

AU COMMENCEMENT ÉTAIT L'ACTION :
WITTGENSTEIN ET HUSSERL

Élisabeth RIGAL

Faust, ouvrant le Nouveau Testament, y lisait « Au commencement était le verbe », qu'il retraduisait en « Au commencement était l'esprit » et proposait de corriger par « Au commencement était la force », mais pour ajouter aussitôt après :

Cependant, en écrivant ceci, quelque chose me dit que je ne dois pas m'arrêter à ce sens. L'esprit m'éclaire enfin, l'inspiration descend sur moi, et j'écris consolé "Au commencement était l'action " ¹.

En jouant ainsi l'action contre le verbe, Goethe dénonçait l'incapacité du savoir livresque à rendre compte de la « force formatrice (*bildende Kraft*) » de la Nature. À son interprétation blasphématoire de la parole biblique, font en effet écho, dans le *Faust* lui-même, le monologue où Faust épingle les « mots inutiles » qui interdisent à la philosophie, à la « triste théologie » et à toutes les autres disciplines académiques de « connaître tout ce que le monde cache en lui-même »², et la scène où Méphistophélès, sous les habits de Faust, explique au jeune étudiant venu rencontrer le Maître que l'« *encheiresin naturae* » pratiquée par les logiciens et les philosophes ne leur permet de donner qu'une image sans vie de la

¹. Jean-Wolfgang Goethe, *Faust*, Paris, Gallimard, 1964, tr. fr. Gérard de Nerval, p. 67.

². *Ibid.*, p. 47.

« fabrique des pensées » à laquelle manque l'essentiel - nommément le « lien spirituel »³.

Sous la plume de Goethe, la célèbre maxime mettait donc en lumière l'impuissance des systèmes philosophiques à saisir ce qui requiert le travail de la pensée et que le *Faust* nomme, dans le langage du *Strum und Drang*, « l'océan de la vie » ou « la tempête de l'action »⁴. Et elle prenait acte de la nécessité pour le savoir authentique de répondre à une double exigence : briser le carcan de la science mathématisée de la nature - science dont Goethe, dans sa polémique contre Newton, souligne l'incapacité à penser la Nature dans son dynamisme et son organicité -, et conjurer l'écueil de la métaphysique spéculative - à laquelle le même Goethe reproche d'interroger somnambuliquement le « pourquoi » des choses au lieu d'explorer leur « comment ».

Or deux philosophes, qu'il convient de compter au nombre des plus grands du XX^{ème} siècle et qui se sont superbement ignorés l'un l'autre, ont fait de la maxime du Faust une sorte de mot d'ordre. Il s'agit de Husserl et de Wittgenstein. Tous deux se sont référés à elle en des points stratégiques de leur questionnement et se sont réclamés de l'autorité de Goethe à la fois pour recadrer, *in fine*, leur propre problématique, et pour soumettre à la critique les formes de rationalité aujourd'hui prévalentes.

Ils font l'un et l'autre un usage *thérapeutique* de la célèbre maxime qui témoigne de ce que leurs diagnostics sur la crise de la rationalité contemporaine sont, pour l'essentiel, superposables et visent à mettre en évidence les carences de la raison abstraite. Mais l'interprétation que chacun donne de la crise témoigne également de ce que

³. *Ibid.*, p. 82 Je ne suis pas la traduction Nerval de « geistige Band » par « lien intellectuel ».

⁴. *Ibid.*, p. 50.

leurs analyses mettent en œuvre deux paradigmes de rationalité irréductibles l'un à l'autre, qui les engagent sur des voies divergentes. En effet, Husserl accrédite, mais en la réinterprétant, la conception classique de la philosophie comme entreprise de justification rationnelle, et affirme péremptoirement que « la philosophie n'est rien d'autre que rationalisme, et ce de part en part »⁵. Wittgenstein en revanche est depuis toujours convaincu qu'aucune théorie ne peut avoir prise sur les fondations et qu'à leur chercher une légitimation, le philosophe ne peut que passer outre les limites du sens et proférer des non-sens. Ainsi souligne-t-il qu'« on ne peut pas poser de questions sur ce qui est premier, sur ce qui est à l'origine de la possibilité même de poser toute question ». À quoi il ajoute cette remarque : « Qu'il doive forcément exister quelque chose de tel, cela est pourtant clair »⁶. Il existe donc en réalité un différend entre les deux philosophes qui porte sur le statut et les pouvoirs de la raison.

C'est ce différend que je voudrai explorer et interroger en vue de déterminer s'il faut applaudir la tentative husserlienne de sauver l'absolu rationnel en évacuant les présupposés objectivistes qui minaient de l'intérieur le grand rationalisme, et s'il convient de réinterpréter avec lui les normes de rationalité à la lumière des exigences du monde de la vie, en identifiant position motivée et position rationnelle, ou s'il faut au contraire, à la suite de Wittgenstein, dénoncer cet absolu comme fantasmatique, invalider l'idée même de fondement-en-raison, et reconnaître que, si nos pratiques obéissent à des normes

⁵. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris, Gallimard. 1976, tr. fr. Gérard Granel, §73, p. 302. Dorénavant cité sous le titre de *Krisis*.

⁶. *Remarques philosophiques*, Paris, Gallimard, 1975, tr. fr. Jacques Fauve, § 168. p. 193.

rationnelles, leurs motivations ne sont cependant jamais d'ordre purement rationnel.

I

À cette fin, je déterminerai d'abord la fonction qui est celle de la maxime du *Faust* dans l'itinéraire de Husserl et dans celui de Wittgenstein, en précisant la façon dont chacun la comprend.

Husserl l'invoque, dans la *Krisis*⁷ pour établir la nécessité d'une «question en retour» sur le «fondement de sens *oublié* de la science de la nature », et il s'en sert comme d'une sorte de caution à l'appui de la radicalisation du « motif transcendantal » de la phénoménologie. Dans l'économie des questions husserliennes, le « Au commencement était l'action » témoigne en effet de la nécessité de ressaisir le « sens du monde » *en amont* de toutes les « substructions » opérées par les sciences issues de la révolution galiléenne et d'explorer le *sous-sol* recouvert par les pseudo-évidences de la raison scientifique : la *Lebenswelt*. Or la question du monde de la vie (qui ne s'est imposée que dans les années 20) induit un réajustement significatif des questions transcendantales elles-mêmes, dont témoignent non seulement la mise en avant par *Logique formelle et logique transcendantale* de la notion de « *logos* du monde esthétique »⁸, mais aussi le fait que la *Krisis* impute la crise de la raison moderne à la confusion entre « l'être vrai » et la « Méthode » et présente cette confusion comme une composante structurelle de la crise, incluse dans le geste même du « savant dé-couvrant et re-couvrant » (i.e. Galilée)⁹.

Wittgenstein, quant à lui, fait référence à deux reprises

⁷. Cf., *Krisis*, §44, p. 177.

⁸. Cf., Edmund Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, tr. fr. Suzanne Bachelard, p. 386.

⁹. Cf., *Krisis*, §9 (h), pp. 60-61.

au *Im Anfang war die Tat*, le 21 octobre 1937, dans un manuscrit intitulé « *Ursache und Wirkung - Intuitive Erfassen* », et le 19 mars 1951, dans *De la certitude*. Sa première invocation de la célèbre maxime semble bien dater du jour même où apparaît pour la première fois sous sa plume la notion de « forme de vie ». Ainsi explique-t-il que :

L'origine et la forme primitive du jeu de langage est une réaction ; ce n'est qu'à partir d'elle que des formes de vie plus compliquées peuvent se développer. Le langage, veux-je dire, est un raffinement. Au commencement était l'action.

*La forme primitive du jeu de langage est l'assurance, non l'absence d'assurance ; cette dernière en effet ne peut conduire à l'action. [...] Je veux dire: Il est caractéristique de notre langage qu'il repose sur des formes de vie fixes, sur des façons d'agir régulières.*¹⁰

Ces notations contiennent *in ovo* la caractérisation de la notion de « jeu de langage » que mettront en avant les *Recherches philosophiques*. Celles-ci définissent en effet les jeux de langage comme « l'ensemble formé par le langage et les actions auxquelles il est entrelacé », en soulignant que l'expression de *Sprachspiel* « vise à faire ressortir le fait que parler un langage fait partie d'une activité ou forme de vie »¹¹. Or cette thèse correspond à un

¹⁰. Ludwig Wittgenstein, « *Ursache und Wirkung - Intuitive Erfassen* », in *Philosophical Occasions 1912-1951*, Indianapolis & Cambridge. Hackett Publishing C°, 1993, p. 395. Notons que ces remarques réapparaissent sous une forme quelque peu différente dans un fragment datant de 1937 des *Remarques mêlées*. Mauvezin, Trans Europ Repress, 1990 (2^{ème} éd.), tr. fr. Gérard Granel, p. 46 : « L'origine et la forme primitive du jeu de langage est une réaction ; les formes complexes ne peuvent croître que sur celle-ci. Le langage, veux-je dire, est un raffinement, "Au commencement était l'action" ».

¹¹. Ludwig Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen*, publié en français sous le titre *Investigations philosophiques*. Paris. Gallimard, 1961, tr. fr. Pierre Klossowski, § 23 (tr. mod.) ; dorénavant cité sous le titre de *Recherches philosophiques*.

véritable infléchissement des présupposés antérieurs de Wittgenstein. Celui-ci, au moment où il introduisit la notion de jeu de langage au début des années 30, l'interprétait, *via* la métaphore du jeu de d'échecs chère aux formalistes, comme un simple équivalent de la notion de calcul. À l'époque, il n'interrogeait en effet le langage qu'en tant que « système autonome, qui a sa signification en lui-même et est intelligible par lui-même »¹², sans se préoccuper le moins du monde ni des points d'ancrage de ce système ni des conditions de possibilité de son émergence. Maintenant en revanche, il se place sous l'égide de Goethe pour faire de l'attitude assurée le ressort fondamental des jeux de langage primitifs¹³ et montrer que ces jeux ne peuvent être institués que pour autant qu'ils s'enracinent dans des modes d'action spontanés et prolongent des croyances quasi-instinctives. A l'évidence, Wittgenstein comprend donc la maxime du *Faust* comme une injonction à « revenir », selon la formule fameuse des *Recherches philosophiques*, « au sol raboteux » - c'est-à-dire à penser le langage *avec ses racines*¹⁴.

En introduisant en référence au *Im Anfang war die Tat* l'un les *Lebensformen*, l'autre la *Lebenswelt*, Wittgenstein et Husserl s'accordent donc à reconnaître que la philosophie se doit de retenir quelque chose du mouvement de restauration de la vie dont Goethe fut l'un des instigateurs et de la fin de non-recevoir qu'il adressa à certains des présupposés de l'*Aufklärung*.

Husserl ne le reconnut que sur le tard, mais il le fit dans un esprit somme toute assez proche de Goethe. La *Krisis* présuppose en effet à la fois l'unité organique du monde

¹². MS. 111 du catalogue établi par Georg-Henrik von Wright (juillet-septembre 1931).

¹³. Cf., *De la certitude*, Paris, Gallimard. 1976, tr. fr. Jacques Fauve, § 404 : « La certitude complète est seulement affaire d'attitude ».

¹⁴. Cf., *Recherches philosophiques*, I. § 107.

ambiant et l'organicité des communautés humaines, et elle propose de régler le problème téléologique par la notion d'entéléchie, d'une manière qui n'est pas sans rappeler la thèse goethéenne de la « finalité interne des natures organiques », d'autant qu'à l'instar de Goethe, Husserl s'appuie sur la notion de monade pour poser et instruire la question du *telos*. Wittgenstein en revanche, bien qu'il fut (à la différence de Husserl) un lecteur attentif de Goethe, ne le suivit pas du tout sur la question de l'organicité et de l'harmonie de la nature, auxquelles il oppose, en 1948, la thèse suivante :

L'on pourrait [...] considérer comme une loi fondamentale de l'histoire naturelle le fait que, partout où quelque chose dans la nature "possède une fonction", "remplit un but", cette même chose apparaît aussi là où elle n'en remplit aucun, et même là où elle est "inappropriée." »¹⁵

Or sa conception de l'« histoire naturelle » le conduit non seulement à refuser toute solution téléologique au problème des formes de vie humaines, mais encore à souligner leur imprévisibilité et à leur attribuer une historicité au sens fort, en soumettant à la critique le concept même de progrès de l'histoire.

À l'évidence, Husserl et Wittgenstein ne sont donc pas du tout sur les mêmes positions. Leur approche respective du *Lebensproblem* permet de comprendre pourquoi et de déterminer ce qui est au cœur de leur différend.

En effet, le premier convoque la *Lebenswelt* pour constituer la phénoménologie transcendantale comme une théorie de l'être-au-fondement capable de lever l'hypothèque de l'objectivisme qui pesait sur la raison moderne ; et il confie à la théorie *pure* le soin de

corriger, dans une progression à l'infini, par des anticipations "scientifiques", les anticipations grossières qui sont

¹⁵. *Remarques mêlées*, p. 91 (Je rétablis le «-geschichte » omis dans la traduction de « *Grundsetz der Naturgeschichte* »).

*originellement les seules possibles à l'intérieur de l'effectivement-éprouvé (réel et possible) du monde de la vie*¹⁶.

En revanche, le second montre que la prise en charge du *Lebensproblem* nous confronte à des « faits naturels »¹⁷ qu'il faut assumer dans leur nudité et qu'il n'y aurait aucun sens à vouloir légitimer par une théorie de la connaissance. Ainsi affirme-t-il :

Le jeu de langage est pour ainsi dire quelque chose d'imprévisible [...] Il n'est pas fondé. Ni raisonnable, ni déraisonnable non plus. Il est là comme notre vie.

en soulignant par ailleurs que :

*La justification, cela existe certes, mais la justification a un terme.*¹⁸

C'est dire que le donné wittgensteinien - *das Gegebene*, que les *Recherches philosophiques* identifient aux formes de vie¹⁹ - n'est pas le point de départ d'une quête d'apodicticité, mais le terme d'une recherche épagogique. À la différence des données phénoménologiques, il n'est pas saisissable dans une intuition originale, mais doit être reconnu et accepté. Aussi n'est-il pas accessible à la « réflexion phénoménologique », mais à un style de pensée non discursif, ordonné à la *reine Bemerkung* dont parlait Goethe.

En dernière analyse, la philosophie des jeux de langage invalide donc le présupposé de base de la phénoménologie transcendantale.

¹⁶ *Krisis*, § 9 (h), pp. 60-61.

¹⁷. Notons que Wittgenstein présente ces *Naturtatsache* comme des « faits universels rarement exprimés », en précisant qu'il s'agit de faits physiques aussi bien que psychologiques, dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie (I)*, Mauvezin, Trans Europ Repress. 1989, §§ 45-46.

¹⁸. *De la certitude*, §§ 559-192.

¹⁹. Cf., *Recherches philosophiques*, II, XIV. p. 359 : «Ce qu'il faut accepter, le donné - pourrait-on dire -, ce sont les formes de vie ».

Il n'en reste pas moins vrai que Husserl et Wittgenstein s'engagent l'un et l'autre dans une critique particulièrement sévère de la raison instrumentalisée dont les motifs principaux se croisent très largement. Et s'ils ne partagent pas l'aversion qui fut celle de Goethe pour les mathématiques et s'accordent à reconnaître une teneur propre au formel, ils n'en adressent pas moins à l'idée de mécanisation des mathématiques qui est au cœur du « programme hilbertien » une fin de non recevoir qui n'est pas sans analogies avec la critique goethéenne du réductionisme mécaniste de Newton, et qui les conduit à penser le monde dans sa facticité en refusant de le réduire à ses structures physico-mathématiques. Mais on peut aisément vérifier, en précisant leur rapport respectif au hilbertisme, qu'à ce niveau aussi, leur accord reste superficiel, et que, s'ils se rejoignent dans leurs refus, leurs présupposés sont néanmoins profondément différents.

Husserl partage l'optimisme rationaliste de Hilbert ; il croit qu'il n'existe pas de propositions indécidables et qu'il suffit de « ne pas penser autrement qu'avec conscience »²⁰ pour donner une assise définitive au savoir. Mais il refuse catégoriquement de définir la vérité par l'absence de contradiction et de liquider, à la manière de Hilbert, le problème du fondement des mathématiques en procédant à une auto-fondation des disciplines de la *mathesis, via* l'axiomatisation.

Ainsi la *Krisis* impute-t-elle l'incapacité d'accéder à la compréhension de soi dont souffre aujourd'hui plus encore qu'hier la Raison Moderne au « mélange de *l'axiome véritable* (i.e. l'axiome au vieux sens du terme) en tant que norme idéale de validité inconditionnée saisie dans

²⁰. La formule est de Hilbert. Sur la position de Husserl sur ces questions. cf. *Logique formelle et logique transcendantale*, plus particulièrement, § 31 et § 79.

l'évidence de la pure pensée géométrique, ou également arithmétique)», et de l'« axiome » au sens impropre - terme qui, précise Husserl,

ne désigne plus dans la doctrine de la multiplicité, des jugements ("propositions"), mais des formes de propositions en tant qu'éléments de la définition d'une "multiplicité" qu'il s'agit de construire formellement dans l'absence de toute contradiction interne ²¹.

Et si *Logique formelle et logique transcendantale* reconnaît un sens mécanique à la *mathesis*, c'est pour montrer qu'il est irréductible à son sens logique, seul authentique ²², et qu'on n'est pas en droit d'étayer l'édifice de la science « *ordine geometrico* sur un fondement axiomatique servant de base absolue à la déduction » ²³, à la manière de Descartes et de toute la tradition rationaliste, mais qu'il faut le fonder *génétiquement*, à partir des évidences pré-scientifiques de l'expérience anté-prédicative. À terme, le problème des fondements des mathématiques reconduit donc la phénoménologie transcendantale au royaume des mères qu'évoquait Méphistophélès ²⁴.

Wittgenstein, pour sa part, crédite l'analyse axiomatique hilbertienne du mérite d'avoir isolé les aspects calculatoires l'activité du mathématicien, mais il s'insurge contre « l'idée de la mécanisation des mathématiques » et « la mode du système axiomatique » sur lesquelles repose le programme

²¹. *Krisis*, §9 (j), p. 65.

²². Voir plus particulièrement le § 33 de *Logique formelle et logique transcendantale* où Husserl souligne l'incapacité des mathématiciens à cerner le « sens proprement logique » de la « nouvelle mathématique formelle », et où il leur reproche d'avoir déduit systématiquement les disciplines de la *mathesis* « au niveau supérieur de la formalisation ». au lieu de les « édifier d'une manière autonome », en fonction de leurs catégories logiques.

²³. Cf., *Méditations cartésiennes*. Paris, Vrin, 1969, tr. fr. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, § 3, p. 6.

²⁴. C'est manifestement en effet en écho au *Faust II* que le § 42 de la *Krisis* présente la réduction transcendantale comme la voie d'accès au « royaume des mères de la connaissance ». p. 174.

hilbertien²⁵. À la différence de Hilbert et de Husserl, il ne croit pas en effet en la réductibilité des preuves mathématiques à des critères de dérivation purement formels. Il attribue à l'axiomatisation une toute autre fonction : montrer que « l'application du calcul doit prendre soin d'elle-même »²⁶ — c'est-à-dire que seul « l'usage civil des signes » peut transformer un jeu formel en un jeu mathématique (i.e. en un énoncé objectif)²⁷. Aussi tient-il les théories fondationnelles pour impuissantes à résoudre les problèmes touchant à l'essence des mathématiques, et propose-t-il de considérer ces problèmes d'« un point de vue, pour ainsi dire, anthropologique »²⁸, en posant au principe de l'analyse que la seule assurance à laquelle l'activité mathématicienne peut légitimement prétendre n'est autre que celle qui caractérise les activités quotidiennes - à savoir une assurance *pratique*, qui montre que les preuves n'ont de « force démonstrative » que pour autant qu'elles possèdent aussi une « force de persuasion géométrique »²⁹.

Si donc Wittgenstein entend - à l'instar de Husserl - rabattre les prétentions du législateur mathématicien, il veut également - et à la différence de Husserl, cette fois - montrer que le philosophe n'est pas plus en droit que lui de s'octroyer le rôle du législateur et qu'il doit se contenter de

²⁵. Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983, tr. fr. Marie-Anne Lescourret, VII, § 12, p. 299.

²⁶. *Ibid.*, III, § 4, p. 139.

²⁷. Cf., *Ibid.* V, § 2, p. 221.

²⁸. Cf., l'affirmation suivante des *Remarques sur les fondements des mathématiques*, III, §87, p. 193: «Nous verrons la contradiction d'une toute autre lumière si nous considérons son apparition et ses conséquences en quelque sorte de façon anthropologique - plutôt que de la regarder avec l'exagération propre au mathématicien ».

²⁹ *Ibid.*, III, § 43, p. 160, tr. mod.

« tenir les livres de compte des mathématiciens » et de « décrire la géographie telle qu'elle est maintenant »³⁰.

Impossible, dans ces conditions, de coiffer les différentes techniques mathématiques d'un toit logique et de ramener les concepts qu'elles mettent en œuvre à ce qui serait leur « sens d'origine », comme le fait le fondateur de la phénoménologie. Il faut au contraire reconnaître que l'analyse de nos concepts de nombre montre que :

nous étendons notre concept de nombre à la manière dont nous lions une fibre à une autre dans le filage,

de sorte que :

*la résistance du fil ne tient pas à ce qu'une fibre quelconque le parcourt dans toute sa longueur, mais à ce que plusieurs fibres s'enroulent les unes sur les autres*³¹.

Et il faut donc aussi renoncer à la thèse de l'univocité du sens et à la conception sédimentaire de l'historicité qu'elle induit en reconnaissant qu'il n'existe aucune « terre ferme de l'origine »³² et que l'histoire procède par éclatements et différenciations qui montrent que l'advenue du sens est toujours imprévisible.

En dernière analyse, l'interprétation wittgensteinienne et l'interprétation husserlienne de la maxime du *Faust* ne nous mettent donc pas seulement en présence de deux conceptions antagoniques du statut et des pouvoirs de la raison, mais aussi de deux conceptions irréductibles des rapports de la théorie à la pratique et de l'historicité.

³⁰. Cf. respectivement *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1980, tr. fr. Marie-Anne Lescourret. II. XI. p. 301 : et *Remarques sur les fondements des mathématiques*, V, § 52, p. 252.

³¹. *Recherches philosophiques*, § 67, tr. mod.

³². Cf. *Remarques sur la philosophie de la psychologie (I)*, § 648.

II

C'est à ce second versant du désaccord entre les deux philosophes que je m'attacherai maintenant ; ce qui me permettra d'établir plus précisément que je ne l'ai fait jusqu'ici que, si le dernier Husserl et le dernier Wittgenstein ont des préoccupations qui se croisent très largement, les chemins qu'ils frayent ne sauraient cependant converger, pas même se rencontrer ponctuellement. À bien y regarder en effet, l'analytique de la quotidienneté esquissée par la *Krisis* et celle qui soutient les analyses de *De la certitude* sont séparées par un différend qui les condamne à l'indifférence pure et simple.

Pour préciser ce point tout à fait central, je partirai des deux thèses fondamentales autour desquelles gravitent toutes les questions de la *Krisis* et qui témoignent de ce que la *Lebenswelt*, bien que première, n'a cependant rien d'ultime. La première fait de la « révolution galiléenne » la césure fondamentale de l'histoire de l'humanité, en arguant de ce qu'elle correspond à un véritable bouleversement dans les modes de vie et de pensée, rendu possible par l'émergence d'une nouvelle espèce de praxis qui arrache l'humanité européenne à « la normalité de la vie simplement confiée au monde » et ordonne l'ensemble de ses pratiques à l'« attitude théorétique »³³, telle que la manifeste le projet d'une « mathématisation "indirecte" de ce côté-du-monde qui ne possède pas en lui-même une forme-de-monde mathématisable »³⁴. La seconde met en évidence les limites constitutives de la raison scientifique (que Husserl présente comme une raison qui ne peut qu'occulter ses propres

³³. Sur la vie « simplement confiée au monde ». cf. *Krisis*, § 38. p. 164 ; et sur l'attitude théorétique. cf. « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », dorénavant cité sous le titre de « Conférence de Vienne », in *Krisis*, p. 360 *sqq.*

³⁴. Cf. le § 9 (d) de la *Krisis*. intitulé « Le problème de la mathématisabilité des remplissements ».

opérations de substruction et méconnaître le fait que leur horizon de validation est le monde de la vie), pour montrer que seule une philosophie qui consent à « d'abord perdre le monde par l'Épokè, pour le retrouver ensuite »³⁵ est à même de déterminer les implications véritables de l'exigence théorique et d'engager l'Europe sur la voie de la « forme de vie et d'être idéale »³⁶ dont l'idée s'est imposée à Galilée.

Or, dans la perspective wittgensteinienne, les vertus dont Husserl par la pratique théorique et les potentialités qu'il prête à l'Épokè ne peuvent qu'apparaître fantasmatiques, les premières correspondant à une surestimation des pouvoirs de la raison, d'emblée aperçue et dénoncée par le *Tractatus*, et les secondes à une « surévaluation de la conscience », que les textes postérieurs à 1936 (date de l'introduction du fameux argument (dit) du langage privé) combattirent avec autant de virulence que Nietzsche.

En fondant l'axiome « *Die Praxis muss fur sich sprechen* »³⁷ sur son interprétation de la maxime du *Faust*, Wittgenstein reconnaît en effet que le monde de la pratique est commencement, non au sens chronologique, mais au sens plénier de principe, et qu'il ne peut donc être jaugé à l'aune d'aucune instance supérieure, purement théorique et universelle. Or il le reconnaît en faisant barrage à la voie réflexive dont Husserl escomptait le surmontement de la crise. *Über Gewissheit* invalide en effet l'idée même de doute systématique et argue de ce que « le doute vient après la croyance » et présuppose le non-doute³⁸ pour montrer

³⁵. *Méditations cartésiennes*, §64, p. 134.

³⁶. « Conférence de Vienne », in *Krisis*, p. 364.

³⁷. *De la certitude*, § 139 : « Pour établir une pratique, les règles ne suffisent pas, il faut aussi des exemples. Nos règles laissent des échappatoires ouvertes et la pratique doit parler pour elle-même. »

³⁸. *Ibid.*, §§ 160-115.

que je ne puis parvenir à aucune de mes convictions fondamentales « consciemment, en suivant un processus de pensée déterminé », car elles sont

*à tel point ancrées dans toutes mes questions et réponses que je ne puis y toucher*³⁹.

Wittgenstein n'en conçoit pas moins l'activité philosophique comme un « travail sur soi », visant à une « conception propre »⁴⁰, et il continue, même après 1936, à attribuer à la prise de conscience des vertus manifestes. Mais, à l'évidence, ces vertus ne sont pas du tout celles dont Husserl la parait. En soulignant que

*les aspects des choses les plus importants pour nous sont cachés à cause de leur simplicité et de leur banalité*⁴¹.

les *Recherches philosophiques* suggèrent en fait que la transparence de soi à soi n'est qu'un mythe et que la réflexivité ne peut être l'opérateur de la prise de conscience. Et s'il est vrai que le « travail sur soi » dont parlent les *Remarques mêlées* instaure un rapport de soi à soi, ce rapport ne me situe cependant pas en position de « spectateur désintéressé », mais me permet au contraire de m'approprier mes propres racines et de comprendre que le panoptisme de la raison moderne est un simple leurre. Aussi, dans la perspective wittgensteinienne, n'est-ce pas « l'Ego-Raison »⁴², mais un « changement dans la manière de vivre », qui est à même de venir à bout de la crise de la rationalité contemporaine⁴³.

³⁹. *Ibid.*, § 103.

⁴⁰. Cf. *Remarques mêlées*, p. 29.

⁴¹. *Recherches philosophiques*, § 129.

⁴². Sur cette notion, cf. *Krisis*, § 73, p. 301.

⁴³. Cf. *Remarques mêlées*, p. 79 : « Souhaité-je voir mon travail continué par d'autres plutôt qu'un changement dans la manière de vivre qui rende toutes ces questions superflues, cela n'est pas du tout clair pour moi » ; et *Remarques sur les fondements des mathématiques*, II, § 23, pp. 126-127 :

C'est dire qu'une fois encore, les consonances que l'on peut relever entre la philosophie des jeux de langage et la phénoménologie transcendantale sont seulement formelles, et qu'en réalité, la conception wittgensteinienne de l'activité philosophique apporte un démenti éclatant à l'ensemble des présupposés du transcendantalisme husserlien⁴⁴.

Si l'on veut cerner les attendus de ces thèses antagoniques et évaluer leur pertinence respective, il faut se souvenir que, dans l'économie d'ensemble des questions de la *Krisis*, la réhabilitation du monde de la vie a pour objectif primordial de frayer un nouveau chemin vers la réduction qui, à la différence du chemin cartésien, doit pouvoir permettre de penser le monde dans sa facticité et d'ouvrir le transcendantal lui-même sur l'historicité. Aussi, à bien des égards, la *Krisis* se donne-t-elle à lire comme la tentative proprement husserlienne de « revenir au sol raboteux », mais comme une tentative trop timide et trop tard venue, qui est en fait une tentative avortée. La fonction tout à fait centrale qu'elle attribue à la figure de Hume permet en effet de repérer les difficultés irrésolues - et à vrai dire, insolubles sur le fondement des présupposés husserliens - auxquelles son esquisse d'une analytique de la quotidienneté confronte le fondateur de la phénoménologie.

En se tournant vers Hume⁴⁵ pour justifier le correctif auquel il entend soumettre le concept de transcendantal et en affirmant que son « génie » singulier tient à ce qu'il reçut « le choc de l'énigme du monde », Husserl crédite

« La maladie d'une époque se soigne par un changement du mode de vie des gens ».

⁴⁴. Sur ce point, je me permets de renvoyer à ma contribution à *Philosopher* 2, Christian Delacampagne et Robert Maggiori (éds.), Paris, Fayard, 2000 : « Connais-toi toi-même », voir plus particulièrement pp. 97 *sqq.*

⁴⁵. Sur l'interprétation de Hume par la *Krisis*, cf. plus particulièrement, §§ 23-25, et appendice XII. Et, sur son « génie », p. 112.

certes le philosophe écossais d'un immense mérite : avoir été le seul à apercevoir que le déploiement du motif transcendantal exigeait que l'on pense une subjectivité enracinée dans la *Lebenswelt*. Toutefois l'éloge appuyé qu'il lui adresse est pour le moins ambigu, car Husserl n'ignore pas que le traitement humien de ce motif se solde une véritable « banqueroute de la connaissance » objective, qui condamne la philosophie au solipsisme et au scepticisme. Et ce qu'il veut montrer est en réalité que, dès lors que l'on corrige l'erreur naturaliste de Hume, la critique de l'objectivisme dont il a établi la nécessité n'a pas du tout les conséquences qu'il lui avait lui-même prêtées.

De là le projet même de la *Krisis* : procéder à une sorte d'*Aufhebung* de Hume. C'est-à-dire : rendre compte de la possibilité et des modalités de la constitution de la connaissance objective à partir d'une analyse descriptive du monde de la vie, en déterminant le sens du geste scientifique par sa genèse transcendantale et en éclairant les vérités objectives de la science par les prestations subjectives qui lui sont sous-jacentes et par les procédures d'« idéalisation » qui les rendent possibles. Or cette entreprise revient, du propre aveu de Husserl, à ré-inscrire les questions de Hume dans le cadre du projet cartésien, et à montrer que le « motif cartésien original » (dont les implications véritables ont échappé à Descartes) nous convie à une

*traversée de l'enfer qui permet, par une époque quasi-sceptique que plus rien ne peut dépasser, de forcer le seuil d'une philosophie absolument rationnelle et de construire celle-ci même dans sa systématité*⁴⁶.

Mais en plaçant ainsi ses analyses de l'*Umwelt* sous l'égide d'une relecture de Hume à partir de Descartes, Husserl les verrouille en fait par deux types de présupposés

⁴⁶. Voir *Krisis*, § 17, p. 89.

qui lui interdisent de s'engager dans une analyse véritablement descriptive du monde ambiant.

En premier lieu, son « dépassement » de Hume présuppose légitime la retraduction des questions de la psychologie phénoménologique dans celles de l'anthropologie phénoménologique. À bien y regarder en effet, l'« Épokè universelle » de la *Krisis* ne fait que développer plus avant un autre chemin vers la réduction que Husserl avait précédemment exploré dans le cadre de ses travaux de psychologie phénoménologique et dont l'objectif était de pallier au formalisme du chemin cartésien. Or, la retranscription que la *Krisis* propose du chemin qui menait à la réduction à la sphère d'appartenance primordiale est lourde de conséquences. Elle permet certes à Husserl de constituer l'*Umwelt* en jouant l'empathie contre l'intropathie, mais elle le contraint à le faire en continuant à croire que la perception nous donnerait le monde comme « phénomène dans l'ego »⁴⁷, tout comme si le passage du « je » au « nous » présupposé par un tel mode de constitution ne posait aucun problème. En s'engageant sur cette voie, Husserl passe donc outre le fait que bien des pseudo-évidences qui semblent aller de soi pour l'analyse psychologique ne résistent pas à l'approche anthropologique, car cette approche ne peut légitimement accrédi-ter l'identification des esquisses perçues à des « objets privés ».

En second lieu, la lecture cartésienne de Hume proposée par la *Krisis* engage Husserl à tenter de sortir la subjectivité transcendante de l'anonymat en laissant indemnes les notions de « commencement radical » et de « sphère d'apodicticité ». Mais elle le contraint aussi à introduire, pour retrouver l'Ego-origine à partir du sujet personnel, une nouvelle réduction à l'intérieur même de l'Épokè

⁴⁷. Cf. *Krisis*, § 19, p. 96.

universelle - une réduction à la puissance 2 qui lui interdit de penser, si ce n'est spéculairement, l'entame du transcendantal par la facticité.

Or, on peut aisément vérifier, en confrontant les thèses qu'induisent ces deux présupposés à celles soutenues par le second Wittgenstein, que le dernier Husserl échoue à revenir au sol raboteux. Il faut en effet remarquer que :

(1) - Le problème fondationnel se pose à lui en termes de dépassement du solipsisme, et plus précisément en termes de passage du monde immanent-privé de la perception à l'*Umwelt* transcendant-commun — c'est-à-dire dans les termes mêmes où Descartes l'avait posé et où Russell et Moore le reposèrent en vue de réfuter le scepticisme humien et de fonder un réalisme empirique. En réalité, le dernier Husserl n'inquiète donc pas le « solipsisme méthodologique » des *Ideen I*. Et de fait, il détermine le monde comme « monde pour tous », en continuant à croire qu'il existe des « coins obscurs où reviennent les fantômes du solipsisme », et qu'il ne peut en être autrement⁴⁸.

(2) - La *Krisis* entend réhabiliter la *doxa*, mais elle continue à poser le problème de la croyance dans les termes mêmes de la métaphysique, en identifiant purement et simplement croyance et opinion, c'est-à-dire en occultant le fait que nos croyances, parce qu'induites par un contexte historico-social, par l'éducation, les contingences de l'histoire personnelle, etc., ne peuvent en aucune façon être toutes passées au crible de la réflexion. De surcroît, en revendiquant pour la « *doxa* si méprisée » le titre de « fondement de l'épistémè »⁴⁹, elle postule le caractère rationnel de la *proto-doxa*, et méconnaît donc les liens

⁴⁸. Cf. Sur ces « fantômes » et la nécessité de les prendre au sérieux, cf. *Logique formelle et logique transcendantale*, § 95, p. 318.

⁴⁹. Cf. *Krisis*. §. 44, p. 177.

indissolubles qui unissent la question de la croyance à celles de l'imaginaire et de l'idéologie.

(3) - Les analyses de 1936 ne laissent aucun doute sur le fait que l'intention du dernier Husserl est d'ébranler l'impérialisme de la raison objectivante et de penser un sujet affecté par ses impressions, ses appétances et ses intérêts ; mais elles montrent aussi que la façon dont il pose le problème de l'unité de la raison lui interdit de véritablement remettre en cause le primat qu'en 1901 il avait attribué aux représentations objectivantes sur les affects non-intentionnels. Car, en présumant que le théorique, le pratique et l'axiologique pourraient tout uniment servir l'idéal de la « praxis de connaissance infinie »⁵⁰, Husserl continue en fait à penser le *Mitsein* à la lumière des exigences propres à *In der Welt sein* et à mesurer l'affect à l'aune des intérêts rationnels, sans apercevoir la face cachée des *Stimmungen* qu'un autre élève de Brentano - Freud - explora, et dont il établit l'inquiétante étrangeté.

À quoi il faut opposer la perspicacité de Wittgenstein.
Point par point :

- (1 *versus* 3) En 1931, les *Remarques sur le Rameau d'Or* distinguent les « actes rituels » des « actes animaux ». Elles caractérisent les premiers comme des « actes instinctifs » à caractère « spirituel », en précisant qu'ils satisfont des désirs quasi-pulsionnels, mais sous une forme symbolique et dans le cadre d'une pratique collective dont la fonction est *stricto sensu* cathartique. Elles accréditent ainsi une définition de l'homme comme « animal cérémoniel », qui vise à inscrire dans l'analyse de l'agir ces actes « sans

⁵⁰. Sur l'unité de la raison comme fondement d'une téléologie qui « règne dans tout ce que nous faisons », cf. *Krisis*, § 73. pp. 304-305 ; et sur la « praxis de connaissance infinie » comme *telos*, voir l'appendice XXV au § 73, plus particulièrement p. 553.

pourquoi » que sont les actes rituels⁵¹, et à montrer qu'ils témoignent de ce que le *Mitsein* a ses lois propres (mythico-pratiques), qui ne sont pas ordonnés à celles (pragmatico-pratiques) de l'*In-der-Welt-sein* dont il n'est pourtant pas dissociable.

- (2 versus 1) En 1936, les *Notes sur l'expérience privée et les « sense data »* désavouent l'équation vie = vie de la conscience que Wittgenstein avait auparavant accréditée, en invalidant la notion de « langage privé » et en montrant que l'*Erlebnis*, que l'on dit abusivement privée, présuppose comme sa condition de possibilité première l'incorporation des paradigmes communs du langage ordinaire. Le second Wittgenstein, à la différence de celui du *Tractatus* et de la période intermédiaire, reconnaît donc l'intrication originelle du voir et du dire : il fait du « jeu de langage qui consiste à montrer ou dire ce que l'on voit » le jeu qui donne à nos concepts leur assise et montre que les véritables objets de l'identification perceptive sont les « objets physiques » qui nous entourent, et non les soi-disant « objets privés » de l'« expérience primaire ». À la différence de l'Ego-origine husserlien, son « Je philosophique » n'est donc pas en position solipsiste. Il est un sujet dont la « position grammaticale » est de « n'avoir pas de voisin », mais dont les vécus sont *de droit* communicables, car il habite le monde commun, extériorise ses expériences, et les identifie au moyen de critères publics⁵².

⁵¹. Cf. *Remarques sur le Rameau d'Or*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1982, tr. fr. Jean Lacoste, p. 16 : « Brûler en effigie. Embrasser l'image du bien aimé. [...] Cela vise à procurer une satisfaction et y parvient effectivement. Ou plutôt : cela ne vise à rien ; nous agissons ainsi et nous avons alors un sentiment de satisfaction ».

⁵². Sur ces différentes thèses, voir les « Notes sur l'expérience privée et les sense data », in *Philosophica II*, Mauvezin, Trans Europ Repress, 1999, tr. fr. Élisabeth Rigal, pp. 6-113.

- (3 *versus* 2) Wittgenstein distingue, en 1951, deux catégories de croyances - les croyances qui reposent sur l'observation et l'expérience, et les croyances qui, telles la foi religieuse, ne reposent pas sur le terrain des faits -, son argument étant qu' « au fondement de la croyance fondée, il y a la croyance non fondée »⁵³. Pour étayer cette thèse, il introduit la notion de « *Weltbild* », en expliquant que les propositions qui décrivent mon image du monde « forment pour ainsi dire une sorte de mythologie »⁵⁴ ; et que les « éléments fixes » de l'image du monde (i.e. les croyances de la seconde catégorie) ne sont pas fixés en raison de « leur qualité intrinsèque de clarté ou d'évidence, mais parce que solidement maintenus par tout ce qu'il y a alentour »⁵⁵; de sorte qu'ils ne peuvent en aucune façon être soumis à la critique, car j'adhère si fortement aux règles auxquelles mon *ethos* est ordonné que je n'accepte aucune expérience comme preuve du contraire⁵⁶. Aussi, dans la perspective wittgensteinienne, la quête d'une pensée sans présupposition est-elle une simple chimère.

Les trois objections fondamentales que les analyses wittgensteiniennes permettent d'adresser aux présupposés husserliens montrent qu'à l'évidence, le fondateur de la phénoménologie a taillé le monde de la vie à la mesure de ses fantasmes égologiques et de sa croyance en l'omnipotence de la raison théorique, et s'est ainsi privé de tout moyen de véritablement prendre en charge le *Lebensproblem*. D'autant que ses derniers textes adjoignent un nouveau préjugé à ses préjugés initiaux, celui de

⁵³. *De la certitude*, § 253, tr. mod.

⁵⁴. *Ibid.*, § 94.

⁵⁵. Cf. *Ibid.*, § 144.

⁵⁶. Voir par exemple les analyses des §§ 106-107 et du § 239, qui font écho aux thèses des « Leçons sur la croyance religieuse ». in *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard, 1971. tr. fr. Guy Durand, pp. 106-135.

l'omniprésence de la raison. Les *Ideen II* avancent en effet la thèse d'une « raison latente dans la sensibilité », et la *Krisis* joue la possibilité même du dépassement du « terrain commun du vivre humain » sur l'hypothèse d'une raison en sommeil dans les humanités naturelles, témoignant ainsi, bien malgré elle, que la quête éperdue de l'absence de présuppositions qui fut celle de Husserl finit par l'arracher au sol descriptif qu'il a pourtant lui-même toujours revendiqué.

Pour pouvoir « revenir au sol raboteux » et cerner les configurations propres au monde de la pratique, il ne lui aurait pas fallu en effet penser le monde dans lequel vit telle ou telle humanité, à tel ou tel moment de l'histoire, comme la manifestation plus ou moins naïve ou accomplie de la raison universelle, mais comme une concrétion de sens refermée sur elle-même. Or s'il l'avait fait, il aurait aussi cherché une toute autre solution au problème du mythico-pratique que celle qu'il a retenue dans la *Krisis*. C'est là ce qu'il reste encore, pour finir, à comprendre.

III

Pour déterminer le statut du mythico-pratique chez Husserl et voir ce qu'il a de problématique, il faut s'arrêter un instant sur la « Conférence de Vienne » et préciser la façon dont elle établit la possibilité du dépassement du mythico-pratique, en gardant présent à l'esprit le fait que Wittgenstein, pour sa part, considère ce dépassement comme illusoire, et fort dangereux de surcroît.

Il faut donc rappeler que la conférence joue cette possibilité sur une détermination bien particulière du rapport de l'humanité européenne aux autres humanités (rapport qui n'est autre que celui de l'« a priori universel objectif » à l'« a priori universel subjectif-relatif » de la *Krisis*). Selon cette détermination, les humanités non-européennes vivent dans une « attitude mythico-pratique »,

qui témoigne de ce que leurs activités sont ordonnées à des intérêts pratiques immédiats et obéissent à des motivations seulement naturelles. En revanche, l'« humanité européenne » est issue de la « Raison *comme telle* », qui lui donne la possibilité d'accéder à l'auto-compréhension et de répondre du *telos* de l'humanité toute entière. Cette humanité a l'insigne pouvoir de « "se placer au dessus du monde de la vie", au lieu de poursuivre en lui les intérêts quotidiens normaux »⁵⁷, et de « soumettre l'ensemble de l'empirie à des normes idéales ». Or cela :

*engendre aussitôt une mutation, qui va bien plus loin, de l'ensemble de la praxis de l'existence humaine, autrement dit de toute la vie culturelle ; celle-ci ne doit plus se laisser normer par l'empirie quotidienne et la tradition dans leur naïveté, mais par la vérité objective. [...] Si l'idée de vérité-en-soi devient la norme universelle de toutes les vérités de situations réelles et vraisemblables, cela touche alors, aussi, toutes les normes traditionnelles, celles du droit, de la beauté, de la convenance, des valeurs personnelles dominantes, des valeurs personnelles de caractères, etc.*⁵⁸

Aussi le rapport de l'Europe à son dehors fonde-t-il une caractérisation *négative* de la *Lebenswelt* en termes de « réduction à la finitude » affectée de « l'indéterminité que comporte » « l'être par horizon »⁵⁹.

Une confrontation de cette thèse (sur laquelle repose l'articulé général des questions de la *Krisis*) à la thèse mise en avant par les chapitres 12 et 13 de la *Philosophie de l'arithmétique* permet de se rendre compte que le rapport de l'Europe aux humanités naturelles est rigoureusement analogue à celui des nombres systématiques aux nombres digitaux. En 1891, Husserl expliquait en effet que les méthodes algorithmiques rendent possible un

⁵⁷. *Krisis*, appendice V, p. 441.

⁵⁸. « Conférence de Vienne ». in *op. cit.*, pp. 367-368.

⁵⁹. Cf. *Krisis*, appendice XXV, p. 555.

« dénombrement continuable sans aucune limitation » *ad infinitum*, que ne permettent pas les méthodes de dénombrement primitives, de même qu'il explique, en 1936, que l'Europe assume *ad infinitum* les « tâches infinies » de la Raison et échappe ainsi à la finitude qui est le lot des humanités naturelles.

À l'évidence, le paradigme sur le fondement duquel la *Krisis* pense l'historicité est donc un paradigme importé des réflexions du proto-Husserl sur les mathématiques, mais un paradigme dont il y a toute raison de penser qu'il n'est pas adéquat pour déterminer la « Figure spirituelle de l'Europe » en sa spécificité, et qu'il témoigne au contraire de ce que la *Krisis* joue la possibilité du dépassement du mythico-pratique sur une *metabasis eis allo genos*.

Or en 1931, Wittgenstein oppose à l'idée même d'un tel dépassement un véritable « *non possumus* ». Ce n'est pas autre chose en effet que l'absurdité d'une telle hypothèse que visent à établir les critiques particulièrement sévères qu'il adresse à Frazer, dans les *Remarques sur le Rameau d'Or*. Mais sa lecture de Frazer lui permit aussi de prendre conscience de ce que le mythico-pratique, que le *Tractatus* rapportait au « sentiment du monde comme totalité limitée »⁶⁰ et qu'il croyait inexprimable par les moyens du langage, est en réalité en sommeil dans le langage même. Le reproche principal qu'il adresse à Frazer - nommément: avoir méconnu la parenté qui existe entre notre langage verbal et le langage gestuel en lequel consistent les pratiques rituelles des primitifs - le conduit en effet à montrer que « toute une mythologie est déposée dans notre

⁶⁰. *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard. 1993, tr. fr. Gilles-Gaston Granger, 6.45, trad. mod.

langage »⁶¹, et que celle-ci confère un véritable pouvoir d'expressivité au langage verbal.

Il est certes vrai que le second Wittgenstein rend cette mythologie responsable des nœuds de notre entendement et qu'il explique, dès 1931, que, lorsque nous nous rendons compte que les modèles simples auxquels le langage tend à conformer toute chose ne permettent pas de penser ce que nous voulons penser, nous nous bornons à les sublimer au lieu d'en changer⁶². Mais il n'empêche qu'il est également convaincu que c'est d'elle, et d'elle seulement, que nos mots tirent leur « signification physionomique ». Dans les tous derniers textes qu'il consacre à la philosophie de la psychologie, il montre en effet que les mots ne peuvent avoir un visage qui nous parle que pour autant que leur musicalité suscite en nous des images dans lesquelles nous nous reconnaissons, car elles symbolisent l'*epos* de notre culture et expriment nos propres *Stimmungen*.

Et c'est précisément cette thèse qui lui permet non seulement d'objecter à Frazer qu'il n'était pas en droit de traiter les pratiques rituelles comme de pures et simples stupidités, mais encore d'imputer la crise de la rationalité à la cécité à la profondeur du rite dont souffre « la civilisation européenne et américaine du progrès ». Or Wittgenstein suggère également, en différents passages, que le refus de l'Occident de prendre au sérieux le mythico-pratique ne peut qu'engendrer un nouveau type de mythologie, pervers et fort dangereux, parce que dépourvu de tout pouvoir d'expressivité : le scientisme, dont Georg-Henrik von Wright a établi qu'il était la véritable cible de la critique wittgensteinienne de la modernité. Ainsi affirme-t-il, dans le cadre de son analyse des rapports de Wittgenstein à son

⁶¹. *Remarques sur le Rameau d'Or*, p. 22 ; cf. TS 213, § 93, in *Philosophica I*, Mauvezin. Trans Europ Repress, 1997, tr. fr. Jean-Pierre Cometti, p. 42.

⁶². Cf. TS 213, § 93, in *op. cit.*, p. 42.

temps :

La métaphysique que Wittgenstein combat n'est pas une métaphysique enracinée dans la théologie, mais dans la science. Son combat est un combat contre l'influence néfaste qu'ont sur la pensée les habitudes d'une culture vivante, et non contre l'influence des vestiges d'une culture révolue⁶³.

On peut aisément vérifier la pertinence du diagnostic de von Wright sur l'exemple même de Frazer. Les *Remarques sur le Rameau d'or* portent en effet au compte des présumés scientifiques de Frazer trois erreurs fondamentales, dont Wittgenstein suggère par ailleurs qu'elles condamnent la philosophie à l'obscurantisme.

La première est l'erreur intellectualiste type qui consiste à présupposer que les primitifs agiraient d'après des opinions et à croire les usages rituels explicables par l'*Aufassung*, alors qu'en réalité

là où tel usage et telle façon de voir vont ensemble, l'usage ne provient pas de la façon de voir, mais ils se trouvent l'un et l'autre tout simplement là⁶⁴.

La seconde témoigne d'un manque total de sens historique et conduit Frazer à interpréter les rituels des primitifs sur le modèle de la « vie anglaise de son temps », en supposant que la fonction du roi-prêtre serait identique à celle d'un *parson* anglais du XIX^{ème} siècle. La troisième consiste à passer outre le fait que les phénomènes qui, tels les rites, ont une historicité au sens propre ne peuvent en aucune façon être abordés dans une perspective causale, et à importer en anthropologie un paradigme théorique issu des sciences de la nature. Ainsi Frazer entreprend-il de rendre compte des modifications historiques du cérémoniel de la fête de Beltane par une hypothèse d'explication

⁶³. Georg-Henrik von Wright. « Wittgenstein and the Twentieth Century », *Acta Philosophica Fennica, Language, Knowledge, and Intentionality, Perspectives on the Philosophy of Jaakko Hintikka*, 49, 1990, pp. 47-67.

⁶⁴. *Remarques sur le Rameau d'Or*, p. 14.

génétique, alors même que l'importance et la diversité de ces modifications montre qu'«il ne peut s'agir ici de la dérivation d'un usage à partir d'un autre, mais seulement d'un esprit commun »⁶⁵.

À vrai dire, ce qui rend plausible aux yeux de Frazer lui-même la mythologie scientiste dans laquelle il verse est une conviction profonde qu'il partage avec le fondateur de la phénoménologie et qui les porte à croire qu'il ne pourrait exister d'autre figure spirituelle que celle de l'Europe. Certes Husserl, à la différence de Frazer, est parfaitement conscient de l'impossibilité d'appliquer le paradigme newtonien aux *Geistwissenschaften* ; de plus, son européocentrisme n'a pas du tout la naïveté de celui de l'auteur du *Rameau d'Or*, puisqu'il situe le « sens d'origine » à même le mythico-pratique. Mais il n'en demeure pas moins convaincu, comme Frazer, que toutes les humanités qui ne font pas partie de l'Europe spirituelle (Papous, ménageries foraines qui circulent dans l'Europe géographique, etc.), ne peuvent pas participer de la vie de l'esprit, car elles ne sont pas issues de la Raison.

Cette foi exclusive dans les valeurs de la Raison, Wittgenstein l'a d'emblée considérée comme un préjugé. Il remarquait en effet en 1918 que les Modernes se tiennent devant les lois de la nature comme les Anciens devant Dieu et le Destin et que « les Anciens ont assurément une idée plus claire », parce qu'ils « reconnaissent une limitation, tandis que dans le système nouveau, il doit sembler que *tout est expliqué* »⁶⁶. Et, chemin faisant, il prit conscience du fait que ce préjugé est solidaire d'un autre, proprement philosophique celui-là - le préjugé qui consiste à croire

⁶⁵. *Remarques sur le Rameau d'Or*, p. 35.

⁶⁶. *Tractatus logico-philosophicus*, 6.371-6.372. À confronter à *De la certitude* §§ 608-610 (mais Wittgenstein ne nie pas pour autant qu'il est plus raisonnable de croire aux lois de la nature qu'aux oracles).

qu'« expliquer est plus que décrire »⁶⁷.

Wittgenstein avait en effet formulé, dès 1913, un projet de philosophie « purement descriptive »⁶⁸ qui n'est pas sans analogies avec celui de Husserl. Mais alors qu'au départ, il croyait possible de fonder la théorie scientifique sur l'analyse logique, il se rendit compte, au début des années 30 - très certainement d'ailleurs en lisant Frazer -, que l'analyse descriptive ne peut en aucune façon servir de rez-de-chaussée à la théorie. Et c'est là ce qui le conduira à montrer en 1950 qu'une philosophie véritablement descriptive ne peut que « relier l'apparence à l'apparence », « le vécu au vécu »⁶⁹.

Mais le fondateur de la phénoménologie, aveuglé qu'il était par ses présupposés rationalistes, crut possible de relayer la description par « l'idéalisation » et présuma que seule l'idéalisation nous découvrirait le vrai visage des choses. C'est cette conviction, dont on peut douter qu'elle soit vraiment phénoménologique, qui conduisit la *Krisis* à soutenir que « les réalités [...] s'infiniment en idées »⁷⁰ et que l'Europe échappe à la finitude du monde de la vie. Et c'est aussi elle qui avait conduit les *Ideen I* à répondre affirmativement à la question de savoir si, dans le domaine des phénomènes soumis à la réduction, il y a « une place, à côté des procédés descriptifs, pour un procédé idéalissant qui substituerait aux données intuitives des objets purs et rigoureux »⁷¹.

⁶⁷. Cf. *Remarques philosophiques*. § 1. p. 52. Notons qu'en 1929-1930. Wittgenstein accreditait encore cette thèse.

⁶⁸. Cf. « Notes sur la logique », in *Cornets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971, tr. fr. Gilles-Gaston Granger, p. 169.

⁶⁹. Cf. *Remarques sur les couleurs*, Mauvezin, Trans Europ Repress, 1997 (4^{ème} éd.), tr. fr. Gérard Granel, §§ 232 et 234.

⁷⁰. *Krisis*. appendice 25, p. 553.

⁷¹. Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, tr. fr. Paul Ricœur, § 75, p. 241.

Or le dernier Wittgenstein ne se serait pas contenté de répondre négativement à cette question. Il lui aurait opposé une véritable fin de non recevoir. Il explique en effet que le pur concept (de couleur par exemple) que l'on voudrait extraire de nos concepts usuels est une simple « chimère », issue de la « fausse idéalisation » qui consiste à employer « une façon de parler valable dans un jeu de langage [i.e. celui de la science] dans un autre [i.e. celui de la quotidienneté] auquel elle n'appartient pas »⁷². D'où il conclut que l'idéalisation ne peut qu'obstruer le travail descriptif ; et plus précisément, qu'elle fait obstacle à la saisie complète des faits et nous condamne à chercher somnambuliquement « l'idéal dans la réalité », où il ne saurait en aucune façon se trouver⁷³.

Wittgenstein ne nie cependant pas que l'idéalisation soit un procédé parfaitement légitime et essentiel aux recherches scientifiques. Ce que sa critique de la « fausse idéalisation » veut établir est tout autre chose, nommément que le concordat entre science et philosophie imaginé par Husserl n'est pas tenable, car le geste scientifique n'induit pas une infinisation du monde, mais une démondanéisation, à laquelle la philosophie ne peut consentir, sauf à devoir renoncer à son *quid proprium*. Au fondateur de la phénoménologie qui confiait à l'occasion de son 70^{ème} anniversaire avoir retenu de Weierstrass, son maître en mathématiques, que la véritable tâche était de transformer ce qui n'est qu'« un mélange de la pensée rationnelle avec l'instinct et le doigté irrationnels » en une « théorie rationnelle »⁷⁴, Wittgenstein aurait en effet répondu qu'un tel rationalisme intégral est un fantôme métaphysique

⁷². *L'intérieur et l'extérieur*, Mauvezin, Trans Europ Repress, 2000. tr. fr. Gérard Granel, MS 169, p. 66.

⁷³. Cf. *Recherches philosophiques*, § 101.

⁷⁴. Cf. Karl Schumann, *Husserl-Chronik*, Hua Dokumente, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 7.

(entendons : un pur non sens), car les champs de rationalité qui s'ouvrent instaurent un sens qui a certes ses articulations et sa consistance propre, mais qui ne s'en referme pas moins toujours sur une façon de penser et de vivre dans laquelle nous sommes pris, mais sur laquelle nous n'avons aucune (em)prise. Et à l'idée chère à Husserl d'un développement systématique de la raison scientifique, il aurait opposé l'historicité foncière des sciences, en soulignant la « fluctuation des définitions scientifiques »⁷⁵.

Néanmoins, Wittgenstein aurait accordé au fondateur de la phénoménologie qu'il est vrai que l'analyse descriptive ne peut se contenter de simples constats de faits et que sa mise en œuvre requiert une technique des variations. Lui-même en effet recourt à une méthode, qu'il dit « ethnologique », et construit des « usages fictifs », dont il souligne qu'ils sont nécessaires à la compréhension de l'usage effectif⁷⁶. Mais il le lui aurait accordé en lui objectant que la technique des variations permet de fonder une typologie, et non une théorie. Il lui aurait en effet expliqué que l'analyse descriptive, si elle campe résolument sur le terrain des faits, ne peut légitimement prétendre dégager un eidos *pur* dépouillé de toute facticité, mais se doit au contraire de « décrire des exemples qui varient au moyen de centres de variation », en considérant tout nouvel exemple, non comme une « contradiction », mais comme une « contribution »⁷⁷.

Est-ce à dire que les objections que les analyses wittgensteiniennes permettent d'adresser aux présupposés du husserlianisme induiraient une forme ou une autre de relativisme anthropologique et de réalisme sceptique ? À

⁷⁵. Cf. *Recherches philosophiques*, § 79.

⁷⁶. Cf. *Remarques mêlées*, p. 53.

⁷⁷. *Cours sur la philosophie de la psychologie, Cambridge 1946-1947*, Mauvezin, Trans Europ Repress, 2001, tr. fr. Élisabeth Rigal. p. 146.

première vue, on pourrait le croire, puisque la philosophie des jeux de langage attribue aux formes de vie une historicité au sens fort, et qu'elle affirme qu'il y a non-communicabilité entre « images du monde ». Ainsi lit-on dans *De la certitude* :

*Là où deux principes se rencontrent effectivement qui ne peuvent se concilier l'un l'autre, chacun traite l'autre de fou ou d'hérétique*⁷⁸.

Mais, à plus ample examen, il apparaît que les choses ne sont pas si simples. Wittgenstein lie en effet indissolublement la question des formes de vie aux questions d'« histoire naturelle », ce qui lui permet d'établir qu'il existe une « manière d'agir commune à tous les hommes », qui leur sert de « système de référence » pour interpréter un langage inconnu⁷⁹, et de montrer que nos concepts élémentaires sont universels⁸⁰. À l'évidence, il résiste donc au relativisme. Or le barrage qu'il dresse contre lui n'a rien de naturaliste. Certes, la philosophie des jeux de langage refuse toute motivation rationnelle à nos « actes instinctifs », mais elle n'en affirme pas moins que nos modes d'action, parce qu'ordonnés à la loi de non contradiction, sont tous rationnels et témoignent de ce que « l'inférence à partir d'une règle est au fondement du jeu de langage »⁸¹. De plus, si elle n'attribue pas un caractère rationnel à nos convictions fondamentales, elle insiste cependant sur le fait qu'elles forment un système et ont nécessairement une cohérence interne.

⁷⁸. *De la certitude*, § 611.

⁷⁹. Cf. *Recherches philosophiques* § 206.

⁸⁰. *Cours sur la philosophie de la psychologie, Cambridge 1946-1947*, pp. 179-180.

⁸¹. Cf. *Cours sur les fondements des mathématiques*, Mauvezin, Trans Europ Repress, 1995, tr. fr. Élisabeth Rigal, cours XXI, et *Remarques sur les fondements des mathématiques*, VI, § 28 : « L'inférence à partir d'une règle est au fondement de notre jeu de langage. Elle caractérise ce que nous appelons description. »

Et un examen du second texte testamentaire de Wittgenstein, les *Remarques sur les couleurs*, permettrait d'établir qu'il n'est pas, non plus, sur des positions sceptiques. Les « questions phénoménologiques » dont traitent les *Remarques* montrent en effet qu'il n'a jamais renié la thèse qu'en 1930, il énonçait en ces termes : « Le monde va de soi, ce qui s'exprime en ceci que le langage n'a que lui pour référence »⁸². C'est dire que Wittgenstein aurait donc aussi accordé à Husserl que vivre, c'est vivre dans l'horizon universel du monde et « continuellement vivre-dans-la-certitude-du-monde »⁸³. À ceci près cependant qu'il aurait réfuté les présupposés sur le fondement desquels la *Krisis* interprète de cette thèse.

À l'identification de la vie à la « pure vie des actes des personnes »⁸⁴, il aurait objecté que l'existence personnelle est toujours fécondée et, en un sens, portée par le mode de vie et la façon de voir d'une communauté. À l'hypothèse selon laquelle le monde nous est donné dans une « expérience nue »⁸⁵, il aurait rétorqué que l'expérience est toujours marquée du sceau de notre rapport au langage, en soulignant que c'est précisément ce rapport qui fait d'elle une expérience signifiante. Et, à l'hypothèse d'une « téléologie qui règne sur tout ce que nous faisons »⁸⁶, il aurait opposé la prévention du Hegel de la préface aux *Principes de la philosophie du droit* : « *Hic Rhodus, hic saltus* ».

⁸². *Remarques philosophiques*, § 47. p. 78.

⁸³. Cf. *Krisis*, § 37. p. 162.

⁸⁴. Cf. *Ibid.*, § 69. p. 270.

⁸⁵. Cf. *Ibid.*, § 66. p. 255.

⁸⁶. Cf. *Ibid.*, § 73, p. 305.