

« Au commencement était le fourbi... », essai sur la fiction et le réel

Marielle Chauvin

Paris 8

[L'objet de ma thèse est d'interroger la fiction à l'œuvre dans les œuvres d'art dans une aspiration wittgensteinienne. Pour ce, en partant d'une hypothèse irréaliste : « Au commencement était le fourbi. », je propose d'interroger les rapports entre la fiction et le réel. Dans les Remarques sur le rameau d'or de Frazer, Wittgenstein écrit : « On pourrait presque dire que l'homme est un animal cérémoniel. C'est sans doute en partie faux, en partie dépourvu de sens, mais il y a aussi quelque chose de correct là-dedans. » En ce sens, le premier objet de mon travail est de comprendre la fiction à l'œuvre, c'est-à-dire en action, en marche dans nos vies, dans toute la ritualité qui assure son fonctionnement et sa transmission. Ainsi, nous verrons comment la fiction apparaît, dans son corps ritualisé, dès lors que l'esprit s'éveille car comme l'écrit encore Wittgenstein dans la même série de remarques : « La forme de l'esprit qui s'éveille est l'adoration. »]

Fourbi, trucs et métaphysique

Le vague et le réel

Le monde est un matériau si peu commode. Il grouille, bruisse, fourmille, se dérobe sans cesse. Il glisse entre les mots mal ajustés, il fait la nique à nos appareils, il se métamorphose sous nos yeux, nous obligeant sans cesse à nous re-positionner, à re-penser, à re-présenter. « Au commencement était le fourbi », tel serait pour moi la première phrase d'un récit des origines, mythologie personnelle inspirée par Leiris qui sait si subtilement nous « faire voir les corrélations ¹», pour reprendre une formulation wittgensteinienne, entre ce moi grouillant en pleine éducation, les mots et le monde :

¹ Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, traduit par Jean Lacoste, « Qu'est ce que croire ? », Agone n°23, Marseille, 2000, 211 pages, pages 12-31, page 20.

Quand on ne sait pas encore lire, quand on n'a pas encore appris, systématiquement, des listes plus ou moins longues de mots dans un recueil tel que le Pautex, destiné aux écoliers des plus petites classes et grâce auquel ils peuvent enrichir leur vocabulaire, assimilant, de leçon en leçon, de nouveaux termes (ici groupés selon le sens et non classés par ordre alphabétique comme il en est pour les lexiques et dictionnaires) quand on n'est pas encore initié au grand mystère de la lecture, ou que, novice encore, on vient à peine de le pénétrer, les mots - appréhendés par la seule audition - se présentent sous d'étranges figures qu'on aura peine à reconnaître lorsqu'on les verra, en noir sur blanc, écrits. Que de monstres oraux se trouvent ainsi forgés ! Que de créations saugrenues se mouvant sur un plan, qui, plus tard, semblera fantastique !²

Ainsi, c'est au détour de l'intermédiaire, à l'effort de la vision de ces connexions triangulaires entre moi, le monde et des outils, qu'apparaît la fiction là où on ne voudrait pas la trouver : au commencement de notre apprentissage du monde, à l'origine même de notre éducation. L'expérience fictionnelle enfantine rapportée par Leiris n'est pas sans rappeler notre rapport à l'Autre, aux autres, je veux dire par là, à ceux que l'on définit négativement et, avant toute chose, par leurs différences. En effet, comment qualifions-nous les langues que nous ne comprenons pas, celles qui nécessitent une articulation particulière que notre apprentissage ne nous a pas donné l'occasion d'exercer : « barbarismes », « borborygmes » ! Voilà le retour de ces « monstres oraux » que convoque l'écrivain anthropologue à la remémoration de l'apprentissage de sa propre langue, celle que l'on nomme maternelle et que l'on ne saurait écorcher à la différence de ces autres, dont les performances labiales sont pour nous logorrhées, fumeux et vastes symptômes de notre difficulté à appréhender toutes ces différences qui ont la fâcheuse habitude de rendre précaire et surtout « un parmi les autres », notre rapport au monde que l'on voudrait vrai, unique, essentiel.

Ainsi, en deçà du jugement d'ethnologue comme Frazer, lequel appréhende les rituels primitifs sous l'égide de l'erreur

² Michel Leiris, *Biffures, La règle du jeu I*, L'Imaginaire/Gallimard, Paris, 1975, 302 pages, page 13.

scientifique, notre vocabulaire lui-même est le symptôme d'un fait de société : nous envisageons les différences culturelles en termes de vrai et de faux. En fait, c'est toute une réflexion sur la différence elle-même qui reste en suspens et, il est significatif, en ce sens, que c'est dans *les Remarques sur le Rameau d'or* de Frazer que Wittgenstein énonce : « Toute une mythologie est déposée dans notre langage.³ » S'y décline également une éthique de la différence, en filigranes, laquelle prend, parfois, cette forme : « Oui, il est important que je doive m'approprier même le mépris que quiconque a pour moi, comme une partie essentielle et importante du monde vu de ma place⁴ » Il est bien trop tôt à ce jour pour me permettre de commenter ou de décliner cette formulation différentielle et implicite de l'éthique. Cependant, il me faut l'évoquer pour comprendre l'importance de sa prémisse : « Au commencement était le fourbi », vision hypothétique qui singe sans y prendre goût une vérité éternelle. Cette phrase se pose donc comme une hypothèse de travail qui seule permet, à mon sens, une forme de comparatisme philosophique faisant apparaître les connexions intermédiaires que les grands systèmes s'ingénient à masquer, en élégants prestidigitateurs. En effet, il s'agit de détecter sans tenter de ceindre, des dépôts mythologiques, des ritualités fonctionnelles, lesquels constituent notre expérience humaine de ce grand fourbi, qu'il s'agisse de l'enfance de l'humanité ou de celle de chacun de ses exemplaires. Cependant, évitons d'ores et déjà un écueil qui nous tend les bras du fait de cette expression fallacieuse d' « enfance de l'humanité ». En effet, il ne s'agit pas pour moi de dire que « le bon sauvage », « l'homme naturel », l'homme a-culturel entretient un rapport fictionnel au monde de même que les enfants se racontent des histoires. Non, mon propos est bien le suivant : l'homme, dans la construction même de son univers, c'est-à-dire de la réalité – terme sur lequel nous reviendrons évidemment –, ne sait faire autrement, et cela quelque soit la nature de ses entreprises, que de se réapproprier ce fourbi, ce vague monde hostile, c'est-à-dire littéralement de l'inventer à nouveau. En ce sens, l'étrangeté des mots, dans la période d'apprentissage,

³ Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or* de Frazer, op.cit. , page 21.

⁴ Ibid., page 22.

est un symptôme révélateur de cette manière, ou plutôt de ces manières, de faire des mondes. Par la suite, quand nous commençons à être imprégnés de cette façon de faire, nous perdons cette faculté de nous étonner, cet émerveillement que procurent, dans les débuts, ces monstres fabuleux que sont nos mots les plus ordinaires. Parfois, seulement, et encore, faut-il être curieux, nous retrouvons cette joie facile en découvrant d'autres cultures, d'autres façons d'être au monde. L'expérience artistique est aussi l'occasion de retrouver le goût de l'étonnement, à chaque fois, mais est-ce si évident ?

L'homme de la rue, cependant, ne vit pas dans ce grand fourbi, du moins ce n'est pas ça vivre pour lui, comme pour nous tous. Comme l'écrit Ernst Bloch, dans *Experimentum Mundi* : « Vivre, au sens transitif, présuppose la rotation devant notre regard de ce qui peut être vécu.⁵ » Ainsi, nous avons la conscience de vivre une fois seulement après avoir intégré un certain ordre, une certaine organisation de cet informel monde dont on ne saurait que faire sans les mots, les hypothèses, les histoires. En amont, nous sommes dans le gargouillement de l'enfance, dans le « balbutiement » de la vie, ce qui ne l'est donc pas encore et il est intéressant de noter comment, à tous points de vue, la vie commence quand on sait la prononcer. Le problème est le suivant : si ce que nous appelons « réalité » est en somme une version ordonnée de ce vague, mue par la relativité des points de vue, comment se fait-il que, au sein d'une même communauté, nous nous accordions tous à peu près, sur ce que nous considérons comme telle ? Cette question qui prend tout l'apanage de la pertinence n'en a que les plumes. En fait, c'est un cas typique de « question pour philosophes », c'est-à-dire, un peu abruptement, une question que personne ne se pose non pas par paresse ni par manque de qualification mais bien parce que, cela va de soi. Cette interrogation que je me formule, bonne élève !, est un énoncé vide. Nous apprenons par répétitions, la transmission est géologiquement stratifiée en couches régulières : il n'y pas d'autres manières d'apprendre. Ainsi, comme l'écrit Nelson Goodman : « La largesse d'esprit ne saurait se substituer au dur

⁵ Ernst Bloch, *Experimentum Mundi, question, Catégories de l'élaboration, Praxis*, traduction de Gérard Raulet, Payot, Paris, 1981, 273 pages, page 12.

labeur.⁶» Nous avons tendance à penser que la réappropriation de ce fourbi hostile et sans forme, l'invention du réel, relève d'une paresseuse fantaisie, repoussoir de la connaissance, or, l'activité imaginative est rigoureuse et se conjugue avec la compréhension. Selon Iris Murdoch : « La fantaisie est l'ennemi rusé de l'imagination intelligente dont le pouvoir est plus authentiquement inventif [...] ⁷» De ce fait, notre réalité est mue par la force de l'habitude et nous puisons sans cesse dans un fond commun sur lequel nous nous entendons. Nous avons par ailleurs également tendance à dénigrer cette puissance coutumière, laquelle il est vrai, balaie souvent d'un geste la connaissance technique durement acquise. Ainsi, des étudiants en médecine interrogés dans un bar sur la question de la circulation des liquides dans le corps, de leur absorption à leur évacuation, vont-ils, pour la plupart, dessiner hâtivement au dos de leurs sous-bock un simple conduit allant de la bouche à la vessie...

Le réel et sa norme

Ce que nous appelons réalité et que nous reconnaissons comme telle peut être en quelque sorte conçu comme une vaste forme tissée des connaissances que nous avons pu acquérir sur notre milieu, de la crainte et de la curiosité que peut nous inspirer ce dernier, des hypothèses plus ou moins probantes sur son origine et la nôtre. L'ensemble du corpus évolue évidemment tel un vaste corps encombrant et malhabile en fonction de la variation de l'ensemble de ces critères dont j'ai loin d'avoir fait le tour. Évidemment, cette conception du réel est également colorée de variations qui peuvent être importantes selon l'individu, c'est-à-dire selon ses croyances, sa profession, son âge, ses coordonnées espace-temps. Il est évident, me semble-t-il, que la réalité ne recouvre pas tout à fait le même fourbi pour l'enfant, l'homme religieux et le scientifique. Il y a donc une myriade de versions de cette réalité lesquelles, en tout état de cause, communiquent, s'enrichissent, s'opposent et se

⁶ Nelson Goodman, *Manières de faire des mondes*, traduit de l'anglais par Marie-Dominique Popelard, Folio essais/Gallimard, Paris, 1992, 228 pages, page 42.

⁷ Iris Murdoch, « Littérature et Philosophie », in *La tentation romanesque ; Ecrits sur la philosophie et la littérature*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Contretemps/La table ronde, Paris, 1997, 377 pages, page 36.

répondent. En somme, il s'agit du mouvement de la vie elle-même et c'est en ce sens, bien évidemment, que « vivre » se confond avec son énonciation. La reconnaissance individuelle passe par l'adoption d'un certain nombre de règles, lesquelles structurent et fédèrent telle ou telle version du monde. En effet, l'énonciation est fondamentale dans la construction du réel et, de par sa mise en action elle-même, elle entraîne nécessairement la conception de ses règles. D'ailleurs, comme l'écrit Erving Goffman qui a tenté de penser la réalité, cette mise en ordre viable dans sa théâtralité :

C'est un lieu commun de dire que des groupes sociaux différents expriment de façon différente des attributs tel que l'âge, le sexe, la résidence et le statut de classe, et que dans chaque cas ces attributs constituent un matériau brut qui est ensuite façonné par la constellation complexe des différents modes de comportement, propre à chaque culture. Dans ces conditions, être réellement un certain type de personne, ce n'est pas se borner à posséder les attributs requis, c'est aussi adopter les normes de la conduite et de l'apparence que le groupe social y associe.⁸

Ce propos sociologique, bien que s'intéressant davantage à la structure sociale qu'à la forme de vie, donne à voir cette connexion intermédiaire liant existence et réalité dans une ritualité partagée. Pour autant, il me semble que ce que Goffman décrit comme étant le fonctionnement de celui qui « est réellement » correspond davantage à l'adoption de règles plutôt que de normes. Cette distinction n'est pas une simple subtilité de vocabulaire et les deux termes, règle et norme, recouvrent des modalités différentes lesquelles entrent en ligne de compte dès lors qu'il s'agit de ce que l'on admet comme réel et, surtout, dans sa forme comparatiste. En fait, il s'agit pour moi de donner à voir le fait que, dès lors que deux conceptions de la réalité s'opposent, nous avons tendance à juger en termes de vrai et de faux.

Repositionnons-nous dans la conception ludique et théâtrale propre à Goffman, car cette posture permet de donner à voir

⁸ Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1. la présentation de soi*, traduit de l'anglais par Alain Accardo, Le sens commun/Les éditions de Minuit, Paris, 1973, 251 pages, page 76.

certaines de ces fameuses *liaisons intermédiaires*. Les comportements que le sociologue décrit correspondent au suivi d'une règle. Il s'agit en effet d'adapter sa conduite en référence à celle-ci. Je vais réviser mon comportement dès lors que l'on me montrera que je la transgresse. En ce sens, suivre une règle présente deux caractéristiques majeures : l'immédiateté et le mimétisme. Dans la seconde philosophie wittgensteinienne, nous retrouvons ses deux aspects. En effet, le jeu de langage régi par une règle comporte, pour être complet, une action correspondante à une requête qui s'apparente à une réaction immédiate. D'autre part, la reconnaissance dudit jeu de langage se fait par mimétisme, il s'agit des fameux « airs de famille ». Comme Bouveresse en fait la synthèse : « C'est la règle qui crée le point de vue auquel tous ces cas, aussi différents que possible à d'autres égards, peuvent être identifiés et perçus comme ayant été traités de façon identique. »⁹ Il se trouve que notre façon d'apprendre et de comprendre passe par ce mimétisme que l'on trouve aisément à détecter dans les conduites enfantines. De plus, nous considérons « avoir compris », dès lors que nous entretenons avec ladite règle une certaine immédiateté. Ainsi, l'instituteur détecte l'erreur dans le temps d'hésitation et de doute. Pour autant, la vie en société est régie par l'idée qu'il ne s'agit pas seulement de se référer à une règle et de la suivre, il s'agit, plus profondément de s'y conformer. Dès lors, comme l'explique avec une grande clarté Pierre Livet, il ne s'agit plus de règles mais bien de normes :

Or les normes sociales n'exigent pas qu'on les suive. Elles sont satisfaites dès lors que l'on s'y conforme. Dans la mesure où les normes sont liées à des sanctions (nous reviendrons sur ce point) ces sanctions ne peuvent se déclencher simplement parce que nous soupçonnerions quelqu'un de ne pas vouloir suivre la norme, mais de simplement s'y conformer. [...] Et les normes limitent donc notre capacité à critiquer les conduites de nos semblables parce que nous les soupçonnons de ne pas avoir les mêmes intentions que nous.¹⁰

⁹ Jacques Bouveresse, *La force de la règle, Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Collection critique/Les éditions de Minuit, Paris, 1987, 175 pages, page 38.

¹⁰ Pierre Livet, *Les normes*, Vocation philosophe/Armand Colin, Paris, 2006, 168 pages, page 30.

Les normes sont donc plus directement liées à la détection de leurs transgressions. De ce fait, et cela pour revenir enfin à notre conception de la réalité, si nous considérons les règles qui régissent notre rapport au grand fourbi non plus comme des règles dont l'applicabilité suggère une zone d'indétermination mais comme des normes, dès lors notre rapport culturel aux autres versions possibles de ce grand fourbi ne se fera plus sous l'égide d'un comparatisme curieux mais prendra évidemment les traits d'un jugement de valeur. Il me semble cependant que la distinction norme/règle n'a pas seulement à faire à une différence de rapport avec la transgression, il s'agit avant tout, en mon sens, d'une occultation majeure de la créativité.

La question des règles est centrale dans la pensée wittgensteinienne. En effet, il s'intéresse à notre langage d'un point de vue de grammairien, c'est-à-dire, sous l'égide de ses règles. Les mathématiques font l'objet d'un grand intérêt dans la mesure où elles représentent la forme langagière réglée par excellence et, pour finir, son ethnologie fictive porte souvent sur une suspension hypothétique de l'une de nos règles : « Imaginez cette possibilité étrange : nous aurions jusqu'à présent toujours commis une erreur de calcul dans la multiplication 12×12 .¹¹ » On peut se demander quel est l'intérêt de ce jeu suspensif qu'aime à pratiquer Wittgenstein. Il me semble que cette démarche quasi oulipienne tend à montrer non pas tant la relativité des règles qui régissent notre vivre ensemble que leur créativité. C'est l'invention perpétuelle de nos formes de langage que le philosophe nous donne à voir. Bouveresse réfléchit sur la façon dont Wittgenstein conçoit les rapports entre les mathématiques et le monde réel. :

Wittgenstein décrit le mathématicien comme inventant sans arrêt de nouvelles formes de représentations [...]. Son idée est que nous devons concevoir la démonstration essentiellement en termes de modification ou d'innovation conceptuelles, et non

¹¹ Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, éditées par G.E.M. Anscombe, G.H. Von Wright et Rush Rhees, traduit de l'allemand par Marie-Anne Lescourret, Bibliothèque de philosophie/Gallimard, Paris, 1983, 351 pages, page 85.

d'exploration de contenus conceptuels dont les caractéristiques préexisteraient à la démonstration.¹²

Il y a évidemment dans cette remarque une claire contestation de notre accès aux faits, de la possibilité philosophique d'accéder à quelque chose d'antérieur et de plus essentiel que nos pratiques langagières, contestation sur laquelle nous reviendrons. Pour l'heure, il s'agit plus simplement de voir la créativité des règles que la mutation normative abhorre et fait disparaître. Wittgenstein attribue à la philosophie la seule tâche de décrire les pratiques langagières et nos façons d'agir, ses exercices suspensifs sont une forme de contrainte intellectuelle à laquelle le philosophe se soumet afin de mieux se ressaisir du langage. En ce sens, la comparaison avec l'ouliipo et en particulier avec son instigateur George Perec n'est pas sans fondement. En effet, la disparition des parents de l'écrivain dans les camps de la mort lui avait ôté les mots pour le dire, les exercices oulipiens l'ont rendu possible : « L'extermination avait emporté jusqu'au langage pour le dire. Pour s'en ressaisir, il lui a fallu utiliser des contraintes, comme celle de la Disparition de la lettre E.¹³ » Wittgenstein nous demande sans cesse d'avoir le courage de vivre sans cette théorisation philosophique névrotique. Le glissement de la régularité à la normativité qui guide et oblige à une sélection du monde sans pour autant prendre l'apparence d'une contrainte est l'expression de cette irrésistible envie de théoriser. Elle rejette la créativité et par là même la fiction.

La réalité en son récit

« Au commencement était le fourbi » pourrait être, en tout état de cause, la première phrase d'une cosmogonie quelconque. La cosmogonie est une forme de récit « total » car elle relate à la fois l'origine mythique de l'univers et de ses êtres mais décrit également l'émergence des sociétés. Il est intéressant de noter, par ailleurs, que ce type de récit est la Création par excellence

¹² Jacques Bouveresse, *Le pays des possibles, Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, collection critique/Les éditions de Minuit, Paris, 1988, 219 pages, page 63.

¹³ « *Enfants et victimes de bourreaux* », Aliette Armel, Le magazine littéraire n°467, septembre 2007, pages 50-51, page 50.

puisqu'il s'agit toujours de remonter au point unique de l'origine du monde. Comme l'écrit Mircéa Eliade à ce propos dans *Aspect du mythe* :

Tout mythe d'origine raconte et justifie une « situation nouvelle »- nouvelle dans le sens qu'elle n'était pas dès les débuts du Monde. Les mythes d'origine prolongent et complètent le mythe cosmogonique : ils racontent comment le monde a été modifié, enrichi ou appauvri.¹⁴

Ainsi, le récit mythique a la particularité de lier dans une même histoire l'origine du monde, ce vague fourbi et les connaissances que l'homme a pu acquérir sur son milieu. C'est l'usage que l'homme socialisé fait de ce monde qui est conté dans le récit mythique, usage qui fait écho à la situation originelle imaginée. Il est intéressant par ailleurs de noter que ces récits mythiques sous leur forme chantée ont souvent, comme le rapporte Mircéa Eliade, des fins médicales. Il va de soi qu'il ne s'agit pas uniquement de chanter pour guérir mais, le chant accompagne un geste guérisseur en racontant comment l'homme s'est approprié l'usage de telle ou telle plante. Cet usage des chants mythiques a été l'objet, et l'est encore, de fantasmes tout occidentaux sur les guérisseurs et leurs pouvoirs. En un sens, ce fourvoiement rappelle les remarques de Wittgenstein sur *le Rameau d'or* de Frazer :

Je lis, parmi de nombreux exemples semblables, la description d'un roi de la pluie en Afrique, à qui les gens viennent demander la pluie lorsque vient la saison des pluies. Or cela veut dire qu'ils ne pensent pas réellement qu'il puisse faire de la pluie, ils le feraient, autrement, pendant la saison sèche durant laquelle le pays est « un désert aride et brûlé ». ¹⁵

Ainsi, ces exemples montrent les égarements auxquels on s'expose en théorisant là où il faudrait se borner à décrire des pratiques. Cela étant, ce que je voudrais mettre en exergue, pour l'heure, à propos de ces récits mythiques, est le fait qu'ils mêlent des

¹⁴ Mircéa Eliade, *Aspects du mythe*, Folio essais/Gallimard, Paris, 1963, 249 pages, page 36.

¹⁵ Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, op.cit., page 22.

connaissances scientifiques à un récit imaginaire de l'origine. En ce sens, la mythographie est un exercice pluridisciplinaire qui fait merveilleusement coexister des connaissances techniques et des croyances. Ainsi, compréhension et création se trouvent imbriquées dans cette façon particulière de faire des mondes dont nous avons perdu la logique en raisonnant sans cesse de manière dichotomique. Pourtant, si nous avons perdu la vision mythographique au sens où nous avons tendance à considérer ces formes de récit comme de pures fantaisies, dans notre gestualité et dans les réponses que l'on peut donner aux enfants, nous en conservons le sens.

Dans nos sociétés contemporaines, les hommes et les femmes que nous sommes se font les porteurs de représentations archaïques, de mythes sur notre origine, c'est-à-dire sur la naissance d'un enfant, de manière tout à fait consciente et volontaire et cela, en dépit des rudiments biologiques que chacun d'entre nous a pu acquérir durant ses années de collège. En effet, à la question typique de l'enfant qui demande à sa mère : « Dis maman, comment on fait les bébés ? », celle-ci va, dans une grande majorité de cas, répondre : « Papa a mis une petite graine dans le ventre de maman. » Ce à quoi l'enfant éveillé et peut-être déjà suspicieux à l'égard de cette réponse surprenante lui répondra : « Heureusement que mon petit frère n'a pas été une tomate. » Cela étant, dans le récit, il s'en est fallu de peu... Sans entrer dans les conséquences idéologiques sur la place de l'homme et de la femme, que cet exemple courant amène à mettre subrepticement en place depuis la plus tendre enfance, il est intéressant de voir que cette description d'une pratique contemporaine montre que, si nous considérons comme des sous-genres les récits mythiques d'autres cultures, nous prenons grand soin des nôtres et, plus profondément, nous les considérons comme meilleurs pour nos enfants que la simple vérité biologique. Pourtant, pour rester dans une explication imagée, il ne serait pas plus troublant de répondre à l'enfant : « Papa et maman ont chacun une petite graine qui se sont mélangées. », ce qui resterait somme toute plus proche de ce que l'on sait scientifiquement sur la procréation. Cela étant, ce sont les représentations de l'homme et de la femme qui s'en trouveraient modifiées et c'est justement ce qui est en jeu dans cette réponse rituelle. La ritualité est au cœur de nos vies et cela même dans la

contemporanéité. Si nous avons donc des difficultés à voir les récits mythiques comme des liaisons intermédiaires, tout en continuant à transmettre, au moins oralement, certaines de nos représentations mythiques, certains écrivains recréent, à mon sens, une forme de mythographie du monde moderne. Les exemples sont nombreux et j'ai bien trop peur de mal les choisir. Borges, l'écrivain à la folle érudition, me semble incarner parfaitement ce renouveau de la figure du mythographe. Alan Pauls, dans un « manuel d'utilisation » consacré à la lecture de l'écrivain argentin décrit ceci :

Ce n'est pas la Vérité de la métaphysique qui « passe » à travers l'exemple du truco, et l'infini ne franchit pas intact le tamis de la boîte à biscuits. Mais dans le frottement entre l'idée et son incarnation, entre la haute culture et les illustrations populaires, naît une chose qui s'appelle fiction : une chose faite de traductions manquées, d'insuffisances, d'incongruités réciproques, mais davantage capable que tout autre de recueillir idées, concepts, formules, toutes les abstractions du monde, pour leur donner un visage et un nom, et les faire voyager vite, très vite, plus vite que la lumière.¹⁶

Il y a dans cette description haute en couleurs de la fiction, une opposition nette à la métaphysique et, par là, à la philosophie laquelle a condamné sévèrement l'art de la fabula.

Le plus grand mythographe de la cité grecque est bien évidemment Homère. Ce dernier a une autorité considérable à Athènes où il joue un rôle de première importance dans l'éducation. Homère est un poète, il représente même à lui tout seul, l'excellence du poème épique. La poésie homérique dépasse ce que l'on appelle poésie aujourd'hui, elle englobe tous les genres, tous les savoirs et nous semble vertigineuse d'obscurité à bien des points de vue. Malgré cette complétude de la poésie mythographique, quelque chose en nous, nous dont l'éducation poétique se cantonne à la récitation laborieuse de quelques vers dans les petites classes, quelque chose donc résiste à penser qu'un poète, aussi océanique fut-il, pouvait ainsi enseigner la vertu. Dans

¹⁶ Alan Pauls, *Le facteur Borges*, traduit de l'espagnol par Vincent Raynaud, Christian Bourgois éditeur, Paris, 2006, 188 pages, page 170.

la *République* de Platon, Homère est mis durement en accusation pour être finalement chassé de la cité idéale en ces termes :

Si donc un homme en apparence capable, par son habileté, de prendre toutes les formes et de tout imiter, venait dans notre ville pour s'y produire, lui et ses poèmes, nous le saluerions bien bas comme un être sacré, étonnant, agréable ; mais nous lui dirions qu'il n'y a point d'homme comme lui dans notre cité et qu'il ne peut y en avoir [...] ;¹⁷

Sous une formulation châtiée et urbaine, c'est un rejet clair, univoque et sans appel qui s'exprime. Les artistes n'auront pas droit de résidence dans la cité de Platon, dans cette bourgade pour philosophes où la métaphysique règne. En effet, le reproche majeur fait à Homère et aux artistes en général, parmi lesquels le poète est encore le plus respectable est de produire des faux semblants qui caricaturent pernicieusement les idées et, par là, en souillent la pureté. La philosophie aime l'immuable et la métaphysique plus que tout. Ainsi, nos outils philosophiques sont bien mal taillés pour penser la fiction, pour décrire des pratiques et en découvrir la ritualité. Dans *le feu et le soleil*, Iris Murdoch nous propose un étonnant portrait de Platon en démiurge contrarié auquel j'ai du mal à croire. Pour autant, philosophe et écrivain à la fois, elle esquisse une description de la tentative (tentation ?) artistique fine :

Le (bon) artiste humain, que Platon considère en tant que tel comme une vile caricature, essaie de représenter le monde partiellement déchu tel qu'il est, et, du même coup, de produire quelque chose de beau et de plaisant.¹⁸

L'artiste, écrivain ou plasticien, tente donc, à l'aide de matériaux divers, par le biais de différentes formes langagières, de décrire l'usage du monde, de comprendre les pratiques humaines en s'intéressant à leur mise en œuvre, à leur fonctionnement, en tentant donc de voir l'humain dans sa gestualité. Il me semble que le portrait qui se dessine ici en filigrane n'est pas seulement celui

¹⁷ Platon, *La République*, traduit par Robert Baccou, GF Flammarion, Paris, 1966, 610 pages, page 149, République III, 398 a.

¹⁸ Iris Murdoch, « *Le feu et le soleil* », in *L'attention romanesque*, op.cit., page 363.

de l'artiste pris dans sa généralité, il s'agit, me semble-t-il, d'un portrait de Wittgenstein qui fut, par ailleurs mais certainement pas par hasard, le professeur de philosophie d'Iris Murdoch. L'œuvre de Murdoch révèle-t-elle sa part non écrite ?

« La montée des circonstances »

Irréalisme

L'artiste, le philosophe, le philosophe-artiste, l'homme de savoir, et les conteurs d'histoires, prêcheurs de bonnes paroles ou oiseaux de mauvais augure tentent donc de nous livrer une description convaincante du grand fourbi afin de le rendre viable, afin de le rendre réel, afin que nous puissions y vivre sans y mourir de peur, sans s'y entretuer constamment. Débutant en grande pompe avec un « once upon a time » cosmogonique –« au commencement était le fourbi »-, à l'évocation de ces monstres grammaticaux fantastiques, avec cet amour du merveilleux qui suinte partout, et bien contre mon gré, rongant pourtant mon frein afin de ne pas à y aller à mon tour de mon évangile non canonisable, j'étais en droit de m'attendre à des premières constatations plus panachées. Au lieu de cela, elles sont sobres, minimales. Elles ne brillent ni par l'ambition réaliste, ni par la virtuosité théorique. En cela, elles se voudraient secrètement d'inspiration wittgensteinienne tout en rougissant instantanément de cette prétention. Mais de quoi s'agit-il exactement ? En essayant de décrire nos pratiques, c'est-à-dire nos manières d'user de ce monde, celles-ci sont apparues comme des gestes mus par une certaine ritualité, une forme de régularité. Pour autant, de par une irrésistible légèreté ou animés par une secrète envie de prendre cinq minutes la place du Père (tant qu'il a le dos tourné), nous avons tendance à glisser subrepticement de la régularité à la normalité. En d'autres termes, nous avons tendance à idéaliser nos pratiques rituelles, à vouloir ériger les règles de notre vivre ensemble au rang de vérités éternelles. C'est en ce sens que, faire taire le prophète, se borner philosophiquement à ne considérer que le symptôme descriptif apparaît instantanément comme l'indice d'une sécheresse intellectuelle sans précédent. Mais tenons bon. Si cette position d'inspiration wittgensteinienne n'est pas idéaliste, elle n'est pas non plus inspirée par le réalisme. En effet, nous avons, de toute façon, tendance à « glisser » vers des explications causales du monde en « glosant » sans reddition et sans pudeur sur

nos descriptions du grand fourbi lesquelles nous laissent affamés, littéralement sans fin. En fait, tout se passe comme si les hypothèses scientifiques ou philosophiques qui sous tendent notre conception du monde s'instauraient en grandes vérités, par la force de l'habitude, par leur aptitude à durer, ou non. Il est intéressant de voir comment, lorsque l'on part de descriptions, deux positions philosophiques, idéaliste et réaliste, apparemment opposées, nous révèlent une même force de conviction, à savoir que l'homme est en mesure de formuler des vérités sur le monde. Dans les deux cas, la vérité à est découvrir. En ce sens, ces deux conceptions ont également pour point commun de rejeter le préluce suivant : « Au commencement était le fourbi ». Au dernier mot, il faut substituer le terme de « vérité ».

Pascal Engel dans la *Norme du vrai* fait une synthèse de cette origine commune :

De ce point de vue, le réaliste comme l'antiréaliste sont d'accord pour dire que le vague n'est pas un trait de la réalité, mais de notre connaissance. Mais ils le disent au nom de conceptions radicalement différentes de la vérité : pour le premier le vague est un trait de notre connaissance parce que la réalité ne peut pas elle-même être vague, alors que pour le second, le vague est un trait de notre connaissance parce qu'il ne peut être un trait d'autre chose, car aucune réalité transcendante à notre connaissance n'existe.¹⁹

A défaut de la possibilité même d'une qualification positive (les silences de notre vocabulaire sont parfois aussi éloquents que sa dilatation), il me faut donc m'avouer à moi-même mon irréalisme latent. Si je manque de réalisme et d'idéalisme, je ne veux pas manquer de courage. Cette attitude éthique est par ailleurs inspirée par le philosophe autrichien dont Aldo G. Gargani rapporte des paroles en tout point poétiques : « Le courage, et non le talent, même pas l'inspiration, est le grain de moutarde qui croît jusqu'à devenir un grand arbre. »²⁰ Si la qualification soustractive de cette

¹⁹ Pascal Engel, *La norme du vrai, Philosophie de la logique*, Nrf essais/Gallimard, Paris, 1989, 472 pages, page 273.

²⁰ Aldo G. Gargani, « *Ethique, psychanalyse et écriture philosophique*, traduit de l'anglais par Serge Claeys, in *Wittgenstein et la critique du monde moderne*, essais/La lettre volée, Bruxelles, 1996, 125 Pages, pages 63 à 82, page 68.

posture se confond donc avec l'irréalisme, un adjectif convenablement positif à l'égard de Wittgenstein serait peut-être donc « poétique ». Cet irréalisme philosophique va de pair avec une reconnaissance de la place de la fiction, dans ses manifestations rituelles, au cœur de notre vivre ensemble. En effet, les incursions répétées de Wittgenstein dans le domaine de l'ethnologie fictive ont pour but de nous montrer que l'adoption d'une forme de représentation déterminée, d'une certaine conception du réel dépend, bien plus que nous ne le souhaiterions, de facteurs circonstanciels qui n'ont pas nécessairement une « raison d'être » précise et distincte., comme nous avons essayé de le voir, nous organisons notre fourbi selon nos capacités d'observation et d'organisation mais aussi en fonction de nos croyances, de nos peurs, du rôle et de la place que chaque acteur social se doit de tenir et tout se mêle si bien que le Thomas des temps modernes peut très bien baisser les yeux devant un chat noir, encourager ses enfants à faire leurs lettres au Père Noël ou même se signer à l'église...En somme, il s'agit bien, toujours et encore, de s'efforcer de voir quand on a tendance à vouloir juger, classer, ordonner, en brisant les connexions intermédiaires qui existent secrètement entre des attitudes rationnelles et d'autres qui le sont beaucoup moins. En fait, « voir » est ici conçu comme une véritable activité et non pas comme une méthode d'enregistrement passive et prétentieusement objective. En effet, la neutralité objective, fantasme philosophique par excellence, n'en a que le nom car cette posture porte en elle ses préférences, son goût pour les facteurs raisonnablement efficaces.

S'efforcer de voir est une activité à la fois beaucoup moins ambitieuse (L'objectivité n'est elle pas ubris divine déguisée en sagesse ?) et beaucoup plus laborieuse. En effet, ingrate est la place de celui qui doit se faire l'écho discret des pratiques humaines car, il s'agit bien de voir, c'est-à-dire de prendre en compte l'ensemble des facteurs circonstanciels, lesquels circonscrivent une forme de vie parce qu'ils en sont l'usage, le corps même. L'exercice de la vision consiste en une transcription des usages du monde et cet exercice est ingrat dans la mesure où il réclame une suspension ponctuelle de l'ego. Ainsi, la posture irréaliste qui rend possible la vision nécessite l'écoulement de ce Soi dans le monde. Musil écrit :

Comme la possession de qualités présuppose qu'on éprouve une certaine joie à les savoir réelles, on entrevoit dès lors comment quelqu'un qui, fût-ce par rapport à lui-même, ne se targue d'aucun sens du réel, peut s'apparaître un jour, à l'improviste, en Homme sans qualités.²¹

L'homme sans qualités dont il est question dans le récit de Musil, Ulrich, traverse son époque en « traînant une ligne dans l'eau » ce qui lui permet de voir et de décrire les pratiques de sa Cacanerie. Il s'agit de s'exercer à voir l'usage du monde et il est intéressant de noter que Nicolas Bouvier, dans son ouvrage du même titre (*L'usage du monde*), évoque cette absence de qualités dans sa positivité soustractive, posture irréaliste de l'infatigable curieux :

Comme une eau, le monde vous traverse et pour un temps vous prête ses couleurs. Puis se retire, et vous replace devant ce vide qu'on porte en soi, devant cette insuffisance centrale de l'âme qu'il faut bien apprendre à côtoyer, à combattre, et qui, paradoxalement, est peut-être notre moteur le plus sûr.²²

Ces citations de Musil et de Bouvier ne manquent de poésie et, il est notable que dans cette possibilité particulière de voir et de décrire, l'acte poétique est bien souvent le chemin le plus praticable. Le poétique rend possible cette description des usages. D'ailleurs, Wittgenstein, tout en souhaitant faire de la philosophie une description des pratiques humaines déclarait que celle-ci devrait s'écrire comme de la poésie. Ce n'est donc pas nécessairement par erreur ou par hasard que Denis Roche, poète et photographe, a rendu hommage au philosophe autrichien dans la composition d'images photographiques mettant en scène un appareil photo, images que j'évoquerai plus en détails ultérieurement. On retrouve dans la pratique poétique de Denis Roche cette même négativité à l'œuvre, cette tierce posture, cet irréalisme nécessaire à la vue de la fiction à l'œuvre dans notre réalité. Ces écrits portent l'impact de cette qualification

²¹ Robert Musil, *L'Homme sans qualités tome I*, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Editions du Seuil, Paris, 1956, 833 pages, page 22.

²² Nicolas Bouvier, *L'usage du monde*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1992, 418 pages, page 418.

soustractive comme le *Mécrit* dont Christian Prigent dit : « Le texte de Roche se constitue de fait comme une somme de soustractions.²³ »

La manière poétique

Outre cette qualification soustractive de l'espace poétique et créatif de Denis Roche, celui-ci dit « croire à la montée des circonstances²⁴ ». Pour autant, il circonscrit cette description des facteurs à l'acte artistique, photographique. Il s'agit pour lui de la seule possibilité d'un exercice esthétique valable. De fait, en évoquant la poésie imminente, latente dans toute tentative descriptive des pratiques humaines, je trahis moi-même mon propos. En effet, cette évocation de la poésie du discours a tendance à faire oublier la proposition de départ, à savoir que la réalité n'est pas autre chose que cette transmission orale, écrite, implicite de cet usage protéiforme du monde. Ainsi, la poésie proprement dite, l'activité artistique dont nous reparlerons évidemment tente, à chaque fois, de relater cette expérience totale du monde. Pour autant, loin de moi l'idée de limiter l'usage de la fiction aux seules activités artistiques. Non, il s'agit bien de montrer que, lorsque l'on veut donner à voir, dans un discours philosophique, le fait que la construction de la réalité dans toute forme de vie passe par des pratiques ritualisées, le poétique s'en mêle toujours un peu. C'est pour ses raisons que Wittgenstein est souvent qualifié d'obscur, d'étrange voire de mystique. Comme l'écrit Claude Savary : « C'est au moyen d'interrogations continues qu'une manière poétique de faire sert de matrice au discours philosophique.²⁵ » Ce rappel réflexif qui recadre plus largement le propos est important car c'est bien la conception du réel qui est en jeu et pas seulement la conception artistique, même si les deux sont évidemment liées. En effet, parler d'une pratique poétique uniquement en termes d'activité artistique peut très bien

²³ Christian Prigent, *Denis Roche*, Poètes d'aujourd'hui/Seghers, Paris, 1977, 189 pages, page 69.

²⁴ Denis Roche, *Ellipse et laps*, Collection photo-cinéma/Maeght éditeur, Paris, 1991, 167 pages, page 69.

²⁵ Claude Savary, « Wittgenstein, De la philosophie comme thérapie linguistique de la poésie », Revue canadienne d'esthétique, volume 10, automne 2004, revue électronique de la société canadienne d'esthétique.

s'accommoder d'une conception réaliste ou idéaliste du réel. Par contre, reconnaître la fictionalité au cœur même de la réalité en la décrivant comme ensemble des pratiques réglées trace nécessairement une voie autre, une troisième posture ni réaliste ni idéaliste, peut-être irréaliste. Quand bien même le mot « fiction » est encore peu apparu dans la tentative réflexive à laquelle je m'adonne ici, le chemin irréaliste en conditionne nécessairement la présence. La fiction est implicitement présente dans cette version-ci du monde et c'est pourquoi le recadrage présent autour de la poétique comme manière et pas seulement en tant qu'acte, lequel me semblait nécessaire, est une prise de position forte ou plutôt l'engagement dans une voie définitivement laborieuse. Pour autant, si cette voie est glissante et nos outils linguistiques, tant sur le plan du vocabulaire que de la grammaire, mal adaptés, elle est tout autant libératrice car elle redonne une certaine viabilité à une vision ouverte de la fiction dont notre usage en a terriblement déterminé le sens.

Une langue dite vivante, par opposition à une langue morte, se définit comme telle tant que ses usages évoluent et se modifient encore. Ainsi, sont édités tous les ans de nouvelles versions de dictionnaires lesquels font état de l'apparition et de la disparition de certains mots mais aussi de l'évolution du sens de ces mots. De ce fait, certains sens se perdent quand certains usages disparaissent. Il y a dans notre langage une correspondance automatique et commune entre sens et usage, correspondance dont nous nous soucions peu à tort, car cette pratique en dit long, ou plutôt nous montre beaucoup de liaisons intermédiaires de notre façon de penser. On constate donc une dilatation du vocabulaire (augmentation du nombre de mots) pour une déperdition du sens (chaque mot voit le nombre des usages réduit). En fait, tout se passe comme si nous utilisions de plus en plus de mots pour dire de moins en moins de choses...A contrario, les anciens avaient moins de mots mais ceux-ci pouvaient prendre des sens très variables selon le contexte d'usage. Cette différence d'usages du langage n'est pas une simple maniaquerie de linguiste (bien qu'elle puisse expliquer par ailleurs en partie les difficultés de traduction), elle se répercute automatiquement sur la façon de concevoir le monde. En effet, la séquentialisation systématique du langage prend forme dans un découpage de plus en plus spécialisé des

formes du discours c'est-à-dire des savoirs. Ainsi, si l'humaniste du XV^{ème} siècle est un érudit, aujourd'hui les philosophes ne comprennent plus les écrivains qui ne comprennent plus les scientifiques...Ce découpage va même plus loin puisque les philosophes entre eux, selon leurs spécialisations, leurs continents et leurs maîtres à penser, ne peuvent même plus dialoguer. Parfois même, c'est l'héritage d'un philosophe (comme Wittgenstein) qui se voit amené à un démembrement grotesque et stérile (tu prends la tête et je garde le reste) qui ne dévoile qu'un toc dichotomique que l'on emploie à tout va à défaut d'être en mesure de déployer une pensée. Ainsi, il n'y a peut-être que dans cette « manière poétique » que l'on retrouve un peu la possibilité d'une description harmonieuse de l'homme en son contexte. Comme l'écrit Edouard Glissant, dans son intense densité :

La poésie est le seul récit du monde et elle discerne ces présences et elle rajoute aux paysages et elle révèle et relie les diversités et elle devine et nomme ces différences et elle ouvre tellement longuement sur nos consciences et elle ravive nos intuitions. Au long de ce temps qui nous concerne et passe pour nous, elle désigne et elle accomplit cette quantité (des différences) qui se réalise et qui fournit au mouvement et donne vie à l'infinissable et à l'inattendu.²⁶

Ceci en dit long sur notre approche terrifiante du mélange qui nous rend si incapable de comprendre des formes complexes de pensées (aussi bien Wittgenstein que les rites primitifs), incompréhension qui se manifeste dans l'émiettement, l'appauvrissement et la haine, enfin.

Penser une version irréaliste du réel semble être une contradiction dans les termes et ainsi nous oblige presque, afin de ne pas paraître incohérent, à prendre parti dans le débat réaliste/antiréaliste. En effet, adopter une telle posture philosophique nécessite à la fois une grande sobriété afin de se restreindre à la description de pratiques sans tomber dans la généralisation, et une grande flexibilité du regard puisqu'il s'agit

²⁶ Edouard Glissant, *Une nouvelle région du monde*, Esthétique I, Nrf Gallimard, Paris, 2006, 216 pages, page 99.

de s'exercer à voir une culture dans son ensemble, de l'embrasser dans ce qu'elle a de plus anecdotique. Telles sont peut-être les raisons de la difficulté de compréhension de la prose wittgensteinienne laquelle, en puisant de toutes parts (ethnologie fictive, mathématiques, musique) nous oblige sans cesse à recommencer à chaque fois l'effort de compréhension. Ainsi Bouveresse dit de lui :

En dépit de l'espèce de rigueur implacable qui caractérise sa démarche philosophique, Wittgenstein s'apparente certainement beaucoup plus, en fin de compte, à la catégorie des philosophes artistes qu'à celle des philosophes scientifiques.²⁷

L'exercice irréaliste qui se manifeste donc de manière poétique (au sens où la poésie nous restitue l'homme en son fourbi), donne à voir la réalité comme usages du monde par une communauté d'hommes à un moment donné du temps. Ainsi, la possibilité de voir, si elle est de part en part antithéorique, se doit d'être nécessairement pragmatique. En effet, comme nous venons de le montrer, l'approche de Wittgenstein nécessite répétition et recommencement de l'effort intellectuel à chaque fois et pour chaque exemple. De même, comme nous l'avons déjà signalé précédemment, le « voir » est un sport laborieux et ingrat. Rien n'est acquis, jamais, pour voir la diversité des pratiques il faut se pencher infiniment sur le fini, totalement sur le particulier, rigoureusement sur le futile... Il me semble que l'attitude pragmatique n'est rien d'autre que cela : cette attention particulière qui permet de voir. Pour autant, le pragmatisme à mauvais presse. C'est peut-être le « isme » qui lui donne cette mauvaise mine ? En effet, il est associé dans les esprits à une grotesque synthèse entre la démagogie et l'opportunisme. Peut-être avons-nous simplement peur de redécouvrir une utilité philosophique dont les Anciens n'avaient pas à rougir ? Nous préférons trop souvent nous réfugier et nous regrouper sur nos acquis, nos ismes/isthmes, plutôt que de plonger dans la jungle des pratiques. La peur de vivre s'est-elle malencontreusement aventurée jusqu'en philosophie ? « Go the

²⁷ Jacques Bouveresse, *Wittgenstein : la rime et la raison, Science, éthique et esthétique*, Collection critique/les éditions de Minuit, Paris, 1973, 278 pages, page 12.

bloody hard way ! » disait Wittgenstein à ses élèves. Avons-nous oublié ce cri? « Le cri est un rhizome.²⁸ » écrit Edouard Glissant, c'est-à-dire la possibilité de la cime et de la racine, de la profondeur et de l'étendue, de l'unique et de la diversité. Ainsi s'espère la vision irréaliste : libre de revoir.

Ritualité

Dire que la réalité n'est pas autre chose que l'expérience transmise d'une communauté d'usages à un moment donné de l'espace et du temps, n'est pas sans conséquences sur ce que l'on peut attendre, espérer, rechercher dans nos diverses tentatives cognitives. En effet, cette focalisation sur les usages implique un nécessaire abandon de la recherche de la vérité. Au-delà de l'usage, il y a d'autres usages, et la recherche de leurs origines, de leur essence pour parler en philosophe, ne peut être autre chose que leurs récits dans lesquels on réinvente, on réenchante à chaque fois ce qui manque, la ligne dans l'eau, le filet de voix dont l'écho s'est déjà dissipé. Ainsi, dans *Marelle*, fiction-enquête dans laquelle il s'agit de se perdre pour se trouver, Julio Cortázar qui dit d'ailleurs tenter de décrire décrit cette expérience :

Je pense aux gestes oubliés, aux multiples gestes et propos de nos ancêtres, tombés peu à peu en désuétude, dans l'oubli, tombés un à un de l'arbre du temps. J'ai trouvé ce soir une bougie sur une table et, pour m'amuser je l'ai allumée et j'ai fait quelques pas avec elle dans le couloir. Elle allait s'éteindre quand je vis ma main gauche se lever d'elle-même, se replier en creux, protéger la flamme par un écran vivant qui éloignait les courants d'air. Tandis que la flamme se redressait, forte de nouveau, je pensai que ce geste avait été notre geste à tous (je pensai tous et je pensai bien, ou je sentis bien) pendant des milliers d'années, pendant l'Age du Feu, jusqu'à ce qu'on nous l'ait changé par l'électricité. [...]

Je pense à ces objets, ces boîtes, ces ustensiles qu'on découvre parfois dans les greniers, les cuisines, les fonds de placards, et dont personne ne sait plus à quoi ils pouvaient bien servir. Vanité de croire que nous comprenons les œuvres du temps : il enterre ses morts et garde les clés. Seuls les rêves, la

²⁸ Edouard Glissant, *Une nouvelle région du monde, Esthétique I*, op.cit., page 112.

poésie, le jeu -allumer une bougie et se promener avec elle dans le couloir- nous font approcher parfois de ce que nous étions avant d'être ce que nous ne savons pas si nous sommes.²⁹

Cette expérience de la bougie, du feu et du soleil, d'une gestualité à la fois retrouvée et réinventée est bien celle du réel, celle que l'on fait tout le temps et pour tout, à chaque fois qu'on tente de prendre prise sur le monde, à chaque fois que l'on s'essaie à vivre. En écho, la bougie de Cortázar n'est pas un exemple anodin, pioché au hasard parmi le fourbi des ustensiles de cuisine, dans les cartons du grenier. Non, la bougie convoque le monde des ombres, la bougie fait renaître une scène philosophique ancestrale, celle de l'allégorie de la caverne au livre VII de la *République* de Platon, rituel inaugural et matrice de toutes les formes d'idéalisme depuis lors. Les prisonniers de la caverne ne voient d'abord que les ombres, puis le feu et enfin sortent de leur antre, pour découvrir les objets sous la lumière naturelle et le soleil en personne. Je ne sais si j'ai jamais vraiment bien compris ce mythe. Cependant, quand je regarde le soleil, je suis aveuglée et cet astre n'a peut-être jamais fasciné que parce qu'il permet de marcher dans la lumière et d'avoir chaud. Les hommes veulent s'approcher du soleil pour mieux l'utiliser mais le toucher, j'en doute : ils veulent vivre.

L'esclave des ombres que je suis est donc plus intéressée par ce qui se passe dans la caverne que par l'ambition de toucher un jour le soleil de la connaissance absolue et des vérités éternelles. Comme je l'ai déjà annoncé, ma cosmogonie ne semble vouloir être d'essence divine et les irréalistes sont un peu les intouchables de notre système de pensée. Il existe bien entendu de multiples interprétations et digressions de l'allégorie platonicienne qui est un peu, il serait bon de se l'avouer, notre mythe fondateur à nous, les philosophes. N'en faut-il pas un, de toute façon ? Pour ma part, en bonne élève, je considère que ce mythe est de toute première importance et peut-être vaut-il la peine qu'on tente de le voir plutôt que de le penser, n'en déplaise à mes congénères. Tentons donc de décrire la caverne en considérant non pas sa montée rude et escarpée mais ce petit mur derrière lequel se cachent les montreurs

²⁹ Julio Cortázar, *Marelle*, traduit de l'espagnol par Laure Guille-Bataillon et Françoise Rosset, L'imaginaire/Gallimard, Paris, 1966, 590 pages, pages 478-479.

de marionnettes. Intéressons-nous à ces personnages de l'ombre peu recommandables selon l'avis de Platon. Voilà donc leur pratique : façonner des statuettes d'hommes et d'animaux, dresser un mur, allumer un feu, tout ça pour mimer la vie, pour la jouer devant des prisonniers de surcroît. Quelle drôle de châtement n'est-ce pas ? Tout à coup, en décrivant ainsi le procédé, m'apparaît un air de famille, une liaison intermédiaire entre deux châtements : le sort des prisonniers platoniciens et le traitement expérimental du jeune Alex, le héros ultraviolent du roman *L'orange mécanique* d'Anthony Burgess porté à l'écran par Stanley Kubrick. Comme le dit l'écrivain dont l'œuvre a fait l'objet de nombreux malentendus : « La violence ne constituait pas l'essentiel de l'Orange mécanique. L'important, pour moi, le véritable sujet était le débat philosophique fondamental sur le libre arbitre. ³⁰ » En effet, comme l'explique également l'auteur la fin la plus juste de l'histoire montre un Alex qui s'intègre enfin à la société, un héros qui désire avoir des activités plus créatives. Ainsi, le traitement imaginé par l'écrivain qui consiste à enchaîner le jeune délinquant et à l'obliger à voir sans cesse des scènes de violence, à voir en fait des images de ses propres actes le guérit de son asocialité. De même, vu sous cet angle, les prisonniers platoniciens arrivent enfin à vivre à la lumière du jour, à vivre ensemble sans chaîne après avoir subi un traitement identique, décrit comme désagréable par le philosophe grec. Ainsi, il semble que le passage par la fiction, la mise en scène du monde, puisse permettre aux hommes de vivre ensemble, c'est-à-dire de s'entendre sur une conception commune et implicite de la réalité. Il y aurait évidemment beaucoup à dire en appliquant ce constat aux politiques actuelles de prévention de la délinquance. Cela dit, en philosophe, restons dans notre cercle de craie et sourions à la pensée de Wittgenstein pour qui voir un film était comme une bonne douche après un séminaire, les claquettes de Fred Astaire et Ginger Rogers ou un western de préférence...

On pourrait dire, non sans quelques raisons, que Wittgenstein est un rigoriste aux goûts démodés tant l'aspect anthropologique de son œuvre donne à voir le réel dans son épaisseur. En effet, la réalité apparaît comme une coulée flasque et compacte composée de pratiques ritualisées inextricablement emmêlées et, ainsi,

³⁰ Anthony Burgess, propos recueillis par Robert Louit, *Le magazine littéraire* n°459, 40 ans de littérature, décembre 2006, page 44.

semble rétive à toute forme de transformation rapide, individuelle, radicale, n'en déplaise à notre engouement tout philosophique pour la puissance de la pensée, engouement bien moins rationnel que nous le souhaiterions. Cet enchevêtrement qui constitue nos usages du monde met en exergue la fiction, sous sa forme rituelle, au cœur de nos existences et rend nécessaire la question du « comment » trop longtemps substituée à celle, non moins mythique du « pourquoi ». Ainsi, Marc Augé, prenant en compte la question du rituel dans notre monde contemporain sous la forme du « comment » l'évoque en terme de « dispositif » :

C'est un tel dispositif – celui dont l'absence fait plus encore ressentir la nécessité- que nous proposons d'appeler rituel. Le rite se définira ainsi comme la mise en œuvre d'un dispositif à finalité symbolique qui construit les identités relatives à travers des altérités médiatrices.³¹

Il est intéressant de noter qu'à ce stade, c'est encore une forme de qualification soustractive « celui dont l'absence fait plus encore ressentir la nécessité » qui nous permet d'évoquer notre rapport au monde. Ainsi, au-delà du fonctionnement rituel, il y a le vide, vide qui se traduit en terme social par inadaptation, marginalisation, violence, délinquance : nous voilà à nouveau, par la montée des circonstances, parmi les prisonniers de la caverne. François Chobeaux, lequel a travaillé sur l'inadaptation sociale des jeunes occidentaux contemporains, ceux qui forment « la zone », auto proclamation non moins révélatrice dont l'absence de qualificatif (on attend l'adjectif) donne à voir littéralement sa négativité, les appelle lui « les nomades du vide », usage encore une fois de la poétique pour évoquer les affres d'une vie dans laquelle les pratiques rituelles de la réalité sociale n'ont pas été transmises. Cette absence de connaissance des rites de la vie en commun enferme l'individu dans un errance solitaire puisque l'existence même d'une communauté zonarde est illusoire au sens où la solidarité est inexistante ou éphémère. Il écrit ceci :

³¹ Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Champs/Flammarion, Paris, 1994, 195 pages, page 89.

La vie d'errant n'a rien d'exotique ou de folklorique, et rien qui puisse laisser penser qu'un réel mode de vie, une culture sont en train de naître ici. C'est un enfermement dans une souffrance individuelle et dans une absence totale de sens [...] ³²

L'évocation de ces marges, de ces individus littéralement mis hors jeu de la réalité, montre l'importance de cet apprentissage rituel qui est loin d'être un seul postulat philosophique. Cette description donne à voir une relation de dépendance, une relativité circulaire à creuser.

Des manières de faire des mondes

Relativisme

La mise en exergue de cette nécessité d'apprentissage et de transmission rituelle des pratiques humaines, et cela même dans nos mondes contemporains, peut porter à confusion. En effet, les exemples de désengagement social sur lesquels j'ai pu m'appuyer et à travers lesquels j'ai tenté de montrer l'importance de la mise en scène du réel dans l'apprentissage de la vie en commun, peuvent être interprétés de manière ontologique, comme si les formes de pratiques rituelles transmises via leur simulation étaient moralement bonnes, par nature. Comme l'écrit Mircéa Eliade à propos du mythe :

Le mythe n'est pas en lui-même, une garantie de « bonté » ni de morale. Sa fonction est de révéler des modèles et de fournir ainsi une signification au monde et à l'existence humaine. Aussi son rôle dans la constitution de l'homme est-il immense. Grâce au mythe, nous l'avons dit, les idées de réalité, de valeur, de transcendance se font jour lentement. Grâce au mythe, le Monde se fait jour en tant que Cosmos parfaitement articulé, intelligible et significatif. En racontant comment les choses ont été faites, les mythes dévoilent par qui et pourquoi elles l'ont été, et en quelles circonstances. ³³

Quand bien même l'auteur nous parle ici de récits des origines, notre transmission des pratiques qui constituent notre réalité, notre

³² François Chobeaux, *les nomades du vide*, La découverte/Poche, Paris, 2004, 133 pages, pages 59-60.

³³ Mircéa Eliade, *Aspects du mythe*, op.cit. page 181.

forme de vie, et qui passe par la fiction narrative et/ou visuelle, fonctionne de la même manière. Il s'agit bien toujours de descriptions de circonstances lesquelles nous permettent de comprendre comment agir et ne sont pas absolument morales. En effet, comme nous l'avons vu précédemment les pratiques initiées ne sont pas nécessairement justifiées rationnellement, elles sont aussi l'écho de nos croyances et de nos peurs, ces dernières ayant bien souvent pour conséquence des attitudes de méfiance vis-à-vis de la différence, voire de la haine et des replis identitaires, individuels ou sociaux que l'on connaît bien dans nos sociétés contemporaines. Pour reprendre un des mes exemples, dans le film de Kubrick, *Orange mécanique*, le jeune héros sortant de son traitement cinématographique et ayant perdu toute capacité de violence est presque tout autant incapable de s'intégrer socialement : il est sans cesse malmené, ses victimes se vengent et ainsi donnent à voir en chaque homme la propension à être un bourreau. *Orange mécanique*, par le truchement fictif, nous amène à un constat peu glorieux : notre usage du monde et la possibilité de notre vivre ensemble tiennent également à une certaine proportion de violence et de cruauté maîtrisées les uns envers les autres. L'ultraviolent comme le non violent sont repoussés dans les marges du vivre ensemble qui comprend une manifestation régulée de ladite violence. Ainsi, si nous qualifions les organisations tribales de « sauvages », nous transmettons nous aussi une certaine pratique de la violence, du châtement et du meurtre.

Ce constat, par certains aspects peu brillants, a toutefois l'avantage de montrer encore une fois les faiblesses des jugements péremptaires en termes de vrai et de faux, de bien et de mal, dès lors qu'il s'agit de pratiques du vivre ensemble. On peut donc affirmer sans ambages qu'adopter un point de vue irréaliste sur le monde entraîne nécessairement une forme de relativité qui revêt plusieurs formes. Ainsi, la reconnaissance d'une certaine amoralité des pratiques humaines, la dépendance du « sens du réel » vis-à-vis de ces usages, la vision de la ritualité qui les instruit. L'économie des grandes structures, l'attention donnée aux descriptions et aux usages, la prise en compte de l'importance de la simulation fictionnelle dans nos tentatives de compréhension et d'intégration est un autre aspect du point de vue relativiste. Si nous avons déjà évoqué, assez largement me semble-t-il, ces divers constats mis à nu par la prise en compte de la fictionalité à l'œuvre

dans nos pratiques quotidiennes du monde, la relativité donne à voir encore d'autres particularités de nos tentatives cognitives. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué ultérieurement, au-delà de la pratique, il n'y a que d'autres pratiques que nous tentons de réinventer et, de ce fait, la relativité prend un peu la forme d'une circularité. En un sens, l'hypothèse posée par Borges dans les *Ruines circulaires*, laquelle présente un homme qui serait le rêve d'un autre homme qui serait le rêve d'un tiers encore etc., présente bien les caractères de l'irréalisme au sens où, elle n'est ni réaliste ni idéaliste, mais n'est certainement pas dépourvue d'un certain sens de l'observance et d'acuité. L'emploi du terme « observance » n'est pas ici une négligence de ma part, il ne s'agit pas d'un vague cousin du mot « observation » dont j'aurais usé pour varier et divertir. Non, je l'emploie en tout état de cause c'est-à-dire dans l'acceptation de son contexte religieux. En effet, l'observance est l'accord de son comportement et de ses pratiques à des règles religieuses. En somme, il s'agit bien de régler son usage du monde sur le respect et l'habitus d'une certaine ritualité entendue ici dans sa force répétitive et sa part de mysticisme. Il me semble que Borges réussit cela : donner à voir la ritualité des comportements humains. Il écrit d'ailleurs dans *Tlön Uqbar Orbis Tertius*, autre nouvelle :

Le fait que toute philosophie soit à priori un jeu dialectique, une philosophie des Als Ob, a contribué à les multiplier. Les systèmes incroyables abondent, mais ils ont une architecture agréable ou sont de type sensationnel. Les métaphysiciens de Tlön ne cherchent pas la vérité ni même la vraisemblance : ils cherchent l'étonnement. Ils jugent que la métaphysique est une branche de la littérature fantastique. Ils savent qu'un système n'est pas autre chose que la subordination de tous les aspects de l'univers à l'un quelconque d'entre eux.³⁴

D'une manière poétique, l'écrivain nous donne à voir la ritualité à l'œuvre dans nos pratiques, y compris philosophiques. Ces philosophes-ci ont cessé d'être fascinés par leur propre image.

³⁴ Jorge Luis Borges, *Tlön Uqbar Orbis Tertius*, in *Fictions*, traduit de l'espagnol par P. Verdevoye, Folio/Gallimard, Paris, 1983, 183 pages, pages 11-31, page 20.

Wittgenstein pourrait être l'un de ces drôles de métaphysiciens, dont le parcours reflète un peu le relativisme des sages de Tlön : d'un *Tractatus*, créateur d'un monde parfait, à des *Recherches* qui aiment à se perdre et à s'égarer dans les multitudes de la diversité des usages. Dans le film *Wittgenstein* de Derek Jarman, Keynes raconte sa propre histoire au philosophe mourant en évoquant ce parcours fantastique :

Il était une fois un jeune homme qui rêva de réduire le monde à de la pure logique. Et comme c'était un jeune homme intelligent, il y parvint finalement. Quand il eut fini, il fit un pas en arrière pour admirer son œuvre. C'était merveilleux : un monde débarrassé de l'imperfection et de l'indétermination, semblable à d'innombrables étendues de glace brillante qui se déployaient à l'horizon. Ainsi, le jeune homme intelligent regarda le monde qu'il avait créé et décida de partir à sa découverte. Il fit un pas en avant et s'effondra de tout son long sur le dos. Vois-tu, il avait oublié le frottement. La glace était lisse, plane et immaculée, mais on ne pouvait y marcher. Alors le jeune homme intelligent s'assit et pleura des larmes amères. Après quelques années, il mûrit et devint un vieux sage et il parvint à comprendre que la rugosité et l'ambiguïté ne sont pas seulement des imperfections. Elles sont ce qui fait tourner le monde.³⁵

Les philosophes convoient élégamment le soleil et, en attendant, ils aiment à capturer ses rayons dans de brillants jeux de miroir qui laissent à rêver d'une infinie étendue brillante et parfaitement intelligible. Comme le fait remarquer Poe dans *Philosophie de l'ameublement* :

La passion de l'éclat –cette idée s'étant confondue, comme nous l'avons déjà observé, avec celle de magnificence générale- nous a conduit aussi à l'emploi exagéré des miroirs. Nous recouvrons les murs de nos appartements de grandes glaces anglaises, et nous imaginons avoir fait là quelque chose de fort beau. Or, la plus légère réflexion suffirait pour convaincre quiconque a un œil du détestable effet produit par de nombreux miroirs, spécialement par les plus grands. En faisant abstraction de sa puissance réflexive, le miroir présente une surface continue,

³⁵ Le film de Derek Jarman, *Wittgenstein*, traduit de l'anglais par Patricia Farrazi, éditions de l'éclat, Paris, 2005, 173 pages, pages 97-173, page 172.

plane, incolore, monotone, une chose toujours et évidemment déplaisante. Considéré comme réflecteur, il contribue fortement à produire une monstrueuse et odieuse uniformité [...]»³⁶

Le parcours de Wittgenstein est donc celui d'un réveil philosophique qui va de l'uniformité glacée à la découverte des diversités, et ce déploiement lent de la multiplicité est déjà présent et visible dans le *Tractatus logico-philosophicus* que l'on considère, à tort me semble-t-il, comme un pur déploiement métaphysique. En effet, si l'une des premières propositions (1.13) est : « Les faits dans l'espace logique sont le monde »³⁷, elle prend une toute autre dimension à l'écoute des dernières propositions (5.61) : « La logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières. »³⁸ Si cet ouvrage présente l'apparence d'une métaphysique, c'est assurément dans sa forme fantastique, au sens borgésien, que celle-ci prend son sens.

Problématique du fait

Introduire des ruptures radicales dans l'œuvre d'un philosophe ou de n'importe quel auteur, c'est réintroduire insidieusement l'esprit dichotomique, notre propre faiblesse à penser, notre sempiternelle difficulté à comprendre la forme d'une totalité limitée, nos mauvaises habitudes de bons élèves. En effet, appliquons cela à notre propre existence.

Nos décisions les plus radicales sont avant tout des actions de changement qui prennent sens souvent dans l'obscurité, nous faisant apparaître, à contre-jour, comme une énigme d'intériorité. Pourtant, nous avons l'intuition pour nous-même d'une continuité profonde, d'un lien invisible. C'est l'identité, et ce qui nous semble le plus étrange et le plus incompréhensible chez l'autre se confond avec ce qui est le plus partagé par tous : notre possibilité de changer. Pour reprendre donc une lecture littérale de ce *Tractatus*, continuons eu plus loin, après la proposition 5.61 citée

³⁶ Edgar Allan Poe, *Philosophie de l'ameublement*, traduit de l'anglais par Claude Richard, in *Contes, essais, poèmes*, Bouquins/Robert Laffont, Paris, 1989, 1600 pages, pages 1056-1061, page 1059.

³⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traduit par Gilles-Gaston Granger, Tel/Gallimard, Paris, 1993, 121 pages, page 33.

³⁸ *Ibid.*, page 93.

précédemment : « Le monde et la vie ne font qu'un. ³⁹ » (5.621). Ainsi, dans le *Tractatus* déjà, ce qui est reconnu comme réalité et vécu comme tel est circonscrit à son propre récit. Il n'y a pas de différence entre ce que je pratique, ce que je dis et ce que je vis, il n'y a pas d'énigme mais un appel certain à une forme d'exigence du regard. Ainsi, on trouve en germe cette attention à la ritualité et aux pratiques humaines qui sera l'objet de celui que l'on nomme, par faiblesse, le second Wittgenstein, comme si l'identité était autre chose que cette possibilité de changer. La philosophie souffrirait-elle de schizophrénie ? Il est intéressant de remarquer que ces partisans d'une lecture dualiste de Wittgenstein sont par ailleurs des interprétants réalistes. En effet, si l'idéalisme prétend à une connaissance de la vérité, le réalisme prétend lui à un accès direct aux faits et donc à une autre forme de vérité, une vérité inscrite dans le bas des reins du monde qu'il s'agirait de savoir lire. Berkeley met en scène Hylas et Phylonous : « Or, si nous supposons qu'un aveugle-né vînt soudain à être doué de la vue, n'est-il pas manifeste qu'il ne pourrait, au début, avoir aucune expérience de ce que la vue peut suggérer ? ⁴⁰ » En effet, lui répond Hylas poussé par son bon sens. Cette expérience proposée par Phylonous n'est pas sans rappeler l'exemple de l'aveugle à la signification maintes fois utilisé par Wittgenstein afin de nous donner à voir à quel point le regard porté sur le monde est dépendant de notre éducation et de notre culture. Nous voyons ce que nous pouvons et, par là, et cela dès le *Tractatus*, c'est notre accès aux faits qui est mis en doute par Berkeley et le philosophe autrichien. Voilà de quoi embarrasser considérablement les interprétants réalistes.

Les réalistes, pour se réapproprier au moins le *Tractatus*, n'ont donc pas d'autre solutions que d'en passer par la pirouette dichotomique, par faire ce qu'on ne fait jamais dans la vie, à part dans le cadre de pathologies graves : se scinder en deux. Pour autant, il ne s'agit pas non plus pour moi de mettre le Wittgenstein du *Tractatus* et ses écrits postérieurs sur un même plan. Il ne s'agit

³⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op.cit., page 93.

⁴⁰ George Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Phylonous*, traduit par Geneviève Brykman et Roselyne Dégremont, GF Flammarion, Paris, 1998, 297 pages, page 120.

pas de substituer la confusion à la rupture : il nous faut tenter d'appréhender des changements en tant que tels. Ainsi, Wittgenstein n'est pour moi ni un métaphysicien déçu ou déchu ni un pur thérapeute, il est avant tout un conteur, un griot au sens littéral, au sens où il nous raconte astucieusement nos histoires de famille, nos façons de faire. La figure de l'aveugle à la signification que Wittgenstein tente de saisir dans les *Remarques sur la philosophie de la psychologie* est très riche car elle révèle tout à la fois la virtuosité du conteur qui décrit une figure humaine qui se laisse peu dire mais veut bien parfois se montrer, tout en rendant lisible l'autonomie de nos formes de langage vis-à-vis des faits.

205. Que dois-je donc dire : - qu'un aveugle à la signification n'est pas en état de réagir ainsi ? ou que simplement il ne prétend pas avoir ressenti sur le moment la signification, - que, donc, il n'a simplement pas fait usage d'une image particulière ?⁴¹

Ainsi, cette fiction développée par Wittgenstein nous permet de comprendre concrètement que le sens n'est pas autre chose que l'usage mais encore que, au-delà de l'usage, il n'y a pas des faits auxquels nous aurions directement accès mais un certain usage du monde.

L'erreur que nous sommes susceptibles de faire pourrait s'exprimer : nous cherchons l'utilisation d'un signe, mais nous la cherchons comme s'il s'agissait d'un objet qui coexiste avec le signe. (l'une des raisons de cette erreur et à nouveau que nous cherchons une chose qui correspond à un substantif)⁴²

Ainsi, par l'usage de la figure fictionnelle de l'aveugle à la signification prend corps une autre facette de cet irréalisme wittgensteinien qui nous ramène encore une fois à la nécessité de nous borner à la description de nos usages du monde. C'est

⁴¹ Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur la philosophie de la psychologie (I)*, traduit de l'allemand par G.Granet, Editions T.E.R., Mauvezin, 1989, 244 pages, page 56.

⁴² Ludwig Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, traduit de l'anglais par Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Tel/Gallimard, Paris, 1996, 313 pages, page 40.

l'ontologie de faits, indépendants de nos usages, formant un monde qu'il s'agirait pour le philosophe de découvrir, qui est mise à mal par l'entreprise wittgensteinienne. La renonciation à la pureté des faits, à une réalité délogée des pratiques humaines ne touche pas seulement l'entreprise philosophique, elle concerne également, et peut-être avant même la philosophie, les sciences dites expérimentales. Si les entreprises cognitives humaines créent le fait tout autant qu'elles le comprennent, elles sont des *Fictions théoriques* et comme l'écrit Henri Pierre Jeudy : « Une chose est certaine : vous n'êtes jamais en mesure de refuser d'accomplir des rituels⁴³. »

La rigueur grammaticale propre à Wittgenstein, son attention donnée aux règles, sa prolixité en termes d'exemples invitent donc à considérer l'indépendance de nos formes de langage vis-à-vis des faits et donc à les reconsidérer ontologiquement parlant. En effet, si nous n'avons jamais accès qu'à des pratiques et à des usages, croire à la possibilité d'existence d'une connaissance purement objective est chimérique, car nous ne découvrons jamais que ce que nous sommes en mesure de découvrir, nous appréhendons le fourbi à travers un langage et des pratiques correspondantes si bien que nos faits en sont toujours un peu les enfants. Somme toute, dire que la ritualité est au cœur de nos pratiques implique également la pratique de la science puisqu'elle concerne la totalité de l'expérience humaine. Ainsi, nos règles de vie, lesquelles, comme nous l'avons vu, sont vécues en tant que normes dans l'exercice de la vie c'est-à-dire en tant que bornes du praticable sont également des valeurs à travers lesquelles nous organisons le fourbi.

Hilary Putnam évoque un *enchevêtrement* des faits et des valeurs, en mon sens, il s'agit davantage d'une co-création car le terme utilisé par Putnam laisse planer l'espoir d'une clarification possible et donc le doute sur l'existence d'une ontologie distincte des faits et des valeurs. Nous vivons mal ce renoncement ontologique d'une distinction claire car nous le vivons comme un renoncement à cette énigme du vrai, cette énigme de la nature humaine qui nous rend tellement intéressant et profond. Comme l'écrit Wittgenstein à la fin du *Tractatus* : « Il n'y a pas

⁴³ Henri-Pierre Jeudy, *Fictions théoriques*, Manifeste. Editions Léo Scheer, Paris, 2003, 171 pages, page 162.

d'énigme.⁴⁴ » C'est cette courte phrase qui, je pense, a la pouvoir de nous libérer de nos maux philosophiques mais pour l'heure, contentons nous de montrer que renoncer à l'objectivité, laquelle induit une prétention à l'ontologie du fait, n'est pas renoncer à une description correcte du monde et encore moins à la possibilité de connaître. Comme le fait remarquer le même Putnam dans *Fait/valeur* : « Ce que je suis en train de dire, c'est qu'il est temps de cesser d'assimiler objectivité et description.⁴⁵ » Ici, se profile autre chose encore, car la remarque de Putnam a valeur préventive contre les mauvaises interprétations de l'entreprise wittgensteinienne. En effet, si le philosophe autrichien veut tenter de faire de la philosophie une description des pratiques, ce n'est pas pour retrouver la voie de la vérité mais bien pour nous donner à voir des façons de vivre ensemble et ouvrir ici la brèche d'une éthique différentielle. C'est en cela que l'irréalisme wittgensteinien est également une approche pragmatique de la réalité. Tiercelin cite Pierce : « Le pragmatisme, écrit Pierce dans une veine pré wittgensteinienne, ne résout aucun problème réel. Il montre seulement que les problèmes supposés ne sont pas des problèmes réels.⁴⁶ »

Manières de faire des mondes

Ainsi, Cora Diamond, dans son livre intitulé *L'esprit réaliste* défend le caractère réaliste de Wittgenstein en rompant avec la connotation philosophique du terme telle que je l'évoquais précédemment et en défendant l'idée selon laquelle le vrai réalisme est un retour à l'attention portée à la vie humaine ordinaire. De ce fait, Wittgenstein l'irréaliste serait en fait le seul vrai réaliste... Le nouveau réalisme emprunte donc les voies de l'ordinaire et élabore une vision harmonieuse de l'œuvre de Wittgenstein. Cora Diamond tente donc d'explicitier, souvent avec justesse, ce que l'on peut détecter comme des contradictions dans l'œuvre wittgensteinienne :

⁴⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op.cit., page 111.

⁴⁵ Hilary Putnam, *Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, traduit de l'anglais par Marjorie Caveribère et Jean-Pierre Cometti, Collection Tiré à part/Editions de l'éclat, Paris, 2004, 187 pages, page 42.

⁴⁶ Claudine Tiercelin, *C.S Peirce et le pragmatisme*, Philosophes/PUF, Paris, 1993, 123 pages, page 9.

Vous pouvez lire le *Tractatus* comme contenant nombre de doctrines dont Wittgenstein soutient qu'elles ne peuvent être mises en mots, de sorte qu'elles ne valent pas réellement comme des doctrines (...) Si vous lisez le *Tractatus* de cette façon, vous pensez que, une fois l'échelle rejetée, vous avez toujours prises sur certaines vérités touchant la réalité, tandis que vous niez en même temps, que vous disiez effectivement quelque chose de la réalité.⁴⁷

Cette interprétation clarifie en un sens la fameuse proposition 6.53 tout en l'appauvrissant :

Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen- en passant par elles- il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.) Il faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde.⁴⁸

Dans la proposition 6.54, Wittgenstein renvoie dos à dos les réalistes (dans son usage philosophique traditionnelle), c'est-à-dire ceux qui pensent que la philosophie donne accès à des vérités sur le monde et les idéalistes (via le terme métaphysique) qui pensent également que l'on peut atteindre la vérité par des voies supérieures. En somme, Wittgenstein, ne veut emprunter ni la voie terrestre ni la voie céleste, il dessine une troisième voie que j'ai nommée irréaliste et que Diamond nomme « nouveau réalisme ». Pourtant, le philosophe n'emprunte pas mais dessine, esquisse, laisse à imaginer, et c'est en ce sens que ses propositions sont avant tout celles du possible. Il me semble justement que la lecture jumelée des propositions 6.53 et 6.54 ne dit littéralement pas autre chose que cela : j'ai dessiné un monde parfait, regardez le et éclatez de rire car celui-ci est probable comme les autres, c'est un bon roman n'est-ce pas, appréhendez le comme une différence à part entière, un aspect parmi d'autres. Le nouveau réaliste pêche à

⁴⁷ Cora Diamond, *L'esprit réaliste, Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, traduit de l'anglais par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, Science, histoire et société/PUF, Paris, 2004, 524 pages, page 245.

⁴⁸ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op.cit., page 112.

mon sens par excès, il fait de la difficulté à voir et de ces tentatives un devoir, et par là même renoue (inconsciemment ?) avec la recherche de la vérité, de la vraie voie, juste et bonne moralement. Or, il me semble que l'esprit wittgensteinien est beaucoup plus modeste et improbable. Cet esprit réaliste anabaptiste, en cherchant l'uniformisation passe outre les différences, le sens du possible et par là scinde.

En effet, comme l'explique Diamond dans « L'éthique, l'imagination et la méthode du *Tractatus* de Wittgenstein », ce ne sont pas les propositions qu'il s'agit de comprendre mais l'homme, le personnage. Du coup, pour le bien-être de l'harmonisation de l'œuvre de Wittgenstein, c'est l'homme et son œuvre qu'on décide de sacrifier sur l'autel du bon sens. Ainsi, interprétants réalistes (baptisés ou non) se rejoignent dans une même lecture dichotomique même si le coup de ciseau n'est pas donné au même endroit. Pourtant, il me semble que la résistance intellectuelle qu'offre la proposition wittgensteinienne –« Ethique et esthétique sont une seule et même chose.⁴⁹»– profondément liée à l'expression *sub specie aeternitatis* (l'embarras des traducteurs pour rendre ladite expression tient toute entière à cette irrésistible envie de donner un coup de ciseau) donne à voir notre difficulté à comprendre en termes de totalité car, entendons-nous bien, il ne s'agit point d'une énigme. Cette petite phrase qui n'est même pas une proposition, tout juste une forme embryonnaire d'une prière d'insérer (elle est entre parenthèse à la fin de la proposition 6.421), a le pouvoir de nous recentrer sur l'inessentiel, enfin, la culture du différentiel. Pour l'heure, contentons-nous, si je puis dire, de l'irréalisme, c'est déjà bien assez. Ainsi, si nous essayons de faire une description du *Tractatus*, nous voyons juste ceci : Wittgenstein nous dévoile des manières de faire des mondes. C'est un manuel qui nous donne à voir des secrets de fabrication qui apparaissent du coup, morcelés par le philosophe, dans l'étroitesse des ces tiroirs à numéros, dans ces « propositions », faibles, précaires, absurdes, précieusement ridicules parfois. C'est le fonctionnement des tentatives cognitives qui est comme ralenti, disséqué et, par là même, se révèle en savoir anthropologique. Le lisse et le parfait de nos cosmogonies nous semblent tout à coup parfaitement suspects

⁴⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op.cit., page 110.

et c'est sur cette impression que nous jetons l'échelle. C'est dans cette gestualité que se montre le sens du possible, cet irréalisme dont on a tort d'avoir honte, qu'on déguise pudiquement en nouveau réalisme alors que le *Tractatus* est chef d'œuvre de métaphysique fantastique quand y coexistent à la fois la possibilité de faire des mondes parfaits et celle de s'en délivrer. La tentative de se défaire de l'enchevêtrement du réel, qui mêle si bien compréhension et création, nous place invariablement dans une posture donquichottesque. L'expérience de se battre contre des moulins à vent n'est pas, dans l'action, si désagréable, elle procure souvent au moins l'illusion de lutter. C'est lorsque l'on se sent regardé (un peu comme dans l'expérience sartrienne de la honte) que cet acte devient ridicule. Wittgenstein, philosophe des Als Ob, dissèque nos manières de faire des mondes et nous montre en poules couchées sur le dos alors que nous nous imaginons guerroyant.

C'est Jacques Bouveresse qui, le premier, dans *un philosophe chez les autophages*, émet cette comparaison entre la situation de la philosophie et cette poule hypnotisée, la poule de Kircher. Cette volaille placée en position couchée dans un cercle de craie est incapable de se lever, ce syndrome est moins frappant en philosophant mais non moins problématique. En effet, le cercle hypnotique que l'on découvre aux abords de la philosophie présente deux aspects intéressants et non moins insurmontables. D'une part, il est presque invisible, en fait, c'est comme s'il fallait déjà être un peu tombé dans le piège, être à l'intérieur du cercle, pour en prendre conscience. Telle est peut être la vision de Wittgenstein dans le *Tractatus* : tentant de mettre à jour un monde clair et distinct, il se rend compte au fur et à mesure de sa méprise et du fait qu'il est en train d'ériger un mur tout autour du lieu. D'autre part, ce cercle n'est pas de craie, il n'a pas de substance et se constitue au regard de nos projections et de nos désirs : multiforme, il s'incarne dans l'ambition philosophique. En fait, notre cercle ressemble beaucoup à *Neverland*, le pays imaginaire de Peter Pan qui se caractérise par son adaptabilité : il prend la forme de nos pensées. Dans le conte, si vous ne croyez pas à *Neverland* vous ne pouvez pas vous y rendre. Peut-être qu'en philosophie si l'on considère, en wittgensteinien, qu'il n'y a pas d'énigme et que cette hypnose ne peut donc en être une, le cercle

s'ouvre. Ainsi, Cometti écrit dans *le philosophe et la poule de Kircher* :

Il ne s'agit pas seulement de sortir du cercle, mais de savoir comment il faut s'y prendre pour ne pas s'agiter dans le genre de mouvement désordonné que favorisent tout particulièrement les situations de panique.⁵⁰

Renoncer à toute forme d'idéalisme ou de réalisme, c'est renoncer aux énigmes, c'est renoncer à la reconnaissance d'une existence ontologique du cercle hypnotique. A partir de là, on peut peut-être imaginer les conditions de l'enchevêtrement des faits et des règles, de la connaissance et de la création non pas de cause à effet et donc, comme quelque chose à démêler, mais bien comme la ressource inépuisable d'un savoir anthropologique protéiforme. Ainsi, dans cette forme de libération coexistent l'exigence pragmatique et l'irréalisme. Tel est, je pense, la force descriptive et non argumentative de Nelson Goodman :

La fiction opère dans les mondes réels à peu près de la même façon que la non-fiction. Cervantès, Bosch et Goya, pas moins que Boswell, Newton et Darwin, prennent, défont et refont, et reprennent nos mondes familiers, en les refondant de manières remarquables et parfois obscures, mais finalement reconnaissables- c'est-à-dire re-connaissables.⁵¹

Ainsi, la posture irréaliste nous permet de voir et de montrer l'importance des formes fictionnelles dans la construction de notre réalité. Contextualisée, la fiction prend corps dans nos pratiques ritualisées, dans la force de l'habitude, l'intégration régulée, notre forme de vie.

⁵⁰ Jean-Pierre Cometti, *Le philosophe et la poule de Kircher*, quelques contemporains, éditions de l'éclat, Paris, 1997, 167 pages, page 39.

⁵¹ Nelson Goodman, *Manières de faire des mondes*, op.cit., page 149.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

- Auge, Marc. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Champs/Flammarion, Paris, 1994, 195 pages
- Berkeley, George. *Trois dialogues entre Hylas et Phylonous*, traduction française de Geneviève Brykman et Roselyne Dégremont, GF Flammarion, Paris, 1998, 297 pages.
- Bloch, Ernst. *Experimentum Mundi, question, Catégories de l'élaboration*, Praxis, traduction française de de Gérard Raulet, Payot, Paris, 1981, 273 pages.
- Borges, Jose Luis. *Fictions*, traduction française de P.Verdevoeye, Folio/Gallimard, Paris, 1983, 183 pages.
- Bouveresse, Jacques. *La force de la règle, Wittgenstein et l'invention de la nécessité*, Collection critique/Les éditions de Minuit, Paris, 1987, 175 pages.
- . *Wittgenstein : la rime et la raison, Science, éthique et esthétique*, Collection critique/les éditions de Minuit, Paris, 1973, 278 pages.
- . *Le pays des possibles, Wittgenstein, les mathématiques et le monde réel*, collection critique/Les éditions de Minuit, Paris, 1988, 219 pages.
- Bouvier, Nicolas, *L'usage du monde*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1992, 418 pages.
- Chobeaux, François. *les nomades du vide*, La découverte/Poche, Paris, 2004, 133 pages.
- Cometti, Jean-Pierre. *Le philosophe et la poule de Kircher, quelques contemporains*, éditions de l'éclat, Paris, 1997, 167 pages.

- Cortazar, Julio. *Marelle*, traduction française de Laure Guille-Bataillon et Françoise Rosset, L'imaginaire/Gallimard, Paris, 1966, 590 pages.
- Diamond, Cora. *L'esprit réaliste, Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, traduit de l'anglais par Emmanuel Halais et Jean-Yves Mondon, Science, histoire et société/PUF, Paris, 2004, 524 pages.
- Eliade, Mircea. *Aspects du mythe*, Folio essais/Gallimard, Paris, 1963, 249 pages.
- Engel, Pascal. *La norme du vrai, Philosophie de la logique*, Nrf essais/Gallimard, Paris, 1989, 472 pages.
- Glissant, Edouard. *Une nouvelle région du monde*, Esthétique I, Nrf Gallimard, Paris,
- Goffman, Ervin. *La mise en scène de la vie quotidienne, 1. la présentation de soi*, traduction française d'Alain Accardo, Le sens commun/Les éditions de Minuit, Paris, 1973, 251 pages.
- Goodman, Nelson. *Manières de faire des mondes*, traduction française de Marie-Dominique Popelard, Folio essais/Gallimard, Paris, 1992, 228 pages.
- Jarman Darek. *Wittgenstein, le film*, traduction française de Patricia Farrazi, éditions de l'éclat, Paris, 2005, 173 pages.
- Judy, Henri-Pierre. *Fictions théoriques*, Manifeste/Editions Léo Scheer, Paris, 2003, 171 pages.
- Leiris, Michel. *Biffures, La règle du jeu I*, L'Imaginaire/Gallimard, Paris, 1975, 302 pages.
- Livet, Pierre. *Les normes*, Vocation philosophe/Armand Colin, Paris, 2006, 168 pages.

- Murdoch, Iris. *L'attention romanesque, Ecrits sur la philosophie et la littérature*, traduction française de Denis-Armand Canal, Contretemps/La table ronde, Paris, 1997, 377 pages.
- Musil, Robert. *L'Homme sans qualités tome I*, traduction française de Philippe Jaccottet, Editions du Seuil, Paris, 1956, 833 pages.
- Pauls, Anne. *Le facteur Borges*, traduction française de Vincent Raynaud, Christian Bourgois éditeur, Paris, 2006, 188 pages, page 170.
- Platon. *La République*, traduction française de Robert Baccou, GF Flammarion, Paris, 1966, 610 pages.
- Poe, Edgar Allan. *Philosophie de l'ameublement*, traduction française de Claude Richard, in Contes, essais, poèmes, Bouquins/Robert Laffont, Paris, 1989, 1600 pages, pages 1056-1061.
- Prigent, Christian. *Denis Roche, Poètes d'aujourd'hui/Seghers*, Paris, 1977, 189 pages.
- Putnam, Hillary. *Fait/Valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, traduction française de Marjorie Caveribère et Jean-Pierre Cometti, Collection Tiré à part/Editions de l'éclat, Paris, 2004, 187 pages.
- Roche, Denis. *Ellipse et laps*, Collection photo-cinéma/Maeght éditeur, Paris, 1991, 167 pages.
- Tiercelin, Claudine. *C.S Peirce et le pragmatisme*, Philosophes/PUF, Paris, 1993, 123 pages.

- Wittgenstein, Ludwig. *Remarques sur les fondements des mathématiques*, éditées par G.E.M. Anscombe, G.H. Von Wright et Rush Rhees, traduction française de Marie-Anne Lescourret, Bibliothèque de philosophie/Gallimard, Paris, 1983, 351 pages.
- . *Remarques sur la philosophie de la psychologie (I)*, traduction française de G.Granel, Editions T.E.R., Mauvezin, 1989, 244 pages.
- . *Tractatus logico-philosophicus*, traduction française de Gilles-Gaston Granger, Tel/Gallimard, Paris, 1993, 121 pages.
- . *Le cahier bleu et le cahier brun*, traduction française de Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Tel/Gallimard, Paris, 1996, 313 pages.

Articles

- Armel, Alette. « *Enfants et victimes de bourreaux* », Le magazine littéraire n°467, septembre 2007, pages 50-51.
- Burgess, Anthony, propos recueillis par Robert Lout. Le magazine littéraire n°459, 40 ans de littérature, décembre 2006, page 44. 2006, 216 pages.
- Gargani, Aldo G. « *Ethique, psychanalyse et écriture philosophique* », traduction française de Serge Claeys, Actes du colloque *Wittgenstein et la critique du monde moderne*, essais/La lettre volée, Bruxelles, 1996, 125 Pages.
- Savary, Claude. « *Wittgenstein, De la philosophie comme thérapie linguistique de la poésie* », Revue canadienne d'esthétique, volume 10, automne 2004, revue électronique de la société canadienne d'esthétique.
- Wittgenstein, Ludwig. *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, traduction française de Jean Lacoste, « Qu'est ce que croire ? », Agone n°23, Marseille, 2000, 211 pages, pages 12-31.