ne l'est déjà plus.

Wittgenstein en conclut qu'en toute rigueur un philosophe ne peut jamais vouloir ni espérer faire école : « Est-ce seulement que moi je ne peux fonder aucune école, ou est-ce qu'un philosophe ne le peut jamais ? Je ne peux pas fonder une école, parce qu'à proprement parler je ne veux pas être imité. En tout cas pas par ceux qui publient des articles dans les revues philosophiques » [RM, 74]. Le philosophe qui souhaite réellement qu'une solution soit apportée aux problèmes qu'il a posés doit savoir qu'elle ne le sera, de toute façon, pas par ses disciples : « Il n'est absolument pas clair pour moi que je souhaite une continuation de mon travail par d'autres davantage qu'une transformation du mode de vie, qui rende toutes ces questions superflues. (C'est pourquoi je ne pourrais jamais fonder une école.) » [RM, 74].

C'est de cet façon qu'il faut comprendre les réticences caractéristiques de Wittgenstein à l'égard de deux théories « révolutionnaires » dont le prestige et la séduction lui semblent particulièrement révélateurs de la maladie de la culture et de l'esprit contemporains : la psychanalyse et la théorie des ensembles. Comme l'écrit von Wright : « Pour Wittgenstein, la théorie des ensembles était un cancer enraciné profondément dans le corps de notre culture et avec des effets déformants sur cette partie de notre culture que constituent nos mathématiques. S'il avait vécu assez longtemps pour constater le rôle que la théorie des ensembles en est arrivée à jouer depuis comme base pour l'enseignement des mathématiques aux enfants, il aurait sans doute été dégoûté et il aurait peut-être dit que c'était la fin de ce qu'on avait l'habitude de désigner sous le nom de mathématiques » [VW, 222].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette façon de présenter les choses n'est pas aussi exagérée qu'on pourrait le croire : la théorie des ensembles n'est, dans notre culture, qu'une des nombreuses formes de « progrès » incontesté dont Wittgenstein a suspecté la réalité et l'intérêt. Une remarque de 1946 montre bien à quel point il était persuadé qu'une découverte révolutionnaire mal comprise et mal contrôlée, comme l'a été celle de la théorie psychanalytique, avait toutes les chances de conduire finalement à un véritable désastre : « Freud a rendu un mauvais service avec ses pseudo-explications fantastiques (précisément parce qu'elles ne manquent pas d'esprit). (N'importe quel âne a maintenant ces images sous la main, pour "expliquer" grâce à elles des phénomènes pathologiques.) » [RM, 67].

Von Wright caractérise de façon tout à fait pertinente l'attitude de Wittgenstein à l'égard du langage, lorsqu'il remarque qu'elle est « une attitude combative, mais non une attitude réformiste » [VW, 223]. Wittgenstein n'a certainement jamais envisagé que la thérapeutique philosophique puisse avoir des conséquences importantes pour l'évolution de la culture et de la société. Mais son attitude n'a jamais été non plus celle de la résignation pure et simple : « Nous combattons contre le langage. Nous sommes en lutte avec le langage » [RM, 21]. Une remarque qui date des années 1930 est, sur ce point, particulièrement éclairante. « Les hommes sont profondément imbriqués dans les confusions philosophiques, c'est-à-dire grammaticales. Et les en délivrer *présuppose* qu'on les arrache aux liens immensément variés dans lesquels ils sont pris. On doit pour ainsi dire modifier tout leur langage en y regroupant les choses autrement. – Mais la vérité est que ce langage est devenu ce qu'il est, parce que les hommes avaient – et ont – une inclination à penser *ainsi*. C'est pourquoi l'arrachement ne se produit que chez ceux qui vivent dans une rébellion instinctive contre le langage. Non chez ceux qui, de tout leur instinct, vivent dans le troupeau, qui a créé ce langage comme étant son expression *véritable* » [VW, 223].

II. Wittgenstein & le monde moderne

> Une des maladies les plus répandues est aujourd'hui le diagnostic.
>
> KARL KRAUS

Il est significatif qu'à la différence de tant de maîtres à penser contemporains Wittgenstein se soit pratiquement abstenu, dans ses écrits philosophiques, de toute discussion sur les questions d'« actualité » et de tout diagnostic explicite sur le monde d'aujourd'hui. Et il est probable, compte tenu notamment des doutes qu'il a exprimés à propos de la possibilité d'une quelconque philosophie de l'histoire, qu'il avait tendance à considérer tous les discours philosophiques rituels, passéistes ou futuristes, sur les malheurs et les espérances du temps présent comme étant de nature plus ou moins « journalistique ».

La vision du monde de Wittgenstein est exempte de toute espèce de prophétisme et, si elle est imprégnée d'une certaine nostalgie à l'égard du passé, elle ne suggère aucun programme visant à orienter les choses dans un sens ou dans l'autre. Puisque l'avenir du monde est, selon lui, fondamentalement imprévisible, tout programme de ce genre est de l'ordre du rêve et ne se réalise jamais que par hasard. Il est aussi impossible de s'empêcher de formuler des anticipations et des prévisions concernant l'avenir que de s'interdire de rêver ; mais il est tout à fait déraisonnable de croire sérieusement qu'elles peuvent devenir une réalité. « Quand nous songeons à l'avenir du monde, écrit Wittgenstein, nous avons toujours en tête l'endroit où il se trouvera s'il poursuit sa course comme nous le voyons le faire maintenant, et nous ne songeons pas que sa trajectoire n'est pas droite, mais s'effectue selon une courbe, et que sa direction se modifie constamment » [RM, 12]. Quand nous prophétisons que ceux qui viendront après nous reprendront et résoudront nos problèmes, ce qui se passe est en réalité simplement que « le désir que la tâche ne reste pas inachevée se drape dans la prévision qu'elle sera poussée plus loin par la génération suivante » [RM, 35]. C'est pourquoi, de façon générale : « Ce ne pourrait être que par accident que les rêves d'un homme à propos de l'avenir de la philosophie, de l'art, de la science, se vérifient. Ce qu'il voit est une continuation de son monde en rêve, donc *peut-être* son désir (peut-être également pas), mais non la réalité » [RM, 69].

Facebook : La culture ne s'écrite pas elle se conquiert

Le silence délibéré et presque agressif de Wittgenstein, si difficile à comprendre pour ceux qui jugent les intellectuels essentiellement en fonction de leurs prises de position sur les questions du jour, n'a cependant rien à voir avec une quelconque indifférence à l'égard des problèmes et des drames du monde contemporain. L'idée de se prononcer, par obligation ou par profession, sur des questions particulièrement graves pour lesquelles il estimait n'avoir aucun droit réel à la parole lui a toujours été complètement étrangère. Le sens aigu de la responsabilité du philosophe et une méfiance presque pathologique à l'égard de toute espèce de parole « magistrale », à commencer par la sienne, ont été une des caractéristiques constantes de son attitude philosophique. À quelqu'un qui lui demandait pourquoi il avait abandonné sa chaire de philosophie en 1947, il répondit : « Parce qu'il n'y a que deux ou trois de mes étudiants en philosophie dont je puisse dire que je n'ai pas connaissance de leur avoir fait un mal quelconque » [7]. Wittgenstein doit être compris comme un philosophe qui a revendiqué et exercé en priorité le droit de se taire.

En même temps, on peut supposer que son attitude plus que réservée à l'égard d'un monde pour lequel il n'éprouvait manifestement aucune espèce de sympathie a été dictée en partie par des considérations du même genre que celle de Trotta dans le roman de Josef Roth : « Je ne suis pas un enfant de cette époque, en vérité j'ai du mal à ne pas me désigner tout simplement comme son ennemi. Non pas que je ne la comprenne pas, comme je l'affirme si souvent. Ce n'est qu'une aimable excuse. Je veux simplement, pour des raisons de commodité, ne pas devenir agressif ou fielleux, et par conséquent je dis que je ne comprends pas ce dont je devrais dire que je le hais ou le méprise. J'ai l'ouïe fine, mais je joue les durs d'oreille. Je considère comme plus noble de simuler une infirmité que d'admettre que j'ai perçu des bruits vulgaires » [8].

Wittgenstein avait conscience d'être profondément enraciné dans un univers dont il savait, par ailleurs, qu'il appartenait désormais irrévocablement au passé. L'évocation plus ou moins nostalgique de ce monde disparu et une conscience aiguë de l'irréversibilité de l'évolution historique, qui interdit de revenir en arrière et de chercher dans le passé des directives pour la solution des problèmes actuels, se combinent de façon caractéristique dans ses remarques sur la culture contemporaine. Josef Roth, dans *La Crypte des Capucins*, parle de la Grande Guerre

« que l'on appelle la Guerre "mondiale", avec raison, à mon avis, et cela non pas parce que le monde entier l'a faite, mais parce qu'elle a eu pour conséquence que nous tous avons perdu un monde, notre monde [9] ». Le monde en question a été caractérisé rétrospectivement par Stefan Zweig comme étant avant tout « le monde de la sécurité » [10] ou, en tout cas, de l'illusion de la sécurité.

Au nombre des éléments dont la disparition a pour effet d'aggraver l'insécurité, figure en premier lieu la tradition. La tradition ne doit pas, pour Wittgenstein, être conçue simplement comme un obstacle ou une entrave aux aspirations de l'individu et au progrès de l'espèce, mais également comme la condition de possibilité de toute forme de vie humainement acceptable et, qui plus est, de toute innovation susceptible de s'imposer et de durer. Comme le constate Ulrich, dans *L'homme sans qualités* : « Il faut que l'homme se sente d'abord limité dans ses possibilités, ses sentiments et ses projets par toutes sortes de préjugés, de traditions, d'entraves et de bornes, comme un fou par la camisole de force, pour que ce qu'il réalise puisse avoir valeur, durée et maturité [...]. En vérité, c'est à peine si l'on peut mesurer la portée de cette idée » [HSQ I, 33].

Le problème est, comme le remarque Wittgenstein, qu'une tradition est quelque chose que l'on a ou n'a pas, mais non quelque chose que l'on peut décider d'acquérir : « La tradition n'est rien que l'on puisse apprendre, elle n'est pas un fil qu'un homme peut reprendre, si cela lui plaît ; aussi peu qu'il est possible de se choisir ses propres ancêtres. Quelqu'un qui n'a pas de tradition et qui voudrait en avoir une est comme quelqu'un qui est malheureux en amour » [RM, 90]. La dialectique de la tradition et de la rupture, qui était au centre du débat dans le milieu intellectuel et artistique viennois que Wittgenstein a fréquenté pendant sa jeunesse, est également l'un des thèmes principaux de sa philosophie du langage et de la culture. Toute sa seconde philosophie est en un certain sens axée sur le problème des rapports complexes qui existent entre la part irréductible de contrainte et d'acceptation et la part indéterminable d'initiative et d'invention possibles qui caractérisent nos jeux de langage et nos formes de vie et, en même temps, les rendent si difficiles à reconnaître pour ce qu'ils sont et à décrire tels qu'ils sont.

Un jeu de langage ne peut en aucun cas, du point de vue de Wittgenstein, résulter entièrement d'une création ou d'une

Facebook : La culture ne s'écrite pas elle se conquiert

transformation concertées : il doit avoir une base « naturelle » et représenter quelque chose de « spontané ». Cet élément anti-conventionnaliste n'est pas toujours suffisamment reconnu par les commentateurs de Wittgenstein, qui oublient trop facilement à quel point la voix de la nature peut continuer à s'exprimer à travers nos conventions, dont il n'est pas si facile de trouver des exemples que l'on pourrait qualifier de purement conventionnels. Il est ainsi tout à fait inconcevable, du point de vue de Wittgenstein, qu'un projet comme celui de la « création » d'une langue artificielle internationale puisse jamais aboutir à quelque chose. Même s'il est vrai que nos jeux de langage reposent sur des conventions et sur un consensus qui se révèlent dans la manière dont ils sont pratiqués quotidiennement, et qu'ils pourraient, en ce sens-là, être différents de ce qu'ils sont, ils ne proviennent pas d'une sorte de « choix » initial, plus ou moins anonyme et informulé, qui pourrait avoir été différent. Nos jeux de langage et nos formes de vie ne sont pas « fondés » et ne peuvent pas l'être (une justification ou une raison présupposent un jeu de langage dans lequel des justifications et des raisons sont données et acceptées). Par conséquent, ils ne peuvent pas non plus être considérés comme arbitraires, si l'on entend par arbitraire ce qui devrait et, dans d'autres circonstances, pourrait avoir une justification, mais qui, dans la situation présente, n'en a pas. C'est donc une illusion de croire que l'on peut contribuer de façon substantielle à les transformer par le simple fait d'en détruire les fondements supposés. Si nos jeux de langage et nos formes de vie ne reposent, en dernière analyse, sur rien mais constituent, au contraire, ce sur quoi tout repose en fin de compte, nous ne pouvons pas savoir *a priori* quel est le « bon » jeu, absolument parlant, ni dans quelle mesure le jeu qui nous semble le bon est réellement jouable. Comme le dit Wittgenstein à propos des fêtes du feu, les pratiques et les institutions humaines ont besoin d'« une base infiniment plus large » que les désirs et les décisions d'un individu ou d'un groupe, aussi « éclairés » soient-ils. Et une philosophie devrait avoir ce genre de base pour pouvoir introduire un changement significatif dans la vie des hommes.

Les *Remarques sur « Le Rameau d'or »* constituent avant tout une réaction violente contre l'ethnocentrisme dans lequel s'exprime l'autosatisfaction de notre civilisation scientifique. À travers le rationalisme victorien de Frazer, ce sont les prétentions

et les illusions du monde dit « civilisé » et l'aveuglement de notre époque sur elle-même que Wittgenstein dénonce. La première question qui se pose est évidemment de savoir s'il est légitime de supposer que notre époque peut être considérée comme celle du triomphe progressif et probablement bientôt définitif de la raison éclairée sur les ténèbres de la « primitivité ». Or le moins que l'on puisse dire est que ce n'est pas du tout dans ce sens-là que les choses semblent aller pour l'instant. Carl Schorske a décrit dans les termes suivants la transformation par laquelle l'« homme psychologique » s'est substitué progressivement à l'« homme rationnel » de la culture libérale : « La culture libérale traditionnelle a été centrée sur l'homme rationnel, dont la domination scientifique de la nature et dont le contrôle moral de lui-même contenaient l'espoir de la création d'une société bonne. Au cours de notre siècle, l'homme rationnel a dû céder la place à cette créature plus riche, mais plus dangereuse et inconstante, l'homme psychologique. Cet homme nouveau n'est pas simplement un animal rationnel, mais une créature de sentiment et d'instinct. Nous avons tendance à faire de lui la mesure de toutes choses dans notre culture. Nos artistes intrasubjectivistes le dépeignent. Nos philosophes existentialistes essaient de lui donner un sens. Nos praticiens des sciences sociales, nos politiciens et nos publicitaires le manipulent. Même nos critiques sociaux les plus en avance l'utilisent, de préférence au critère du juste rationnel, pour juger la valeur d'un ordre social. L'oppression politique et économique elle-même est quelque chose que nous évaluons en termes de frustration psychologique. Ironiquement, à Vienne, c'est la frustration politique qui a servi de stimulant pour la découverte de cet homme psychologique aujourd'hui universellement répandu [11] ».

De cette mutation décisive Wittgenstein a été un témoin et un théoricien exemplaire, également conscient de la pauvreté et des limites de l'homme rationnel et des risques considérables que l'avènement de l'homme psychologique peut faire courir à l'humanité. Une rationalité suffisamment élargie et assouplie pour tenir compte des aspirations de l'homme psychologique triomphant est, en même temps, nécessairement une rationalité plus fragile et plus menacée, qui ne peut espérer contrôler les débordements inévitables du psychisme tout-puissant qu'au prix d'une méfiance et d'une vigilance accrues, dont la philosophie doit s'efforcer de donner l'exemple. Tout

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme Freud, dont l'attitude fondamentalement pessimiste et conservatrice peut être rapprochée jusqu'à un certain point de la sienne, Wittgenstein a eu à résoudre un problème dont Nietzsche estimait que seuls viendraient à bout ceux qu'il appelle les hommes forts, c'est-à-dire « les plus modérés, ceux qui n'ont pas besoin de croyances extrêmes, ceux qui non seulement acceptent, mais aiment une bonne part de hasard, d'absurdité, ceux qui sont capables d'avoir une pensée de l'homme fortement réductrice de sa valeur sans pour autant en être amoindris ni affaiblis : les plus riches en santé, qui sont de force à se mesurer à plus de malheur et ne craignent pas pour cette raison tellement le malheur [12] ».

C'est un élément qu'il ne faut évidemment pas perdre de vue, lorsqu'on lit les remarques sur Frazer. Alors que celui-ci observe les mœurs et les usages de ses sauvages en homme du siècle des Lumières, plutôt que du XX^e siècle, et considère l'absurdité et la folie apparentes, le tragique et l'horreur comme des éléments étranges et incompréhensibles, dont la présence doit, si possible, être expliquée, Wittgenstein les traite comme des composantes tout à fait normales et ordinaires de la vie des hommes (y compris de la nôtre), que nous devons comprendre dans ce qu'elles ont à la fois de familier et de profond, et non pas chercher à expliquer à partir de causes quelconques.

L'avènement du mode de pensée scientifique peut être caractérisé comme un double processus d'acquisition et de déperdition : « La science : enrichissement et appauvrissement. Une méthode unique met de côté toutes les autres. Comparées à elle, elles donnent l'impression d'être toutes indigentes, de constituer tout au plus des stades préliminaires. Vous devez redescendre jusqu'aux sources, pour les voir toutes les unes à côté des autres, celles qui ont été négligées et celles qui ont été préférées » [RM, 74]. Wittgenstein ne veut évidemment pas dire que celles qui ont été préférées l'ont été sans aucune raison, mais simplement qu'elles ont été préférées à d'autres, dont nous finissons par oublier purement et simplement l'existence. Et la tâche de la philosophie est justement de redescendre jusqu'aux sources, pour voir clairement toutes les possibilités, et non d'essayer de justifier le genre de privilège ou d'exclusivité que les sociétés contemporaines reconnaissent à l'une d'entre elles. « Nos enfants, écrit-il, apprennent déjà à l'école que l'eau *est constituée* de deux gaz, l'hydrogène et l'oxygène, ou le sucre de carbone, d'hydrogène et d'oxygène. Celui qui ne le comprend

pas est stupide. Les questions les plus importantes sont occultées » [RM, p. 85]. Il constate, pour sa part : « Les questions scientifiques peuvent m'intéresser, mais jamais réellement me captiver. Seules peuvent le faire les questions *conceptuelles* et *esthétiques*. La solution des problèmes scientifiques m'est au fond indifférente ; mais celle des problèmes de la deuxième espèce ne l'est pas » [RM, 94].

Wittgenstein observe toutefois que l'idée (typiquement krausienne) d'une sorte de reprise de contact avec l'origine, dont l'environnement artificiel créé par la civilisation nous a pour ainsi dire séparés, est, à bien des égards, tout à fait déconcertante : « Il est très *remarquable* que l'on soit enclin à considérer que la civilisation – les maisons, les rues, les voitures, etc. – éloignent l'homme de son origine, de ce qui est élevé et infini, etc. Il semble que l'environnement civilisé, y compris les arbres et les plantes qu'il contient, se présente dans un emballage économique de papier cellophane et soit éloigné de tout ce qui est grand et en quelque sorte de Dieu. C'est une image remarquable que cette sensation dont on ne peut pas se défaire » [RM, 62]. Ce genre de représentation qui est justement caractéristique de la mentalité civilisée de l'homme d'aujourd'hui, devrait, au lieu d'être accepté comme une image de la situation réelle, constituer un beau sujet de réflexion et d'analyse pour la critique philosophique.

Dans la version définitive de la préface des *Remarques philosophiques*, Wittgenstein souligne que l'esprit dans lequel il écrit s'oppose à celui de la civilisation contemporaine comme la volonté de comprendre toujours mieux ce qui est là au désir de produire toujours autre chose : « Celui-ci s'exprime dans un progrès, dans une construction de structures toujours plus grandes et plus compliquées, cet autre dans une aspiration à la clarté et à la transparence des structures, quelles qu'elles soient. Celui-ci veut appréhender le monde par sa périphérie – dans sa multiplicité, celui-là dans son centre – son essence. C'est pourquoi le premier aligne une construction à une autre, ne cesse de s'élever, quasiment de degré en degré, alors que l'autre reste là où il est et veut appréhender toujours la même chose » [REM, p. 11].

Ce qui distingue l'esprit de la philosophie de Wittgenstein de la mentalité scientifique et technique de notre époque est donc en premier lieu le refus d'envisager les choses essentiellement sous la catégorie du progrès : « Notre civilisation est caractérisée par le mot "progrès". Le progrès est sa forme, et le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fait qu'elle progresse n'est pas l'une de ses propriétés. Elle est typiquement constructive. Ce à quoi elle s'active est l'érection d'une construction toujours plus compliquée. Et la clarté elle-même ne fait à nouveau que servir ce but et n'est pas un but en soi. Pour moi, au contraire, la clarté, la transparence constituent un but en soi. Ce qui m'intéresse n'est pas de construire un édifice, mais d'avoir devant moi de façon transparente les fondements des édifices possibles » [RM, 16].

Les remarques de Wittgenstein sur le monde contemporain sont largement imprégnées du pessimisme culturel, du culte de la tradition, du scepticisme à l'égard de l'avenir de la civilisation actuelle et de la tendance foncièrement antilibérale qui caractérisent les prises de position « réactives » de Kraus. Utiliser à propos de personnalités de ce genre des étiquettes comme celles de « conservateurs » ou de « révolutionnaires » sans autre précision, ne contribue cependant en aucune façon à clarifier la situation. Benjamin parle de « l'étrange mélange de théorie réactionnaire et de praxis révolutionnaire qu'on rencontre partout chez Kraus » [13]. On pourrait sans doute utiliser, *mutatis mutandis*, une formule du même genre à propos de Wittgenstein. Des hommes comme Kraus et Wittgenstein acceptent d'être réactionnaires au sens de leur époque, à laquelle ils reprochent d'avoir fait du progrès lui-même sa religion ; mais c'est justement dans ce refus de suivre le mouvement imposé, en renonçant à le comprendre et à le maîtriser, qu'ils se comportent comme des révolutionnaires authentiques.

Pas plus que Kraus, Wittgenstein n'a jamais cru sérieusement aux solutions politiques qui ont été et continuent à être proposées pour résoudre les problèmes de l'humanité contemporaine. Son apolitisme correspond, du reste, à une attitude que l'on retrouve chez un bon nombre d'intellectuels et d'artistes autrichiens de l'époque et également, semble-t-il, à une sorte de tradition familiale. « Selon les critères actuels [les déclarations de Wittgenstein] révèlent un certain désintérêt pour la politique et une abstention à l'égard des choses politiques, que l'on peut imputer à toute la famille de Karl Wittgenstein, si l'on fait abstraction des intérêts du père dans le domaine de la politique économique et financière. Bien que le grand-père ait manifesté en son temps un intérêt très vif pour la politique extérieure de l'Autriche dans certaines de ses lettres, ses enfants et ses petits-enfants vivaient à l'époque comme si la politique n'existait tout simplement pas. Ce n'est pas un hasard si, au

nombre des amis intimes de la maison, on ne comptait aucun politicien ; on ignorait la politique et on méprisait les politiciens. C'est ainsi que l'on a accepté également la guerre et les développements qui l'ont amenée pour ainsi dire comme une fatalité [14] ».

Un comportement de ce genre est certainement difficile à comprendre et plus encore à approuver chez un homme de la catégorie intellectuelle de Wittgenstein. Mais en même temps, comme on l'a souvent remarqué à propos de Kraus, les hommes de cette sorte sont capables dans bien des cas d'adopter des positions personnelles plus progressistes ou même franchement plus « révolutionnaires » que celles des défenseurs attitrés des valeurs progressistes ou révolutionnaires consacrées. Leur refus d'envisager les problèmes en termes strictement politiques leur assure une indépendance d'esprit et une liberté de jugement par rapport aux critères de choix et de démarcation usuels, qui est la contrepartie positive de l'individualisme et du moralisme apolitiques qu'ils professent ; et leur antipathie pour leur époque, à l'égard de laquelle ils se comportent de façon ouvertement polémique, leur permet de la juger avec une clairvoyance que seule la rébellion peut inspirer.

Il n'y a évidemment aucune incompatibilité intrinsèque entre le conservatisme culturel de Kraus et de Wittgenstein et le progressisme bien compris. Le tort de notre époque est, à leurs yeux, d'envisager le progrès en général uniquement sur le modèle du progrès scientifique et technique et, d'autre part, de s'imaginer que le culte du progrès considéré de cette façon peut jouer un rôle comparable à celui qui a été rempli autrefois par la tradition. Putnam a suggéré que le modèle politique idéal pour les sociétés contemporaines pourrait être celui qui combine trois éléments qui, ont été considérés le plus souvent comme inconciliables : le *socialisme* en économie, le *libéralisme* en politique et le *conservatisme* en matière culturelle. Le troisième élément est aussi indispensable que les deux autres pour la raison suivante : « Bell remarque que les rituels religieux sont une manière de préserver les émotions et les sentiments partagés d'une génération à l'autre, et qu'ils constituent ce qui assure la cohésion d'une société quelconque. Plus précisément, dans les sociétés traditionnelles les traditions et les rites ont pour fonction à la fois d'exprimer le fait que l'on partage consciemment certaines attitudes et certaines façons de sentir avec ses pères, ses aïeux [...] et d'enseigner à chaque nouvelle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

génération à les partager. Aujourd'hui nous vivons dans la plus anti-historique de toutes les époques. Les gens ne partagent pas "d'émotions et de sentiments" avec les générations passées – c'est à peine s'ils partagent "des émotions et des sentiments" entre eux, à l'exception d'émotions et de sentiments hédonistes, qui ne produisent guère de cohésion et pas grand-chose qui vaille la peine. Je crois que l'on peut réviser les traditions pour éliminer les éléments racistes ou ceux qui ont trait au chauvinisme masculin, etc. Je crois que l'on peut respecter d'autres traditions, tout en étant dans la sienne propre ; mais que, quel que soit le genre de futur que nous pouvons avoir, un certain respect pour la valeur des traditions en fera nécessairement partie [15] ».

La seule chose que Wittgenstein aurait reprochée à notre façon de redécouvrir et de cultiver aujourd'hui des choses comme la religion et la tradition est que nous nous comportons justement comme des gens qui n'ont pas de tradition et qui s'imaginent que l'on peut s'en donner une.

III. Wittgenstein & Spengler

> J'ai dit une fois, et peut-être avec raison : la culture antérieure deviendra un tas de ruines et à la fin un tas de cendres, mais il y aura des esprits qui planeront sur la cendre.
>
> LUDWIG WITTGENSTEIN

Le lecteur non prévenu risque fort d'éprouver une certaine surprise et peut-être plus que de la surprise, en découvrant que Wittgenstein a été, de son propre aveu, influencé par Spengler. Mais, la tonalité générale des remarques qu'il formule sur la culture (ou peut-être, faudrait-il dire, la « civilisation ») contemporaine est typiquement spenglerienne. À notre époque, qui se croit supérieure, il reproche à la fois sa petitesse et l'incompréhension caractéristique qui en résulte à l'égard des grandes époques qui l'ont précédée : « Une époque en mécomprend une autre ; et une *petite* époque mécomprend toutes les autres de la manière laide qui lui est propre » [RM, 101]. Et la détermination avec laquelle il sonne le glas de notre civilisation occidentale déclinante et prend le parti de ce qu'il considère comme les forces de l'avenir (sans pour autant éprouver nécessairement une grande sympathie pour l'avenir en question) est très révélatrice de sa tendance spenglerienne à accepter comme une nécessité inéluctable la disparition d'une culture qui a apparemment épuisé ses possibilités.

Mais surtout, il est incontestable qu'il a été impressionné et inspiré dans son oeuvre philosophique elle-même par certaines conceptions de Spengler qui l'ont influencé non seulement dans sa propre conception de l'histoire, mais aussi, ce qui est plus important, dans sa façon de concevoir et de pratiquer la philosophie. Un des points sur lesquels on reconnaît clairement l'influence de Spengler est ce qu'on pourrait appeler son sens aigu de la relativité historique et culturelle, qu'il ne faut probablement pas, cependant, s'empresser d'identifier, comme on le fait parfois, à un relativisme explicite. Récusant la conception linéaire de l'histoire universelle, Spengler estimait qu'« il n'y a pas d'"humanité" vieillissante » [DO, I, 33], mais *des* humanités, c'est-à-dire des cultures différentes, qui naissent, vieillissent et meurent. Il considérait qu'il n'y a rien d'universel et de constant dans l'univers historique. « Que l'on ne parle plus, écrit-il, des formes de *la* pensée, du principe de *la* tragédie, du devoir de *l'*État. La validité universelle est toujours une inférence fautive de soi aux autres » [DO, I, 35]. Wittgenstein est, comme Spengler, peu intéressé par l'humanité en général et encore moins par ce qu'on appelle, sans autre précision, le progrès de l'humanité. Il s'intéresse plutôt aux hommes et à leurs différentes formes de vie et façons de vivre. Et il ne cesse de rappeler que des concepts comme ceux de science, philosophie, religion, art, pensée, rationalité et une quantité d'autres du même type ne possèdent pas le genre de constance et d'universalité que notre philosophie a tendance à leur attribuer. Entre les différentes choses que nous appelons de noms de ce genre il n'y a généralement rien de plus que des « ressemblances familiales » , et rien d'autre à chercher derrière le concept commun que cette parenté plus ou moins grande des différents cas. En même temps, il est significatif que nous ayons *un* concept commun de toutes ces choses à certains égards si différentes, que nous appliquions le même mot à tout cela et que nous soyons disposés à l'appliquer à une quantité d'autres choses, pour peu qu'elles ressemblent plus ou moins aux premières ou, en tout cas, à certaines d'entre elles.

Ce que Wittgenstein semble donc avoir appris de Spengler, c'est d'abord le sens de la relativité historique et culturelle des concepts, qui oblige à abandonner entièrement la recherche

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des essences intemporelles pour la technique de la comparaison. Dans la *Grammaire philosophique* par exemple, il fait remarquer que le mot « démonstration » est utilisé en fait « dans de nombreux sens plus ou moins apparentés. (Un peu, ajoute-t-il, comme les mots "peuple", "roi", "religion", etc. ; voir Spengler.) » [GP, 306]. On peut penser aussi à ce qu'il dit à propos du concept d'exactitude : « Ce contre quoi je me défends est le concept d'une exactitude idéale, qui nous serait pour ainsi dire donné *a priori*. À des époques différentes, nos idéaux de l'exactitude sont différents ; et aucun d'entre eux n'est l'idéal suprême » [RM, 49]. L'exemplification et l'analogie, et non la recherche des origines, des causes ou des lois, constituent ainsi la méthode appropriée pour le traitement des questions philosophiques, qui sont des questions conceptuelles, et non pas empiriques (bien qu'elles soient souvent formulées comme si elles l'étaient).

Wittgenstein observe ainsi que le concept de la *fête*, par exemple, s'est modifié probablement de façon considérable : « Le concept de "fête". Lié pour nous à la réjouissance ; à une autre époque, peut–être, uniquement à la peur et l'horreur. Ce que nous appelons "trait d'esprit" [*Witz*] et ce que nous appelons "humour" est une chose qui n'a certainement pas existé à d'autres époques. Et tous les deux se modifient constamment » [RM, 93]. « L'humour, écrit-il, n'est pas un état d'âme, mais une façon de voir le monde [*eine Weltanschauung*]. Et c'est pourquoi, s'il est exact de dire que, dans l'Allemagne nazie, l'humour a été anéanti, cela ne renvoie pas à quelque chose comme le fait que l'on n'aurait pas été de bonne humeur, mais à quelque chose de beaucoup plus profond et important » [RM, 92].

Ce qui a impressionné Wittgenstein dans le cas de Spengler, comme dans celui de Darwin, de Freud ou de Frazer, n'est pas la production d'une théorie vraie ou fausse, mais l'aptitude à rassembler un grand nombre de faits, à première vue tout à fait désordonnés et disparates, en un arrangement éclairant. Von Wright remarque que l'idée de « ressemblances familiales » semble « tirer son origine de la notion spenglerienne de l'*Ursymbol* qui caractérise chacune des grandes cultures et constitue ce que Wittgenstein, au moment où il parle de cela [RM, 24], appelle effectivement une ressemblance de famille entre les diverses manifestations d'une culture – ses mathématiques, son architecture, sa religion, son organisation sociale et politique, et ainsi de suite » [VW, 226].

« Le symbole primaire lui-même, écrit Spengler, ne se réalise pas. Il agit dans le sentiment formel de chaque homme, de chaque groupe, de chaque période, de chaque époque et leur dicte le style de toutes leurs manifestations vivantes. Il est dans la forme de l'Etat, dans les mythes et les cultes religieux, les idéaux moraux, les formes de la peinture, de la musique et de la poésie, les premiers principes de chaque science, mais il n'est représenté par aucun d'eux » [DO, I, 173]. En fait, si l'on regarde de près le passage cité par von Wright, on s'aperçoit que Wittgenstein reproche justement à Spengler d'avoir cherché un principe unificateur sous-jacent aux différents phénomènes qu'il rapproche, au lieu de se contenter de mettre simplement en évidence des ressemblances familiales (et des différences), ce qui l'a amené à naturaliser le modèle qu'il utilise et à interpréter les caractéristiques du modèle comme des propriétés intrinsèques de l'objet : « Spengler pourrait être mieux compris s'il disait : je *compare* différentes périodes culturelles à la vie de familles ; à l'intérieur de la famille, il y a une ressemblance familiale, alors qu'il y a également une ressemblance entre des membres de différentes familles ; la ressemblance de famille se distingue de l'autre ressemblance de telle ou telle façon, etc. Je veux dire : l'objet de comparaison, l'objet dont est tirée cette façon de considérer les choses, doit nous être indiqué, afin que des injustices ne se glissent pas constamment dans la discussion. Car, dans ce cas, tout ce qui est vrai du prototype (*Urbild*) qui sert à l'examen sera, qu'on le veuille ou non, également affirmé de l'objet auquel nous appliquons l'examen ; et l'on affirmera "il *doit toujours*..." Cela provient du fait que l'on veut donner aux caractéristiques du prototype un point d'appui dans notre examen des choses. Mais que, comme on confond prototype et objet, on est obligé d'attribuer dogmatiquement à l'objet ce qui ne doit caractériser que le prototype. D'un autre côté, on croit que l'examen des choses n'a pas la généralité qu'on veut lui donner, s'il n'est réellement correct que pour un seul cas. Mais la vérité est que le prototype doit justement être instauré comme tel ; de sorte qu'il caractérise tout l'examen des choses, détermine sa forme. Il est, par conséquent, au sommet et il est universellement valide par le fait qu'il détermine la forme de l'examen, et non pas par le fait que ce qui ne vaut que pour lui est attribué à tous les objets de l'examen » [RM, 14].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La source de « toutes les assertions exagérées, dogmatisantes » [RM, 15], dont Spengler s'est rendu, comme beaucoup d'autres, coupable, est donc à chercher dans la tendance que nous avons à oublier que le paradigme dont nous nous servons pour décrire et juger les choses est quelque chose que nous avons choisi et que nous aurions pu choisir autrement et à considérer qu'il *doit* déjà, d'une manière ou d'une autre, être là en profondeur dans les choses elles-mêmes. L'*Urbild* est ainsi transformé en une sorte de principe immanent et occulte qui gouverne les choses de l'intérieur et dont nous n'observons que des manifestations superficielles plus ou moins dégradées. L'essentialisme, le dogmatisme et l'impression d'avoir appréhendé la réalité des choses « en profondeur » relèvent, aux yeux de Wittgenstein, de la même confusion fondamentale. « Il n'y a, écrit-il, qu'un moyen de garantir nos assertions contre l'injustice ou d'échapper à la vacuité de nos assertions, c'est de considérer l'idéal comme ce qu'il *est*, à savoir comme un objet de comparaison – pour ainsi dire comme un étalon de mesure – dans notre examen des choses, plutôt que comme le préjugé auquel tout doit se conformer. C'est là, en effet, que réside le dogmatisme, dans lequel la philosophie peut si facilement tomber. Mais quelle est donc la relation qui existe entre une façon de voir les choses comme celle de Spengler et la mienne ? L'injustice chez Spengler : l'idéal ne perd rien de sa dignité, s'il est instauré comme principe qui détermine la forme de notre examen des choses [*Prinzip der Betrachtungsform*]. Une bonne mesurabilité. » [RM, 37].

C'est de cette façon que la perspective du déclin, de l'*Untergang*, doit elle-même être utilisée : comme une façon de voir ou de mesurer les choses que l'on a choisie ou par laquelle on a été séduit pour des raisons diverses, qui peut servir à mettre en évidence un aspect nouveau et intéressant des choses, mais qui doit toujours être présentée honnêtement comme ce qu'elle est. Comme l'écrit von Wright : « On ne peut pas parler de vérité et de fausseté comme attributs d'une *Betrachtungsweise*. Mais elle tire, évidemment, son importance des phénomènes qu'elle éclaire et sa justification de la contribution qu'elle apporte à notre compréhension de l'histoire » [VW, 227]. La *Betrachtungsweise* qui consiste à envisager l'évolution récente de notre culture sous l'aspect du déclin « est, pour bien des gens, tout simplement inintelligible ; d'autres la trouveront artificielle ou exagérée. La séduction qu'elle exerce sur ceux qui la trouvent naturelle dépendra en partie de traits de caractère et de tempérament, en partie de l'horizon culturel et de traditions, en partie d'une certaine expérience de vie » [VW, 227]. Certaines des raisons sociologiques, culturelles et personnelles pour lesquelles Wittgenstein la trouvait naturelle et séduisante ont été évoquées plus haut. Mais il ne l'a jamais conçue comme autre chose qu'un point de vue auquel on peut en préférer d'autres, qui peut ne rien « dire » à quelqu'un d'autre et qui n'autorise, en tout état de cause, aucun jugement de valeur absolue. Dans le cas de Spengler comme de celui de tous les autres auteurs dont il s'est inspiré, la réaction philosophique de Wittgenstein n'a pas été celle de l'adhésion, mais, comme il le dit, de la *clarification*.

IV. Qu'est-ce que comprendre un phénomène humain ?

> Il est tout simplement faux de dire : ces peuples primitifs ne pouvaient pas ne pas considérer avec stupéfaction tous les phénomènes. Mais peut-être est-il correct de dire que ces peuples ont considéré avec stupéfaction toutes les choses de leur environnement. – Qu'ils ne pouvaient manquer de les considérer ainsi est une superstition primitive.
>
> LUDWIG WITTGENSTEIN

La conception wittgensteinienne de l'*Aufklärung* philosophique est à la fois beaucoup plus radicale et plus complexe que celle des positivistes contemporains. Les *Remarques sur « Le Rameau d'Or »* montreraient, s'il en était besoin, à quel point les tendances profondes de sa philosophie ont toujours été éloignées de l'idéologie scientiste, humanitariste et progressiste du Cercle de Vienne. Il est vrai que ce qui constituait chez lui, à l'époque, une réaction individuelle peu orthodoxe contre un type classique de mythologie rationaliste remarquablement illustré dans l'œuvre de Frazer est plus ou moins devenu, à présent, une nouvelle mythologie, au moins aussi suspecte que l'ancienne, contre laquelle le rationalisme plus modeste, mais tout aussi vigilant et militant, que Wittgenstein professe n'aurait pas manqué de s'insurger avec la même vigueur.

C'est pourquoi il importe de lire les *Remarques sur « Le Rameau d'Or »* comme une critique des idées de Frazer, et non

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme une approbation anticipée des mythologèmes regressistes et irrationalistes divers qui font fortune aujourd'hui dans certains milieux philosophiques. Les remarques polémiques de Wittgenstein ne peuvent constituer en aucune façon un plaidoyer pour le mythe contre la « vérité » scientifique, puisqu'il conteste justement qu'ils soient opposables dans une dimension commune du genre de celle que leur imposent à la fois la tradition rationaliste et ses adversaires habituels.

Que Wittgenstein ait éprouvé le besoin de lire et de commenter *Le Rameau d'Or* n'a certainement rien d'étonnant. L'intérêt pour les détails les plus concrets et les plus familiers de l'existence humaine et la passion pour le document anthropologique sous toutes ses formes constituent un des éléments les plus frappants de sa personnalité philosophique. D'une certaine manière et à condition de bien comprendre quel était son objectif véritable, on peut dire qu'il ne s'est jamais occupé d'autre chose que d'anthropologie : « Ce que nous fournissons, ce sont à proprement parler des remarques concernant l'histoire naturelle de l'homme ; non pas, cependant, des contributions relevant de la curiosité, mais des constatations sur lesquelles personne n'a jamais eu de doute et qui n'échappent à la prise de conscience que parce qu'elles sont en permanence devant nos yeux » [PU, § 415].

« Soyons humains [*Lass uns menschlich sein*] », note-t-il de façon lapidaire dans ses carnets [RM, 42]. À la prétention habituelle des philosophes d'échapper à l'ordre humain pour le voir en quelque sorte du point de vue de Dieu, il oppose l'humilité intellectuelle devant le phénomène lui-même, la soumission et le respect de toutes les formes d'humanité, y compris celles qui sont apparemment les plus antipathiques, les moins rationnelles et les moins justifiées. Paul Engelmann a dit de lui que son respect spontané de toute autorité *véritable*, « qui n'aurait pas été particulièrement remarquable chez une personne ordinaire, faisait de cet homme supérieur, qui perçait à jour et avait en horreur toutes les conventions *injustifiées*, une figure tout à fait inaccessible à la compréhension des gens "cultivés" de notre époque » [PE, 121]. Il est certain que le civisme scrupuleux de Wittgenstein et sa façon de se plier en toute occasion aux autorités, aux traditions et aux coutumes des gens parmi lesquels il vivait (surtout lorsqu'il s'agissait des milieux les plus humbles) ne correspondent guère au personnage classique de l'« intellectuel » contemporain.

Les raisons pour lesquelles il a songé très sérieusement, en 1935, à aller s'établir en Russie et entrepris des démarches dans ce sens sont certainement liées, entre autres choses, à l'intérêt qu'il ne pouvait manquer d'éprouver pour une « forme de vie » apparemment tout à fait nouvelle en train de se constituer. Il est peu probable que des considérations proprement politiques aient joué un rôle important dans sa décision, même s'il est vrai qu'il pouvait trouver dans l'éthique socialiste des éléments qui allaient tout à fait dans le sens de ses tendances spontanées : le mépris de la propriété individuelle et de la richesse, l'austérité, la discipline et le sens du dévouement absolu de l'individu aux intérêts de la collectivité. Que Wittgenstein ait considéré la Russie avant tout comme une sorte de refuge spirituel et une occasion de résoudre certains problèmes personnels qui le tourmentaient à l'époque, cela n'est guère douteux. On a suggéré qu'il avait renoncé finalement à ses projets à cause du « durcissement de la situation politique ». Mais la dernière lettre écrite à Engelmann en 1937, deux ans après son voyage en Russie (qui pourrait l'avoir complètement déçu mais ne l'empêche apparemment pas de songer à y retourner) ne confirme pas réellement cette hypothèse. Et, de toute manière, il n'est pas évident que la dureté des conditions matérielles et politiques aurait été de nature à faire reculer un homme comme lui (ce qui ne signifie pas, bien entendu, que l'expérience, si elle avait eu lieu, aurait mieux réussi que celle qu'il avait tentée auparavant dans l'enseignement primaire).

Fania Pascal souligne à quel point les problèmes concrets du monde contemporain ont été constamment proches des préoccupations de Wittgenstein, en dépit du fait que pratiquement rien n'en apparaît dans ses écrits philosophiques. Il serait, en particulier, étonnant qu'un homme qui était notamment l'ami de Keynes et de Sraffa n'ait pas eu un certain intérêt pour les questions économiques et sociales. Mais, de toute évidence, Wittgenstein n'a jamais envisagé un seul instant que la solution des problèmes et la guérison des maladies de notre époque doivent être cherchées uniquement ni même d'abord à ce niveau-là. S'il n'avait pas été aussi convaincu qu'il l'était que n'importe quoi n'est pas possible à n'importe quel moment, on pourrait dire qu'il avait une certaine prédilection pour les sociétés archaïques, patriarcales et autoritaires. Et il n'est, somme toute, pas très surprenant qu'il ait accusé Frazer d'être en fin de

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

compte plus sauvage que les sauvages qu'il étudiait et soupçonné les professionnels de la spiritualité contemporaine d'être généralement plus éloignés de la compréhension des choses spirituelles que bien des hommes qualifiés de « primitifs ».

Le point de vue de l'anthropologie évolutionniste était, en fait, absolument incompatible avec la conception de la science et du progrès qui était déjà la sienne à l'époque du *Tractatus*. Les *Remarques sur « Le Rameau d'Or »* sont tout à fait dans la ligne de la critique formulée dans les propositions 6.371 et 6.372 : « Au fondement de toute la vision du monde des modernes il y a l'illusion que les lois de la nature, comme on les appelle, sont les explications des phénomènes naturels. C'est ainsi qu'ils en restent aux lois de la nature comme à quelque chose d'intangible, ainsi que le faisaient les Anciens avec Dieu et le Destin. Et les uns et les autres ont, en vérité, raison, et tort. Les Anciens sont, en tout état de cause, plus clairs, dans la mesure où ils reconnaissent un point d'arrêt clair, alors qu'avec le nouveau système on doit avoir l'impression que tout est expliqué. »

C'est parce que la science nous a habitués à l'idée trompeuse que tout est expliqué, ou en tout cas peut l'être, que nous avons tendance à considérer des propositions telles que « C'est la volonté de Dieu » ou « C'est le destin » comme étant essentiellement l'expression de l'ignorance et de l'impuissance, alors que ce qu'elles traduisent est avant tout une autre attitude, une façon différente de se comporter à l'égard des événements : « De même que poser une question et insister pour avoir la réponse, ou ne pas la poser, expriment un comportement différent, une façon différente de vivre, *de même* également une expression comme "C'est la volonté de Dieu" ou "Nous ne sommes pas maîtres de notre destin". L'effet produit par cette phrase, ou un effet très semblable, pourrait aussi bien être produit par un ordre ! Y compris un ordre que l'on se donne à soi-même. Et inversement un ordre, par exemple : "Ne sois pas grincheux !", peut être énoncé comme l'affirmation d'une vérité » [RM, 74].

Wittgenstein, comme on vient de le voir, estime que, même si les lois naturelles rendent les phénomènes prédictibles et contrôlables, elles n'expliquent pas pourquoi il se produisent. Pour cela, il faudrait au moins qu'elles réussissent à faire apparaître une chose qui, selon le *Tractatus* n'existe pas : « Il n'est de nécessité que logique » [TLP, 6. 37]. Puisque les lois de la nature

ne constituent pas l'explication des phénomènes naturels, au sens où on le croit généralement, il n'est pas exact que les « explications » scientifiques soient par elles-mêmes en mesure de faire disparaître l'étonnement que nous devrions éprouver devant les phénomènes naturels. Wittgenstein estime que ce n'est pas la science elle-même, qui ne rend pas moins étonnants les phénomènes qu'elle « explique », mais plutôt l'esprit dans lequel elle est pratiquée qui est responsable de notre impression que les raisons de s'étonner ont disparu.

Contrairement à ce qui doit être considéré comme une des superstitions de notre époque, l'explication scientifique n'est pas par elle-même en mesure de rendre les phénomènes naturels moins mystérieux et moins impressionnants. Commentant une remarque beaucoup trop scientiste à son goût de Renan dans l'*Histoire du peuple d'Israël,* Wittgenstein soutient que la capacité de ressentir de l'étonnement ou de la crainte devant les choses les plus familières, qui est devenue tout à fait étonnante pour les civilisés que nous sommes, n'a rien à voir avec l'ignorance des causes qui les expliquent, ni, par conséquent, non plus, avec la *primitivité*. « Il n'y a absolument aucune raison de s'étonner de ces choses, puisqu'elles sont si banales. Si l'homme primitif *ne peut pas ne pas* s'en étonner, combien plus doivent le faire le chien ou le singe. Ou bien suppose-t-on que les hommes se sont, de façon quasiment soudaine, éveillés et se sont mis tout d'un coup à remarquer ces choses, qui étaient toujours déjà là, et ont été, comme on peut le comprendre, étonnés ? – De fait, on pourrait même supposer quelque chose de ce genre ; non pas, cependant, qu'ils perçoivent ces choses pour la première fois, mais qu'ils commencent subitement à s'en étonner. Cela n'a cependant à nouveau rien à voir avec leur primitivité. À moins que l'on n'appelle primitif le fait de ne pas s'étonner des choses, mais alors justement les hommes d'aujourd'hui sont primitifs et Renan lui-même l'est, s'il croit que l'explication de la science peut supprimer l'étonnement. Comme si l'éclair était aujourd'hui plus banal ou moins étonnant qu'il y a 2000 ans. L'étonnement est une chose à quoi l'homme – et peut-être les peuples – doivent s'éveiller. La science est un moyen pour l'endormir à nouveau » [RM, 14-15].

Même si l'on devait découvrir empiriquement que la tendance à redouter spontanément les forces de la nature est une caractéristique anthropologique spécifique de certains peuples primitifs, cela n'autoriserait pas à conclure que nous sommes,

Facebook : La culture ne s'écrite pas elle se conquiert

en ce qui nous concerne, définitivement préservés de ce genre de crainte par notre science : « Il n'est cependant pas exclu que des peuples *hautement* civilisés soient à nouveau enclins précisément à cette même crainte et que leur civilisation et la connaissance scientifique ne puissent pas les en protéger. Assurément, il est vrai que l'esprit dans lequel la science est pratiquée aujourd'hui n'est pas conciliable avec une telle crainte » [RM, 15]. En d'autres termes, à supposer que les primitifs aient vécu effectivement dans la crainte « superstitieuse » des événements naturels, il n'est pas vrai qu'il ne pouvait en être autrement, en l'absence de connaissances scientifiques adéquates, ni que l'existence de celles-ci élimine la possibilité même de ce genre de superstition. Pour parler le langage du positivisme, si les primitifs se conduisent comme ils le font, ce n'est pas uniquement parce qu'ils n'ont pas encore accédé à l'esprit « positif », car leurs pratiques et leur mentalité peuvent être, par ailleurs, tout à fait positives à de multiples égards : la cohabitation de la mythologie et de la magie avec un savoir authentique et une technologie relativement avancée n'est pas, chez les primitifs, une « inconséquence » ; et elle ne l'est, bien entendu, pas davantage dans les sociétés plus évoluées.

La dernière opinion exprimée par Frazer sur la nature des mythes est la suivante : « Par mythes j'entends des explications erronées des phénomènes, que ce soit de la vie humaine ou de la nature extérieure. De telles explications tirent leur origine de cette curiosité instinctive concernant les causes des choses, qui, à un stade plus avancé de la connaissance, cherche satisfaction dans la philosophie et dans la science ; mais, étant fondées sur l'ignorance et l'incompréhension, elles sont toujours fausses, car, si elles étaient vraies, elles cesseraient d'être des mythes [16] ».

Cette interprétation unidimensionnelle en termes de connaissance et d'erreur n'est elle-même, du point de vue de Wittgenstein, qu'un mythe pur et simple. Les mythes ne sont pas des explications grotesques inventées par des savants ou des philosophes primitifs. Ils ne se fondent pas – en tout cas, pas nécessairement – sur des croyances ou des convictions erronées. Pour Frazer, les pratiques rituelles constituent un moyen d'accès indirect à des états mentaux sous-jacents, et des coutumes identiques s'expliquent par des motifs (psychologiques) identiques. Ce type d'explication est complètement illusoire pour Wittgenstein, dont l'antipsychologisme systématique s'est exercé à peu près dans tous les domaines de la

philosophie (y compris la philosophie de la psychologie). Dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques*, il avait écrit : « Les limites de l'empirie ne sont pas des assomptions non garanties, ou des assomptions reconnues intuitivement comme correctes ; mais des manières de comparer et d'agir » [RFM, 309]. Et ses toutes dernières remarques sur la certitude, la croyance et le doute constituent une sorte de dénonciation systématique de l'illusion classique qui consiste à croire que les représentations, idées, opinions, etc., qui accompagnent la pratique d'un jeu de langage, doivent en même temps en constituer le fondement réel : « La fin n'est pas le présupposé sans fondement, mais la manière d'agir sans fondement » [CE, § 110]. S'il y a un consensus fondamental, ce n'est pas un consensus d'opinion, mais un consensus dans l'action. Le fondement dernier est constitué par la conformité dans l'action, et non par les dispositions intérieures communes qui nous semblent l'expliquer : « Il est vrai que tout peut être, d'une manière ou d'une autre, justifié. Mais le phénomène du langage repose sur la régularité, sur la concordance dans l'action » [RFM, 279]. « Pourquoi, se demande Wittgenstein, le jeu de langage devrait-il donc reposer sur un savoir ? » [CE, § 477]. Et, s'il en est ainsi, pourquoi les jeux de langage des primitifs devraient-ils reposer sur une ignorance, ou plutôt sur ce qui, aux yeux de gens qui sont censés savoir, se manifeste comme une ignorance ?

Il n'en résulte cependant pas que Wittgenstein aurait été prêt à rejeter l'interprétation cognitiviste au profit d'une interprétation ritualiste des mythes. L'explication du mythe comme tentative de « rationalisation » après coup d'un rite préexistant est encore une explication génétique hypothétique, et aucune explication de ce genre n'est, selon lui, en mesure de nous procurer le genre d'intelligibilité que nous recherchons. De plus, il n'y a aucune raison de s'attendre à ce que tous les mythes admettent une explication identique. Enfin, lorsque nous constatons la coexistence de certaines pratiques et de certaines croyances, l'existence d'un rapport de filiation historique attesté dans un sens ou dans l'autre ne constitue pas encore une raison suffisante de considérer les unes comme constituant le fondement ou la justification des autres. Le besoin d'« expliquer » les mythes primitifs devient certainement beaucoup moins impérieux, lorsqu'on constate, par exemple, que la philosophie des sociétés civilisées est, de façon générale, bien plus proche de la mythologie qu'on ne le soupçonne généralement :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

notre philosophie savante n'est pour l'essentiel rien d'autre qu'une actualisation d'une mythologie latente déposée dans les formes mêmes de notre langage.

Moore rapporte que, dans ses leçons de 1930-1933, Wittgenstein adressait à Frazer trois reproches essentiels, faisant remarquer « (1) que c'était une erreur de supposer qu'il y avait *une et une seule* "raison", au sens de "motif", qui amenait les gens à effectuer une action particulière – de supposer qu'il y avait "un motif qui était le motif". Il donnait comme exemple de cette sorte d'erreur l'affirmation de Frazer, lorsqu'il parle de la magie, selon laquelle, lorsque les primitifs transpercent une effigie d'une personne particulière, ils croient qu'ils ont blessé la personne en question. Il disait que les primitifs n'ont pas toujours cette "croyance scientifique fausse", bien que, dans certains cas, ils puissent l'avoir : qu'ils peuvent avoir des raisons tout à fait différentes pour transpercer l'effigie. Mais il disait que la tendance à supposer qu'il y a un "motif qui est le motif" était "énormément forte", donnant comme exemple le fait qu'il y a des théories du jeu dont chacune donne une et une seule réponse à la question "Pourquoi les enfants jouent-ils ?" (2) Que c'était une erreur de supposer que le motif est toujours "d'obtenir quelque chose d'utile". Il donnait comme exemple de cette erreur la supposition faite par Frazer que "des gens, à un certain stade, croyaient utile de tuer une personne, dans le but d'obtenir une bonne récolte". (3) Que c'était une erreur de supposer que la raison pour laquelle, par exemple, le récit de la fête de Beltane "nous fait une impression si grande" est qu'elle a "évolué à partir d'une fête dans laquelle on brûlait un homme réel". Il accusait Frazer de croire que c'était cela la raison. Il disait que notre perplexité concernant la raison pour laquelle elle nous impressionne n'est pas diminuée par l'indication des causes dont la fête est provenue, mais l'est par la découverte d'autres fêtes semblables : trouver celles-ci peut la faire paraître "naturelle", alors que ce résultat ne peut être obtenu par l'indication des *causes* dont elle est provenue. À cet égard il disait que la question "Pourquoi cela nous impressionne-t-il ?" est analogue aux questions esthétiques "Pourquoi est-ce beau ?" ou "Pourquoi cette basse n'ira-t-elle pas ?" » [PAI, p. 129-130].

Si la fonction d'un mythe est normalement d'expliquer comment quelque chose – le monde, l'espèce humaine, le groupe, une institution, une coutume, un rite, etc. – est venu à l'existence, l'explication d'un mythe par une hypothèse d'origine

peut évidemment être elle-même de nature mythique. (Wittgenstein considère, par exemple, que la psychanalyse n'explique pas réellement les mythes, mais invente simplement d'autres mythes à leur sujet.) Pour lui, le simple fait de croire qu'il existe nécessairement quelque chose que l'on peut appeler l'origine, le fondement ou la raison d'être de ce que nous constatons relève déjà, en toute rigueur, de la mythologie. La chose la plus difficile à admettre est justement que les hommes puissent faire ce qu'ils font ou dire ce qu'ils disent pour une quantité de raisons différentes et souvent sans aucune raison particulière. (Comme dirait Wittgenstein, « *so handeln sie eben* ».) Mais, d'un autre côté, il est clair que l'explication, s'il doit y en avoir une, ne peut pas ne pas être plus ou moins mythique : une histoire vraie concernant la manière dont les choses en sont venues à être ce qu'elles sont n'est pas ce dont nous avons besoin ici et l'explication que nous acceptons n'en est une que parce qu'elle constitue avant tout la satisfaction d'un besoin et la réalisation d'un certain désir. Nous n'avons pas à exiger d'une explication qu'elle fasse plus que satisfaire notre besoin de comprendre et, comme dit Wittgenstein, la bonne interprétation est celle qui nous dissuade d'en chercher une autre. En un certain sens, la métamythologie est de la mythologie, tout comme, pour des raisons d'un autre ordre, la métamathématique est de la mathématique.

La seule façon d'échapper au mythe serait ici de ne pas chercher à expliquer : en ethnologie, comme en esthétique (et également en philosophie), l'explication se confond, pour Wittgenstein, avec l'élimination de l'étrangeté et de la « singularité », c'est-à-dire avec la *description* comparative. D'une certaine manière, le sens véritable des pratiques que nous observons est quelque chose que nous ne chercherions pas, si nous ne l'avions déjà trouvé : il doit résulter d'un assemblage correct des données en notre possession, et non d'une hypothèse plus ou moins hasardeuse sur la provenance de ces données ou sur quelque chose qui leur est sous-jacent et en constitue l'essence et la nature véritable. Comme on l'a remarqué plus haut, Wittgenstein estime que le mérite essentiel de gens comme Darwin ou Freud ne réside pas dans leurs hypothèses explicatives proprement dites, mais dans leur aptitude à faire parler les faits eux-mêmes en les regroupant et en les ordonnant de façon inédite.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Curieusement, il semble n'y avoir guère de différence entre la manière dont il traite le cas de Darwin dans ses *Leçons et conversations* [17] et ce qu'il dit de Frazer dans ses *Remarques sur « Le Rameau d'Or »*. Apparemment, l'évolutionnisme biologique est mis à peu près sur le même plan que l'évolutionnisme culturel et considéré non pas comme une théorie dont pratiquement personne aujourd'hui ne songe à contester la vérité, mais essentiellement comme un mode de présentation éclairant des faits. Mais il est clair que ce qui intéresse Wittgenstein n'est pas du tout la théorie darwinienne, en tant qu'elle est susceptible d'être testée et corroborée, mais le genre de réaction très typique que suscite l'apparition de ce genre de théorie, notamment la tendance que l'on a à dire « C'est ainsi que cela a dû se passer » (ou « Cela ne peut pas s'être passé ainsi »), longtemps avant que la théorie en question ait été – dans la mesure où elle peut l'être – vérifiée ou réfutée. Cela permet de comprendre jusqu'à un certain point ce que Wittgenstein veut dire, lorsqu'il remarque, à propos des explications de Frazer, que la connexion historique n'est réellement explicative que dans la mesure où elle peut être interprétée également comme une connexion conceptuelle (intemporelle). La *signification* même des attitudes et des actions que nous observons peut posséder une certaine évidence intrinsèque et suggérer une histoire possible, qui est finalement plus importante que l'histoire réelle : « Ce qui est correct et intéressant n'est pas de dire : ceci est provenu de cela, mais : cela pourrait en être provenu [18] » [RO, 35]. La chose importante n'est donc pas que certaines pratiques « étranges » soient effectivement des survivances plus ou moins dégénérées d'époques lointaines ; c'est ce qui, dans ce que nous voyons, nous contraint à leur attribuer cette longue histoire et cette nécessité qui n'a rien à voir avec la simple inertie d'une invention accidentelle qui se serait perpétuée.

Il pourrait évidemment sembler que Wittgenstein, avec sa distinction entre les raisons et les causes et entre l'explication « esthétique » et l'explication causale, n'a fait que tenter de réinstaurer entre les sciences de la nature et les sciences humaines une opposition du même genre que celle qui avait été défendue par des gens comme Dilthey ou Spengler et que l'anthropologie structurale prétend (un peu vite) avoir dépassée. Wittgenstein considère, effectivement, que la description et l'explication du comportement social doivent être données dans des termes et à l'aide de concepts qui sont ou pourraient

être en principe ceux des agents sociaux eux-mêmes, et non à partir de causes ou de mécanismes hypothétiques postulés conformément à la procédure habituelle des sciences de la nature. Il en résulte que le théoricien ne peut, comme dans le cas des sciences de la nature, rester complètement « extérieur » à son objet. « Là réside, comme l'écrit von Wright, le noyau de vérité conceptuelle, pourrait-on dire, qu'il y a dans la doctrine psychologiste de "l'empathie". La compréhension empathique n'est pas un "sentir" ; elle est une aptitude à participer à une "forme de vie" [19] ». En fait, « la compréhension, dans les termes de la philosophie herméneutique, doit être distinguée de l'empathie ou de l'*Einfühlung*. C'est une catégorie sémantique plutôt que psychologique [20] ».

La méfiance que continue à susciter aujourd'hui l'opposition diltheyenne de l'*explication* et de la *compréhension* est liée, de toute évidence, à la connotation psychologiste suspecte dont elle était affectée au départ. Mais on ne trouve pas la moindre trace d'une connotation de ce genre dans la conception « herméneutique » de Wittgenstein, qui est bien le dernier à pouvoir être soupçonné d'une sympathie quelconque pour des notions comme celles d'« empathie », d'« intuition » ou de « certitude intérieure immédiate ». Et, comme le remarque von Wright : « Le grief souvent formulé par les philosophes positivistes, selon lequel la compréhension n'est qu'un procédé heuristique, qui peut être utile pour trouver une explication, mais qui n'est pas constitutif de la nature conceptuelle du modèle explicatif lui-même est peut-être valable contre certaines versions antérieures et dépassées de la méthodologie de l'empathie. Mais ce n'est pas une objection honnête contre la méthodologie de la compréhension, en tant que telle [21] ».

Ce serait commettre une erreur de catégorie que d'interpréter les remarques de Wittgenstein comme une réflexion sur les conditions de possibilité d'une *science* des phénomènes sociaux ou sur la méthodologie spécifique qui devrait être celle des sciences sociales. Ce que Wittgenstein suggère avant tout est que nous renoncions au modèle classique de la « science », qui n'est pas forcément le seul ni le meilleur moyen d'accéder à la compréhension, dans tous les cas où nous essayons de comprendre quelque chose. Ce que nous comprenons, lorsque nous comprenons un phénomène humain n'est pas nécessairement représentable sous la forme d'une connaissance scientifique et le genre de connaissance pratique qui se manifeste

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans le comportement des agents sociaux et dans leur relation au monde et à autrui peut très bien échapper largement à tout effort de théorisation explicite, sans que pour autant la « connaissance » en question doive être considérée, en un sens quelconque, comme imparfaite ou inférieure. La conclusion à tirer des remarques de Wittgenstein est qu'en réalité un bon nombre d'explications n'ajoutent rien à notre compréhension des choses, en dépit du fait qu'elles nous donnent l'impression de révéler leur véritable nature.

La situation de l'ethnologue civilisé qui étudie une société très différente de la sienne peut être considérée comme intrinsèquement paradoxale, voire à la limite franchement contradictoire, en ce sens qu'il doit en quelque sorte simultanément maintenir et abolir une certaine distance, traiter les réalités sociales comme des choses et en même temps essayer de les pratiquer, être à la fois observateur et acteur. La distance doit être préservée pour qu'il y ait matière à une *science* et même simplement pour qu'il y ait quelque chose à décrire ; et elle doit être supprimée dans toute la mesure du possible pour que ce qui est observé ne soit pas simplement constaté et éventuellement expliqué, mais compris. La pure et simple identification au groupe et l'intériorisation complète de sa psyché et de ses normes – si elles étaient possibles – transformeraient la tâche de l'ethnologue en un non-sens intégral (c'est donc une erreur de les présenter comme s'il s'agissait d'une sorte d'idéal, malheureusement inaccessible) ; et l'observation parfaitement extérieure, non contaminée par une forme quelconque de participation réelle ou fictive, ne peut nous fournir que des renseignements intéressants à de multiples égards, mais sans rapport direct avec ce que nous recherchons en pareil cas : on peut décrire minutieusement certaines pratiques, rendre compte de leurs origines et de leur histoire, etc., et cependant en laisser échapper complètement le sens (c'est, d'une certaine manière, exactement ce que Wittgenstein reproche à Frazer).

Niels Bohr, décrivant la situation épistémologique caractéristique de la mécanique quantique, où l'observateur et l'observé doivent être considérés comme les éléments indissociables d'un processus d'interaction réciproque, évoque un certain nombre de situations comparables dans les sciences biologiques et humaines et suggère notamment qu'« il existe toujours une relation d'exclusion mutuelle entre l'usage pratique d'un mot, quel qu'il soit, et l'essai de sa définition précise [22] ». C'est justement

ce qui rend si compliquée et si problématique, aux yeux de Wittgenstein, la tâche du philosophe : les mots et les expressions de notre langage quotidien, qui ne nous posent aucun problème lorsque nous les utilisons normalement, prennent très souvent une allure étrange et déconcertante lorsque nous essayons de nous représenter et de décrire cet usage. Et Wittgenstein compare la position du philosophe par rapport à son propre langage, qu'il a cessé d'utiliser, à celle d'un primitif en face d'institutions civilisées qu'il ne comprend pas [PU, § 194]. Dans les *Fiches,* il remarque qu'il y a même une certaine antinomie entre comprendre (au sens d'« être capable d'utiliser correctement ») et interpréter ; car la possibilité d'une interprétations (ou, plus exactement, de plusieurs interprétations différentes) ne m'apparaît que lorsque je considère le symbole « de l'extérieur » [F, § 234-235].

Il y a deux erreurs essentielles à éviter ici. La première est de s'imaginer que l'usage que nous observons doit être rapporté dans tous les cas à un système de règles explicites parfaitement exactes. Le langage n'est pas un calcul soumis à des règles du genre de celles du jeu d'échecs (bien qu'il puisse être comparé sur certains points à un jeu comme celui-là). On est même obligé d'aller plus loin et de reconnaître finalement que la notion d'usage comporte un élément irréductible essentiel, qui ne peut trouver son équivalent exact dans l'indication d'aucune espèce de règle. Dans *De la certitude*, Wittgenstein se demande : « Est-ce que je n'en arrive pas toujours plus à dire que la logique, en fin de compte, ne se laisse pas décrire ? Vous devez regarder la pratique du langage, et alors vous la voyez » [CE, § 501]. Ce genre de constatation n'a rien à voir avec une concession à l'irrationalisme ou au mysticisme. Wittgenstein veut dire, entre autres choses, que la règle n'est elle-même qu'un *symbole* et que ce qu'elle *dit* n'est pas indépendant de ce qui *se fait* en application de la règle : la pratique ne peut être tirée des règles qui la gouvernent au sens où une conséquence logique peut être déduite d'une proposition ou le mode d'action d'un mécanisme de la description de ce mécanisme.

La deuxième erreur est de supposer que la règle qui rend compte d'un certain type d'action doit être réalisée sous une forme quelconque et elle-même agissante, qu'elle doit être susceptible de faire quelque chose et quelque chose de tout à fait spécifique, ce qui revient à confondre la détermination *logique* d'une action par une règle avec sa détermination *causale* par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un mécanisme. Comme dit Wittgenstein, le poteau indicateur ne me *fait* prendre un certain chemin que dans la mesure où « il y a un usage constant, une coutume » [PU, § 198]. Nous sommes tentés de croire que les règles mènent par elles-mêmes quelque part, même si personne n'y va : « Ne pourrait-on pas dire que les règles conduisent sur ce chemin, même si personne ne le suivait ? » À cela Wittgenstein répond que « la règle ne travaille pas, car ce qui, quoi que ce puisse être, arrive selon la règle est une interprétation de la règle » [RFM, 214].

« Imaginez, écrit-il, une machine qui est construite de telle manière qu'elle inverse une suite de lettres. Et maintenant la proposition selon laquelle le résultat dans le cas de "ABER" est "REBA". La règle, telle qu'on l'entend réellement, semble être une force motrice qui inverse une suite idéale *de cette façon* – quoi que puisse faire un homme avec une suite réelle. Celui-ci est donc le mécanisme qui est, pour le mécanisme réel, la règle, l'idéal. Et c'est une chose compréhensible. Car si le résultat de l'inversion devient le critère du fait que la suite a réellement été inversée et si nous exprimons cela en disant que nous procédons ici en imitant une machine idéale, alors cette machine doit *infailliblement* produire ce résultat » [RFM, 216].

En fait, l'homme n'est qu'un mécanisme empirique imparfait qui peut produire des résultats qui ne concordent pas avec ceux du mécanisme idéal et pourrait même, le cas échéant, produire régulièrement des résultats incorrects. Mais d'où tirerions-nous notre critère de la *correction* dans cette dernière hypothèse ? Nous sommes tentés d'oublier ici que, lorsque nous disons que le résultat correct est celui qui sera nécessairement obtenu par la machine idéale, nous voulons dire, en fait, simplement que le résultat correct est celui que *nous* devons obtenir, *si* nous procédons de la manière qu'on appelle « correcte » (ce qui n'implique naturellement pas que n'importe quelle façon de procéder et n'importe quel résultat pourraient être considérés éventuellement comme corrects).

La réification de la règle, avec son corrélat inévitable, la confusion constante entre règle et mécanisme, est caractéristique de l'anthropologie structurale et également de la linguistique chomskyenne. C'est elle qui amène Lévi-Strauss à concéder que l'anthropologie sociale, « si elle se résigne à faire son purgatoire auprès des sciences sociales, ne désespère pas de se réveiller parmi les sciences naturelles à l'heure du jugement dernier [23] » et à concevoir l'anthropologue comme la réunion

d'un ingénieur, « qui conçoit et construit une machine par une série d'opérations rationnelles », et d'un psycho-expérimentateur qui vérifie qu'elle marche [24]

Lord Kelvin déclarait ne pas pouvoir comprendre un phénomène avant d'avoir réussi à en construire un modèle mécanique. Wittgenstein qui, peut-être parce qu'il avait été réellement ingénieur, n'a pas été tenté de l'être à nouveau en philosophie, a souligné, dans sa critique des fondements philosophiques de la psychologie, à quel point celle-ci est restée tributaire de la vieille idée d'une sorte de mécanique de l'âme. (Les sciences humaines ont, d'ailleurs, tendance à utiliser en toute innocence le mot « mécanisme » pour caractériser à peu près n'importe quel processus manifestant une certaine forme de régularité : l'action humaine est dirigée, en plus des « mécanismes mentaux », par des « mécanismes » sociaux, économiques, politiques, culturels, etc.)

Ce n'est pas que l'on puisse objecter quoi que ce soit à l'idée de construire un modèle psychologique, psychophysiologique, voire même franchement mécanique, des actions de l'esprit ou, comme le fait l'anthropologie structurale, un modèle mathématique ou mathématico-linguistique du fonctionnement des sociétés humaines. Le danger est, comme le remarque Bourdieu [25], de passer du modèle de la réalité à la réalité du modèle et de concevoir la règle comme une sorte de modèle réalisé et fonctionnant (avec, toutefois, un nombre plus ou moins grand de « ratés »).

Le mot « règle » et l'expression « suivre une règle » n'ont malheureusement pas la signification univoque qu'on aimerait pouvoir leur attribuer. Les remarques de Wittgenstein sur cette question constituent certainement l'un des aspects les plus importants de la contribution qu'il a apportée à la philosophie. La simple prise en considération de la distinction qu'il a introduite entre un « processus conforme à la règle » et un « processus impliquant la règle » [BB, 51-54] contribuerait déjà dans une certaine mesure à clarifier une situation particulièrement confuse. Mais, de toute évidence, les choses ne sont pas encore aussi simples que cela : « Qu'est-ce que j'appelle la "règle d'après laquelle il procède" ? – L'hypothèse qui décrit de façon satisfaisante son usage des mots, tel que nous l'observons ; ou la règle qu'il consulte lorsqu'il fait usage des signes ; ou celle qu'il nous donne comme réponse lorsque nous l'interrogeons sur sa règle ? – Mais qu'en est-il si l'observation ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous permet de reconnaître clairement aucune règle, et si la question n'en fait apparaître aucune ? – Car, assurément, lorsque je lui ai demandé ce qu'il entendait par "N", il m'a donné une explication ; mais, cette explication, il était prêt à la retirer et à la modifier. Comment dois-je donc déterminer la règle d'après laquelle il joue ? Il ne la connaît pas lui-même. Ou plus exactement : qu'est-ce que l'expression "règle d'après laquelle il joue" est censée signifier ici ? » [PU, § 82]. L'inconscient et l'idée de « règle inconsciente », tels qu'ils sont utilisés généralement, ne constituent malheureusement rien d'autre qu'un moyen de réifier une construction hypothétique et de généraliser le modèle de la consultation intérieure d'une règle et du processus impliquant la règle à des cas dans lesquels nous voulons, malgré les apparences, trouver à tout prix « *la* règle d'après laquelle il joue ».

Wittgenstein préconise, dans les *Remarques sur « Le Rameau d'Or »*, l'utilisation d'une technique de variation systématique qui évoque superficiellement les méthodes de l'anthropologie structurale ; les pratiques « étranges » décrites par l'ethnologue sont parfaitement compréhensibles, dans la mesure où l'on pourrait soi-même, par des expériences de pensée appropriées, les prévoir, les inventer, les engendrer par transformation les unes à partir des autres, combler les vides par des termes intermédiaires, etc. Comme Lévi-Strauss [26], Wittgenstein cite Goethe : « "Et ainsi le chœur indique une loi cachée", aimerait-on dire à propos du rassemblement de faits présenté par Frazer [27] ». Mais notre recherche de l'*übersichtliche Darstellung*, dont Wittgenstein remarque qu'elle est apparemment caractéristique de notre époque, ne peut aboutir, de son point de vue, qu'à la reconnaissance de parentés et d'analogies multiples, et non à quelque chose comme la construction d'un système de tous les systèmes ou l'établissement d'une sorte de catalogue de tous les possibles anthropologiques, parmi lesquels les hommes auraient en quelque sorte « choisi » leurs formes de vie. Même s'il est vrai que les hommes n'ont utilisé qu'un nombre limité de solutions différentes pour résoudre des problèmes foncièrement identiques et s'il était possible de vérifier « scientifiquement » qu'il ne pouvait en être autrement, il n'en reste pas moins que, pour Wittgenstein, ce n'est toujours pas le genre de choses que nous cherchons à savoir, lorsque nous essayons de *comprendre* pourquoi les hommes se comportent comme ils le font.

En outre, la simple mise en évidence des caractéristiques formelles communes à un ensemble de pratiques « apparentées » ne peut constituer entièrement la solution de notre problème. Nous devons pouvoir leur attribuer également une certaine communauté d'« esprit », qui donne à ce que nous observons cette *profondeur* plus ou moins inquiétante qui est la caractéristique des actions cérémonielles. Autant dire que nous ne pouvons pas traiter un système mythico-rituel (ni, bien entendu, un système philosophique) comme nous traitons un système scientifique ou technologique, ni, *a fortiori*, comme la linguistique traite un langage. Compte tenu de ce que Wittgenstein a écrit dans la préface des *Remarques philosophiques*, on peut supposer que l'anthropologie structurale aurait représenté avant tout, pour lui, la forme par excellence du « progrès » dans la connaissance des sociétés primitives, et la mentalité constructiviste qui la caractérise une des manifestations les plus typiques et les moins philosophiques de l'esprit de l'époque.

Dans la version antérieure de cette préface, il avait écrit : « C'est une grande tentation de vouloir rendre l'esprit explicite » [RM, 17]. En un certain sens, il n'a jamais renoncé à la distinction qu'il avait établie à l'époque du *Tractatus* entre ce qui peut se *dire* et ce qui peut seulement se montrer (dans l'usage, l'application, la pratique, etc.). Il était convaincu qu'un livre « doit effectuer automatiquement la séparation entre ceux qui le comprennent et ceux qui ne le comprennent pas » et que « cela n'a pas de sens de dire à quelqu'un quelque chose qu'il ne comprend pas, même si l'on ajoute qu'il ne peut pas le comprendre » [RM, 17]. À qui lui aurait objecté que l'« esprit » de ses remarques sur Frazer était singulièrement éloigné de celui d'une anthropologie « scientifique », il aurait sans doute répondu que Frazer avait fait précisément, à sa manière et pour l'époque, œuvre « scientifique » et que, de toute façon, il n'avait aucun désir d'être approuvé par les représentants de la science contemporaine : « Savoir si je suis compris ou apprécié par le scientifique occidental typique m'est indifférent, car l'esprit dans lequel j'écris est quelque chose qu'en fin de compte il ne comprend pas » [RM, 16].

Facebook : La culture ne [illegible] pas elle se conquiert

V. La superstition causale : mythologie, magie & philosophie

> Quelqu'un qui veut apprendre la logique à partir du langage est comme un adulte qui veut apprendre à parler auprès d'un enfant.
>
> GOTTLOB FREGE

Les remarques rédigées par Wittgenstein dans les dernières années de sa vie soulignent explicitement ce que ses écrits antérieurs avaient déjà fortement suggéré : la dépendance nécessaire de toute espèce de jugement et de croyance par rapport à certaines formes d'*autorité* implicitement reconnues : « Ce qu'il en est est-il donc que je dois reconnaître certaines autorités pour pouvoir tout simplement juger ? » [CE, § 493]. « Ma *vie*, écrit-il, consiste dans le fait que je me satisfais de bien des choses » [CE, § 344]. Le propre de l'insatisfaction radicale, celle qui a trait aux formes mêmes de la pensée, du jugement et de l'action, est de ne pouvoir être vécue (sinon peut-être sous la forme de ce qu'on appelle la « folie ») et de ne s'exprimer que dans des *phrases*. Attaquer un jeu de langage du point de vue de la philosophie pure, et non d'un autre jeu de langage, n'a donc pas de sens. Celui qui croit possible d'inventer purement et simplement un *autre* langage oublie qu'« imaginer un langage veut dire imaginer une forme de vie » [PU, § 19] et qu'une forme de vie, en toute rigueur, ne « s'invente » pas.

Quand Frege déclare que, si nous rencontrions des hommes qui ne respectent pas les lois logiques usuelles, nous devrions dire que nous avons découvert « une espèce de folie jusqu'alors inconnue [28] », Wittgenstein remarque qu'« il n'a jamais indiqué à quoi ressemblerait réellement cette "folie" » [RFM, 90]. La difficulté (ou l'impossibilité) qu'il y a à le faire est avant tout la conséquence (et l'indice) de la position très spéciale que des principes comme ceux de la logique occupent dans notre image du monde. C'est cette image du monde qui est responsable du fait que certaines questions et certains doutes ne sont pas réellement compréhensibles, bien qu'ils puissent être *formulés*. Le tort du philosophe n'est pas d'affirmer que les choses pourraient être totalement *autres* qu'elles ne sont, mais de ne rien faire de plus que de l'affirmer. Quand il soutient, par exemple, que les « lois de la pensée » pourraient être complètement différentes de ce qu'elles sont, la signification concrète de ce qu'il dit n'est-elle pas simplement qu'il pourrait y avoir des

« hommes » que nous serions radicalement incapables de comprendre ? Et sur quoi se fonde cette conviction *a priori* qu'il pourrait effectivement y avoir des hommes de ce genre ?

Peut-on réellement imaginer des êtres humains dont le langage et le comportement obéiraient à une « logique » totalement différente de la nôtre ? Comme le dit Wittgenstein, « le mode de comportement humain commun est le système de référence à l'aide duquel nous interprétons un langage qui nous est étranger » [PU, § 206]. Faire abstraction de ce système de référence minimal, ce serait traiter quelqu'un que nous considérons abstraitement comme un homme, comme s'il n'avait rien d'humain, de ce que nous appelons « humain ». La reconnaissance et le respect des différences *présupposent* donc la préservation d'un minimum de ressemblance ; et si toute tentative de compréhension est conditionnée par l'existence de ce minimum, cette dernière ne peut réellement être testée par l'ethnologue. S'il est vrai, comme l'affirme Quine, que l'interprétation, pour être recevable, doit nécessairement préserver les lois logiques élémentaires, alors la mentalité prélogique est effectivement « une caractéristique injectée par de mauvais traducteurs [29] ». Le « principe de charité » représenterait alors quelque chose comme le résidu d'ethnocentrisme constitutif qui est nécessaire pour rendre l'altérité culturelle déterminable et pensable (donc reconnaissable et respectable).

« Mon image du monde, remarque Wittgenstein, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa correction ; et pas, non plus parce que je suis convaincu de sa correction. Elle est le fond hérité sur lequel je distingue entre vrai et faux » [CE, § 94]. Ce système de présupposés largement informulés, pourrait être caractérisé comme une forme de *mythologie* [CE, § 95], elle-même bien entendu susceptible de se modifier plus ou moins profondément [CE, § 97]. Sur la supériorité, généralement admise, de *notre* « mythologie », Wittgenstein remarque : « Des hommes ont jugé qu'un roi pouvait faire de la pluie ; *nous* disons que cela contredit toute expérience. Aujourd'hui on juge que l'avion, la radio, etc., sont des moyens pour le rapprochement des peuples et la diffusion de la culture » [CE, § 132]. Ce n'est pas que notre image du monde ne puisse être considérée comme préférable à de multiples points de vue ; mais, justement, elle ne peut l'être qu'à certains points de vue (que nous pouvons, il est vrai, *inculquer à* d'autres). Wittgenstein remarque, à propos du fameux problème des fondements de l'arithmétique : « Enseignez-la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nous, et alors vous l'aurez fondée » [GP, 303]. Cela ne signifie évidemment pas que n'importe quoi *pourrait* être enseigné, mais que tout ce qui peut être enseigné peut, d'une certaine manière, être fondé. L'idée de la supériorité de notre culture n'est pas le résultat d'une simple comparaison, mais d'un enseignement ; elle est d'abord un héritage aujourd'hui contesté, parce qu'il est devenu contestable, et non pas parce qu'il est dénué de fondement (comme si l'idée qu'il *puisse* en avoir un avait un sens).

On pourrait être tenté de dire, évidemment, que nos convictions et nos croyances sont tout de même justifiées par l'expérience ; mais Wittgenstein objecte que cela revient à prendre pour une proposition factuelle ce qui est en réalité une remarque conceptuelle concernant ce que *nous* appelons « expérience » et « justification par l'expérience ». Notre vision du monde n'est pas le résultat d'une sorte de causalité de l'expérience, à laquelle les « primitifs » ont réussi jusqu'ici, on ne sait comment, à se soustraire : « Mais n'est-ce pas l'expérience qui nous apprend à juger *ainsi,* c'est-à-dire qu'il est correct de juger ainsi ? Mais comment l'expérience nous *l'enseigne*-t-elle ? *Nous* pouvons le tirer de l'expérience, mais l'expérience ne nous conseille pas de tirer quelque chose d'elle. Si elle est la *raison* pour laquelle nous jugeons ainsi (et non pas simplement la cause), alors nous n'avons pas à nouveau une raison de considérer cela comme une raison » [CE, § 130].

En particulier, on ne peut parler d'une supériorité des conceptions scientifiques sur les conceptions magiques et religieuses en invoquant leur efficacité prédictive beaucoup plus grande que si la magie et la religion ont *réellement* quelque chose à voir avec l'effectuation de prédictions réussies, au sens où nous l'entendons. La difficulté provient ici, en dernière analyse, du fait que notre conceptualisation a toujours l'air d'être exclusivement au service de l'expérience : « La limite de l'empirie est la formation de concept [*Begriffsbildung*]. Quelle transition effectué-je de "cela sera ainsi" à "cela *doit* être ainsi" ? Je forme un autre concept. Un concept dans lequel est compris [*inbegriffen*] ce qui auparavant ne l'était pas. Quand je dis : "Si ces dérivations [*Ableitungen*] sont identiques, alors il *doit*...", je fais de quelque chose un critère de l'identité. Je transforme par conséquent mon concept de l'identité. Mais si quelqu'un disait à présent : "Je n'ai pas conscience, quant à moi, de ces *deux* processus, je n'ai conscience que de l'empirie, et non d'une formation et d'une transformation de concept qui en sont indépendantes ; tout me paraît être au service de l'empirie" ? En d'autres termes : nous ne paraissons pas devenir tantôt plus, tantôt moins rationnels, ou modifier la forme de notre pensée, de sorte que, du même coup, se modifie *cela, que nous appelons "pensée".* Nous paraissons toujours uniquement adapter notre pensée à l'expérience » [RFM, 206].

Qu'est-ce qui nous contraint à former de *cette* façon le concept de l'identité ? « Car, remarque Wittgenstein, le mot "doit" exprime bien le fait que nous ne pouvons nous écarter de *ce* concept. (Ou dois-je dire "ne voulons pas" ?) » [RFM, 206]. En vérité, même lorsque nous le faisons, c'est-à-dire lorsque nous passons d'une formation de concept à une autre, « l'ancien concept reste encore à l'arrière-plan » [RFM, 206]. Aux yeux de Wittgenstein, c'est l'idée même de « contrainte » qui doit être considérée ici comme suspecte : « Envisagez la démonstration non pas comme un processus qui vous *contraint,* mais comme un processus qui vous *dirige.* Et effectivement il dirige votre appréhension [*Auffassung*] d'un (certain) état de choses » [RFM, 207].

Il n'est pas très surprenant que nous nous heurtions ici à nouveau à une utilisation erronée de la pensée causale : la séduction de l'empirisme réside essentiellement dans la tendance spontanée que nous avons à interpréter l'action de l'expérience sur nos concepts sous la forme d'une causalité plus ou moins directe. Et ce qui subsiste de mythologie ou de magie dans nos conceptions scientifiques et philosophiques est toujours lié plus ou moins, dans l'esprit de Wittgenstein, à une intervention abusive de l'idée de causalité. La mythologie qui accompagne généralement la théorie des ensembles transfinis peut être rattachée à l'idée d'une action causale occulte exercée par une réalité mathématique sublime et exotique sur une mystérieuse faculté d'« intuition » ; la séduction de la psychanalyse, que Wittgenstein qualifie de « puissante mythologie », au soulagement que nous éprouvons à l'idée que notre conduite est déterminée en profondeur par des motifs plus ou moins incontrôlables, c'est-à-dire agissant comme des causes.

Un des objectifs principaux de Wittgenstein, dans sa philosophie du langage, a été la dénonciation d'une théorie du signe qu'il appelle la « théorie causale » et qu'il qualifie parfois de *magique* : « Ce serait caractéristique d'une erreur déterminée dans la façon de concevoir les choses, qu'un philosophe croie qu'il doit faire imprimer une phrase à l'encre rouge, parce que c'est seulement de cette façon qu'elle exprimerait entièrement

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

ce que l'auteur veut dire. (Nous aurions ici la conception magique des signes, au lieu de la conception logique.) Le signe magique agirait comme une drogue, et pour lui la théorie de la causalité serait pleinement suffisante [30] ».

La théorie *causale* consiste à croire qu'un signe signifie en vertu d'un certain effet ou d'une certaine action d'un type particulier, qui sont liés de façon plus ou moins stricte à ses propriétés matérielles. Selon la théorie *logique,* un signe signifie parce qu'il occupe une certaine position dans un système de signes et parce que *nous* en faisons un certain usage. Wittgenstein parle de « mythologie du symbolisme » et de « mythologie des processus mentaux » à propos de la tentation à laquelle nous cédons constamment d'attribuer aux signes linguistiques ou aux choses diverses qui se passent dans l'esprit le pouvoir de *faire* par eux-mêmes des choses tout à fait étranges et incompréhensibles. Un exemple de mythologie du symbolisme est l'interprétation d'une phrase comme « Deux négations *donnent* une affirmation » sur le modèle de : « Du carbone et de l'oxygène *donnent de* l'anhydride carbonique » [GP, 61]. Comme s'il y avait des réalités logiques en action derrière les règles que nous appliquons et des processus logiques qui *ont lieu* parallèlement aux processus physiques ou psychologiques. (Il ne serait pas difficile de retrouver quelque chose de cette conception magique dans certaines théories contemporaines des « effets de langage », de la « productivité textuelle », etc., ou dans certaines utilisations idéologiques de la linguistique « générative ».)

La magie et le fétichisme sont, d'une certaine manière, installés au cœur même de notre langage. L'utilisation incomprise d'expressions linguistiques en elles-mêmes parfaitement anodines engendre constamment des objets étranges et des processus étranges. Le langage présente une importance spéciale pour la philosophie, telle que Wittgenstein la conçoit, notamment parce qu'il fournit des exemples privilégiés de phénomènes que nous sommes irrésistiblement enclins à interpréter sur le mode magique, comme par exemple la connexion d'un type tout à fait spécial qui est censée exister entre le nom et l'objet qu'il désigne, ou entre le « vouloir dire » [*das Meinen*] et la personne ou la chose qu'il vise. Il n'y a pas de différence essentielle entre la représentation que nous nous faisons généralement de ce genre de connexions et la description qu'un primitif pourrait donner des « mécanismes » *sui generis* par lesquels une malédiction rituelle ou un envoûtement *atteignent à* distance la

personne concernée. Que la connexion soit établie dans l'usage des signes lui-même, et non dans un univers mystérieux et inaccessible où se passent des choses absolument uniques en leur genre, est justement la chose que nous avons le plus de mal à admettre « quand nous philosophons ».

Wittgenstein avait noté dans un de ses manuscrits : « Le bouc émissaire, sur lequel on dépose son péché et qui s'enfuit avec cette charge dans le désert, est une image fausse comme toutes les images fausses de la philosophie. On pourrait dire que la philosophie purifie la pensée d'une mythologie qui nous induit en erreur [31] ». Le choix de cet exemple est très significatif. Frazer considère l'idée du bouc émissaire comme une erreur grossière et affligeante, par rapport à laquelle la conception chrétienne de la rédemption représente un progrès décisif. Pour lui : « Le cycle du *Rameau d'Or* est le tableau, dans ses grandes lignes sinueuses, son jeu d'ombre et de lumière, de la longue évolution de la pensée et des efforts de l'homme passant successivement des stades de la magie et de la religion à celui de la science. C'est, dans une certaine mesure, le poème épique de l'humanité qui, partant de la magie, atteint à la force de l'âge la science, où l'humanité trouvera peut-être la mort. » L'épisode du sacrifice du Roi Divin est, pour Frazer, « un raccourci symbolique de la lugubre histoire de l'humanité ». Wittgenstein parle, pour sa part, des « ténèbres de l'époque présente » [PU, 232 <VIII>] et souligne le caractère spontanément *primitif* de notre philosophie. Contrairement à ce que l'on a parfois suggéré, son intention n'était certainement pas de mettre les constructions symboliques de la mythologie et de la religion à l'abri de toute espèce de critique philosophique : elles peuvent parfaitement être *fausses* et avoir des conséquences moralement inacceptables ; elles peuvent et, dans certains cas, doivent être combattues avec la plus grande énergie. Mais c'est aux erreurs de la métaphysique qu'il faut les comparer, au lieu de les opposer, comme le fait Frazer, aux vérités de la science. Le philosophe est un combattant dont l'ennemi est toujours une mythologie ; et le travail philosophique est la seule arme qui puisse être utilisée contre la mythologie, y compris, bien entendu, la mythologie philosophique. Lorsque les Nazis ont pris le pouvoir en Allemagne, Wittgenstein a eu la réaction d'un *Aufklärer* typique en présence d'une mythologie aberrante et monstrueuse : « Songez un peu à ce que cela doit vouloir dire, lorsque le gouvernement d'un pays est pris

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

en mains par une bande de gangsters. L'époque des ténèbres est en train de revenir. Je ne serais pas surpris, Drury, si vous et moi devions vivre pour assister à des horreurs du genre de celles qui consistent à brûler vifs des gens considérés comme sorciers » [PR, 152].

La difficulté particulière de la philosophie tient au fait qu'elle doit être une anti-mythologie s'exerçant contre une mythologie qu'elle a pour l'essentiel suscitée *elle-même* à partir des formes de notre langage, c'est-à-dire de cet étonnement devant le fonctionnement de notre langage qui est tout à fait comparable à celui des primitifs devant les phénomènes « naturels » : « Quelqu'un pourrait dire "Une proposition, c'est la chose la plus quotidienne du monde", et un autre "Une proposition, c'est quelque chose de très remarquable !" Et le dernier ne peut pas faire ceci : simplement regarder comment des propositions fonctionnent. Car les formes de notre mode d'expression, concernant les propositions et la pensée, lui font obstacle. Pourquoi disons-nous que la proposition est quelque chose de remarquable ? D'une part, à cause de l'importance énorme qui lui revient. (Et c'est une chose exacte.) D'autre part, cette importance et une mauvaise compréhension de la logique du langage nous font croire à tort que la proposition doit produire quelque chose d'extraordinaire, pour ne pas dire d'unique en son genre. Quelque chose que nous avons *mal compris* nous fait apparaître la proposition comme *faisant* quelque chose d'étrange » [PU, § 93].

Des choses aussi différentes que l'inconscient individuel et social, les lois de l'histoire, les « faits » mathématiques, les mécanismes mentaux ou linguistiques, les significations et les essences du réalisme sémantique, etc., sont susceptibles à tout moment de fonctionner, dans notre vision du monde hypercivilisée, à peu près comme les forces occultes de l'ancienne magie. Non pas parce qu'il s'agit de choses « abstraites » (et donc mystérieuses et insaisissables), mais parce que nous nous méprenons à chaque instant sur ce que nos formes d'expression usuelles (quel que puisse être leur degré d'abstraction ou de technicité supposées) nous contraignent *réellement* à supposer, croire ou concéder.

Ce n'est pas l'usage d'un mot ou d'une expression quelconques qui peut être répréhensible ou dangereux, mais la représentation que nous nous faisons de cet usage. Pour Wittgenstein, c'est d'abord le langage lui-même et sa

« logique » qui opposent un obstacle à peu près infranchissable à une compréhension correcte de leur fonctionnement. La psychanalyse et la sociologie nous ont depuis longtemps convaincus, par de tout autres arguments, que nos jeux de langage et nos formes de vie ne pouvaient pas nous être intégralement transparents. Mais, du point de vue philosophique, cette conviction est en un certain sens *toujours* prématurée. S'il y a une leçon à tirer de l'enseignement de Wittgenstein, c'est que nous acceptons toujours trop tôt et trop facilement de nous laisser faire par ce que nous avons fait, et notamment de nous laisser manœuvrer par notre langage.

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

Wittgenstein, critique de Frazer

> J'ai cherché, pour servir de trame à certaines idées qui me sont venues sur les affaires humaines, quelqu'une de ces vieilles fables où l'antiquité a mis plus de sens profond qu'il n'y en a dans tous nos traités de politique.
>
> ERNEST RENAN

LES CIRCONSTANCES DANS LESQUELLES Wittgenstein a été amené en 1931 à lire et à commenter *Le Rameau d'Or* de Frazer ont été rapportées par Drury de la façon suivante : « Wittgenstein me dit qu'il avait depuis longtemps désiré lire *Le Rameau d'Or* de Frazer et il me demanda de m'en procurer un exemplaire à la Union Library et de le lui dire à haute voix. Je pris le premier volume de l'édition complète et nous en continuâmes la lecture pendant quelques semaines. Il m'arrêtait de temps en temps et faisait des commentaires sur les remarques de Frazer. Il insistait particulièrement sur le fait que c'était une erreur de croire, comme Frazer semblait le faire, que les rites primitifs avaient la nature d'erreurs scientifiques. Il soulignait qu'en dehors de ces coutumes (rituelles) les peuples primitifs avaient des techniques tout à fait avancées en agriculture, dans le travail des métaux, la poterie, etc. Les cérémonies que Frazer a décrites étaient l'expression d'émotions religieuses profondément ressenties, d'une crainte respectueuse de type religieux. Frazer lui-même avait montré qu'il comprenait partiellement cela, car à la première page il fait référence au tableau de Turner représentant le Bois de Némi et à la sensation de menace que ce tableau fait naître en nous, lorsque nous nous souvenons du meurtre rituel qui était accompli à cet endroit. Lorsque nous lisons le récit de ces pratiques, nous ne sommes pas amusés par une erreur scientifique, mais nous ressentons nous-mêmes une certaine trace de la menace qu'il y a derrière elle » [PR, 134-135].

Le Rameau d'Or commence effectivement par une description qui, pour Wittgenstein, suggère que Frazer a entrevu le problème qu'il aurait fallu essayer de résoudre et qu'il n'a en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aucune façon résolu : « Qui ne connaît le *Rameau d'Or* de Turner ? Dans ce paysage, irradié des reflets empourprés dont l'imagination et le génie du grand peintre savaient embraser et colorer jusqu'aux scènes naturelles les plus splendides, le petit lac de Némi, le miroir de Diane, – ainsi l'appelaient les Anciens –, nous apparaît, comme en un mirage, nichant ses eaux lisses dans un vallon verdoyant des monts Albains. Ce spectacle reste à jamais gravé dans la mémoire de ceux qui l'ont contemplé. Sur les berges de l'eau impassible se juchent, tout assoupis, deux villages et un palais de pur style italien, dont les jardins en terrasses descendent abruptement jusqu'au lac. C'est à peine s'ils viennent rompre le silence et la solitude du lieu. Diane elle-même pourrait encore errer dans ces halliers sauvages ou s'attarder sur cette rive déserte. En ce recoin sylvestre se jouait périodiquement dans l'Antiquité un drame étrange. Si on veut le comprendre parfaitement, il faut essayer de se faire une idée exacte de l'endroit, car, comme on le verra plus tard, il existait un lien subtil entre la beauté naturelle du lieu et les crimes odieux que, sous le masque de la religion, on y perpétrait souvent, crimes, qui, après tant de siècles écoulés, jettent encore une ombre de tristesse sur ces forêts et ces eaux tranquilles, comme le fait le souffle glacé de l'automne par une de ces brillantes journées de septembre "alors qu'aucune feuille ne semble fanée" [1] ».

Ce que Drury a appris de Wittgenstein sur ce genre de question est essentiellement que l'on peut prendre à tort pour un problème d'explication scientifique une difficulté qui peut et doit être résolue entièrement par un simple travail de clarification philosophique : « Frazer croit qu'il peut rendre *claire* l'origine des rites et des cérémonies qu'il décrit en les considérant comme des croyances scientifiques primitives et erronées. Les mots qu'il utilise sont : "Nous ferons bien de regarder avec indulgence les erreurs comme constituant des faux pas inévitables que l'on fait dans la recherche de la vérité." Or Wittgenstein m'a fait apercevoir clairement qu'au contraire les gens qui pratiquaient ces rites étaient déjà en possession d'acquis scientifiques considérables, d'une agriculture, d'une métallurgie, de techniques de construction, etc. ; et les cérémonies existaient parallèlement à ces techniques sérieuses. Ce ne sont pas des croyances erronées qui ont produit les rites, mais le besoin d'exprimer quelque chose : les cérémonies étaient une forme de langage, une forme de vie. Ainsi aujourd'hui, si l'on

nous présente à quelqu'un, nous pratiquons le serrement de main ; si nous entrons dans une église, nous ôtons notre chapeau et nous parlons à voix basse ; à Noël, peut-être décorons-nous un arbre. Ce sont des expressions de dispositions amicales, de respect et de célébration. Nous ne croyons pas que le serrement de mains ait une quelconque efficacité mystérieuse, ou que garder son chapeau sur la tête dans une église soit dangereux ! Eh bien, je considère cela comme une bonne illustration de la manière dont je comprends la clarté comme étant une chose qui doit être désirée comme un but, à la différence de la clarté conçue comme une chose qui doit servir à une élaboration ultérieure. Car, considérer ces rites comme une forme de langage met immédiatement fin à toute l'entreprise de théorisation élaborée concernant la "mentalité primitive". La clarté empêche une incompréhension condescendante et met un terme définitif à une quantité de spéculation oiseuse [2] ».

Les remarques de Wittgenstein sur Frazer manifestent incontestablement une préférence très nette pour l'interprétation des comportements rituels en termes de symbolisation et d'expression, telle qu'elle a été défendue récemment par Beattie : « Dans ma conférence Malinowski de 1965, j'ai développé le thème selon lequel les idées et les procédures que nous appelons, de façon générale, "rituelles" diffèrent de celles que nous appelons "pratiques" et scientifiques (ou "proto-scientifiques") en ce qu'elles contiennent, ou peuvent contenir, une qualité expressive, symbolique, que l'on ne trouve pas dans la pensée ou l'activité techniques, en tant que telles. J'ai soutenu que, bien que les deux modes expressif et "pratique" puissent être et soient fréquemment combinés dans le même cheminement de pensée ou d'action, nous devons les distinguer, car ils impliquent des attitudes différentes par rapport à l'expérience et requièrent des types de compréhension différents. Les procédures "pratiques", à base empirique, sont comprises pour l'essentiel lorsque les fins recherchées et les moyens utilisés par l'acteur sont appréhendés. La compréhension des actes rituels exige, quant à elle, en plus de cela la compréhension des significations que les idées et les actes des participants ont, ou peuvent avoir, en tant qu'énonciations symboliques, des espèces d'associations mentales qu'ils mettent en jeu et des types de classifications symboliques qu'ils impliquent. De ce fait, en suivant Raymond Firth, Leach et d'autres, j'ai soutenu que la compréhension des rites religieux et magiques ressemblait davantage,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sous ces aspects, à la compréhension de l'art qu'à la compréhension de la science moderne. J'en suis arrivé à suggérer que la croyance à l'efficacité du rite (là où, comme c'est habituellement le cas, on croit qu'il produit des résultats) n'était pas, comme la croyance à la "science", aussi prototypique qu'elle puisse être, fondée sur l'expérience et sur la formulation d'hypothèses que l'on teste, mais reposait sur l'imputation d'un pouvoir spécial à l'expression symbolique ou dramatique elle-même [3] ».

Le tort de Frazer est, dans ces conditions, d'avoir appliqué une analyse en termes de *Zweckrationalität,* d'adaptation (en fait, selon nos critères, d'inadaptation plus ou moins flagrante) des moyens utilisés aux fins présumées, à des pratiques dont la nature aurait exigé un mode de compréhension tout à fait différent. Effectivement, comme le remarquent Nicole Belmont et Michel Izard à propos du jugement que l'auteur du *Rameau d'Or* porte sur la pratique du bouc émissaire, Frazer « semble ignorer tout de la nature et des fonctions du symbole [4] ». C'est, de toute évidence, un des points principaux sur lesquels Wittgenstein estime que l'accusation de primitivité ou d'infantilisme formulée par Frazer contre ses « sauvages » pourrait être retournée immédiatement contre lui. Mais, en même temps, puisque Wittgenstein lui reproche également de supposer que la raison pour laquelle certaines actions sont effectuées dans certaines circonstances est, dans tous les cas, la volonté d'obtenir un certain effet (avantageux) [5], il est clair que même l'explication des actes rituels comme consistant dans la mise en œuvre d'un pouvoir symbolique attribué à l'expression elle-même est, à ses yeux, beaucoup trop générale. Un bon nombre d'actions rituelles ne reposent vraisemblablement pas sur une quelconque croyance à une causalité ou une efficacité de type symbolique et n'ont précisément pas d'autre but que d'exprimer quelque chose : « Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien-aimé. Cela ne repose *naturellement pas* sur la croyance qu'on produit un certain effet sur l'objet que l'image représente. Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt, cela ne *vise* rien ; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction. Le même sauvage qui, apparemment, pour tuer son ennemi, transperce l'image de celui-ci, construit sa hutte en bois de façon bien réelle et taille sa flèche selon les règles de l'art, et non en effigie. » [RO, p. 16].

Les rituels, par conséquent, ne sont pas engendrés par des croyances largement ou totalement erronées, mais par le besoin

d'exprimer quelque chose. De manière générale, Wittgenstein donne sa préférence à une interprétation symbolique ou expressive de la signification des pratiques rituelles : ce qui les motive est essentiellement le désir de manifester certaines attitudes, comme le respect ou la vénération, à l'égard de choses dont nous sommes nous-mêmes capables de former des notions tout à fait précises, même s'il est vrai que nos propres dispositions et nos inclinations restent, pour leur plus grande part, inexprimées, ou ne s'exprimeraient pas du tout de cette façon. Il n'est même pas nécessaire que les pratiques rituelles soient motivées par la croyance en un certain pouvoir spécial ou en une efficacité symbolique *sui generis* de l'expression symbolique elle-même. Dans la perspective de Wittgenstein, on peut très bien se contenter d'affirmer que ceux qui s'engagent dans des pratiques rituelles cherchent simplement à exprimer quelque chose, que rien au monde ne saurait les conduire à renoncer à le faire (et à le faire dans les formes prescrites), et que les hommes primitifs retirent à la fois réconfort et apaisement de leur observance. Les pratiques rituelles des peuples primitifs sont à la fois explicables et inexplicables, et elles requièrent autant ou aussi peu d'explication que les exemples nombreux et tout à fait familiers du même genre que l'on rencontre dans les sociétés contemporaines.

« Une stupide superstition de notre époque » : c'est ainsi que Wittgenstein appelle l'idée largement répandue selon laquelle, si certains phénomènes naturels doivent avoir nécessairement fait une impression extrêmement puissante sur l'esprit humain quand il s'est éveillé pour la première fois, c'est parce que l'esprit était, à ce stade, incapable de les expliquer : « Une explication rend-elle la chose elle-même moins impressionnante ? » Wittgenstein soutient que l'étonnement que l'on ressent quand on est témoin d'un phénomène déconcertant n'a rien à voir avec la primitivité. Il est parfaitement naïf et, en un sens, primitif, de s'imaginer que seule une explication scientifique est capable de supprimer la possibilité et les raisons d'éprouver de l'étonnement : « Comme si l'éclair aujourd'hui était plus banal, ou moins digne d'étonnement, qu'il y a deux mille ans » [RM, 15]. Il est vrai que les peuples primitifs semblent avoir été fortement impressionnés par toutes sortes de phénomènes naturels qui aujourd'hui nous semblent à nous d'une parfaite banalité et nous laissent complètement indifférents, et que ceci a quelque chose à voir, sinon avec la science elle-même, du moins avec

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'esprit dans lequel nous la pratiquons et l'enseignons. Mais, affirme Wittgenstein, il est totalement faux de dire que, en l'absence d'une explication satisfaisante, les peuples en question ne pouvaient manquer d'être terrifiés par les phénomènes de leur environnement naturel et que, par contraste, nous, qui avons l'explication, savons que l'émerveillement ou l'étonnement sont sans fondement et que, par voie de conséquence, nous avons cessé d'être ainsi affectés.

Considérons l'exemple suivant, emprunté à Cioffi. Nous sommes fortement tentés de considérer que l'impression très particulière que produit sur nous un ciel étoilé est expliquée et, d'une certaine manière, justifiée par ce que l'astronomie scientifique nous a appris des dimensions énormes, vertigineuses, de l'univers qui nous entoure, tandis que, par exemple, ce que des sciences comme la physique et la chimie ont été en mesure de nous enseigner sur la nature de phénomènes comme le feu ou le tonnerre nous montrerait, au contraire, que les impressions qu'ils produisent sur nous reposent d'une certaine manière sur une illusion ou sur la pure et simple ignorance et devrait réussir par conséquent à dissiper complètement ces impressions. Wittgenstein rejette cette manière de voir les choses comme totalement puérile et soutient qu'il est concevable que, en dépit de leur science et à la suite d'un changement d'attitude que nous sommes pour le moment incapables d'imaginer, les êtres humains puissent effectivement retourner à des formes de craintes superstitieuses comparables à celles que leurs ancêtres des premiers temps sont supposés avoir manifestées devant les phénomènes naturels [6].

LA CONCEPTION DES RAPPORTS entre magie, religion et science que l'on trouve chez Frazer repose, pour l'essentiel, sur l'idée qu'elles ont constitué pour l'humanité des moyens différents qu'elle a utilisés pour parvenir à la même fin : le contrôle et la maîtrise sur les phénomènes naturels. La magie et la religion ont représenté deux tentatives vaines dans cette direction, avant que l'homme ne réussisse, grâce à la science, à construire une théorie de la nature satisfaisante – c'est-à-dire, *efficiente*. La perspective rigoureusement évolutionniste adoptée par Frazer l'empêche néanmoins de présenter le mode de pensée scientifique comme s'il devait nécessairement constituer le stade ultime et insurpassable de l'histoire humaine : « En dernière

analyse, la magie, la religion, puis la science ont chacune successivement supplanté ce qui les a précédées, de sorte que cette dernière, à son tour, est susceptible d'être dépassée par une hypothèse encore plus parfaite, peut-être par une manière totalement différente de considérer les phénomènes – de rendre compte des ombres sur l'écran – dont notre génération est incapable de se former la moindre idée [7] ».

Ce qui a déterminé pour l'essentiel le passage de la magie à la religion, c'est la prise de conscience du fait que les pratiques magiques sont inefficaces et qu'elles reposent sur une conception erronée de la nature : « Dans la magie, l'homme ne compte que sur ses propres forces pour affronter les difficultés et les dangers qui l'assaillent de tout côté. Il croit en un certain ordre établi de la nature sur lequel il peut compter avec assurance et qu'il peut manipuler selon ses buts à lui. Quand il découvre son erreur, quand il reconnaît avec tristesse que tout à la fois l'ordre naturel qu'il avait supposé et le contrôle qu'il avait cru exercer sur lui étaient purement imaginaires, il cesse de se fier à sa propre intelligence et à ses seuls efforts et il s'en remet humblement à la merci de certains grands êtres invisibles derrière le voile de la nature, auxquels il attribue désormais ces pouvoirs exorbitants qu'il s'arrogeait autrefois lui-même. Ainsi dans les esprits perspicaces la magie est-elle progressivement remplacée par la religion qui explique la succession des phénomènes naturels comme réglée par la volonté, par les passions ou par le caprice d'êtres spirituels, semblables à l'homme en quelque sorte, mais immensément supérieurs à lui par leur puissance [8] ».

Il est clair que, dans une perspective comme celle de Frazer, le remplacement de la religion par la science est plus difficile à expliquer. Ce que Frazer suggère est que l'homme a fini par se rendre compte du fait que les modes de pensée religieux contredisent l'ordre, la régularité et l'uniformité manifestes qui sont observables dans la succession des phénomènes naturels et qu'il a donc dû en revenir à un point de vue beaucoup plus proche de la magie, point de vue qui était correct dans son principe, mais qui n'avait réussi à produire que des hypothèses fausses et des méthodes de contrôle qui étaient inopérantes. Frazer sent bien que la magie, bien qu'elle ait généralement précédé la religion, correspond à un mode de pensée bien plus rationnel et plus proche de la science que celui de la religion, et que nous devrions le considérer avec sympathie et indulgence, pour au moins deux raisons : d'une part, la croyance qu'a l'homme dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la magie tire son origine d'une réelle volonté d'autonomie, d'un désir de s'assurer, jusqu'au plus haut degré possible, la maîtrise sur son environnement naturel, alors que l'homme religieux décide de s'en remettre entièrement à des êtres supérieurs ; d'autre part, comme la science, la magie postule, au moins implicitement, un ordre immuable dans le cours des événements naturels, en même temps que la possibilité de les prévoir, et de les influencer par des interventions appropriées. Même si elle est une explication fausse, la magie a par conséquent le mérite d'être au moins une tentative réelle pour expliquer la nature. Son erreur tient simplement au fait qu'elle projette sur les phénomènes un ordre et une régularité qu'elle conçoit sur le modèle de ceux qui gouvernent la succession des représentations dans l'esprit, au lieu de les dériver, comme le fait la science, « de l'observation patiente et exacte des phénomènes eux-mêmes [9] ».

Frazer considère les mythes comme des explications erronées des phénomènes, inventées par des savants et philosophes primitifs. Ces explications, qui reposent sur l'ignorance et l'incompréhension, sont toujours fausses. Car, remarque-t-il, si elles étaient vraies, ce ne seraient plus des mythes. Wittgenstein soutient que quiconque adopte une interprétation de ce genre manifeste par-dessus tout son étroitesse d'esprit et son incapacité radicale de comprendre ce qu'il prétend devoir être expliqué. « Frazer, écrit-il, est beaucoup plus "sauvage" que la plupart de ses sauvages, car ceux-ci ne seront pas aussi considérablement éloignés de la compréhension d'une affaire spirituelle qu'un Anglais du vingtième siècle. *Ses* explications des usages primitifs sont beaucoup plus grossières que le sens de ces usages eux-mêmes » [RO, 20-21]. Seul un Anglais du XX^e^ siècle est capable d'imaginer que la mythologie est seulement de la science fausse, et que la magie est simplement de la technique fausse, de la médecine fausse, etc. Aux yeux de Wittgenstein, l'explication de Frazer selon laquelle le raisonnement qui sous tend les croyances magiques est, à un moment donné, tout d'abord reconsidéré, puis abandonné, est complètement absurde. Les convictions qui relèvent de la magie et, *a fortiori*, de la religion, *ne* sont justement *pas* le genre de convictions qu'un être humain est susceptible de rejeter parce qu'il s'est convaincu qu'elles reposent sur une erreur : « Frazer dit qu'il est très difficile de découvrir l'erreur dans la magie – et c'est pour cela qu'elle se maintient si longtemps – parce que, par exemple, un sortilège destiné à faire

venir la pluie se révèle certainement, tôt ou tard, efficace. Mais alors il est étonnant, précisément, que les hommes ne s'avisent pas plus tôt que, même sans cela, tôt ou tard, il pleut » [RO, 14].

Ayer est en désaccord avec Wittgenstein sur ce point. Il trouve qu'en réalité le fait qu'ils ne s'aperçoivent pas plus tôt qu'il finit par pleuvoir de toute façon n'a rien de surprenant : « Je ne trouve pas cela si remarquable. Si les gens qui croient à l'efficacité de la danse de la pluie n'omettent jamais de l'effectuer, quelle raison ont-ils de conclure que la pluie arriverait de toute façon ? On peut les mépriser pour le fait qu'ils n'expérimentent pas, en omettant une fois le rite et en voyant ce qui se passe, mais cela pourrait bien être un risque qu'ils ne seraient pas préparés à prendre. Si leur survivance dépendait de la pluie et s'ils croyaient fermement qu'en absence de leur effectuation de la danse de la pluie, la pluie ne viendrait pas, serait-il rationnel pour eux de faire l'expérience ? Est-il toujours rationnel de tester ses croyances ? Le coût du test doit être pris en considération. À moins que je ne veuille me suicider et ne connaisse pas de moyen plus facile de mourir, il ne serait pas rationnel pour moi de sauter par la fenêtre pour tester la loi de la gravitation [10] ».

En d'autres termes, si, comme le croit Frazer, l'effectuation du rite de la danse de la pluie repose sur la croyance fausse qu'en l'absence du rite la pluie risquerait de ne pas tomber et si, d'autre part, la survie des êtres humains concernés dépend de la pluie, il est normal qu'ils ne prennent pas le risque de mettre leur croyance à l'épreuve, parce qu'il ne serait pas rationnel de tester une croyance, lorsque le seul moyen de le faire met directement en péril l'existence de ceux qui y adhèrent. Frazer considère que la croyance fausse en question est très difficile à réfuter, parce qu'elle peut toujours être réconciliée avec l'expérience, dans la mesure où la pluie finit toujours tôt ou tard par tomber. Si le rite a été effectué, il finira toujours par se révéler efficace et, si ce n'était pas le cas, on pourrait toujours supposer qu'il n'a peut-être pas été effectué de façon tout à fait correcte. Rien de ce qui peut arriver ensuite ne saurait donc constituer une réfutation de la croyance. Ayer fait remarquer qu'il suffirait, pour tester effectivement celle-ci, d'omettre une fois la célébration du rite et d'attendre la suite ; mais il se peut très bien que cela représente justement un risque que les intéressés ne consentiraient pour rien au monde à prendre. Si l'on est convaincu que la pratique de la danse de la pluie repose sur une croyance erronée qui est à première vue aussi facile à réfuter, il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

faut évidemment expliquer comment elle peut néanmoins se maintenir aussi longtemps. Mais le problème de Wittgenstein est tout à fait différent, puisque son idée à lui semble être que les primitifs pourraient très bien ne pas croire, comme nous pensons qu'ils le croient, que la pratique de la danse de la pluie fait réellement venir la pluie et cependant ne consentir à aucun prix à se soustraire à l'obligation de célébrer le rite. Ils pourraient avoir une représentation du cours des phénomènes naturels qui n'est pas tellement différente de la nôtre et avoir en même temps une pratique rituelle de ce genre, dont le sens nous est tout à fait compréhensible indépendamment d'hypothèses explicatives comme celles de Frazer. N'avons-nous pas nous-mêmes une multitude de comportements qui pourraient inciter un observateur extérieur à nous imputer toutes sortes de croyances absurdes et tout à fait contraires à des choses que, par ailleurs, nous savons parfaitement ? Wittgenstein ne fait ici rien de plus que souligner que ce que font les primitifs n'est en contradiction avec ce que nous savons qu'à la condition qu'ils croient réellement ce que nous supposons qu'ils croient et que cette croyance soit indispensable pour que des êtres humains se conduisent de cette façon. Mais rien ne prouve, justement, que ce soit le cas.

La vérité est que, si les hommes primitifs avaient véritablement le genre de croyances que Frazer leur attribue, leur comportement serait certainement très différent de celui qu'on observe chez eux : « Je lis, parmi de nombreux exemples semblables, la description d'un roi de la pluie en Afrique, à qui les gens viennent demander la pluie *lorsque vient la saison des pluies.* Or cela veut dire qu'ils ne pensent pas réellement qu'il puisse faire de la pluie ; ils le feraient, autrement, pendant la saison sèche, durant laquelle le pays est "un désert aride et brûlé". Car si l'on admet que les gens ont par sottise un jour institué cette fonction de roi de la pluie, ils ont déjà eu auparavant l'expérience du fait que la pluie commence en mars, et ils auraient fait fonctionner le roi de la pluie pour le reste de l'année. Ou encore : c'est le matin, lorsque le soleil va se lever, que les hommes célèbrent les rites de l'aurore, et non la nuit ; ils se contentent alors de faire brûler les lampes » [RO, 24].

En d'autres termes, selon Wittgenstein, Frazer n'a a pas compris que « ce qui est caractéristique de l'acte rituel, ce n'est pas du tout une conception, une opinion, qu'elle soit en l'occurrence juste ou fausse, encore qu'une opinion – une croyance – puisse elle-même être également rituelle, puisqu'elle fait partie du rite » [RO, 20]. Wittgenstein soutient que, de manière générale : « ce qui caractérise l'homme primitif est qu'il n'agit pas d'après des *opinions* (à l'opposé, Frazer) » [RO, 24]. Se sentir obligé de justifier ses propres actions en invoquant une croyance ou une opinion déterminée sur les choses dont elles procèdent pourrait bien être en réalité une caractéristique typique de la mentalité de ce qu'on appelle « l'homme civilisé ». Bien entendu, il est tout à fait possible que les sauvages de Frazer aient effectivement certaines des croyances absurdes qui lui donnent l'impression d'expliquer leur comportement étrange. Mais Wittgenstein maintient que ce n'est pas nécessairement le cas et que, de toute façon, nous pouvons comprendre parfaitement bien ce qu'ils font sans avoir besoin de leur imputer aucune de ces croyances ou opinions. Pour ce faire, il suffit de mettre en parallèle leurs manières d'agir avec certaines actions que nous sommes nous-mêmes prêts à accomplir, sans avoir pour autant besoin de croire quoi que ce soit de ce qu'un observateur superficiel pourrait imaginer que nous croyons.

Wittgenstein affirme que l'idée même de chercher à expliquer une pratique, comme, par exemple, le meurtre du roi-prêtre de Némi, est déjà une erreur. Tout ce que fait Frazer ici « consiste à rendre [cette pratique] vraisemblable pour des hommes qui pensent de façon semblable à lui » [RO, 13-14]. Autrement dit, tout ce que Frazer peut espérer est de convaincre des gens dont la manière de raisonner est orientée, du point de vue culturel, dans le même sens que la sienne que, si les primitifs avaient réellement le genre de convictions qu'il croit pouvoir leur attribuer, ils agiraient probablement de la façon qu'il décrit.

Comme la plupart d'entre elles datent du début des années trente, les remarques de Wittgenstein pourraient bien donner au lecteur contemporain l'impression de ne faire qu'anticiper d'une façon qui est assurément méritante, mais ne peut plus aujourd'hui nous être d'une grande utilité, des idées qui, entretemps, sont devenues plus ou moins des lieux communs. Les anthropologues ne sont pas les seuls à s'être débarrassés depuis longtemps des préjugés rationalistes et évolutionnistes qui sont caractéristiques de la démarche de Frazer. La crainte de tomber dans l'illusion ethnocentriste est même devenue telle, de nos jours, que nous avons désormais une tendance systématique à revaloriser des modes de pensée et d'action qu'on aurait appelés autrefois « sauvages » ou « primitifs », au point de leur attribuer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

volontiers, dans bien des cas, une certaine supériorité sur ceux qui se sont imposés dans les sociétés modernes.

On doit cependant remarquer que, dans l'interprétation des croyances et des pratiques magiques, cette évolution a le plus souvent abouti, chez les ethnologues contemporains, à une manière de présenter les choses qui est finalement bien plus proche de celle de Frazer qu'on n'aurait pu le penser à première vue. Lévi-Strauss, par exemple, reprend à Hubert et à Mauss leur formulation selon laquelle la pensée magique n'est qu'« une gigantesque variation sur le thème du principe de causalité [11] » ; et il suggère que ce qui distingue le mythe de la science, ce n'est pas l'ignorance ou le mépris du déterminisme, mais bien plutôt la croyance, déraisonnable du point de vue scientifique, en une forme particulièrement rigoureuse et absolument universelle de déterminisme. Selon Lévi-Strauss, on pourrait interpréter la remarquable précision de la pensée magique et des pratiques rituelles comme l'expression d'une reconnaissance inconsciente de la *vérité du déterminisme.* Si l'on considère les choses de cette façon, « les rites et les croyances magiques apparaîtraient alors comme autant d'expressions d'un acte de foi en une science encore à naître [12] ».

Bien entendu, Lévi-Strauss affirme ne vouloir en aucun cas encourager un retour aux conceptions évolutionnistes qui voient dans la magie une forme de science primitive et balbutiante. On doit considérer la pensée magique comme un système complet et autonome, non comme une première ébauche de quelque chose qui n'existe pas encore. Au lieu d'opposer magie et science, il serait préférable, écrit-il, de « les mettre en parallèle, comme deux modes de connaissance [13] ». Ce qu'il est difficile de comprendre ici est que la magie puisse tout à la fois constituer un acte de foi dans une science encore à naître et subsister en même temps comme un mode de connaissance susceptible de rivaliser avec la science, une fois que celle-ci aura fini par voir le jour. Il semble que Lévi-Strauss aimerait pouvoir affirmer tout à la fois que la pensée magique est une forme d'explication causale beaucoup moins absurde et, en réalité, beaucoup plus proche, sur certains points, de la pensée scientifique qu'on ne l'estimait généralement à l'époque de Frazer, *et* qu'elle correspond à un mode de pensée totalement différent, indépendant de la science, un mode de pensée dont il serait extrêmement naïf de juger les erreurs et les échecs en les comparant aux vérités et aux succès de la science.

Wittgenstein soulève contre Frazer l'objection que les primitifs dont il essaie d'expliquer les pratiques – pratiques à première vue incompréhensibles pour un esprit rationnel – ont en réalité recours à des pratiques hautement perfectionnées, qui supposent chacune, comme le dit Lévi-Strauss, « des siècles d'observation active et méthodique, des hypothèses hardies et contrôlées, pour les rejeter ou les avérer au moyen d'expériences inlassablement répétées [14] ». Le fait que, dans la mentalité des peuples primitifs, des connaissances expérimentales hautement développées puissent coexister avec des croyances et des pratiques magiques n'est ni plus ni moins difficile à expliquer que la relation qui existe, dans les sociétés développées, entre notre propre science et notre propre magie. Lévi-Strauss considère que mythes et rituels ne sont pas, comme on le croit souvent, le produit d'une imagination débridée, mais qu'ils ont eu, pour fonction essentielle, de « préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes d'observation et de réflexion qui furent (et demeurent sans doute) exactement adaptés à des découvertes d'un certain type : celles qu'autorise la nature, à partir de l'organisation et de l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible [15] ». Ce qui semble vouloir dire que le système mythico-rituel des hommes primitifs contient et exprime quelque chose comme la méthodologie de leur science, que Lévi-Strauss définit comme « une science du concret » (il parle aussi de la science primitive comme d'une science portant essentiellement sur les qualités *secondes* et non, comme c'est le cas de la science moderne, sur les qualités *premières*), par opposition à la science moderne capable, par elle-même, de se dégager bien plus aisément du sensible immédiat et d'atteindre des degrés d'abstraction beaucoup plus élevés.

La question qui se pose inévitablement dans ce cas est la suivante : si les hommes primitifs étaient, comme cela semble avoir été le cas, parfaitement capables d'adopter une approche expérimentale des phénomènes naturels, c'est-à-dire, de formuler et de tester des hypothèses explicatives ouvertes à la réfutation quand elles entrent en contradiction avec l'expérience, comment se fait-il qu'ils n'aient apparemment pas ressenti le besoin de réviser progressivement les principes fondamentaux de leur science, c'est-à-dire, de tirer les leçons de ce que nous considérons, et qu'ils auraient dû, eux aussi, considérer comme des échecs manifestes et répétés. En d'autres termes, puisque, selon Lévi-Strauss, « la magie préforme la science en ce sens

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'elle aussi réussit quelquefois [16] », comment peut-on expliquer que les connaissances et les techniques magiques n'aient pas été sujettes à des processus de correction progressive, destinés à les rendre plus efficaces ?

À ce propos, Wittgenstein note : « Aussi simple que cela puisse paraître : la différence entre magie et science peut s'exprimer dans le fait qu'il y a dans la science un progrès, et pas dans la magie. La magie n'a pas de direction d'évolution qui réside en elle-même » [RO, 27]. Dans certaines sociétés, le prêtre ou le roi est supposé détenir un pouvoir surnaturel, qui lui permet de contrôler et de modifier le cours des événements naturels. Wittgenstein remarque que : « Cela ne veut naturellement pas dire que le peuple croit le maître doué de ces pouvoirs et que le maître, lui, sait très bien qu'il ne les a pas, ou ne le sait pas simplement lorsqu'il s'agit d'un fou ou d'un imbécile. La notion de son pouvoir, au contraire, est naturellement établie, de telle manière qu'elle puisse s'accorder avec l'expérience – celle du peuple et la sienne propre. Il est vrai de dire qu'une certaine hypocrisie joue là-dedans un rôle dans la mesure seulement où, d'une manière générale, elle est facile à voir dans presque tout ce que font les hommes » [RO, 26]. Nous sommes à l'évidence tentés de dire que l'idée qu'un roi puisse faire pleuvoir est en totale contradiction avec l'expérience. Mais, dit Wittgenstein, cela n'est rien de plus qu'un commentaire conceptuel sur ce que nous appelons « expérience » et « accord avec l'expérience ». Pour les gens qui ont une croyance de ce genre, s'ils l'ont véritablement, il est clair qu'elle n'est pas en contradiction avec l'expérience, et il serait tout à fait futile d'essayer de les persuader de l'abandonner en attirant leur attention sur le fait qu'elle l'est bel et bien.

Wittgenstein a tendance à considérer qu'en dernière analyse, la magie diffère considérablement de la science, infiniment plus que ne le suggèrent des anthropologues comme Frazer et, dans une autre version, Lévi-Strauss. C'est avec la science primitive qu'il faut comparer la nôtre, comme il faut comparer les magies respectives entre elles, et ne jamais comparer la magie primitive avec la science moderne. Wittgenstein rejette donc catégoriquement l'interprétation que donne Frazer d'une pratique comme le recours au roi ou au prêtre pour amener la pluie : « L'absurdité consiste ici en ce que Frazer présente cela comme si ces peuples avaient une représentation complètement fausse (et même insensée) du cours de la nature, alors qu'ils possèdent seulement une interprétation étrange des phénomènes. C'est-à-dire, leur connaissance de la nature, s'ils la mettaient par écrit, ne se distinguerait pas *fondamentalement* de la nôtre. Seule leur *magie* est différente » [RO, 27]. Leur magie est certainement différente de la nôtre, mais certainement pas, dit Wittgenstein, au point de nous être incompréhensible.

Le scepticisme de Wittgenstein à l'égard de la possibilité de construire une théorie explicative qui rendrait compte de l'acte rituel (au sens large) en lui attribuant une finalité ou une fonction déterminées s'étend, en fin de compte, à toutes les tentatives d'explication de ce genre : « On pourrait considérer, je crois, comme une loi fondamentale de l'histoire naturelle que, toutes les fois que quelque chose dans la nature "a une fonction", "répond à un but", cette même chose se produit également dans des cas où elle ne répond à aucun but, où elle est même "inappropriée" [*unzweckdienlich*]. Si les rêves conservent parfois le sommeil, alors vous pouvez compter sur le fait que parfois ils le perturbent ; si l'hallucination onirique réalise parfois une fin *plausible* (la satisfaction imaginaire du désir), comptez alors sur le fait qu'elle a également l'effet contraire. Il n'y a pas de "théorie dynamique des rêves" » [RM, 86].

La raison fondamentale pour laquelle Wittgenstein condamne les explications de Frazer n'est pas qu'elles sont fausses ou, en tout cas, très contestables. C'est simplement qu'elles sont des explications et que l'explication nous empêche, en pareil cas, de voir ce qui devrait justement attirer notre attention. Dans une remarque de 1941, Wittgenstein constate : « Les gens qui demandent continuellement "pourquoi" sont comme des touristes qui se tiennent devant un bâtiment en lisant le Baedeker et que la lecture de l'histoire de la construction, etc., empêche de *voir* le bâtiment » [RM, 52]. C'est à peu de chose près ce que l'on pourrait reprocher à Frazer d'avoir fait : sa volonté de trouver une explication causale à ce qu'il décrivait l'a tout simplement rendu aveugle aux caractéristiques qui sont justement, du point de vue de Wittgenstein, les plus significatives.

Lorsqu'il traite de la pratique du bouc émissaire, Frazer observe qu'elle repose finalement sur « une simple confusion entre ce qui est matériel et immatériel, entre la possibilité réelle de colloquer un fardeau concret sur les épaules d'autrui et la possibilité de transférer nos misères physiques et mentales à quelqu'un d'autre qui s'en chargera à notre place ». L'idée d'un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transfert du mal conçu sur ce modèle est considérée comme une erreur grossière et la pratique qualifiée d'« ignoble et imbécile » La pseudo-supériorité de Frazer sur ce point est due à ce que Wittgenstein interprète comme une forme d'aveuglement typiquement moderniste à l'égard de la fonction symbolique du rite. Dans une conversation qu'il a eue avec Drury en 1929, il remarque : « Les gens qui s'intitulent modernistes sont ceux qui s'abusent encore plus que tout le monde. Je vais vous dire quel genre de chose est le modernisme : dans *Les Frères Karamazov,* le vieux père dit que les moines dans le monastère voisin croient que les démons ont des crocs pour tirer les gens en enfer. "Eh bien, dit le vieux père, je ne peux pas croire à ces crocs". C'est le même genre d'erreur que commettent les modernistes, lorsqu'ils mésinterprètent la nature du symbolisme » [PR, 122].

Dans son compte rendu des leçons de Wittgenstein pendant les années 1930-1933, Moore note qu'un des points principaux qu'il voulait souligner à propos de Frazer était que « c'était une erreur de supposer que la raison pour laquelle, par exemple, le récit de la fête de Beltane "nous fait une impression si grande" est qu'elle a "évolué à partir d'une fête dans laquelle on brûlait un homme réel". Il accusait Frazer de croire que c'était cela la raison. Il disait que notre perplexité concernant la raison pour laquelle elle nous impressionne n'est pas diminuée par l'indication des *causes* dont la fête est provenue, mais l'est par la découverte d'autres fêtes semblables : trouver celles-ci peut la faire paraître "naturelle", alors que ce résultat ne peut être obtenu par l'indication des causes dont elle est provenue. À cet égard, il disait que la question "Pourquoi cela nous impressionne-t-il ?" est analogue aux questions esthétiques "Pourquoi est-ce beau ?" ou "Pourquoi cette basse n'ira-t-elle pas ?" » [PA1, 130].

Wittgenstein qualifie précisément d' « esthétiques » les explications que donne Freud et lui reproche de les présenter à tort comme des explications scientifiques de type causal : « La question "Quelle est la nature d'un mot d'esprit ?" est analogue à la question "Quelle est la nature d'un poème lyrique ?" Je voudrais examiner dans quel sens la théorie de Freud est une hypothèse et dans quel sens elle ne l'est pas. La partie hypothétique de cette théorie, l'inconscient, est la partie qui n'est pas satisfaisante. Freud estime que cela fait partie du mécanisme essentiel d'un mot d'esprit de dissimuler quelque chose, par exemple un désir de diffamer quelqu'un, et par là de donner à l'inconscient la possibilité de s'exprimer. Il dit que les gens qui nient

l'inconscient ne peuvent véritablement pas rendre compte de la suggestion post-hypnotique ou du fait de se réveiller à une heure inhabituelle en vertu de sa propre volonté. Lorsque nous rions sans savoir pourquoi, Freud soutient que, par la psychanalyse, nous pouvons trouver pourquoi. Je vois là une confusion entre une cause et une raison. Avoir les idées claires sur la question de savoir pourquoi vous riez n'est pas avoir les idées claires sur une *cause.* Si c'était le cas, l'acquiescement donné à l'analyse du mot d'esprit comme expliquant pourquoi vous riez ne serait pas un moyen de la déceler. La réussite de l'analyse est supposée être révélée par le fait que la personne donne son accord. Il n'y a rien qui corresponde à cela en physique. Bien entendu, *nous pouvons* indiquer des *causes* pour notre rire, mais, quant à la question de savoir si ce sont en fait les causes, ce n'est pas le fait que la personne soit d'accord pour dire qu'elles le sont qui montre ce qu'il en est. Une cause se découvre expérimentalement. La façon psychanalytique de trouver pourquoi une personne rit est analogue à une recherche esthétique. Car la correction d'une analyse esthétique doit résider dans l'accord de la personne à laquelle l'analyse est donnée. La différence entre une raison et une cause est exprimée de la façon suivante : la recherche d'une raison implique comme une partie essentielle que l'on soit d'accord avec elle, alors que la recherche d'une cause est menée expérimentalement » [CC2, 57].

De la même façon, Wittgenstein soutient que l'explication de l'impression tout à fait particulière que nous font le spectacle ou la description de certaines pratiques rituelles ne peut pas consister dans l'indication d'une cause hypothétique, qui serait à chercher dans leur histoire ou leur préhistoire, mais dans la découverte d'une raison que nous pouvons reconnaître et accepter comme étant la bonne, indépendamment de toute information concernant leurs origines réelles. Frazer considère que la pratique des feux de joie provient vraisemblablement d'une coutume beaucoup plus ancienne dans laquelle un être humain était réellement immolé par le feu : « À travers toute l'Europe, les paysans ont été habitués depuis des temps immémoriaux à allumer des feux de joie à certains jours de l'année, et à danser autour d'eux ou à sauter par-dessus. Il n'est pas rare que des effigies soient brûlées dans ces feux, ou que l'on fasse semblant d'y brûler une personne vivante. Et il y a des raisons de croire qu'anciennement des êtres humains étaient réellement brûlés dans ce genre d'occasions [17] ». Après avoir décrit la pratique du sacrifice

Facebook : La culture ne s'h[illegible]e pas elle se conquiert

humain sous la forme de l'immolation par le feu, telle qu'on la trouve chez les Celtes, Frazer conclut qu' « il semble raisonnable de supposer que (...) de ces fêtes annuelles sont descendues en ligne directe au moins certaines des Fêtes du feu qui, avec leurs vestiges de sacrifices humains, sont toujours célébrées chaque année dans de nombreuses parties de l'Europe [18] ».

Comme le fait remarquer Cioffi [19], Wittgenstein a au moins deux objections distinctes à formuler contre cette hypothèse génétique :

1. Frazer a tort de croire que la compréhension de ce qui se passe requiert une reconstruction historique qui démontre l'existence de rites sacrificiels originaires dont les coutumes actuelles peuvent être considérées comme des survivances lointaines. Wittgenstein soutient que, dans un bon nombre de cas, les Fêtes du feu sont directement intelligibles, telles qu'elles sont. Elles manifestent clairement leur relation interne à l'idée de sacrifice humain, sans que l'on ait besoin de savoir si elles tirent ou non leur origine de sacrifices qui ont été réellement effectués autrefois : « Je crois que c'est évidemment la nature interne de l'usage moderne lui-même qui nous donne une impression funèbre, et les faits de nous connus à propos des sacrifices humains nous indiquent seulement la direction dans laquelle nous devons considérer l'usage. Lorsque je parle de la nature interne de cet usage, je veux dire toutes les circonstances dans lesquelles il est pratiqué et qui ne sont pas contenues dans le récit d'une telle fête, puisqu'elles ne consistent pas tant dans certaines actions caractéristiques de la fête que dans ce qu'on pourrait appeler l'esprit de la fête, dont on donnerait la description en décrivant, par exemple, le type de gens qui y participent, leur manière d'agir le reste du temps, c'est-à-dire leur caractère, le type de jeux auxquels ils jouent par ailleurs. Et l'on verrait alors que cet élément funèbre réside dans le caractère de ces hommes eux-mêmes » [RO, 29-30].

Frazer est sur le chemin de la solution, lorsqu'il remarque, par exemple, que « dans les coutumes populaires qui se rattachent aux Fêtes du feu de l'Europe il y a certaines caractéristiques qui semblent renvoyer à une forme de la pratique du sacrifice humain [20] ». Son erreur est, selon Wittgenstein, de ne pas s'être interrogé suffisamment sur la nature exacte de cette indication, mais plutôt sur la réalité historique de la connexion suggérée. Wittgenstein considère que le caractère profond et inquiétant de l'usage que nous observons et qui nous déconcerte est lié pour nous au fait qu'il évoque directement l'idée d'un rite sacrificiel. Sa signification n'a rien d'hypothétique et ne dépend, par conséquent, pas d'une hypothèse historique quelconque.

2. Frazer ne se rend pas compte que « le caractère profond et funèbre de la fête » renvoie à une expérience en nous-mêmes, qui nous permet de lui imputer ce caractère, qu'il réside dans ce qui rattache le comportement que nous observons à nos propres sensations, émotions et pensées et à un certain nombre de choses que nous savons par ailleurs sur l'homme et ses façons d'agir : « D'où vient, d'une façon générale, le caractère profond et funèbre du sacrifice humain ? Est-ce que ce sont uniquement les souffrances de la victime qui nous impressionnent ? Toutes sortes de maladies qui s'accompagnent d'autant de douleurs ne provoquent *pourtant* pas cette impression. Non, ce caractère funèbre et profond ne se comprend pas de lui-même si nous nous contentons de connaître l'histoire de l'acte extérieur ; c'est au contraire une connaissance intime en nous-même qui *nous* permet de réintroduire ce caractère » [RO, 31-32].

« Lorsque je suis furieux contre quelque chose, je frappe quelquefois avec mon bâton contre la terre ou contre un arbre, etc. Mais je ne crois tout de même pas que la terre soit responsable ou que le fait de frapper puisse avancer à quelque chose. "Je donne libre cours à ma colère". Et de ce type sont tous les rites. On peut appeler de tels actes des actes instinctifs, – et une explication historique, qui dirait par exemple que j'ai cru autrefois, ou que mes ancêtres ont autrefois cru, que le fait de frapper la terre avançait à quelque chose, ce sont des simulacres, car ce sont des hypothèses superflues qui n'expliquent *rien*. Ce qui est important, c'est la similitude de cet acte avec un acte de châtiment, mais il n'y a rien de plus à constater que cette similitude. Une fois qu'un phénomène de ce genre est mis en relation avec un instinct que je possède moi–même, c'est précisément cela qui constitue l'explication souhaitée, c'est-à-dire l'explication qui résout cette difficulté particulière. Et une étude plus approfondie de l'histoire de mon instinct emprunte alors d'autres voies » [RO, p. 24-25].

C'est un fait que, lorsque nous observons une pratique comme celle de la Fête de Beltane, nous ne la percevons pas comme un simple divertissement innocent, qui ne comporterait aucune espèce de profondeur ou de mystère. Ce que les participants cherchent à exprimer est quelque chose qui trouve immédiatement un écho dans certains éléments de notre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

connaissance et de notre expérience, qui n'ont précisément rien de plaisant ou de divertissant. « Mais pourquoi n'est-ce pas réellement l'idée seule (ou du moins, en partie) qui est censée m'impressionner ? Des représentations ne sont-elles donc point terrifiantes ? L'idée que le gâteau aux boutons a servi autrefois à désigner la victime du sacrifice ne peut-elle pas me faire frémir ? L'idée n'a-t-elle rien de terrifiant ? Il est vrai, mais ce que je vois dans ces récits, ils ne l'acquièrent pourtant que grâce à l'évidence, même celle qui ne semble pas leur être immédiatement liée – grâce à l'idée de l'homme et de son passé, grâce à toute l'étrangeté que je vois, que j'ai vue et entendue en moi et chez les autres » [RO, 34-35]. Ici, ce qui est opposé à l'idée d'une origine sacrificielle historiquement attestée du rite est simplement notre idée de l'homme et du caractère souvent étrange et inquiétant de son comportement, de tout ce que nous savons déjà et pouvons, en outre, imaginer à son sujet.

Wittgenstein soutient que la réponse à la question posée par Frazer à propos du meurtre du roi-prêtre de Némi, « Pourquoi des choses aussi terrifiantes ont-elles lieu ? », est bel et bien contenue dans la question elle-même : « À la question "Pourquoi cela a-t-il lieu ?", on a véritablement répondu lorsqu'on dit : "Parce que c'est effrayant". C'est-à-dire, cela même qui nous apparaît, dans cet acte, effrayant, grandiose, sinistre, tragique, etc., rien moins que trivial et insignifiant, c'est *cela* qui a donné naissance à cet acte » [RO, 15]. Wittgenstein affirme non seulement que nous n'avons pas besoin d'une hypothèse d'origine pour comprendre la signification d'une pratique de ce genre, mais également que la formulation d'une hypothèse quelconque est tout à fait hors de propos dans un cas comme celui-là, où ce qui doit être tiré au clair est la relation que nous entretenons avec la pratique en question ou ses survivances actuelles : « On ne peut ici que *décrire* et dire : ainsi est la vie humaine » [RO, 15].

En disant que c'est cela même qui nous fait paraître effrayant l'acte observé qui lui a donné naissance, Wittgenstein semble, comme le remarque Cioffi, proposer à son tour une hypothèse explicative, probablement aussi incertaine que toutes les autres et donc aussi inadéquate : « L'explication, comparée à l'impression que fait sur nous ce qui est décrit, est trop incertaine » [RO, 15]. Que des choses comme le meurtre du Roi de la Forêt arrivent justement parce qu'elles sont terrifiantes, nous pourrions facilement avoir des doutes à ce sujet, si la question était posée en termes de genèse causale, et non pas, comme c'est en réalité

le cas, uniquement de signification. Il y a au moins une chose dont nous pouvons être tout à fait sûrs et qui, pour nous, résout la difficulté, c'est que, si nous voulions trouver une expression appropriée pour les sentiments dont nous reconnaissons la présence derrière les pratiques que nous observons, alors les pratiques en question constitueraient une solution adéquate. Nous pouvons avoir des hésitations sur la question de savoir si une coutume ancienne symbolise réellement ce qu'elle semble symboliser. Mais ce qui n'est pas du tout hypothétique et incertain est la relation entre ce qu'elle semble signifier et les caractéristiques en vertu desquelles elle nous semble signifier justement cela, ce qui nous la fait paraître terrifiante ou tragique, et en aucun cas indifférente ou innocente. Si nous voulions exprimer par un symbole adéquat une chose comme la « majesté de la mort », un destin comme celui du roi-prêtre de Némi remplirait parfaitement les conditions requises [RO, 15]. Bien entendu, le mode d'expression choisi peut dépendre largement de conditions culturelles déterminées et présenter, par conséquent, un caractère conventionnel ou ésotérique plus ou moins marqué. Mais Wittgenstein n'en soutient pas moins que, de façon générale, l'usage que nous constatons repose sur une connexion qui, à la réflexion et peut-être au prix d'un minimum d'imagination, finira par sembler entièrement naturelle. En dépit de l'horreur qu'elle nous inspire, nous pouvons encore aujourd'hui comprendre assez immédiatement le genre de chose qu'exprimait ou aurait pu exprimer la pratique du sacrifice humain.

Wittgenstein considère que notre intérêt pour les pratiques rituelles des peuples dits « primitifs » fait intervenir une inclination que nous ressentons nous-mêmes et qui nous permet, dans la plupart des cas, de savoir parfaitement de quoi il retourne, en dépit de notre impression que quelque chose doit d'abord être « expliqué ». Il est possible que les Aztèques aient recouru à la pratique de l'égorgement rituel, qui a plongé les colonisateurs européens dans la stupéfaction et l'horreur, essentiellement à cause d'« une théorie erronée du système solaire ». Mais même si cette explication de Frazer était la bonne, cela ne nous empêcherait pas, du point de vue de Wittgenstein, de percevoir cette pratique comme une façon appropriée de représenter et de dramatiser quelque chose dont nous ressentons la présence en nous-mêmes. C'est pourquoi ce qui nous préoccupe réellement ne peut être l'explication suggérée par Frazer. Les histoires de sacrifices humains auraient un intérêt immédiat pour nous,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même si les faits qu'elles rapportent se trouvaient être largement inventés, à cause de ce qu'elles révèlent sur certaines particularités de la condition humaine que nous cherchons et en même temps hésitons à regarder en face.

Si notre besoin de savoir ne provient pas, en pareil cas, d'une attirance morbide pour le spectacle de la cruauté, mais plutôt du désir de nous représenter clairement la chose pour la rendre moins traumatisante ou moins intolérable, on pourrait croire que la description et l'explication scientifiques de l'ethnologue remplissent précisément cette fonction et nous procurent exactement le genre de soulagement que nous cherchons. Wittgenstein estime cependant qu'il n'en est rien. Même si l'explication de Frazer est correcte et si les atrocités rituelles qu'il décrit ont effectivement pour origine une forme d'ignorance dont nous sommes aujourd'hui complètement libérés grâce aux progrès de la connaissance, de sorte que nous n'avons pas à craindre de les voir réapparaître un jour, il n'en reste pas moins que le problème est bien moins d'expliquer des faits étranges que de se demander comment nous devons réagir et quelle attitude nous devons adopter en face de possibilités étranges sur lesquelles notre attention se trouve ainsi attirée. Comme le dit Cioffi, « c'est l'espace que l'histoire trouve déjà préparé pour elle qui doit être examiné de près et compris, et non pas l'espace que les événements eux-mêmes peuvent occuper [21] ».

Wittgenstein objecte notamment à Frazer qu'« on pourrait soi-même très bien inventer des usages primitifs et ce serait bien un hasard si on ne les rencontrait pas réellement quelque part ». En d'autres termes, « le principe selon lequel ces usages s'ordonnent est un principe beaucoup plus général que Frazer ne l'explique, et qui se trouve aussi dans notre âme, de sorte que nous pourrions imaginer nous-même toutes les possibilités » [RO, 17]. Nous avons donc déjà en quelque sorte en nous-mêmes le principe qui permettrait d'engendrer et d'ordonner toute la multiplicité des usages primitifs. Tout comme ce serait un accident que nous ne les rencontrions pas quelque part dans la réalité, c'est, d'une certaine manière, également un accident que nous rencontrions effectivement certains d'entre eux. Ce que nous voudrions comprendre est l'impression tout à fait particulière que peuvent nous faire aussi bien une invention ou une fiction horribles qu'une réalité horrible, une plaisanterie sinistre qu'un épisode sinistre, etc. Ce qui nous préoccupe est le contenu en soi, et non sa réalité historique et les causes diverses qui sont susceptibles d'expliquer cette réalité.

Wittgenstein rappelle qu'à la mort de Schubert, son frère découpa certaines de ses partitions en petits morceaux de quelques mesures à peine et en fit don à ses élèves favoris. Il affirme que, comme marque de piété, cette façon d'agir est pour nous parfaitement compréhensible, comme l'aurait été également le fait de brûler les partitions. Il est vrai que notre tendance à nous serait plutôt de préserver religieusement ce genre d'objets dans la vitrine d'un musée. Mais s'il existait une pratique qui consiste à rendre hommage à un grand écrivain ou à un grand savant en brûlant (solennellement) tous ses papiers, alors, selon Wittgenstein, nous la comprendrions parfaitement, même si agir ainsi ressemblerait davantage pour nous à commettre une sorte de sacrilège [RO, 18-19].

Wittgenstein a été accusé par certains interprètes de rejeter en quelque sorte l'idée même de compréhension historique ou plus exactement d'explication causale des réalités historiques. Mais il est clair que ce qui est en question dans les *Remarques sur « Le Rameau d'Or » de Frazer* n'est nullement la possibilité et la pertinence de l'explication historique en général. Wittgenstein conteste simplement qu'elle puisse constituer la solution du problème que nous nous posons dans le cas précis. Ce n'est pas que nous ne puissions pas trouver tout à coup un aspect inquiétant ou terrifiant à certaines pratiques à première vue anodines, lorsque l'idée d'une certaine origine historique possible nous vient à l'esprit ou nous est suggérée. Mais, dans le cas des Fêtes du feu, cet aspect n'est pas introduit par une hypothèse historique et ne réside pas simplement dans l'idée de leur origine : il est une caractéristique interne de l'action cérémonielle elle-même. L'idée de brûler un homme vivant ne fait pas partie uniquement des antécédents historiques supposés des Fêtes du feu décrites par Frazer, elle fait partie de leur signification. Ce qui nous impressionne n'est pas simplement l'idée de l'origine possible de la Fête de Beltane, « mais ce qu'on appelle l'énorme probabilité de cette idée. En tant qu'elle découle du matériau » [RO, 33], le fait que la simple présentation du matériau l'impose en quelque sorte irrésistiblement. Si nous trouvons inquiétant le fait que, lors de la célébration des Fêtes du feu, on fasse semblant de brûler un être humain, c'est essentiellement parce que nous savons, par ailleurs, que des hommes ont souvent été brûlés par d'autres hommes, et non pas parce que nous sommes certains que, dans ce rituel particulier, des hommes réels étaient autrefois brûlés. L'impression tout à fait particulière que nous

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

ressentons n'a aucun besoin d'être, pour ainsi dire, confirmée ou justifiée par une certitude historique de ce genre.

Une hypothèse génétique n'est souvent que le déguisement historique d'une connexion formelle, qui est en réalité la chose importante. Et dans de nombreux cas, le véritable intérêt de l'explication génétique est de nous éclairer sur la nature interne du phénomène lui-même ou de clarifier l'impression spécifique qu'il nous fait. C'est le but réel d'un bon nombre d'explications généalogiques, y compris, par exemple, celles de Nietzsche ou de Freud. Elles ne découvrent pas un rapport de filiation réelle entre deux choses qui n'ont à première vue aucun rapport entre elles, mais suggèrent une connexion formelle entre deux concepts, par exemple entre le rêve et la sexualité. Le phénomène qui nous intrigue se trouve ainsi placé dans un contexte qui le fait changer plus ou moins radicalement d'aspect. L'existence de la relation formelle peut correspondre à une présomption que nous avons toujours eue ; et Wittgenstein estime que c'est ce qui se passe généralement avec les explications psychanalytiques, qui sont, selon lui, presque toujours assez naturelles et donnent facilement une impression d'évidence totale. Mais il peut arriver également que nous n'acceptions pas, pour une raison ou pour une autre, le rapprochement et la connexion proposés, que nous reprochions à l'explication d'associer abusivement des choses qui ne vont pas du tout ensemble, comme par exemple, la communion et le cannibalisme rituel, l'argent et les matières fécales, la curiosité théorique et la recherche sexuelle, etc. Dans ce cas-là, notre insatisfaction prendra vraisemblablement la forme inadéquate de la contestation d'une hypothèse génétique implausible. Nous dirons : « Rien ne prouve que ceci soit réellement provenu de cela ! » Wittgenstein dirait qu'en réalité ce que nous n'acceptons pas est une certaine formation ou transformation de concept.

Selon lui, un effet analogue à celui que l'on attend de l'explication génétique peut être obtenu par la simple juxtaposition des faits et la découverte (ou l'invention) d'éléments intermédiaires qui permettent de rapprocher des choses apparemment très éloignées. Si quelqu'un établit, par exemple, une relation entre la création artistique et la sexualité, quelqu'un d'autre peut estimer que l'idée d'une origine de ce genre est tout à fait inacceptable et refuser entièrement de l'envisager. En fait, il est probable que c'est seulement quelqu'un qui a tendance à rapprocher les deux choses pour des raisons indépendantes qui

peut être réellement préoccupé par la question de savoir s'il existe ou non entre elles une relation génétique qui peut être confirmée empiriquement. Freud nous persuade d'accepter certaines associations auxquelles nous n'étions probablement pas habitués. Mais, une fois que notre attention a été attirée sur elles, elles peuvent très bien s'imposer avec une évidence irrésistible et nous procurer le genre de satisfaction que nous attendons de la « bonne » interprétation, celle qui précisément nous dissuade d'essayer d'interpréter davantage ou autrement et qui, par le fait, résout entièrement *notre* difficulté.

WITTGENSTEIN SE DEMANDE, comme on l'a vu, si l'effet extraordinaire que produit la description circonstanciée d'une pratique comme celle du sacrifice humain est liée essentiellement à l'idée de la cruauté exercée envers la victime. Nous savons, bien entendu, par une multitude d'autres expériences, à quel point le comportement de l'être humain peut être, dans certains cas, bestial et inhumain : « Nature, à ce creins-je, elle même attache à l'homme quelque instinct à l'inhumanité. Nul ne prend son ébat à voir des bestes s'entre-jouer et caresser, et nul ne faut de le prendre à les voir s'entredéchirer et desmambrer [22] ». Mais la réaction que nous avons dans le cas précis n'est manifestement pas – ou, en tout cas, pas uniquement – la réaction d'horreur et d'incrédulité totale que peut susciter le spectacle de la cruauté à l'état pur, exercée pour le simple plaisir : « À peine me pouvoy-je persuader, avant que je l'eusse veu, qu'il se fut trouvé des ames si monstrueuses, qui, pour le seul plaisir du meurtre, le voulussent commettre : hacher et détrencher les membres d'autruy ; esguiser leur esprit à inventer des tourmens inusitez et des morts nouvelles, sans inimitié, sans profit, et pour cette seule fin de jouïr du plaisant spectacle des gestes et mouvements pitoyables, de gémissements et voix lamentables d'un homme mourant en angoisse. Car voylà l'extrême point où la cruauté puisse atteindre. *"Ut homo hominem, non iratus, non timens, tantum spectaturus, occidat"* [23] ».

Nous savons très bien que la cruauté qui nous révolte dans le cas de certaines pratiques rituelles n'a pratiquement rien à voir avec le plaisir de tuer ou de torturer « pour le spectacle ». Montaigne note que : « Quand les Scythes enterroyent leur Roy, ils estrangloyent sur son corps la plus favorie de ses concubines, son eschançon, escuyer d'escuirie, chambellan, huissier

Facebook : La culture ne s'écrite pas elle se conquiert

de chambre et cuisinier. Et en son anniversaire ils tuoyent cinquante chevaux montez de cinquante pages qu'ils avoyent enpalez par l'espine du dos jusques au gozier, et les laissoyent ainsi plantez en parade autour de la tombe [24] ». L'impression suscitée par cet étalage de cruauté de type cérémoniel est bien différente de celle que nous ressentons en présence de la cruauté « ordinaire ». En d'autres termes, Frazer ne distingue pas suffisamment entre une atrocité rituelle et une atrocité quelconque. Son idée d'une cruauté exercée simplement par ignorance et parce qu'elle est considérée comme indispensable pour parvenir à un certain résultat laisse échapper un élément essentiel de la situation : ce qui distingue la cruauté rituelle de la cruauté banale est qu'elle est dans une relation figurative ou expressive à quelque chose qui nous est finalement beaucoup plus familier que nous ne le supposons au premier abord et qui fait que nous avons déjà en nous-mêmes une idée obscure de la raison *précise* pour laquelle ces choses horribles sont faites avec autant de solennité.

L'idée de Wittgenstein est que le jugement moral que l'homme moderne est enclin à porter sur de telles pratiques doit être dissocié aussi radicalement que possible de la compréhension qu'il est susceptible d'avoir de leur signification. Le fait que ces pratiques nous paraissent aujourd'hui complètement inacceptables n'implique nullement que nous ne soyons pas en situation de saisir presque immédiatement leur signification. L'erreur de Frazer est d'imaginer que la tâche de l'ethnologue consiste à expliquer comment des choses aussi terrifiantes et atroces peuvent arriver, alors que rien au monde ne pourrait nous conduire nous-mêmes à les commettre. En d'autres termes, essayer d'expliquer le caractère tragique de l'acte cérémoniel en invoquant des causes externes comme l'ignorance ou la stupidité, c'est se condamner à ne rien comprendre de ce qui confère à cet acte sa spécificité.

Il y a, au total, quelque chose de foncièrement inadéquat dans le fait de parler de « superstitions » ou d'« erreurs » à propos de croyances primitives qui sont tellement fondamentales qu'on ne peut leur appliquer une description qui suggère qu'elles reposent sur un fondement inexistant ou insuffisant : « Une image fermement enracinée en nous peut, il est vrai, être comparée à la superstition, mais on peut toutefois également dire que l'on doit *toujours* aboutir sur un sol ferme quelconque, que ce soit alors une image ou non, et que, par conséquent, une image qui

est au fondement de toute la pensée doit être respectée, et non pas traitée comme une superstition » [RM, 98]. Ce que Wittgenstein reproche à Frazer est un manque total de compréhension et de considération pour certaines images fondatrices, dont la bizarrerie lui semble exiger à tout prix une explication. Il ne lui vient pas à l'esprit que les « aberrations » qu'il condamne et dont il voudrait, autant que possible, expliquer la présence pourraient correspondre à des choses dont le sens lui est tout simplement inaccessible en raison de ses propres limites.

L'opinion de Wittgenstein est que, dans des cas caractéristiques comme ceux qui ont été étudiés par Frazer, le besoin d'explication ne fait que confirmer une forme d'incompréhension typique, que l'explication prétendait justement éliminer. Dans une remarque de 1937, il constate : « Dans la religion, les choses devraient être telles qu'à chaque degré de religiosité corresponde un type d'expression qui, à un degré inférieur, n'a pas de sens. Pour celui qui se situe en ce moment au niveau inférieur, cette doctrine, qui a une signification au niveau supérieur, est nulle et non avenue ; elle ne *peut* qu'être comprise *faussement* et, du même coup, ces mots ne *sont pas* valables pour cet homme. Par exemple, la doctrine de la prédestination chez saint Paul est, à mon degré d'irréligiosité, un non-sens hideux. C'est pourquoi elle n'est pas faite pour moi, dans la mesure où je ne peux qu'appliquer faussement l'image qui m'est proposée. Si c'est une image pieuse et bonne, alors c'est pour un niveau tout à fait différent, auquel elle doit être appliquée d'une manière complètement différente de celle dont je pourrais l'appliquer » [RM, 43].

Wittgenstein a dit un jour à Drury : « La cathédrale Saint-Basile au Kremlin est un des plus beaux édifices que j'aie jamais vus. Il y a une histoire – je ne sais pas si elle est vraie, mais j'espère qu'elle l'est – d'après laquelle, lorsqu'Ivan le Terrible vit la cathédrale achevée, il fit aveugler l'architecte, de façon à ce qu'il ne puisse jamais rien construire de plus beau » [PR, 178]. Rhees précise que, dans une autre circonstance, Wittgenstein avait expliqué sa réaction à première vue tout à fait surprenante en disant : « Quelle façon *prodigieuse* de manifester son admiration ! » À quoi Drury avait répondu : « Une façon *horrible* ». Dans un cas de ce genre comme dans celui de la pratique du sacrifice humain, les « civilisés » que nous sommes, en se concentrant en premier lieu sur le caractère « horrible » ou moralement inacceptable (selon les critères actuels) du geste, risquent de perdre complètement de vue ce qu'il prétendait

Facebook : La culture ne s'écrite pas elle se conquiert

exprimer. Comme le remarque Rhees [PR, 189]. Wittgenstein pouvait parfaitement admettre qu'il s'agissait effectivement de choses horribles et révoltantes, sans que cela change rien à la réaction spontanée que traduisait sa remarque.

Comme le constate Cioffi [25], la question la plus intéressante que posent les remarques de Wittgenstein sur Frazer est de savoir pourquoi il accuse l'auteur du *Rameau d'Or* de n'avoir pas résolu un problème que celui-ci n'a, en fait, jamais soulevé. Wittgenstein souligne que quelqu'un qui est troublé par l'idée du meurtre rituel ne sera pas apaisé par une hypothèse explicative. Mais Frazer ne prétend pas apporter un apaisement ; et il n'est pas troublé par l'idée du meurtre rituel, en tout cas pas au sens auquel Wittgenstein estime qu'il devrait l'être. Du point de vue de Wittgenstein, il y a des cas où nous nous trompons complètement, lorsque nous croyons que le trouble provient de l'absence d'une explication satisfaisante et que la solution dépend de l'acquisition d'une information empirique supplémentaire et de la construction d'une théorie explicative.

Ainsi, comme nous l'avons vu, nous nous trompons, lorsque nous attribuons l'impression tout à fait particulière que nous fait la contemplation du ciel étoilé à ce que l'astronomie nous a appris sur les dimensions formidables du monde stellaire, la possibilité que d'autres astres soient habités, etc. Ce que Pascal exprime en disant que « le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » a pu être ressenti bien avant que l'homme ait une idée adéquate des distances stellaires, de la pluralité des mondes et de l'insignifiance de notre minuscule univers. Wittgenstein veut dire qu'expliquer le caractère inquiétant des Fêtes du feu par le fait que des hommes réels ont été brûlés dans des circonstances semblables à l'époque préhistorique est du même ordre qu'expliquer l'impression écrasante que nous fait le ciel nocturne par les représentations associées aux connaissances astronomiques perfectionnées que nous avons acquises : « L'aspect sinistre des Fêtes du feu est à l'immolation préhistorique par le feu d'un homme réel ce que la puissance des cieux étoilés est à la suggestion de faits astronomiques. Dans les deux cas, le pouvoir éclairant d'une hypothèse, son aptitude à dissiper la perplexité, ont fait l'objet d'une erreur d'attribution [26] ».

Bien entendu, si quelqu'un cherche à tout prix une explication de ce côté-là, il est difficile ou impossible de lui démontrer qu'il se trompe. En outre, le fait de concentrer exclusivement son attention sur des faits qui sont, en réalité, dépourvus de pertinence par rapport à la question initiale peut justement retarder pendant longtemps ou même indéfiniment le moment de la désillusion finale, celui où l'on se retrouve en face du phénomène lui-même, toujours aussi mystérieux, et où l'on doit se résigner à constater que, comme dit Wittgenstein : « C'est tout simplement *ainsi* que vivent, agissent ou réagissent les êtres humains ». Wittgenstein cite une remarque de Renan dans l'*Histoire du Peuple d'Israël* : « La naissance, la maladie, la mort, le délire, la catalepsie, le sommeil, les rêves frappaient infiniment, et, même aujourd'hui, il n'est donné qu'à un petit nombre de voir clairement que ces phénomènes ont leurs causes dans notre organisation » [RM,14]. Mais le fait qu'ils aient leurs causes dans notre organisation n'empêche pas qu'ils pourraient, et peut-être devraient, nous frapper aujourd'hui tout autant.

L'erreur fondamentale qu'a commise Frazer est de la même nature que celle que nous commettons la plupart du temps en philosophie. Nous nous méprenons sur la nature exacte du problème qu'il s'agit de résoudre et nous croyons à tort qu'il doit être résolu par l'invention d'une explication ou d'une théorie, avec un risque de désillusion comparable à celui que comporte une tentative comme celle de Frazer, celui de découvrir que les théories et les explications philosophiques ne résolvent finalement pas du tout les perplexités philosophiques. Wittgenstein soutient qu'il ne devrait en principe rien y avoir d'hypothétique dans les considérations du philosophe ; et la raison en est que, là encore, une hypothèse ne peut procurer à l'esprit le genre d'apaisement qu'il recherche : « Est-ce [...] une réponse suffisante au scepticisme des idéalistes comme aux assurances des réalistes que de dire de la proposition "Il y a des objets physiques" qu'elle est un non-sens ? Pour eux, elle n'est tout de même pas un non-sens. Une réponse serait cependant : cette assertion, ou son contraire, est un essai malvenu pour exprimer (quelque chose) qui ne peut pas être exprimé de cette façon. Que cette tentative soit malvenue, cela peut se montrer ; mais cela ne suffit pas encore à régler leur affaire. Il faut justement arriver à percevoir que ce qui se présente à nous comme

Facebook : La culture ne s'achète pas elle se conquiert

première expression d'une difficulté ou de sa solution peut encore être une expression tout à fait fausse. Tout comme, en critiquant à juste titre un tableau, on fera souvent porter le blâme, de prime abord, sur un point qui n'en est pas justiciable, et il faut alors procéder à *une recherche* pour trouver le point d'attaque correct sur lequel doit porter le blâme » [CE, 37].

On pourrait probablement résumer les griefs de Wittgenstein contre Frazer en disant que, pour lui, l'auteur du *Rameau d'or* en est resté à une première expression de la difficulté, telle qu'elle a toutes les chances de s'imposer à une époque scientifique et « éclairée », et a cherché immédiatement le genre de solution erronée qu'elle suggère.

Anthropologie & culture

Sur une dette possible de Wittgenstein envers Goethe & Spengler

Il est bien connu que Wittgenstein est un philosophe qui cite très peu d'auteurs. Et il est significatif que l'un de ceux qu'il cite le plus souvent, quelquefois de mémoire et de façon plus ou moins exacte, soit Goethe. Selon Baker et Hacker, en 1946, à une époque où il cherchait une épigraphe appropriée pour les *Recherches philosophiques,* il a songé à utiliser quelques vers d'un poème de 1820, « Allerdings », qui constitue une réponse polémique de Goethe à Haller :

Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist [1].

Goethe était tout à fait opposé à l'idée que la nature puisse comporter un extérieur et un intérieur, une surface visible et une profondeur invisible, un aspect phénoménal immédiatement apparent et une réalité cachée qui n'est accessible que de façon indirecte par la formulation d'hypothèses et de théories. « La théorie en elle-même et pour elle-même, écrit-il, ne sert à rien, si ce n'est dans la mesure où elle nous fait croire à la connexion des phénomènes [2] ». L'opinion de Goethe est que « les phénomènes doivent une fois pour toutes être sortis de la sombre chambre de torture empirico-mécanico-dogmatique et amenés devant le jury de l'entendement humain commun [3] ». Et il ne proteste pas simplement contre un usage immodéré de l'hypothèse et de la théorie dans les sciences de la nature, mais également contre la substitution d'instruments scientifiques

Facebook : La culture ne s'écrite pas elle se conquiert

artificiels aux facultés d'observation naturelles de l'homme : « L'homme en lui-même, dans la mesure où il se sert de ses sens en bonne santé, est l'appareil physique le plus grand et le plus exact qu'il puisse y avoir, et c'est précisément le grand malheur de la physique moderne que l'on ait pour ainsi dire dissocié les expériences de l'homme et que l'on ne veuille connaître la nature que dans ce que montrent des instruments artificiels, que l'on veuille même limiter et démontrer par là ce qu'elle peut produire [4] ».

La morphologie, que Goethe présente comme une science nouvelle qu'il s'agit d'instaurer, repose justement « sur la conviction que tout ce qui est doit aussi s'indiquer [*sich andeuten*] et se montrer. Des premiers éléments physiques et chimiques jusqu'à l'expression la plus intellectuelle de l'homme, faisons valoir ce principe [5] ». Goethe ajoute que, la forme étant par essence ce qui est en mouvement, ce qui devient et ce qui passe, la théorie des formes est une théorie des transformations : « La théorie de la métamorphose est la clé de tous les signes de la nature [6] ». Cela signifie clairement qu'il ne peut y avoir de coupure réelle, et en particulier le genre de coupure que la science moderne est en train d'imposer, entre ce qu'est la nature et les signes qu'elle nous donne de ce qu'elle est. Tout ce qui est présent en profondeur doit aussi se manifester de façon perceptible à la surface. Goethe caractérise la morphologie comme une science qui veut seulement représenter ou exposer [*darstellen*], et non expliquer [7]. Par conséquent, si on dit, comme il le fait, que « la morphologie doit contenir la théorie de la forme, de la formation et de la transformation des corps organiques [8] », cela ne doit pas être compris comme signifiant qu'elle formule des hypothèses génétiques ou causales sur la façon dont évoluent les organismes. Elle doit rester en principe purement descriptive et ne rien comporter d'hypothétique. Elle ne fait, en tout cas, pas d'hypothèses, au sens auquel la science de la nature, sous sa forme moderne, use et, selon Goethe, abuse des hypothèses. Goethe considère que la compréhension des formes vivantes relève fondamentalement d'une approche qui ne peut pas être celle de la physique et, plus précisément, de la mécanique : « Du physicien au sens le plus strict la théorie de la nature organique n'a pu prendre que les rapports généraux des forces et de leur position et situation dans l'espace universel donné. L'application de principes mécaniques aux natures organiques nous a rendus simplement

d'autant plus attentifs à la perfection des êtres vivants, et l'on pourrait presque dire que les natures organiques deviennent seulement d'autant plus parfaites que les principes mécaniques sont moins applicables dans leur cas [9] ».

Mais il est important d'ajouter que la morphologie n'invalide en principe les résultats d'aucune autre science, pour autant qu'ils ont été obtenus par des méthodes appropriées. Elle correspond, pour Goethe, à l'adoption d'un nouveau point de vue sur des objets connus, plutôt qu'à la découverte d'un nouvel objet. « Elle a, dit-il, le grand avantage qu'elle est constituée d'éléments qui sont universellement reconnus, qu'elle n'est en conflit avec aucune doctrine [*Lehre*], qu'elle n'a pas besoin d'éliminer quoi que ce soit pour se faire une place, que les phénomènes dont elle s'occupe sont de la plus haute importance et que les opérations de l'esprit par lesquels elle rassemble les phénomènes sont appropriées et agréables à la nature humaine, de sorte que même un essai manqué que l'on y fait pourrait encore combiner lui aussi l'utilité et l'agrément [10] ». En lisant ce passage, on peut se rendre compte au premier coup d'œil que certaines des caractéristiques que Goethe attribue à la morphologie sont assez proches de celles que Wittgenstein attribue, pour sa part, à la philosophie.

Il n'est évidemment pas très difficile de comprendre pourquoi Wittgenstein a eu l'idée de se servir des vers de Goethe qui ont été cités au début. C'est, de toute évidence, parce que le genre de conception que Goethe développe à propos des sciences de la nature correspond, au moins à première vue, exactement à la conception qu'il défend lui-même à propos de la philosophie. Goethe écrit, dans une remarque célèbre et souvent citée : « La chose suprême serait : comprendre que tout le factuel est déjà théorie. Le bleu du ciel nous révèle la loi fondamentale du chromatisme. Que l'on ne cherche seulement rien derrière les phénomènes : ils sont eux-mêmes la doctrine [11] ». Wittgenstein cite lui-même la dernière phrase dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* [RPP I, 889]. Et il considère que ce que dit Goethe s'applique littéralement à la philosophie, qui est une recherche conceptuelle, et non pas empirique, dans laquelle tous les faits pertinents sont déjà à notre disposition et demandent simplement à être réarrangés de façon appropriée. En philosophie, tout est réellement à la surface ; et il n'y a pas de réalité sous-jacente sur laquelle le philosophe devrait, comme le scientifique, se risquer à formuler

Facebook : La culture ne s'écrite pas elle se conquiert

des hypothèses et des théories : « Nous ne devons formuler aucune espèce de théorie. Il ne doit rien y avoir d'hypothétique dans nos considérations. Toute *explication* doit disparaître et seule la description doit prendre sa place. Et cette description tire son éclairage, c'est-à-dire sa finalité, des problèmes philosophiques » [PU, § 109]. Dans le *Cahier bleu*, Wittgenstein constate que l'attitude condescendante à l'égard du cas particulier et l'obsession de la généralité proviennent en grande partie, chez le philosophe, d'un préjugé en faveur de la méthode de la science : « Les philosophes ont constamment devant les yeux la méthode de la science, et sont irrésistiblement tentés de poser et de résoudre des questions de la manière dont la science le fait. Cette tendance est la source véritable de la métaphysique, et elle mène le philosophe dans une obscurité complète. Je veux dire ici que cela ne peut jamais être notre tâche de réduire quoi que ce soit à quoi que ce soit, ou d'expliquer quoi que ce soit. La philosophie *est* réellement "purement descriptive" » [BB, 58].

La philosophie n'est donc pas une continuation de la science dans un autre domaine par des moyens analogues. Wittgenstein considère que son but n'est pas de découvrir quoi que ce soit de caché, mais uniquement de parvenir à une « représentation synoptique » [*übersichtliche Darstellung*] de choses que nous savons déjà et que seule une trop grande familiarité nous empêche généralement de remarquer. Dans les *Recherches philosophiques*, il observe à propos de ce concept : « Le concept de représentation synoptique est pour nous d'une importance fondamentale. Il désigne notre forme de représentation. La manière dont nous voyons les choses. (Est-ce une "vision du monde" ?) » [PU, § 122]. Dans les *Remarques sur « Le Rameau d'Or » de Frazer*, où figure la même remarque, le contenu de la parenthèse est plus explicite : « Une sorte de "vision du monde", apparemment caractéristique de notre époque. Spengler » [RO, 21]. L'allusion à Spengler, un auteur par lequel Wittgenstein a reconnu lui-même avoir été influencé, est importante, non pas seulement parce que le projet spenglérien de constitution d'une morphologie de l'histoire universelle peut être considéré comme un exemple typique de ce que Wittgenstein appelle la recherche d'un mode de présentation synoptique des données en notre possession, mais également parce que c'est essentiellement à Goethe que Spengler a emprunté sa distinction entre le mode de pensée mathématique et

le mode de pensée analogique et entre la systématique et la physionomique. « Le moyen de connaître des formes mortes, écrit-il, est la loi mathématique. Le moyen de comprendre des formes vivantes est l'analogie » [DO I, 16]. Le monde comme nature et le monde comme histoire doivent, selon Spengler, être abordés par deux méthodes entièrement distinctes : « La morphologie du mécanique et de l'étendu, une science qui découvre et ordonne des lois naturelles et des relations causales, s'appelle systématique. La morphologie de l'organique, de l'histoire et de la vie, de tout ce qui porte en soi direction et destin, s'appelle physionomique » [DO I, 108].

À sa façon très contestable, Spengler peut être considéré comme un des représentants les plus typiques de ce qu'on pourrait appeler une tradition goethéenne dans le domaine de la science et de l'épistémologie : bien avant que le paradigme de l'explication déterministe et mécaniste ne soit soumis aux attaques qui se multiplient aujourd'hui, il avait annoncé son déclin irrémédiable au profit d'une sorte d'approche physionomique généralisée des phénomènes : « La façon systématique de considérer le monde a atteint et dépassé, en Occident, son point culminant pendant le siècle précédent. Le mode de pensée physionomique a encore sa grande époque devant lui. Dans cent ans toutes les sciences qui sont encore possibles sur ce sol seront des fragments d'une seule et unique gigantesque physionomique de l'humain dans sa totalité. *Cela signifie "morphologie de l'histoire universelle"*. Dans toute science, que ce soit du point de vue du but ou du point de vue du matériau, l'homme se raconte lui-même » [DO I, 108].

Je ne m'attarderai pas ici sur la question de savoir jusqu'à quel point Wittgenstein a pu adhérer à la conception que Goethe et à sa suite Spengler se font des sciences de la nature et de leur méthodologie. Ce qui est clair est que les caractéristiques qu'il utilise pour distinguer la démarche de la philosophie de celle des sciences en général sont étroitement apparentées à celles du mode de pensée que Spengler qualifie de « physionomique ». La méthode de la philosophie repose, pour lui, essentiellement sur l'exemplification, la description comparative et l'analogie. Elle consiste à percevoir des ressemblances et des différences, à découvrir ou à inventer des connexions manquantes, à voir un aspect inédit ou à repérer une physionomie dans un ensemble de phénomènes à première vue complètement disparates, bref, à rechercher un type

Facebook : La culture ne s'écrite pas elle se conquiert

d'intelligibilité qui est fondamentalement différent de celui que l'on obtient par la formulation d'hypothèses explicatives. Et ce qui est vrai de la philosophie l'est aussi de disciplines comme l'anthropologie et l'esthétique. Leur méthode n'est pas celle des sciences de la nature, elle ressemble beaucoup plus à celle de ce que Spengler appelle la physionomique. Dans le cas de la psychanalyse, Wittgenstein soutient que, bien que Freud se perçoive et se présente toujours comme un scientifique et cherche à donner l'impression d'utiliser la méthode explicative des sciences de la nature, ce qu'il fait est, en réalité, bien différent de ce qu'il croit faire et s'apparente davantage à ce que l'on fait en esthétique ou en philosophie.

À de nombreux endroits dans ses remarques, Wittgenstein utilise explicitement le modèle du peintre de préférence à celui du scientifique, pour caractériser la démarche rigoureusement descriptive du philosophe. Il remarque par exemple : « Composer le paysage de ces relations conceptuelles à partir de leurs innombrables fragments, tels que nous les montre le langage, est *trop difficile* pour moi. Je ne peux le faire que de façon très incomplète » [RM, 93]. Ailleurs, il observe : « Je montre à mes élèves des détails tirés d'un énorme paysage, dans lequel il est impossible qu'ils parviennent à se reconnaître » [RM, 68]. Et il conclut pour finir : « Je suis au fond bel et bien un peintre, et souvent un très mauvais peintre » [RM, 97].

Wittgenstein considère que les malheurs de la philosophie ont le plus souvent pour origine la volonté de chercher une explication supplémentaire là où il faudrait accepter simplement de voir les faits. Comme il le remarque à propos des espèces très différentes de choses que nous appelons des jeux : « Si vous les regardez, vous ne verrez assurément pas quelque chose qui leur est commun à tous, mais vous verrez des similitudes, des parentés, et vous en verrez toute une série, comme on l'a dit : ne pensez pas, mais regardez ! » [PU, § 66]. Ce qui est difficile en philosophie est justement de reconnaître le moment auquel on est parvenu aux faits ultimes et de ne pas chercher à les expliquer : « Notre erreur est de chercher une explication là où nous devrions voir les faits en tant que "phénomènes premiers" [*Urphänomene*]. C'est-à-dire, où nous devrions dire : "*C'est ce jeu de langage qui se joue*" » [PU, § 654]. Mais c'est justement parce que ce phénomène premier que constitue le jeu de langage est particulièrement difficile à voir et à accepter que la philosophie est une entreprise aussi compliquée et aussi peu naturelle.

Waismann, dans un livre qui constitue pour l'essentiel une tentative d'exposition systématique des principes de la philosophie de Wittgenstein, a comparé la conception wittgensteinienne de la méthode philosophique, d'une part, aux idées de Boltzmann sur l'utilisation de la pensée analogique, illustrée de façon typique, dans les sciences, par la construction de modèles, d'autre part, aux intuitions qui ont été développées par Goethe dans la *Métamorphose des plantes.* Waismann observe qu'un modèle physique pour les équations de Maxwell n'a pas la prétention de concorder avec quoi que ce soit : « On décrit simplement, et alors la similitude s'obtiendra déjà d'elle-même. [...] C'est pour ainsi dire comme si le modèle de Boltzmann était mis simplement à côté du phénomène de l'électricité et que l'on dise : regardez donc un peu cela ! [12] » Quant à la conception goethéenne de l'*Urpflanze*, de la plante originaire, Waismann considère qu'elle ne doit pas du tout être considérée comme une hypothèse d'évolution de type pré-darwinien, mais plutôt comme un moyen de parvenir à une présentation synoptique éclairante de l'univers extraordinairement compliqué et diversifié des plantes : « Nous sommes habitués, partout où nous percevons des similitudes, à chercher une origine commune de ces similitudes. Dans le besoin de faire remonter les phénomènes de ce genre jusqu'à leur origine dans le passé, s'exprime également un certain style de pensée. Cette conception ne connaît pour ainsi dire qu'un seul schéma pour les similitudes, leur alignement en série dans le temps. (Et cela se rattache probablement à la domination exclusive du schéma causal.) Que cela ne soit cependant pas la seule manière possible de considérer les choses, l'intuition goethéenne le montre. Sa conception de la plante originaire n'a pas le sens d'une hypothèse sur l'évolution temporelle du règne végétal au sens de Darwin. Mais quel est, dans ces conditions, le problème qui est résolu par cette pensée ? Le problème de la représentation synoptique. La proposition de Goethe : "Tous les organes de la plante sont des feuilles transformées", nous fournit un schéma qui permet de regrouper les organes de la plante en fonction de leur similitude autour d'un centre naturel. Nous voyons que la forme fondamentale de la feuille aboutit par transformation à des configurations semblables et apparentées : au sépale, au pétale, à des organes qui sont à moitié pétale, à moitié étamine, etc. Nous suivons la modification d'un type dans le sensible, en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rattachant la feuille, à travers des formes intermédiaires, aux autres organes de la plante. Et c'est à proprement parler également ce que nous faisons ici. Nous unissons une forme linguistique à son environnement ou nous la transformons dans l'imagination pour rendre ainsi visible l'espace tout entier dans lequel flotte la structure de notre langage [13] ».

C'est une question très délicate, et dans laquelle je n'entrerai pas ici, que de déterminer dans quelle mesure les considérations de Goethe sur la plante ou l'animal primitif ont pu être interprétées par lui également dans le sens d'une hypothèse génétique et pourraient être comprises historiquement comme une anticipation, sur un mode, il est vrai, beaucoup plus poétique et visionnaire que réellement scientifique, des théories transformistes. Ce qui est tout à fait clair et indiscutable, en revanche, est que ce qui intéresse Wittgenstein et ce qui doit, selon lui, intéresser la philosophie n'est jamais le deuxième aspect, à savoir la question de la genèse et de la provenance, à laquelle il ne peut être répondu que par la formulation d'une hypothèse, alors que la philosophie ne doit, justement, faire appel à rien qui puisse être qualifié d'hypothétique. « Toute explication, dit Wittgenstein, est une hypothèse » [RO, 15]. Et il ne peut y avoir d'hypothèses en philosophie.

Wittgenstein a caractérisé la tâche de la philosophie comme consistant, pour l'essentiel, à proposer des analogies nouvelles et des regroupements inédits, différents de ceux auxquels on est habitué. Le philosophe est quelqu'un qui dit : « Voyez les choses ainsi plutôt qu'ainsi ! » ou : « Rapprochez ceci de ceci plutôt que de cela ! ». Il cherche à instaurer entre les phénomènes un certain ordre qui nous délivre de l'impression pénible que nous avons, en philosophie, de ne pas nous y retrouver. *Un* ordre, et non pas *l'ordre* que la métaphysique prétend découvrir et qui est un mythe pur et simple. Même s'il est vrai que l'analogie joue un rôle tout à fait crucial dans le processus de la découverte scientifique, Wittgenstein estime qu'elle remplit en philosophie une fonction qui est très différente de celle qu'elle a dans les sciences. Dans le travail philosophique, l'analogie n'est pas recherchée principalement à cause de ses vertus heuristiques ou parce qu'on peut espérer la transformer un jour en une hypothèse empiriquement testable, comme cela s'est passé lorsque Darwin a transformé en une hypothèse proprement dite ce qui n'était encore, chez Goethe, qu'une fiction. L'analogie est adoptée pour elle-

même ; et c'est elle-même qui doit constituer la solution complète du problème. Cela reste vrai, aux yeux de Wittgenstein, même si, comme il arrive de temps à autre, une analogie nouvelle introduite pour les besoins de la philosophie se révèle indirectement féconde pour la recherche scientifique. Les recherches philosophiques sont des recherches conceptuelles. Et ce qui caractérise la métaphysique est, avant tout, l'absence de clarté sur la distinction qui doit être faite entre les recherches conceptuelles et les recherches factuelles. « Mais, se demande Wittgenstein, que fait une recherche conceptuelle ? Est-elle une recherche sur l'histoire naturelle des concepts humains ? Eh bien, l'histoire naturelle décrit, disons-nous, les plantes et les animaux. Mais ne se pourrait-il pas que des plantes aient été décrites dans tous les détails et que l'on voie arriver seulement maintenant quelqu'un qui voit des analogies dans leur structure, que l'on n'avait pas vues auparavant ? Que, par conséquent, il instaure un ordre nouveau dans ces descriptions. Il dit par exemple : "Ne comparez pas cette partie avec celle-ci ; mais plutôt avec celle-là !" (Goethe voulait faire quelque chose de ce genre) et, ce faisant, il ne parle pas nécessairement de *dérivation* [Abstammung] ; mais le nouvel arrangement *pourrait* néanmoins donner une orientation nouvelle à la recherche scientifique. Il dit : "Voyez la chose *comme ceci* !" et cela peut à présent avoir des avantages et des conséquences de nature diverse » [RPP I, § 950].

Comme le remarquent Baker et Hacker, Goethe a eu l'impression d'avoir résolu son problème lorsqu'il en est venu à concevoir le modèle de la plante prototypique comme déterminant en quelque sorte *a priori* l'« espace logique » de toutes les plantes possibles. Ce qu'il cherchait dans la nature, il l'a trouvé finalement dans ce que Wittgenstein appelle une forme de représentation dont l'adoption équivaut à une délimitation de l'espace de possibilités assigné *a priori* à une certaine catégorie de phénomènes : « La plante primitive devient la créature la plus prodigieuse du monde, pour laquelle la nature elle-même doit m'envier. Avec ce modèle et la clé qui va avec lui on peut ensuite encore inventer à l'infini des plantes qui doivent être conséquentes [*konsequent*], autrement dit : qui, même si elles n'existent pas, pourraient cependant exister et ne sont pas en quelque sorte des ombres et des apparences picturales ou poétiques, mais ont une vérité et une nécessité internes [14] ». Il est difficile de ne pas rapprocher ce que dit Goethe sur ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

point de cette remarque que fait Wittgenstein à propos de la multiplicité des coutumes et des rites décrits par Frazer dans *Le Rameau d'Or* : « À quel point les explications de Frazer sont trompeuses, on s'en rend compte – je crois – au fait qu'on pourrait même très bien inventer des usages primitifs et ce serait bien un hasard si on ne les rencontrait pas réellement quelque part. Autrement dit, le principe selon lequel ces usages s'ordonnent est un principe beaucoup plus général que Frazer ne l'explique, et qui se trouve aussi dans notre âme, de sorte que nous pourrions imaginer nous-même toutes les possibilités » [RO, 17]. Autrement dit, alors que Frazer tente d'expliquer des usages incompréhensibles, Wittgenstein souligne qu'ils sont en réalité tout à fait compréhensibles et, d'une certaine façon, très bien compris, en ce sens que leur place est déjà ménagée dans un espace de possibilités que nous trouvons en nous-mêmes. Ce dont nous avons besoin n'est pas une explication génétique ou causale plus ou moins hasardeuse, mais une simple présentation synoptique des faits eux-mêmes, qui révèle et au besoin invente les transitions manquantes.

Wittgenstein cite à ce propos le vers fameux du poème de Goethe sur la métamorphose des plantes : « *Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz* [15] : "Et ainsi le chœur indique une loi secrète", a-t-on envie de dire de la manière dont Frazer groupe les faits. Cette loi, cette idée, je *peux* la représenter maintenant par une hypothèse d'évolution ou encore, de façon analogue au schéma d'une plante, par le schéma d'une cérémonie religieuse, mais aussi par le groupement du seul matériau factuel dans une présentation "synoptique" » [RO, 21]. Dans la recherche de la solution du problème de la métamorphose des plantes, l'illumination est venue à Goethe à la fin de son séjour en Sicile dans des conditions qu'il décrit de la façon suivante : « Il m'était [...] apparu que, dans l'organe de la plante que nous avons coutume d'appeler ordinairement feuille, est dissimulé le vrai Protée qui peut se cacher et se révéler dans toutes les formations. Qu'on regarde les choses vers l'avant ou vers l'arrière, la plante n'est jamais que feuille, unie de façon si indissociable au futur germe que l'on ne peut pas penser l'un sans l'autre [16] ». L'idée de métamorphose se concrétise comme étant celle d'un organe unique qui réapparaît constamment sous les formes les plus reconnaissables ou, au contraire, les plus méconnaissables. « Appréhender un tel concept, le supporter, le découvrir dans la nature est, dit

Goethe, une tâche qui nous met dans un état de suavité douloureuse [17] ». En même temps, l'idée de dérivation génétique semble passer au second plan. Ce qui devient crucial est la perception d'une connexion conceptuelle interne, le fait que comme dit Goethe, nous en arrivons à voir les choses d'une manière telle que nous ne pouvons plus penser à l'une sans penser à l'autre, non pas la transformation réelle de la feuille en l'un ou l'autre de ses avatars, mais le fait que nous puissions engendrer une forme à partir d'une autre par une suite de modifications effectuées dans la pensée.

Goethe n'était évidemment pas le genre de penseur à se contenter de la possibilité de rassembler une très grande variété de phénomènes sous un même concept en vertu de leurs affinités et de leur ressemblances. Il voulait en quelque sorte pouvoir visualiser le principe d'unité ou encore, comme il le dit dans l'histoire de ses recherches botaniques, donner une vie à son intuition. C'est, dit-il, cette exigence « que j'avais à ce moment-là devant les yeux sous la forme sensible d'une plante originaire suprasensible [18] ». Les considérations de Goethe sur le statut de la plante primitive amalgament, semble-t-il, au moins trois idées distinctes : 1. celle d'une unité sous-jacente qui doit exister en profondeur en dépit de la diversité extrême des phénomènes ; 2. celle d'une unité qui est de type génétique ou évolutif, l'unité d'un développement dont des phénomènes à première vue sans lien les uns avec les autres ne sont en réalité que des phases ou des épisodes successifs ; 3. celle d'une simple récollection ou récapitulation des données effectuée sur la base d'une analogie fondamentale qui lui confère son caractère synoptique.

Wittgenstein estime que ni la recherche d'un principe d'unité dissimulé sous la surface, ni l'explication donnée en termes de genèse et d'évolution, qui jouent l'une et l'autre un rôle fondamental dans les sciences, ne sont d'une façon quelconque l'affaire de la philosophie : une des tentations que le philosophe doit combattre et qui est à l'origine de la plupart de ses problèmes est justement celle de croire que ce qui justifie notre utilisation d'un même concept à propos de phénomènes à première vue très disparates doit être quelque chose de plus et de plus profond que la simple parenté des différents cas. Lorsque le philosophe construit une théorie de la proposition du genre de celle du *Tractatus* ou lorsque Freud construit une théorie du rêve, ils ne font, en réalité, rien de plus que d'universaliser un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cas particulier tout à fait clair ; mais, victimes d'une analogie trompeuse avec ce qui se passe dans le cas des sciences, ils interprètent ce qu'ils ont fait comme ayant consisté à découvrir l'essence de la chose, c'est-à-dire le principe d'unité caché qui fait de toutes ces choses si différentes des cas particuliers de la même chose : « Nous avons à présent une *théorie* ; une théorie "dynamique" [allusion à la théorie "dynamique" du rêve de Freud] de la proposition, du langage, mais elle ne nous apparaît pas comme théorie. La chose caractéristique dans le cas d'une théorie de ce genre est, en vérité, qu'elle considère un cas particulier, clairement intuitif [*anschaulich*] et dit "*Cela* montre comment les choses sont de facon générale, ce cas est le modèle de *tous* les cas". — "Naturellement, cela doit être ainsi", disons-nous et nous sommes satisfaits. Nous sommes parvenus à une forme de présentation qui nous *frappe comme une évidence*. Mais c'est comme si nous avions vu à présent quelque chose qui est *sous* la surface » [F, § 444].

Considérons par exemple l'analogie suivante, qui est proposée par Goethe dans ses remarques sur la physiognomonie de Lavater : « Je considère le nez comme le contrefort du cerveau. Celui qui a une petite idée de la théorie de la voûte gothique comprendra le terme imagé de contrefort. Car c'est sur lui que semble véritablement reposer toute la force de la voûte frontale qui sans cela s'effondrerait lamentablement dans la bouche et les joues [19] ». En présence de ce genre de suggestion, on peut éprouver immédiatement un sentiment de satisfaction et d'évidence totales. On peut aussi, d'ailleurs, ne rien éprouver de tel et n'être pas du tout frappé par ce que Goethe essaie de nous faire voir. Wittgenstein estime que lorsqu'un philosophe propose de considérer la proposition comme une image de l'état de choses représenté ou Freud le rêve comme la réalisation déguisée d'un désir, ce qu'ils font est plus proche de ce que fait ici Goethe que de la façon de faire d'un scientifique qui cherche une explication. Ce que Freud propose n'est pas une théorie scientifique du rêve, mais une détermination ou une extension de concept. Il nous dit : « Voyez dorénavant le rêve, *tous* les rêves, de cette façon [20] ». Cela peut, pour parler comme Wittgenstein, avoir des avantages et des conséquences de nature diverse. Cela peut évidemment aussi présenter des inconvénients et susciter des réticences qui sont difficilement compréhensibles pour ceux qui ont accepté une fois pour toutes cette façon de voir et de décrire les choses.

En ce qui concerne la deuxième idée qui a été évoquée antérieurement, celle de l'unité recréée ou retrouvée par la mise en évidence d'un rapport de filiation génétique ou historique, Wittgenstein souligne, d'une part, qu'elle n'est qu'une façon, et non la seule façon, de regrouper les faits en une présentation éclairante, d'autre part, que même ce qui se présente à première vue comme une hypothèse d'évolution peut n'être en réalité qu'une façon de rassembler les faits en fonction de leurs similitudes et de leurs analogies et d'attirer l'attention sur une connexion formelle plutôt que sur une relation de provenance hypothétique : « L'explication historique, l'explication qui prend la forme d'une hypothèse d'évolution, n'est qu'une manière de rassembler les données – d'en donner un tableau synoptique. Il est tout aussi possible de considérer les données dans leurs relations mutuelles et de les grouper dans un tableau général, sans faire une hypothèse concernant une évolution dans le temps. [...] Un terme intermédiaire hypothétique ne doit en pareil cas rien faire qu'orienter l'attention vers la similitude, la connexion des *faits*. De la même façon qu'on illustre une relation interne entre la forme circulaire et l'ellipse en faisant passer progressivement une ellipse à l'état de cercle ; *mais non pour affirmer qu'une certaine ellipse serait dans les faits, historiquement, provenue d'un cercle* (hypothèse d'évolution), mais seulement afin d'aiguiser notre regard pour la saisie d'une connexion formelle. Mais même l'hypothèse d'évolution, je puis la considérer comme n'étant rien de plus que le revêtement d'une corrélation formelle » [RO, p. 21-22].

Aussi bien dans le cas de Darwin que dans celui de Freud ou de Frazer, Wittgenstein considère que l'intérêt principal de l'explication ne réside pas dans la plausibilité des hypothèses génétiques et causales, qui peuvent être tout à fait hasardeuses, mais dans l'unité qui se trouve ainsi conférée d'un seul coup à une multitude de phénomènes qu'on était auparavant incapable de rattacher les uns aux autres. La séduction exercée *a priori* par la théorie darwinienne à une époque où elle ne pouvait, de toute évidence, être réellement testée et confirmée s'explique, à ses yeux, en grande partie de cette façon. Dans le cas de Freud, l'élément décisif n'est pas constitué par les explications génétiques qu'il formule à propos de l'origine réelle de choses comme les rêves, les lapsus, les actes manqués, les mots d'esprit, etc., mais par des connexions conceptuelles qu'il nous fait apercevoir ou nous invite à instaurer. Wittgenstein estime

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que Freud ne fournit pas une explication scientifique des mythes, mais invente simplement à leur sujet un nouveau mythe, qui peut exercer une séduction extrêmement forte.

Quant à Frazer, ce qui est important n'est pas, par exemple, l'hypothèse qu'il formule à propos de l'origine de la fête de Beltane, qui proviendrait, selon lui, de pratiques ancestrales dans lesquelles un homme était réellement brûlé, mais la connexion interne que nous sommes en mesure de reconnaître immédiatement entre la coutume des fêtes du feu et l'idée de sacrifice humain. C'est à propos des fêtes du feu qu'il remarque : « La chose la plus frappante me semble être, en dehors des ressemblances, la diversité de tous ces rites. C'est une multiplicité de visages avec des traits communs qui çà et là réapparaissent sans cesse. Et ce qu'on voudrait faire serait de tracer des lignes qui relient les composantes communes. Il manque encore une partie à notre vision des choses et c'est celle qui met ce tableau en liaison avec nos propres sentiments et pensées. C'est cette partie qui donne aux choses leur profondeur » [RO, 28]. Dans tous les cas de ce genre, ce qui est intéressant et important n'est pas que les choses se soient ou ne se soient pas passées conformément à l'hypothèse d'origine, c'est le fait qu'elles pourraient s'être passées de cette façon et l'impression que nous avons en outre que c'est bel et bien ainsi qu'elles ont dû se passer.

On peut résumer la position de Wittgenstein sur ce que Goethe appelle l'*Urphänomen* en disant que, pour lui, l'*Urphänomen* n'est pas, comme le voudrait Goethe, une expérience et pas non plus, comme le suggère Schiller, une idée. Il correspond simplement à l'adoption de ce qu'il appelle un élément ou une forme de représentation. Le philosophe qui décrit des calculs ou des jeux de langage inventés ne les conçoit pas comme une idéalisation de ce qui se passe au niveau de la réalité empirique, une idéalisation qui, à un degré de profondeur suffisant, doit constituer la réalité même qu'il y a derrière les apparences. Il adopte simplement, pour décrire les phénomènes, un objet de comparaison destiné à faire ressortir à la fois des ressemblances et des différences : « Nos jeux de langage clairs et simples, ne sont pas des études préparatoires à une réglementation future du langage, – en quelque sorte de premières approximations, sans prise en considération du frottement et de la résistance de l'air. Les jeux de langage sont

plutôt là en tant qu'objets de comparaison [*Vergleichsobjekte*] qui, par ressemblance et dissemblance, doivent jeter une lumière sur la situation qui règne dans notre langage. C'est, en effet, seulement ainsi que nous pouvons échapper à l'injustice ou à la vacuité de nos assertions, en proposant le modèle [*Vorbild*] comme ce qu'il est, comme objet de comparaison, pour ainsi dire comme règle graduée – et non pas comme préjugé auquel la réalité ne peut pas ne pas correspondre. (Le dogmatisme dans lequel nous tombons si facilement lorsque nous philosophons.) » [PU, § 130-131].

Il n'est donc pas question de parler de l'*Urbild* ou de l'*Urphänomen* comme de quelque chose que l'on peut en quelque sorte appréhender dans le phénomène lui-même. Le point sur lequel Wittgenstein se sépare complètement de Goethe peut être illustré en partant d'une remarque très significative que fait celui-ci à propos de l'*Urphänomen* :

> L'*Urphänomen*
> idéal en tant que le connaissable ultime,
> réel en tant que connu,
> symbolique, parce qu'il comprend tous les cas,
> identique à tous les cas. [21]

Wittgenstein considère que l'*Urphänomen* est effectivement symbolique en ce sens qu'il correspond à l'adoption d'un modèle ou d'un prototype en fonction duquel nous choisissons de décrire les phénomènes et que c'est précisément pour cette raison qu'il ne peut être ni idéal, ni réel, ni identique (à tous les cas qu'il permet d'identifier), au sens où l'entend Goethe. En outre, dans le cas de la philosophie, le modèle n'est pas adopté comme préalable à la constitution d'une typologie ou d'une théorie scientifiques ultérieures ; et les bénéfices que l'on peut espérer retirer de son intronisation comme principe directeur de la recherche ne sont pas subordonnés à des découvertes qui restent encore à faire. Wittgenstein remarque que, dans une discipline comparative comme la morphologie de l'histoire universelle de Spengler, l'objet de comparaison qui détermine la forme de la recherche devrait être indiqué et présenté explicitement comme ce qu'il est : « Le prototype [*Urbild*] doit en vérité justement être proposé comme tel ; comme quelque chose qui caractérise tout l'examen des choses, qui détermine sa forme. Il est, par conséquent, au sommet et il est universellement valide

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en vertu du fait qu'il détermine la forme de l'examen des choses, et non du fait que ce qui ne vaut que pour lui est énoncé de tous les objets de l'examen » [RM, 24].

Dans les *Remarques sur les couleurs,* Wittgenstein donne comme exemple de « phénomène premier », interprété et utilisé de façon dogmatique et injuste, l'idée freudienne du rêve comme réalisation déguisée d'un désir : « "*L'Urphänomen*" est par exemple ce que Freud a cru reconnaître dans les rêves de désir simples. *L'Urphänomen* est une idée préconçue, qui prend possession de nous » [RSC, III, § 230]. Freud a procédé, sur ce point, comme Goethe croyait pouvoir le faire. Ayant découvert des exemples particulièrement clairs de rêves qui constituent la réalisation déguisée d'un désir, il a postulé que l'on devait nécessairement retrouver le même phénomène dans tous les exemples de rêves. Freud était, du reste, typiquement le genre de scientifique qui estimait, pour parler comme Goethe, qu'un cas en vaut souvent mille et les inclut d'une certaine manière tous en lui. C'est un des points de désaccord fondamentaux qui l'ont opposé à Breuer. Freud a expliqué que les faits découverts par Breuer lui paraissaient tellement fondamentaux qu'il ne parvenait pas à concevoir qu'on ne les retrouve pas immanquablement dans tous les cas d'hystérie, à partir du moment où leur existence avait été mise en évidence sur un seul cas. Dans le langage de Goethe, on pourrait dire qu'il reprochait à Breuer de n'être pas capable de s'incliner devant l'évidence du phénomène premier et de tirer immédiatement d'un seul cas particulier exemplaire ou d'un très petit nombre de cas particuliers des conclusions qui doivent être valables pour tous les cas.

Notes

Les derniers jours de l'humanité

1. La version scénique établie par l'auteur vient d'être republiée en français : Karl Kraus, *Les Derniers Jours de l'humanité*, traduction de Jean-Louis Besson et Henri Christophe, avec une introduction de Jacques Bouveresse et une postface de Gerald Stieg, Agone, Marseille, 2000.

2. S. Zweig, *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, Pierre Belfond, Paris, p. 11.

3. *Ibid.*, p. 12-13.

4. Voir Russell, *Autobiographie*, Stock, 1967-1970, vol. II, p. 138-139.

5. W. Eccles, « Some Letters of Ludwig Wittgenstein, 1912-1939 », Hermathena (Dublin), 97 (1963), p. 65.

6. Voir J. Ferrater Mora, « Wittgenstein, a Symbol of Troubled Times » in K.T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein : The Man and His Philosophy*, Dell Publishing Co., Inc., New York, 1967, p. 115.

7. Voir G. G. Granger, *Wittgenstein*, Seghers, 1969, p. 6.

8. K. Popper, *La Quête inachevée*, Presses-Pocket, p. 154.

9. Elles sont citées dans « Ludwig Wittgenstein : un "moderniste résigné" ? », *infra*, p. 93 & 99.

10. S. Zweig, *Le Monde d'hier, op. cit.*, p. 381-382.

11. Voir RKM, p. 49-54, 128-129, 150 et l'incident rapporté par Malcolm dont il est question plus bas.

12. Voir R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1970, p. 43.

13. *Beim Wort genommen*, Kösel-Verlag, Munich (10 vol., 1974), p. 280.

14. S. Zweig, *Le Monde d'hier, op. cit.*, p. 39-41.

15. Sur le rôle central joué par ces deux revues, voir par exemple Caroline Kohn, « Die Fackel et Der Brenner, deux revues importantes en Autriche en l'année 1913 », in *L'Année 1913*, publié sous la direction de L. Brion-Guerry, Klincksieck, 1971-1973, vol. II, p. 979-987.

16. Robert Musil, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, herausgegeben von Adolf Frisé, Rowohlt Verlag, Hambourg, 1955, p. 429.

17. En ce qui concerne Boltzmann, voir, par exemple, *Ludwig Boltzmann, Theoretical Physics and Philosophical Problems*, Selected Writings, edited by B. F. Mc Guinness, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston, 1974.

18. S. Zweig, *Le Monde d'hier, op. cit.*, p. 87.

19. Voir Karl Kraus, *Die dritte Walpurgisnacht*, Kösel-Verlag, Munich, 1974, postface de Heinrich Fischer, p. 295.

20. Karl Kraus, *Beim Wort genommen*, Kösel-Verlag, 1974, p. 283.

21. Karl Kraus, *ibid.*, p. 351.

22. Karl Kraus, *ibid.*, p. 350.

23. *Die Fackel*, vol. X (1908-1909), n° 254-255, p. 33.

24. Voir « De l'apathie théorique », in *Critique*, n° 333, 1975, p. 254-265.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

25. L. Boltzmann, article « Model » de l'Encyclopaedia Britannica (1902), reproduit dans *Theoretical Physics and Philosophical Problems*, *op. cit.*,p. 218.

26. Voir Bernhard Leitner, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein*, A Documentation, With excerpts from the Family Recollections by Hermine Wittgenstein,The Press of the Nova Scotia College of Art and Design, Halifax, Co-published by Studio International Publications, Londres, 1973, p. 26.

27. Voir K.T. Fann (ed.), *Ludwig Wittgenstein : The Man and His Philosophy*, Dell Publishing Co. Inc., New York, 1967, p. 30.

28. *Ibid.*, p. 32.

29. Voir B. F. McGuinness « Philosophy of Science in the Tractatus », *Revue Internationale de Philosophie*, n° 88-89, 1969 (actes du colloque d'Aix-en-Provence), p. 155.

30. Sur les relations entre Wittgenstein et David Pinsent, voir Justus Noll, *Ludwig Wittgenstein und David Pinsent, Die andere Liebe der Philosophen*, Rowohlt, Berlin, 1998.

31. B. Leitner, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 27.

32. Sur les relations entre Wittgenstein et Ludwig Hänsel, voir *Ludwig Hänsel, Ludwig Wittgenstein, Eine Freundschaft, Briefe. Aufsätze*, Kommentare, unter Leitung von Walter Methlagl und Allan Janik, Haymon Verlag, Innsbruck, 1994.

33. B. Leitner, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein, ibid.*

34. Voir W.W. Bartley III, « Theory of Language and Philosophy of Science as Instruments of Educational Reform : Wittgenstein and Popper as Austrian Schoolteachers », *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. XIV, 1974, p. 307-337.

35. Le dictionnaire en question est traduit en français par Brigitte Thibault dans *Spirale*, hors série 1, 1996, « La pensée pédagogique de Wittgenstein ».

Dans les ténèbres de cette époque

1. Cité par Broda, *Ludwig Boltzmann, Mensch – Physiker – Philosoph*, Vienne, 1955, p. 7-8.

2. Karl Kraus, *Dits et contredits*, traduit de l'allemand par Roger Lewinter, Editions Champ Libre, 1975, p. 161.

3. Voir Fann [ed], *Ludwig Wittgenstein : The Man and His Philosophy*, Dell Publishing Co., Inc., New York, 1967, p. 62.

4. Cité dans Wilfried Berghahn, *Robert Musil*, Rowohlt, 1963, p. 125.

5. Cité par Alexander Schwann, « Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie », in *Heidegger und die praktische Philosophie*, herausgegeben von Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1988, p. 93.

6. Cité par Otto Pöggeler, « Heideggers politisches Selbstverständnis », in *Heidegger und die praktische Philosophie*, p. 36.

7 Cité par Otto Pöggeler, *op. cit.*, p. 51.

8. S. Kierkegaard, *Tagebücher*, hg Th. Haecker, p. 332.

9. « Le destin conduit qui l'accepte et traîne qui le rejette. »

10. Ce texte est longuement cité dans « Ludwig Wittgenstein : un "moderniste résigné" ? ».

11. Friedrich Nietzsche, *Werke IV. Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*, herausgegeben von Karl Schlechta, Ullstein-Verlag, 1979, p. 779.

12. *Ibid.*

13. Nietzsche, *op. cit.*, p. 644-645.

14. Karl Kraus, *Untergang der Welt durch schwarze Magie*, Kösel-Verlag, 1974, p. 11.

15. *Die Fackel*, 445-453, 1917, p. 4.

16. *Op. cit.*, p. 16.

17. Karl Kraus, *Die chinesische Mauer*, Kösel-Verlag, 1974, p. 272.

18. Karl Kraus, *Weltgericht*, Kösel-Verlag, p. 12.

19. *Ibid.*, p. 1.

20. Karl Kraus, *Untergang der Welt durch schwarze Magie*, *op. cit.*, p. 53.

21. Karl Kraus, *Die chinesische Mauer*, op. cit., p. 274.

22. *Ibid.*, p. 197-198.

23. *Ibid.*, p. 197.

24. *Die Fackel*, 300, avril 1910, p. 32.

25. Karl Kraus, *Beim Wort genommen*, *op. cit.*, p. 170.

26. *Karl Kraus et son temps*, édité par Gilbert Krebs et Gerald Stieg, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 1989.

27. « On Wittgenstein's Remarks on Frazer's Golden Bough », *Philosophical Investigations*, 11 [1988], p. 147.

28. Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, traduit de l'allemand par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, 1988, p. 167.

29. « Plus de bavardage ! Cessez de vous agiter ! »

Wittgenstein : un « moderniste résigné » ?

1. Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, zweite Auflage, 1961, p. xx.

2. *Ibid.*, p. 261.

3. Olga Taussky-Todd, « Remembrances of Kurt Gödel », in R. Gödel, O. Taussly-Todd, S. C. Kleene & G. Kreisel, *Gödel Remembered*, Bibliopolis, Napoli, p. 40.

4. R. Carnap, « Intellectual Autobiography », in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, edited by P.A. Schilpp, Open Court, La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1963, p. 26.

5. Carnap, *Ibid.*, p. 26

6. Ernest Renan, *De l'origine du langage, 2e édition*, Michel Lévy frères, Paris, 1858, p. 115.

7. *Ibid.*, p. 95-96.

8. Grillparzer, *Werke*, herausgegeben von A. Sauer, sect. I, vol. XII-1, p. 86.

9. *Ibid.*, p. 6

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

10. *Ibid.*, p. 16

11. *Ibid.*, p. 14

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 13

14. *Ibid.*, p. 21

15. Karl Kraus, *Beim Wort genommen*, Kösel-Verlag, 1974, p. 238.

16. *Ibid.*, p. 127.

17. Karl Kraus, « Sehnsucht nach aristokratischem Umgang », 1914, in *Untergang der Welt durch schwarze Magie*, Kösel-Verlag, p. 341.

18. Voir K. Wuchterl und A. Hübner, *Ludwig Wittgenstein in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1979, p. 55.

19. Karl Kraus, *Beim Wort genommen*, op. cit., p. 70.

20. Voir *Wittgenstein, Sein Leben in Bildern und Texten*, herausgegeben von Michael Nedo und Michele Ranchetti, Suhrkamp, 1983, p. 165.

21. *Die Fackel*, n° 360/363, novembre 1912, p. 21.

22. Voir Konrad Wünsche, *Der Volksschullehrer Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, 1985, p. 214.

23. *Ibid.*, p. 238.

24. *Ibid.*, p. 236.

25. *Ibid.*, p. 90.

26. *Ibid.*, p. 239.

27. Ludwig von Ficker, *Briefwechsel, 1914-1925*, Haymon-Verlag, 1988, p. 18.

28. Sur l'origine et le sens du mot, voir « Les derniers jours de l'humanité », note IV, *supra* p. 15.

29. Il s'agit de « Der Staat und die Kunst », préface à « Richtlinien für ein Kunstamt », 1919. Voir A. Loos, *Sämtliche Werke*, Vienne, 1962, I, p. 352-354.

30. L. von Ficker, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 42.

31. *Ibid.*, p. 53.

32. *Ibid.*, p. 54-55.

33. Sur ce point, voir par exemple *Die Fackel*, 552-553 (octobre 1920).

34. *Menscheitsdämmerung*, ein Dokument des Expressionismus, neu herausgegeben von Kurt Pinthus, Rowohlt, 1959, p. 340.

35. *Ibid.*, p. 11.

36. O. K. Bouwsma, *Wittgenstein. Conversations 1949-1951*, edited by J. L. Craft & R. E. Hustwit, Hacket, Indianapolis, 1986, p. XXIII-XIV.

Wittgenstein et l'architecture

1. Gunter Gebauer, « Die Syntax des Schweigens », in G. Gebauer et al., *Wien-Kundmanngasse 19*, Bauplanerische, morphologische und philosophische Aspekte des Wittgenstein-Hauses, Wilhelm Fink Verlag, 1982, p. 220. Sur la maison de Wittgenstein, voir également Paul Wijdeveld, *Ludwig Wittgenstein, Architect*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1994, et Jean-Pierre Cometti, *La Maison de Wittgenstein*, PUF, Paris, 1997.

2. *Ibid.*, p. 221.

3. *Ibid.*, p. 6.

4. In Bernhard Leitner, *The Architecture of Ludwig Wittgenstein*, A Documentation, With excerpts from the Family Recollections by Hermine Wittgenstein, The Press of the Nova Scotia College of Art and Design, Halifax, Co-published by Studio International Publications, Londres, 1973, p. 124.

5. Karl Kraus, *Beim Wort genommen*, Kösel-Verlag, 1974, p. 254.

6. *Ibid.*

7. Bernhard Leitner, *op. cit.*, p. 15.

8. Gunter Gebauer, « Die Syntax... », *op. cit.*, p. 229.

9. *Ibid.*, p. 232.

10. Lothar Renschler, « Das Wittgensteinhaus. Eine morphologische Interpretation », in G. Gebauer et al., *Wien-Kundmanngasse 19*, *op cit.*, p. 138-139.

11. *Ibid.*, p. 81.

L'animal cérémoniel

1. Wittgenstein, *Le Devoir de génie*, traduit de l'anglais par Abel Gerschenfeld, Odile Jacob, Paris, 1993, p. 15.

2. Il s'agit d'un buste de jeune fille que Wittgenstein a modelé dans l'atelier du sculpteur Michael Drobil, avec lequel il s'était lié d'amitié dans le camp de prisonniers de Monte Cassino, où il a été interné à la fin de la Première Guerre mondiale.

3. La maison de la Kundmanngasse, à Vienne, que Wittgenstein a construite pour sa sœur Margarete Stonborough. Sur ce sujet, voir « Wittgenstein et l'architecture », *infra*, p. 125-137.

4. Cité par Jens Malte Fischer, *Karl Kraus*, Studien zum « Theater der Dichtung » und Kulturkonservatismus, Kronberg Taunus, Scriptor Verlag, 1973, p. 118.

5. Kurt Wuchterl et Adolf Hübner, *Ludwig Wittgenstein in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1979, p. 34-35.

6. Voir par exemple Hanna Fenichel Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought, Berkeley, Los Angeles, and London, University of California Press, 1972 ; Martin Lang, *Wittgensteins Philosophische Grammatik*, Entstehung und Perspektiven der Strategie eines radikalen Aufklärers, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971. Pour une vue d'ensemble sur les possibilités et les limites d'une anthropologie et d'une sociologie « wittgensteiniennes », voir *Sprachanalyse und Soziologie*, Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie, herausgegeben von Rolf Wiggershaus, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

7. Voir K.E. Tranoy, « Wittgenstein in Cambridge 1949-1951. Some Personal Recollections », in *Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1976, p. 17.

8. Joseph Roth, *La Crypte des Capucins*, traduit par Blanche Gidon, Seuil, 1983, p. 17-18.

9. *Ibid.*, p. 51-52.

10. Stefan Zweig, *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, traduit par Jean-Paul Zimmermann, Pierre Belfond, 1982.

11. Carl E. Schorske, *Vienne. Fin de siècle*, traduit de l'américain par Yves Thoraval, Seuil, 1983, p. 22.

12. F. Nietzsche, *Le Nihilisme européen*, trad. Angèle Kremer-Marietti, UGE, 1976, p. 162.

13. Walter Benjamin, « Karl Kraus », trad. Eliane Kaufholz, in *Karl Kraus*, Cahier de l'Herne, 1975, p. 90.

14. Kurt Wuchterl et Adolf Hübner, *op. cit.*, p. 56.

15. Hilary Putnam, « A Note on "Progress" », *Erkenntnis. An International Journal of Analytic Philosophy*, 11 (1977), p. 3-4.

16. Cité par Robert Ackermann, « Frazer on Myth and Ritual », *Journal of the History of Ideas*, 36 (1975), p. 131.

17. Voir LC, 61-62 ainsi que PA1, 130.

18. Pour le commentaire de cette formule, voir « Wittgenstein critique de Frazer », *infra*, p. 193.

19. G.H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London, Routledge & Kegan Paul, 1971, p. 29.

20. *Ibid.*, p. 30-31.

21. *Ibid.*

22. Niels Bohr, *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris, Gonthier, 1961, p. 86.

23. *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p. 29.

24. *Ibid.*, p. 17-18.

25. Voir *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz, 1972, p. 171-174.

26. Claude Lévi-Straus, *op. cit.*, p. 28.

27. Pour le commentaire de cette formule, voir « Anthropologie et culture », *infra*, p. 232.

28. G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik (1893-1903)*, Hildesheim, Georg Olms, 1966, I, p. XVI.

29. W. v. 0. Quine, « Carnap and Logical Truth », reproduit dans *The Ways of Paradox, and Other Essays*, New York, Random House, 1966, p. 102.

30. Cité par R. Rhees, « Wittgenstein on Language and Ritual » in *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*, p. 454 ; voir aussi PG, 95.

31. Cité par Rhees, *op. cit.*, p. 459-460.

Wittgenstein critique de Frazer

1. James George Frazer, *Le Rameau d'Or*, Éditions Robert Laffont, Paris, 1981, tome 1, « Le roi magicien dans la société primitive, Tabou et les périls de l'âme », traduction française de Pierre Sayn et Henri Peyre, p. 15. Pour un point de vue récent sur le rôle et la fonction des bois sacrés en général et du bois de Némi en particulier, et sur l'interprétation de Frazer, voir Mary Beard, « Frazer et ses bois sacrés », in *Les Bois sacrés*, actes du colloque de Naples (1989), collection du Centre Jean Bérard, 10, Naples, 1993, p. 171-180.

2. M. O'C. Drury, *The Danger of Words*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1973, p. X-XI.

3. J. H. M. Beattie, « On Understanding Ritual », in *Rationality*, Bryan R. Wilson (ed.), B. Blackwell, Oxford, 1977, p. 240-241.

4. *Le Rameau d'Or*, *op. cit.*, tome 1, p. XXI.

5. Voir [PA1, 130].

6. La citation complète est donnée dans « L'animal cérémoniel, IV », *supra*.

7. *The Golden Bough*, édition abrégée en un volume, 1925 (c'est l'édition utilisée par Wittgenstein et à laquelle font référence ses notes sur Frazer), p. 825-826.

8. *Ibid.*, p. 824.

9. *Ibid.*, p. 825

10. A. J. Ayer, *Wittgenstein ou le génie face à la métaphysique*, Seghers, 1986, p. 146-147.

11. Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, p. 18.

12. *Ibid.*, p. 19.

13. *Ibid.*, p. 21.

14. *Ibid.*, p. 22.

15. *Ibid.*, p. 25.

16. *Ibid.*, p. 21.

17. *The Golden Bough*, *op. cit.*, chap. 62.

18. *Ibid.*, chap. 64.

19. Voir Frank Cioffi, « Wittgenstein and the Fire-festivals », in *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Irving Block (ed.), B. Blackwell, Oxford, 1981, p. 213. Repris dans Frank Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge U.P., 1998, p. 80-106.

20. *The Golden Bough*, op. cit., chapitre 64.

21. F. Cioffi, *op. cit.*, p. 233.

22. Montaigne, *Essais*, La Pléiade, Gallimard, 1961, Livre II, chap. 11, p. 477.

23. *Ibid.*, p. 476-477. « Que l'homme tue un homme sans colère, sans crainte, seulement pour le voir expirer. » (Sénèques, *Lettres*, XC).

24. Montaigne, *Essais*, *op. cit.*, II, 12, p. 508.

25. Frank Cioffi, *op. cit.*, p. 225.

26. *Ibid.*, p. 219.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Anthropologie et culture

1. *Johann Wolfgang Goethe, Schriften zur Naturwissenschaft*, herausgegeben von Michael Böhler, Philipp Reklam jun., Stuttgart, 1982, p. 3. (« La nature n'a ni noyau / Ni enveloppe / Elle est tout en une seule fois / Examine-toi seulement le plus souvent que tu peux / Pour voir si tu es noyau ou enveloppe. ») Voir également le poème « Ultimatum », *ibid.*, p. 248.

2. Johann Wolfgang Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1980, § 529.

3. *Ibid.*, § 480.

4. *Ibid.*, § 700.

5. *Schriften zur Naturwissenschaft, op. cit.*, p. 45.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 56.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 57.

10. *Ibid.*, p. 60.

11. *Maximen und Reflexionen, op. cit.*, § 575.

12. Friedrich Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie*, herausgegeben von Gordon P. Baker and Brian McGuinness, Philipp Reklam jun., Stuttgart, 1976, p. 122-123.

13. *Ibid.*, p. 127-128.

14. *Italienische Reise*, Goldmann Verlag, Augsburg, 1986, p. 349.

15. Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft*, p. 64.

16. Goethe, *Italienische Reise*, p. 349

17. *Ibid.*

18. Goethe, *Anschauendes Denken*, Goethes Schriften zur Naturwissenschaft, in einer Auswahl herausgegeben von Horst Günther, Insel Verlag, Frankfurt, 1981, p. 58-59.

19. *Anschauendes Denken*, p. 16.

20. Voir O. K. Bouwsma, *Wittgenstein. Conversations 1949-1951*, edited by J. L. Craft & R. E. Hustwit, Hacket, Indianapolis, 1986, p. 59 ; et CC2, p. 56-58.

21. *Maximen und Reflexionen*, § 1369.

Index des noms propres

Adler : 25
Altenberg : 110
Ayer : 201
Bach : 101
Beethoven : 64, 101
Benjamin : 160
Berg : 97
Berkeley : 37
Bismarck : 60
Bohr : 178
Boltzmann : 25, 27, 34-35, 37, 59, 140, 229
Bourdieu : 181
Brahms : 20, 97, 101-102
Brenner : 15-16, 23-24, 114-118
Brentano : 25
Breuer : 25, 140, 143, 238
Broch : 25
Bruckner : 25
Bühler (bühlerienne) : 13, 48-49
Carnap : 6, 11, 89-91, 94-95, 111
Copernic : 86, 87
Darwin : 85, 164, 175-176, 229-230, 235
Dilthey (diltheyen) : 176, 177
Dostoïevski : 43, 72, 123
Drobil : 136, 143
Drury : 54, 56, 58, 60-61, 100, 102, 131, 190, 193-194, 208, 219
Eccles : 4
Ehrenstein : 116, 120-121
Engelmann : 10-12, 18-20, 22-23, 30, 38, 43, 45, 47-48, 97, 99-100, 108, 110, 117-118, 120-122, 126, 128-129, 168-169
Ernst : 41
Fackel (Die) : 22, 24, 28, 33, 79, 83, 103-104, 114, 116, 120, 145
Feigl : 6
Ficker : 11-13, 15-17, 22, 26, 29, 96, 114-120
Frazer : 88, 132, 138, 147, 156, 164, 167, 169, 172, 174, 176, 178, 182-183, 189, 193-196, 198-215, 218-221, 226, 232, 235-236
Frege : 11-12, 17, 26, 34, 39, 40-41, 51, 117, 138, 140, 143, 184
Freud : 19-20, 25-28, 31-32, 44, 46, 85, 140, 142-143, 151-152, 158, 164, 175, 208-209, 216-217, 228, 232-236, 238
Glöckel : 46, 90, 112
Gödel : 91
Goethe : 64, 97, 99, 101, 121, 182, 223-225, 227, 229-234, 236-238
Grillparzer : 98-100
Habermas : 88
Haecker : 16, 116
Hänsel : 37, 43, 112
Hardy : 6
Haydn : 97
Hayek : 108, 110, 118
Heidegger : 63-64, 66, 68, 88
Hertz : 29, 34-37, 39, 41, 99, 140
Hitler : 61-62, 68, 140
Hofmannsthal : 33, 96
Ibsen : 120
Johnson : 6
Kant : 35-37
Keller : 97
Kelvin : 181
Keynes : 3, 6, 9-10, 169
Kierkegaard : 34, 36-37, 64, 123, 137
Klimt : 20
Kokoschka : 25, 116, 121
Kraus : 12, 15-16, 19, 22, 24, 28-31, 33, 46, 50, 57, 59, 64, 68, 77-84, 93, 96-97, 99, 103-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

112, 114-115, 117, 130-131, 133, 144-145, 153, 160-161
Labor : 98
Lenau : 98
Lénine : 56
Lessing : 97
Lévi-Strauss : 180, 182, 204-205
Lichtenberg : 97, 99-100, 105-106
Loos : 11-12, 22, 25-26, 28-30, 33, 116-118, 125, 129-133, 140
Mach : 25, 34-35, 85
Mahler : 101
Malcolm : 4, 10, 13-14, 17,
Mauthner : 24, 34, 37, 41,
Mendelssohn : 102, 143
Molière : 97
Montaigne : 217
Moore : 4, 6, 10, 46, 174, 208
Mörike : 97, 121
Musil : 1, 24-26, 28, 33, 55-60, 62, 73, 76, 77, 81-82, 96
Nestroy : 93, 99
Nietzsche : 33, 36-37, 54, 65-67, 73, 75-76, 84, 124, 158, 216
Norvège : 10, 18, 22
Ostwald : 13, 35
Pascal (Fania) : 72, 140, 169
Pinsent : 42, 83, 101
Putnam : 161
Ramsey : 6, 10, 48, 50, 146
Renan : 95, 171, 193, 221
Rhees : 62, 93, 109, 140-141, 219-220
Rilke : 24, 33, 116, 119-120
Roth : 154
Rousseau : 141
Russie : 9, 10, 63, 72-73, 109, 169
Russell (russellien) : 2-4, 6, 10-12, 17, 22-24, 26, 34, 39-41, 47, 58, 82, 106, 108, 114, 117, 140
Schiller : 97, 101, 236
Schlick : 49, 85
Schnitzler : 26, 144
Schoenberg : 22, 25, 28-29, 33-34
Schopenhauer : 36-37, 58, 84, 140
Schubert : 55, 101, 215
Schumann : 67
Shakespeare : 99, 102
Spengler : 57, 63-68, 70-72, 76, 78, 93, 140, 162-167, 176, 223, 226-228, 237
Sraffa : 48, 140, 169
Sterne : 100
Strauss : 101
Strindberg : 145
Stonborough (Margarete) : 20, 49, 103, 126, 136
Tagore : 120
Tolstoï : 72, 97, 114
Trakl : 22, 116, 118-123
Turner : 193-194
Uhland : 12, 126
Vienne : 1, 6, 8, 11, 13, 17-18, 20, 25-26, 31-32, 34, 38, 42, 44, 46, 48, 50, 58, 59, 71, 96-97, 99, 101, 103, 113, 116, 117, 157
Von Wright : 5, 8, 13, 18, 21, 35, 91, 106, 117, 120, 133, 139, 151-152, 164-166, 177
Waismann : 6, 229
Weininger : 19, 27, 44-46, 140-142, 145
Wittgenstein (Gretl), voir Stonborough (Margarete)
Wittgenstein (Hermine) : 40, 43, 47, 113, 128, 130, 135
Wittgenstein (Karl) : 19-20, 103-104, 160
Wittgenstein (Paul) : 18, 20, 41-43
Zweig : 1, 7, 9, 19, 27, 60, 154

Index thématique *

Allemagne (allemand) : 2-3, 6, 17-18, 21, 23, 50, 59-62, 88, 97-98, 100, 108, 115, 121-122, 164
Amitiés : 5, 10, 13, 17, 124
Analogies : 15, 31, 35, 147, 164, 182, 227, 230-231, 233-235
Angleterre (anglais) 1, 4, 6-7, 9, 23, 44, 59, 61, 97, 100, 200
Anglo-saxon : 5-6, 11, 17-18, 34, 38, 50
Art (artistes) : 11-12, 20-22, 24-25, 28, 30, 33-34, 46, 57, 71, 81, 89, 97, 100, 104, 114, 116, 118, 122, 124, 130-132, 143, 157, 160, 195
Autriche (autrichien) : 2-3, 6, 11, 17-18, 21, 24, 27, 36, 42, 46, 57-61, 89-90, 98-100, 108, 110-111, 115, 118, 126, 128, 160
Cacanie : 1, 25, 60
Cercle de Vienne : 18, 34, 38, 46, 50, 58, 71, 82, 90-91, 94, 123, 167
Civilisation : 27, 53-54, 59, 63, 65, 71-74, 76-77, 80, 84, 88, 90, 92, 97, 104, 124, 131, 145-146, 150, 156, 158-160, 162, 172
Classicisme (classique) : 5, 22, 96-98, 101, 122, 130, 133, 136
Conservatisme (conservateur) : 84, 107, 110, 123, 158, 160, 161
Culture : 16, 19, 21, 30, 33, 36, 38, 53, 55, 59-60, 64-67, 70-74, 76, 78-79, 81, 83, 92, 96-98, 110, 123, 137, 145, 150-151, 157, 162-164, 166, 186, 223
Déclin : 55, 57, 60, 63, 64-68, 70-73, 75, 79, 96, 111, 114, 123, 166
Description (descriptif) : 5, 12, 37, 175-176, 224, 226, 228, 231
Don (donation) : 22, 96, 115-118
Esthétique : 13, 19, 21-22, 24, 28, 36, 55, 66, 76, 127, 133, 135, 175-176, 209, 228
Éthique : 7, 10, 11, 13, 22, 24-25, 30, 34, 36-38, 42, 45, 55, 58, 125, 133, 145
Explication (explicatif) : 82, 84-85, 87, 171-178, 183, 194, 196-198, 200, 202, 204, 206-209, 211-216, 218-221, 226, 228, 230, 232-236
Expressionnisme (expressionniste) : 121-123
FORME DE REPRÉSENTATION : 69, 79, 85, 166, 226, 231-233, 236
Histoire (historique) : 60, 62-69, 71, 153, 162-163, 166, 176, 178, 190, 211, 214-216, 235, 237
Histoire naturelle : 150, 168, 207, 231
Homosexualité (homosexuel) : 44-45, 48
Images : 34-36, 39, 140, 189, 218-219, 234
INGÉNIEUR : 18, 26, 41, 181
Instinct (instinctif) : 64, 67, 69-70, 75, 95, 117, 157, 211, 217
Instituteur : 3, 43, 46-48, 50, 110-114, 126

* Les termes indexés en petites capitales correspondent à des concepts qui ne sont pas toujours présents dans le texte mais qui y sont traités.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Jeu de langage : 148-150, 155, 173, 184, 191, 228, 236
Journalisme (journaliste) : 14-15, 30, 80, 107, 120
Judéité (juif) : 18-19, 107, 140-142, 144
Langage : 2, 12, 14, 24, 28, 30, 33-34, 36-37, 49, 65, 70, 79-80, 85-87, 92, 94-95, 97-98, 106, 112, 115, 126-127, 132-134, 152, 173, 179, 183-184, 188, 190, 228, 230
Libéralisme (libéral) : 27, 62, 90, 103, 107, 109, 145, 157, 161
Magie : 88, 172, 174, 186-190, 198-200, 204-207
Modernisme (moderniste, modernité) : 25, 28, 38, 89-90, 96-98, 122-123, 129, 131, 136, 145, 170, 208
Musique : 20-21, 27-28, 33, 55, 92, 97-98, 100-102, 131-133
Mythes (mythique, mythologie) : 32, 167-168, 172-175, 185, 187-190, 200, 230, 236
Pédagogie : 47-48, 111-113
Pessimisme (pessimiste) : 53, 57, 97, 100, 109, 158
Poésie : 12, 20, 119, 122
Politique : 3, 10, 27, 47, 54, 58, 62-63, 72-74, 83, 90, 103, 108-110, 115, 147, 160-161, 169
Positivisme (positiviste) : 2, 4, 11-12, 14, 25, 27-28, 30, 36-39, 43, 51, 56, 85, 95, 148, 167
Progrès : 57, 77-82, 84, 90, 93-94, 97, 123, 146, 151, 158-159, 161, 163, 170, 182, 206
Prototype : 165, 237
Psychanalyse : 27, 28, 31-32, 143, 151, 175, 187, 191, 209, 228
Rationalisme (rationaliste) : 81-82, 89, 91, 94-95, 108, 156, 167
Règle : 139, 148, 179-182, 188, 197
Religion : 19, 132, 161-162, 186, 189, 193-194, 196, 198-200, 219
Représentation synoptique : 84, 182, 226, 229, 235
Rite (rituel) : 59, 64, 68, 88, 132-133, 161, 173, 193, 195-197, 200-202, 205-206, 208, 211-213, 215-216, 220
Science : 21, 29-31, 37, 45, 69, 78, 81-82, 84-87, 90-91, 93-96, 150, 156, 158-172, 177-178, 183, 189, 196, 198-200, 204, 206, 224-227, 230, 233
Tradition (traditionnel) : 2, 6, 18-19, 21-22, 33-34, 36, 50, 59, 74-77, 82, 97, 108-110, 155, 160-162, 168

Origine des essais

Initialement publié dans *Critique* (n° 339-340, 1975, p. 753-805), « Les derniers jours de l'humanité » constituait le compte-rendu de cinq ouvrages : Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*, Oxford, B. Blackwell, 1967 ; Ludwig Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker,* Herausgegeben von G. H. von Wright unter Mitarbeit von W. Methlagl , Salzbourg, Otto Müller Verlag, 1969 ; Ludwig Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore,* Oxford, B. Blackwell, 1974 ; Allan Janik & Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1973 ; William Warren Bartley III, *Wittgenstein,* Londres, Quartet Books, 1974 (publié pour la première fois par J. B. Lippincott, Philadelphie et New York, 1973).

Pour commémorer, jour pour jour, le centenaire de la naissance de Wittgenstein, Jacques Bouveresse a donné, le 26 avril 1989, à l'Université de Warwick, une conférence intitulée « The "darkness of this time" : Wittgenstein and the modern world » ; il l'a reprise au *Royal Institute of Philosophy* de Londres le 16 février 1990. Elle a été publiée dans *Wittgenstein, Centenary Essays*, edited by A. Philipps Griffiths, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 11-39. C'est une version un peu différente qui est ici donnée sous le titre « "Dans les ténèbres de cette époque". Wittgenstein et le monde contemporain ».

Donné en conférence au Musée d'Orsay le 16 décembre 1989, « Ludwig Wittgenstein : un "moderniste résigné" ? » a été initialement publié dans *Quarante-huit / Quatorze* (n° 3, 1991, p. 46-58). Le texte initial a été ici enrichi de nombreux éléments empruntés à « Tradition et rupture : Ludwig Wittgenstein et Karl Kraus », conférence donnée au Palais des Beaux-Arts de Bruxelles dans le cadre du Symposium Wittgenstein (24-25 janvier 1990) et publiée dans *Wittgenstein et la critique du monde moderne* [*Wittgenstein en de kritiek van de moderne wereld*] (La Lettre Volée, Bruxelles, 1990, p. 87-115).

« Wittgenstein et l'achitecture » est une version complétée et mise à jour d'un texte publié initialement sous ce titre dans le catalogue de l'exposition *Vienne 1880-1938. L'Apocalypse joyeuse,* sous la direction de Jean Clair (Éditions du Centre Pompidou, 1986, p. 530-535).

« L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie » a initialement constitué une postface aux *Remarques sur « Le Rameau d'or de Frazer »* de Ludwig Wittgenstein, publiées dans une traduction de Jean Lacoste (Éditions L'Âge d'Homme, Lausanne, 1982, p. 39-124).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« WITTGENSTEIN CRITIQUE DE FRAZER » a été publié dans *Recherches sur la philosophie et le langage* (4, 1984, p. 165-184). Il est ici enrichi d'un certain nombre de paragraphes empruntés à une communication sur le même thème au Colloque International de Girone (avril 1989), publiée sous le titre « Wittgenstein on Frazer » dans *A Wittgenstein Symposium* (Girona, 1989, edited by Josep-Maria Terribracas, Éditions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta, 1993, p. 109-127).

« ANTHROPOLOGIE ET CULTURE : SUR UNE DETTE POSSIBLE DE WITTGENSTEIN ENVERS GOETHE ET SPENGLER » est inédit. Il est issu d'une communication faite aux « Jornades Wittgenstein » (Palma de Majorque, 17-19 septembre 1998) qui doit paraître en catalan dans les Actes du Colloque.

Note : Les textes originaux ont été réorganisés. Des paragraphes ont été retirés pour éviter des répétitions d'un article à l'autre ; d'autres, quand ils portaient sur un même point, ont été déplacés et regroupés dans un même développement par souci de cohérence. Mais cela n'a pas toujours été possible, car il fallait également conserver la perspective propre et l'économie de chacun des essais.
L'index de noms propres et de thèmes aidera le lecteur qui le souhaite à suivre un même fil tout au long du livre.

Liste des abréviations

BAR : William W. Bartley III, *Wittgenstein, une vie*, traduit par Paul-Louis van Berg, Complexe, 1978.

BB : Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, traduit de l'anglais par Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Gallimard, 1996.

CA : Ludwig Wittgenstein, *Carnets 1914-1916*, traduction, introduction et notes de G. G. Granger, Gallimard, 1971.

CC1 : Ludwig Wittgenstein, *Les Cours de Cambridge 1930-1932*, texte anglais et traduction par Elisabeth Rigal, TER, 1988.

CC2 : Ludwig Wittgenstein, *Les Cours de Cambridge 1932-1935*, texte anglais et traduction par Elisabeth Rigal, TER, 1992.

CE : Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, traduit de l'allemand par Jacques Fauve, Gallimard « Tel », 1965.

DO : Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, traduit de l'allemand par M. Tazerout, (2 vol.) Gallimard, 1948.

E : Robert Musil, *Essais*, traduits par Philippe Jacottet, Seuil, Paris, 1984.

F : Ludwig Wittgenstein, *Fiches*, traduit de l'allemand par Jacques Fauve, Gallimard, 1970.

GP : Ludwig Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, traduit de l'allemand par Marie-Anne Lescourret, Gallimard, 1980.

HSQ : Robert Musil, *L'homme sans qualités*, 2 vol., traduit par Philippe Jacottet, Seuil, Paris, 1956.

JT : Allan Janik & Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1973. [Une « traduction abrégée », *Wittgenstein, Vienne et la modernité*, par Jacqueline Bernard, a été publiée en 1978 aux PUF.]

LC : Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, traduit de l'anglais par Jacques Fauve, Gallimard, 1971.

LF : Ludwig Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker* (Herausgegeben von G. H. von Wright unter Mitarbeit von W. Methlagl), Salzbourg, Otto Müller Verlag, 1969.

M : Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, publié en français en appendice à : Ludwig Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, traduit de l'anglais par Guy Durand, Gallimard « Tel », 1965.

MG : Brian McGuinness, *Wittgenstein. Les années de jeunesse. 1889-1921*, traduit de l'anglais par Yvonne Tenenbaum, Seuil, 1991.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

PA1 : Ludwig Wittgenstein, *Philosophica I : Philosophie (TS 213, §§ 86-93)* & George E. Moore : *Les Cours de Wittgenstein en 1930-1933*, texte allemand ou anglais et traduction par Jean-Pierre Cometti, TER, 1997.

PA2 : Ludwig Wittgenstein, *Philosophica II : notes sur l'expérience privée et les « sense data » ; le langage des « sense data » et de l'expérience privée ; notes pour la « conférence philosophique »*, texte anglais et traduction par Elisabeth Rigal, TER, 1999

PE : Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*, Oxford, B. Blackwell, 1967.

PR : Rush Rhees (éd.), *Personal Recollections*, B. Blackwell, 1981.

PU : Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*. Texte allemand : Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in *Werksausgabe*, Band 1, Suhrkamp, 1984. En anglais : *Philosophical Investigations*, traduction par G.E.M. Anscombe, Blackwell, 1953. [La traduction française par P. Klossowski sous le titre *Investigations philosophiques* (Gallimard « Tel ») étant inutilisable, nous indiquons, pour la première partie, le numéro de paragraphe ; pour la seconde partie, la pagination de l'édition allemande, suivie de celle de l'édition anglaise.]

REM : Ludwig Wittgenstein, *Remarques philosophiques*, traduit de l'allemand par Jacques Fauve, Gallimard « Tel », 1975.

RFM : Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, traduit de l'allemand par Marie-Anne Lescourret, Gallimard, 1983.

RKM : Ludwig Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Oxford, B. Blackwell, 1974.

RM : Ludwig Wittgenstein, *Remarques mêlées*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, TER, 1984.

RO : Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur « Le Rameau d'Or »*, traduction Jean Lacoste, L'Âge d'homme, 1982.

RSC : Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur les couleurs*, texte allemand et traduction par Gérard Granel, TER, 1983

TLP : Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traduction par Gilles-Gaston Granger, Gallimard, 1993

WCV : Ludwig Wittgenstein, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, texte allemand et traduction par Gérard Granel, TER, 1991.

VW : Georg Henrik von Wright, *Wittgenstein*, traduit de l'anglais par Elisabeth Rigal, TER, 1986.

Sommaire

Avant-propos V

Les derniers jours de l'humanité 1

« Dans les ténèbres de cette époque » Wittgenstein et le monde contemporain 53

Ludwig Wittgenstein : un « moderniste résigné ? » 89

Wittgenstein et l'architecture 125

L'animal cérémoniel : Wittgenstein et l'anthropologie 139

Wittgenstein, critique de Frazer 193

Anthropologie et culture : sur une dette possible de Wittgenstein envers Goethe et Spengler 223

Notes 239

Index des noms propres 247

Index thématique 249

Origine des essais 251

Liste des abréviations 253

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Éditions Agone
BP 2326
F-13213 Marseille cedex 02

Achevé d'imprimer en août 2002
sur les presses du groupe Horizon
Parc d'activité de la plaine de Jouques
200, av. de Coulin, F-13420 Géménos
n° d'impression: 0208-003

Distribution en France : Les Belles Lettres
95, bd Raspail, 75006 Paris
Fax 01 45 44 92 88

Diffusion en France : Athélès
Fax Administration 05 56 93 18 79
Fax Commande 01 43 01 16 70

Diffusion en Belgique : Aden
165, rue de Mérode, B-1060 Bruxelles
Tél & fax (00) 32 2 53 44 662

Dépôt légal 3e trimestre 2000
Bibliothèque nationale de France

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Wittgenstein n'a jamais dissimulé son antipathie pour la civilisation contemporaine. Mais, à la différence de beaucoup d'autres, il n'a jamais essayé d'en tirer une philosophie. Il est difficile de trouver un philosophe qui l'ait été davantage que lui dans ses relations avec une époque que, de son propre aveu, il n'aimait pas et dans laquelle, en tout cas, il ne se sentait pas chez lui. L'attitude de Wittgenstein à l'égard du monde contemporain a consisté à éviter la perte de temps et d'énergie que représente le pathos de la protestation, de la dénonciation et de la déploration, dans lequel donnent si volontiers les intellectuels d'aujourd'hui, et à s'accommoder avec le maximum de sobriété et d'efficacité des conditions qui lui étaient imposées pour la tâche qu'il estimait avoir à remplir.

On peut dire que son hostilité au monde d'aujourd'hui s'est manifestée avant tout dans un besoin de simplification systématique et dans la volonté de ne s'attacher, dans tous les aspects de l'existence, qu'au très petit nombre de choses qu'il considérait réellement comme essentielles.

Professeur au Collège de France, Jacques Bouveresse n'est pas seulement l'un des meilleurs spécialistes de Wittgenstein : à l'écart des modes, son enseignement et ses écrits sont une référence depuis 30 ans. Plusieurs volumes thématiques regrouperont des articles fondamentaux jusqu'à présent dispersés dans des publications peu accessibles. Ce premier tome réunit sept textes qui brossent un portrait fouillé et vivant de Wittgenstein en son siècle. C'est aussi une réflexion sur ce que peut être, à notre époque, un philosophe.

18 €
ISBN : 2-910846-28-8
Maquette Marcus & Faber

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert