

**ANTHROPOLOGIE ET CULTURE:  
SUR UNE DETTE POSSIBLE DE WITTGENSTEIN  
ENVERS GOETHE ET SPENGLER**

Jacques Bouveresse

**RESUMEN:** Wittgenstein, que cita pocs autors, cita bastant sovint a Goethe i no és impossible que estigués influenciat bastant profundament per ell i, en particular, per la idea del que Goethe anomena la "morfologia", una disciplina purament descriptiva en la que el mètode és totalment diferent del de les ciències de la natura i presenta analogies bastant remarcables amb el que Wittgenstein considera que ha de ser el mètode de la filosofia. És de Goethe de qui Spengler ha manllevat, en *La decadència d'Occident*, la seva idea de una disciplina morfològica ("la morfologia de la història universal"), en la que les cinc principals són l'analogia i la comparació, considerades com els únics medis que son apropiats a la comprensió de les formes orgàniques, històriques i culturals. Wittgenstein ha reconegut explícitament haver estat influenciat per Spengler. És interessant demanar-se de quina manera ha pogut ser, primer de tot en la seva concepció del mètode a utilitzar en disciplines com l'antropologia, l'estètica i la filosofia, i després en la seva actitud personal respecte al món modern i el seu ús de la idea de decadència.

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".<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Johann Wolfgang Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft*, herausgegeben von Michael Böhler, Philipp Reklam jun., Stuttgart, 1982, p. 3. Voir également le poème "Ultimatum", reproduit en fin de volume, *ibid.*, p. 248.

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" (*Maximen und Reflexionen*, § 529). 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" (*ibid.*, § 480). 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 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" (*ibid.*, § 700).

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" (*Schriften zur Naturwissenschaft*, p. 45). 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" (*ibid.*). 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 (*ibid.*, p. 56). 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" (*ibid.*), 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" (*ibid.*, p. 57).

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" (*ibid.*, p. 60). J'ai cité ce passage, parce qu'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." (*Maximen und Reflexionen*, § 575). Wittgenstein cite lui-même la dernière phrase dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* (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 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" (*Philosophische Untersuchungen*, § 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"» (*The Blue and Brown Books*, p. 18).

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 de représentation synoptique: "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"?- (§ 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)".<sup>2</sup> 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 spenglerien 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".<sup>3</sup> 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*" (*ibid.*, p. 135).

A 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" (*ibid.*).

Je n'ai pas le temps de m'attarder 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 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,

<sup>2</sup> "Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough", in *Sprachanalyse und Soziologie*, herausgegeben von Rolf Wiggershaus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975, p.

<sup>3</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, mit einem Nachwort von Anton Mirko Kocktanek, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1972, p. 4.

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". (*Vermischte Bemerkungen*, p. 148). 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" (*ibid*, p. 107). Et il conclut pour finir: "... Je suis au fond bel et bien un peintre, et souvent un très mauvais peintre" (*ibid*, p. 156).

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!" (*Philosophische Untersuchungen*, § 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*" (*ibid.*, § 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".<sup>4</sup> "C'est pour ainsi dire, remarque-t-il, 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!" (*ibid.*, p. 123)

<sup>4</sup> Friedrich Waismann, *Logik, Sprache, Philosophie*, herausgegeben von Gordon P. Baker and Brian McGuinness, Philipp Reklam jun., Stuttgart, 1976, p. 122-123.

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 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" (*ibid.*, p. 127-128).

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" (*Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, p. 40). 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 habitués. 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" (*Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, II, § 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".<sup>5</sup> Il est difficile de ne pas rapprocher ce que dit Goethe sur ce 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*: "A 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" (*Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, p. 42). 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

<sup>5</sup> *Italienische Reise*, Goldmann Verlag, Augsburg, 1986, p. 349.

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": "Et ainsi le chœur indique une loi secrète", a-t-on envie de dire de la manière dont Frazer groupe les faits [cf. Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft*, p. 64]. 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'" (*ibid.*, p. 45). 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." (*Italienische Reise*, p. 349). 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". (*ibid.*). 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".<sup>6</sup> 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.

---

<sup>6</sup> Goethe, *Anschauendes Denken*, Goethes Schriften zur Naturwissenschaft, in einer Auswahl herausgegeben von Horst Günther, Insel Verlag, Frankfurt, 1981, p. 58-59.



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 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 façon 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" (*Zettel*, § 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" (*Anschauendes Denken*, p. 16). 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" (cf. Wittgenstein, *Conversations with Bouwsma, 1949-1951*, p. 59; *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932-1935*, p. 16, 70). 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" (*Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, p.45).

"... 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" (*ibid.*, p. 45-46).

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 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" (p. 50). 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: "Ce qui est

correct et intéressant n'est pas de dire: ceci est provenu de cela, mais: cela pourrait être provenu ainsi" (p. 56).

\* \* \*

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 de représentation 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.)" (*Philosophische Untersuchungen*, § 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 Goethe fait 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".  
(*Maximen und Reflexionen*, § 1369).

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 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" (*Vermischte Bemerkungen*, p. 35). Wittgenstein exprime ainsi la différence qui existe entre sa méthode et celle de Spengler: "Mais quel est donc le rapport entre une façon de considérer les choses comme celle de Spengler et la mienne: L'injustice chez Spengler: L'idéal ne perd rien de sa dignité, lorsqu'il est proposé comme principe déterminant la forme de l'examen des choses. Une bonne mesurabilité." (*Ibid.*, p. 57).

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'Urphanomen' est par exemple ce que Freud a cru reconnaître dans les rêves de désir simples. L'Urphanomen est une idée préconçue, qui prend possession de nous" (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.

\* \* \*

Wittgenstein, comme on l'a vu, reproche à Spengler de faire un usage dogmatique de la méthode comparative, dans la mesure où il se comporte comme si la comparaison pouvait être quelque chose de plus qu'une comparaison et était en mesure de nous révéler une essence commune à tous les phénomènes que l'on compare et, corrélativement, de nous procurer une norme ou un idéal par rapport auxquels nous pouvons les juger. Spengler a cherché un principe unificateur sous-jacent aux différents phénomènes qu'il rapproche, au lieu de se contenter de mettre en évidence des ressemblances familiales (et des différences), ce qui l'amène à réifier le modèle qu'il utilise et à interpréter les caractéristiques du modèle comme des propriétés intrinsèques de l'objet.

“Spengler, écrit Wittgenstein, 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” (*Vermischte Bemerkungen*, p. 14).

Wittgenstein parle de “toutes les assertions exagérées, dogmatisantes” (*ibid.*) dont Spengler s’est rendu coupable. Et le dogmatisme, en l’occurrence, ne concerne pas seulement la description, mais également l’évaluation. C’est ce qui se passe, en particulier, avec l’idée de déclin, que Spengler utilise comme si le déclin était un processus qui peut être défini par des caractéristiques objectives et faire l’objet d’une approche scientifique dans le cadre de ce qu’il présente comme une science de l’histoire universelle, devenue enfin possible aujourd’hui. Pour la première fois, affirme-t-il, des notions comme celles de jeunesse, d’ascension, d’apogée et de déclin d’une culture peuvent cesser d’être l’expression d’évaluations subjectives pour constituer “des désignations objectives d’états organiques” (*Der Untergang des Abendlandes*, p. 36).

Wittgenstein lui-même n’était certainement pas le genre d’homme à être choqué ou indigné par l’idée que nous sommes entrés depuis un certain temps déjà dans une phase de déclin caractérisé. Il était tout à fait sceptique à l’égard de l’idée de progrès en général et d’un progrès moral de l’humanité en particulier, il pensait que l’intérêt et l’utilité des conquêtes du progrès scientifique et technique sont généralement très surestimées, il ne croyait pas que nous vivions dans une époque de grande culture et il était tout à fait conscient du fait que ses préférences culturelles étaient orientées spontanément vers le passé, plutôt que vers le présent ou l’avenir: “Je réfléchis souvent à la question de savoir si mon idéal culturel est un idéal nouveau, c’est-à-dire contemporain, ou un idéal qui provient de l’époque de Schumann. Il me semble pour le moins être une continuation de cet idéal, et non pas, il est vrai, la continuation qu’il a eue effectivement à l’époque. Donc, en excluant la deuxième moitié du dix-neuvième siècle. Je dois dire que les choses en sont arrivées là de façon purement instinctive, et non pas comme le résultat d’une réflexion” (*Vermischte Bemerkungen*, p. 2). La dernière phrase est importante. Wittgenstein pense que l’idée du déclin est une façon de voir et de mesurer les choses que l’on peut trouver instinctivement sympathique et éclairante. Mais ce n’est 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. Comme il l’écrit: “Ma pensée personnelle sur

l'art et les valeurs est beaucoup plus désillusionnée que ne pouvait l'être celle des hommes d'il y a cent ans. Et pourtant cela ne signifie pas qu'elle soit pour autant plus correcte. Cela veut dire simplement qu'il y a au premier plan de mon esprit des déclin qui n'étaient pas au premier plan chez eux" (*ibid.*, p. p. 79). 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.

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. Wittgenstein ne croyait certainement pas à des lois de l'histoire et à une science de l'histoire universelle, au sens de Spengler. Il était visiblement tout à fait sceptique sur la possibilité de prédire de façon quelconque le cours de l'évolution historique. Mais cela ne l'a pas empêché d'être influencé de façon importante par Spengler dans sa propre conception de l'histoire et, 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. Spengler 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'Etat. La validité universelle est toujours une inférence fautive de soi aux autres" (*Der Untergang des Abendlandes*, p. 32). 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 leur différentes formes de vie et façons de vivre. Et il ne cesse de rappeler, par exemple, que des concepts comme ceux de science, 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. 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" (*Vermischte Bemerkungen*, p. 37).

Il est pratiquement établi aujourd'hui que le projet de préface que Wittgenstein a rédigé en 1930 pour les *Philosophische Bemerkungen* constituait une réponse à une autre préface, celle de *Der logische Aufbau der Welt* de Carnap (1928). Le credo rationaliste, optimiste et progressiste qui s'exprime dans la préface de Carnap ne correspond en aucune façon à la façon dont Wittgenstein voit, pour sa part, les choses ou réagit à ce qu'elles sont. Son attitude est tout à fait exempte du genre de romantisme qui caractérise la position du Cercle de Vienne, notamment sur les questions politiques, sociales et culturelles. Elle est beaucoup plus pessimiste, désabusée et, sur de nombreux points, assez proche de celle de Spengler.

Wittgenstein utilise, en particulier, la distinction qui est faite, dans *Le déclin de l'occident*, entre la culture et la civilisation, considérée comme le stade ultime et dégénéré de ce qui a été autrefois une culture; et il considère que l'époque dans laquelle nous vivons est effectivement une époque de civilisation finissante, plutôt que de culture florissante. Il utilise aussi une autre idée qui va souvent de pair avec celle-là et qui séduit beaucoup de gens à l'époque: le déclin et la décadence correspondent à un processus de dissipation de l'énergie analogue à celui dont il est question dans le deuxième principe

de la thermodynamique. A l'époque de la civilisation, la quantité totale d'énergie disponible reste la même, mais la part de l'énergie utile et efficace a tendance à se réduire de plus en plus:

“Ce livre est écrit pour ceux qui sont dans des dispositions amicales à l'égard de l'esprit dans lequel il est 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. 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 oeuvre 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” (*Vermischte Bemerkungen*, p. 20-21).

En lisant des passages de cette sorte, on se rend compte à quel point Wittgenstein, que l'on considère souvent comme un philosophe sans ancêtres, sans références et sans allégeances philosophiques, est aussi capable par moments de se comporter comme un enfant de son époque. Son pessimisme culturel et la façon dont il l'exprime ne constituent certainement pas, dans son oeuvre, la partie la plus originale. On peut trouver des choses analogues à de nombreux endroits dans la production littéraire et philosophique de l'époque. Mais ce n'est pas non plus, bien entendu, la partie la plus importante de son oeuvre. Il faut plutôt la considérer comme une façon de s'expliquer sur ses rapports personnels avec son époque et sur la manière dont il a résolu le problème qu'il avait avec elle.

Wittgenstein n'a jamais dissimulé son antipathie pour la civilisation contemporaine. Mais, à la différence de beaucoup d'autres, il n'a jamais essayé non plus d'en tirer une philosophie. Il peut être intéressant de se rappeler ici qu'il considérait que la philosophie doit être *business-like*. Et 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. Il a traité le monde et l'époque dans lesquelles il se trouvait contraint de vivre à peu près comme on traite un étranger avec lequel on est forcé de maintenir des rapports au moins formels ou factuels, qui n'impliquent cependant aucune espèce d'implication réelle et *a fortiori* d'adhésion. 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 diversifiées et élaborées 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 manifestée 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 qu'il considérait réellement comme essentielles.