

La réalisation de soi et l'éternité - Wittgenstein et Hermann Hesse¹

Emmanuel Halais

Je vais établir ici quelques parallèles entre l'éthique de Wittgenstein et celle de Hermann Hesse ; mon idée étant que le projet philosophique du Wittgenstein du *Tractatus*² et le but poursuivi par Hesse dans son œuvre, en particulier dans *Demian*³ peuvent s'éclairer mutuellement.

Tout d'abord, il est possible de considérer le *Tractatus* comme un roman d'apprentissage. Sa perspective philosophique diffère de la perspective traditionnelle en ce qu'elle ne cherche pas à établir des thèses sur l'ontologie, le langage, le sens, la logique et la science. Le livre contient tous ces éléments, mais ce que l'on peut lire dans la *Préface*, dans les dernières propositions, ainsi que dans la lettre à Ficker⁴, indique que ces « thèses » ne doivent pas être prises au sens littéral. Une certaine utilisation en est faite, qui ne vise pas à la connaissance (à la transmission d'information, le *Tractatus* n'est pas un *Lehrbuch*) mais à autre chose. Par ailleurs, le but poursuivi par le livre, selon Wittgenstein, est un but éthique. Mais là encore, ce qu'il entend par-là n'est pas évident. Cela est dû principalement à l'acception courante contemporaine du terme. Cette acception courante - je rejoins ici les points de vue d'Iris Murdoch et de Cora Diamond⁵ - fait porter l'accent sur les concepts d'action, de raisons pour l'action, de principes et de choix rationnels ; aussi de responsabilité et de l'importance de l'intégration de l'individu dans la société. L'éthique « théorique » et l'éthique « pratique » vont de pair. Or on peut certes essayer de concilier Wittgenstein avec cette éthique, mais son intérêt est tout autre : le but éthique du *Tractatus* est celui de la transformation de soi. C'est une transformation morale et intellectuelle, mais cette perspective brouille la différence entre les deux, parce que toute transformation intellectuelle y est de nature morale, et il n'y a en fait plus de distinction entre la philosophie morale et la philosophie tout court. Cora Diamond a bien montré la différence entre la philosophie « au sens traditionnel du terme », qui fait correspondre des « branches » de la philosophie à divers domaines de la pensée ou du discours (la philosophie morale porte sur la pensée et le discours moral, que l'on peut isoler en tant que tels d'autres types de pensée, etc.) ; et des « attitudes »

¹ J'ai hésité à abrégé les citations de Hesse et des Evangiles apocryphes. Finalement je les ai laissées telles quelles.

² *Logisch-philosophische Abhandlung*, in *Annalen der Naturphilosophie*, 1921 ; trad. angl. C. K. Ogden et F. P. Ramsey, *Tractatus logico-philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922; nouv. trad., Londres, Routledge & Kegan Paul, 1961; trad. Française P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, nouv. trad. G. Granger, Paris, Gallimard, 1993.

³ J'utilise la traduction française dans Hermann Hesse, *Romans et nouvelles*, Introduction de J-L Bandet, notices de J.-L. Bandet, H. Hombourg, D. Iehl, P. Labaye, Ch. Merlin, E. Sans. Trad. de E. Beaujon, H. du Cheyron de Beaumont, J. Delage, F. Delmas, P. Hofer-Bury, L. Jumel, J. Lambert, J. Martin, J. Pary, D. Riboni et B. Burn, La Pochothèque, Le Livre de Poche, 1999. Les références aux autres romans de Hesse appartiennent également à cette édition.

⁴ Cf. *Briefe an Ludwig von Ficker*, éd. G.H. von Wright & W. Methlag, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1969.

⁵ Cf. I. Murdoch, *Existentialists and mystics, Writings on Philosophy and literature*, éd. et préface par Peter Conradi, avant-propos de George Steiner, Chatto & Windus, Londres, 1997; C. Diamond, *The Realistic Spirit, Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1991; tr. fr. *L'Esprit Réaliste, Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*, E. Halais et J.-Y. Mondon, PUF, Collection Sciences, Histoire, Société, Paris, 2004.

éthiques, par rapport au monde comme un tout – des visions du monde qui pénètrent *tout* type de pensée et de discours.⁶ Ce serait là « l'éthique » au sens de Wittgenstein. C'est tout à fait exact, mais ce qui n'est de manière générale pas relevé, ce sont les implications de cette perspective sur l'idée de philosophie comme spécialisation. Menée à terme, elle détruit l'idée de la philosophie comme séparée en domaines (ontologie, épistémologie, philosophie morale, etc.) ayant chacun leur objet et leur technique propres (c'est ce que l'on pourrait appeler la « philosophie en tranches ») ; détruit par-là même l'idée que la philosophie puisse être une profession. Ce qui remplace et mine cette idée, c'est celle de la philosophie comme transformation de soi. Celle-ci exclut que la philosophie fasse semblant de s'occuper « objectivement » d'« objets » extérieurs à l'individu proprement dit – ce qui en fait une perspective vraiment radicale et inacceptable par les canons établis. Nous avons tellement peur de l'« individu » et du « subjectif » que nous les avons neutralisés : l'individu est mis dans la case de l'individu « libéral », case technique avec laquelle on peut jouer indéfiniment, que ce soit pour l'attaquer ou pour la défendre (ça ne coûte pas bien cher, sous le label « philosophie politique ») – quant au « subjectif », il est mis au ban, synonyme de « préjugé », de vérité partielle ou partielle, rejeté en faveur de la sacro-sainte « objectivité ». L'idée que cette distinction-même entre « subjectif » et « objectif » puisse être elle-même une construction philosophique, obéissant à des raisons complexes – cette idée n'est pas ou presque jamais d'actualité. Cela est en fait dû à deux raisons : d'une part, comme je l'ai implicitement relevé, parce qu'elle menace le fonctionnement institutionnel de la philosophie. D'autre part, parce qu'elle confronte directement l'individu à lui-même, cherche à le bouleverser dans ses convictions et à le faire progresser – et nous n'aimons *pas* cela. En fait, l'éthique « libérale » est principalement destinée à nous fournir des moyens de protection contre ce qui est alors vu comme une intrusion dogmatique dans les affaires privées de chacun, dans sa « sphère » privée qui – de manière astucieuse et bien pratique – est dite échapper à la morale ; celle-ci ne concernant que le domaine « public ». Ce qui se traduit inmanquablement par un chantage (bien moral, celui-là) : si vous étendez la sphère morale au privé, alors vous êtes un fasciste, un nazi. Il est impossible de répondre à cela, autrement qu'en essayant de montrer une conception de l'individu qui n'a rien à voir avec un petit individu, plus ou moins « égoïste » ou « altruiste » (encore une distinction sacro-sainte, qui a l'air de déterminer le concept-même d'individu. Nous en sommes encore là !), son petit « projet de vie » qui doit être laissé à sa libre appréciation à partir du moment où il n'entrave pas les petits « projets de vie » des autres. Mais qu'on l'apprécie ou non, c'est toujours à cette conception qu'il est fait référence, alors que ce n'est qu'une version sécurisée (et en fait à l'opposé) du véritable individualisme. Ce n'est pas un des moindres mérites de penseurs comme Wittgenstein ou Hesse de nous en montrer la voie.

En quoi ces considérations sont-elles liées au *Tractatus* ? Les débats d'interprétation mettent l'accent sur le statut à accorder aux « propositions dénuées de sens » du livre : qu'il s'agisse de non-sens « substantiel » (interprétation classique) ou de la conception « austère » du non-sens (« New-Wittgenstein »⁷). Mais ce débat n'est peut-être pas si déterminant, et c'est Diamond elle-même qui permet de le montrer : elle cite la proposition 6.54 « Mes propositions sont élocutives de cette manière : celui qui me comprend les reconnaît finalement comme dénuées de sens, si, passant par elles – sur elles – par dessus-elles, il est monté pour en sortir. / Il faut qu'il surmonte ces propositions, alors il acquiert une juste vision du monde. » Cette proposition, pour elle, montre qu'on ne peut comprendre le livre sans

⁶ Cf. en particulier « Wittgenstein Ludwig, 1889-1951 : La philosophie morale de Wittgenstein et son influence sur les théories morales », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, quatrième édition revue et augmentée, 2 Tomes, PUF Quadrige Dicos Poche, 2004, Tome 2, pp. 2086-2094.

⁷ Cf. *The New Wittgenstein*, ed. A. Crary et R. Read, Routledge, London and New York, 2000.

comprendre l'intention de l'auteur (celui qui *me* comprend) ; et c'est bien *l'auteur* qui doit être compris, pas les propositions (Wittgenstein ne dit pas : celui qui comprend *mes* propositions.) Cela engage Diamond dans une reconstruction du non-sens dans ce qu'elle appelle une psychologie de l'illusion. Mais ce qui est vraiment déterminant est la focalisation sur l'auteur du livre. La fin du *Tractatus* est le moment où l'auteur s'arrête et porte un regard sur ce qu'il a fait, ce que l'on pourrait appeler un point de vue rétrospectif. Ce point de vue l'amène à la fois à considérer ce qu'il a écrit d'une certaine façon (comme du non-sens) et c'est aussi ce qui l'amène à considérer son avenir. Voici une expression de ce point de vue rétrospectif :

« Because I do not hope to turn again » de T.S. Eliot, extrait de *Ash-Wednesday* : « ... Et prier Dieu d'avoir pitié de nous/ Et je prie de pouvoir oublier/ Ces questions dont je discute trop avec moi-même/ Que j'explique trop/ Parce que je n'espère pas revenir en arrière/ Que ces mots répondent/ Parce que ce qui est fait n'est plus à faire/ Puisse le jugement ne pas peser trop lourd sur nous [...] »⁸

C'est là le point de vue d'un homme qui a de l'expérience et qui se retourne sur son passé. Eliot a surmonté « ces questions dont il discute trop avec lui-même », « qu'il explique trop » ; en même temps qu'il a renoncé au désir du talent d'un autre homme, ou la volonté que les moments heureux durent toujours, ou « l'infirme gloire de l'heure positive ». L'auteur du *Tractatus* est celui qui, de la même manière, rejette ses propositions, pas dans le sens où il les répudie, mais dans celui où il les dépasse (dans le sens précis où elles sont reconnues comme des « questions que j'explique trop » - d'où l'appel au silence), ce dépassement touchant les questions métaphysiques et morales (les deux étant, une fois encore, indissociables.) En ce qui concerne la métaphysique, ce dépassement ne peut être opéré qu'en reliant la théorie métaphysique à la tendance dont elle est issue. En ce qui concerne la morale, cela passe par une nouvelle compréhension des concepts de « valeur », « volonté », « mort », « éternité », notamment ; un *réarrangement* de ces concepts entre eux et dans leur rapport à sa propre vie. Que fait alors le livre ? Il nous renvoie en miroir notre propre besoin de théorisation et nos propres préoccupations morales, et nous montre comment les dépasser, pas à la manière d'une démonstration, mais à la manière d'un guide. Le rôle du livre (celui de son auteur) est un rôle d'exemplarité morale : de la découverte de l'expression achevée (le monde de l'homme heureux), ce qui ne peut se trouver que de l'intérieur d'une expression qui échoue (du monde de l'homme malheureux) – vouée à s'incarner dans des formes contradictoires et auto-mutilantes (Cf. Wilde⁹.)

Demian est l'histoire d'Emile Sinclair. Celui-ci nous raconte son enfance et son adolescence, et la manière dont son ami Demian a eu une influence profonde sur sa vie. Ce n'est pas un récit centré sur la narration d'événements épiques ou de situations à rebondissements, mais sur le lent et progressif éveil à lui-même du héros. Dans *Narcisse et Goldmund*, Narcisse, disciple d'Aristote et de St Thomas, explique les choses ainsi à son ami : la distinction entre Dieu et les autres choses est que Dieu est un être parfait, il est un et tout entier réalité. Alors que toutes les autres choses sont fragmentaires, mêlées et en devenir (d'où l'idée de possible.) Mais quand nous passons de la puissance à l'acte, nous nous approchons de la perfection et « avons part à l'être véritable ». Il insiste aussi sur le fait qu'il est plus facile à certains de se réaliser qu'à d'autres – lui, moine, est dans un environnement propice à sa réalisation ; le monastère l'isole du monde. Il a été beaucoup plus difficile à Goldmund de

⁸ (T.S. Eliot, *Collected Poems 1909-1962*, Faber and Faber, "Poetry", London, 1972, pp. 85-86.)

⁹ Cf. O. Wilde, *The Decay of Lying*, tr. fr. dans *La vérité des masques, essais et aphorismes*, Préface de François Dupuigrenet Desroussilles, Rivages poche / Petite bibliothèque, Paris, 2001, p. 263.

trouver sa voie et devenir un artiste.¹⁰ Ainsi, le thème est celui de la réalisation de soi, mais réalisation de soi incarnée dans le destin d'un individu particulier – envisagée de manière non-abstraite. L'individu du *Tractatus* - l'auteur, son lecteur - est dynamique, en constante évolution mais susceptible d'être freiné dans cette évolution par des formes de pensée auto-mutilantes. On peut comprendre cet « individu dynamique » tel qu'il est décrit dans la Préface de *Demian* : dynamique – « La vie de chaque homme est un chemin vers soi-même, l'essai d'un chemin, l'esquisse d'un sentier »¹¹. Cet essai ne peut jamais totalement aboutir. « Personne n'est jamais parvenu à être entièrement lui-même », mais cette tendance est inscrite en chacun (« chacun, cependant, tend à le devenir »¹²). Ce point de vue est évolutif, et suppose que certains parviennent plus que d'autres à être eux-mêmes – l'image de l'évolution employée est biologique, il écrit : « Beaucoup ne deviennent jamais des hommes, mais demeurent grenouilles, lézards ou fourmis »¹³. Nos origines sont communes, nous sommes tous des « essais de la nature », en ce sens chacun est précieux et unique – chacun est « le point unique, particulier, toujours important, en lequel la vie de l'univers se condense d'une façon spéciale, qui ne se répète jamais »¹⁴. Mais seule *l'origine* est commune – chacun a sa destinée qui lui est propre, chacun est responsable de sa réalisation – voici le premier trait de l'individualisme de Hesse. Il faut insister sur cet *impératif* personnel, que la fin de la *Préface* associe à l'exercice de compréhension et connaissance de soi :

« Tous, nous sortons du même sein, mais chacun de nous tend à émerger des ténèbres et aspire au but qui lui est propre. Nous pouvons nous comprendre les uns les autres, mais nul n'est expliqué que par soi-même. »¹⁵

Si vous ne le faites pas, personne ne le fera à votre place.

Quelle est la forme que prend cette explication de soi-même ? L'autobiographie. On retrouve ici le point de vue rétrospectif évoqué plus haut ; la destinée de Sinclair ne peut lui apparaître qu'à partir du moment où il aura réécrit sa vie, qu'il lui aura ainsi donné sens. Dans ses termes, c'est ce qui lui permettra de mourir facilement – un « achèvement », lié à la connaissance de l'homme.

Cette insistance sur le particulier n'est pas seulement une manière de rendre concrète une notion philosophique abstraite : Hesse se démarque d'une certaine abstraction propre à la littérature elle-même. Il trace un contraste entre deux types de descriptions de personnages. Le premier est une description externe. Pour Hesse, l'écrivain adopte alors le point de vue de Dieu, point de vue que lui considère comme falsificateur. Il serait possible d'avoir un point de vue d'ensemble sur une vie particulière. D'y avoir un accès objectif, « sans voile »¹⁶. Et d'en donner un compte rendu neutre et détaché, « accordant à chacun de ses épisodes la même valeur »¹⁷. A cet écrivain extérieur, omniscient et neutre, et au personnage « idéal » qui en résulte, Hesse oppose le point de vue autobiographique de *Demian* : là où l'écrivain et son objet sont « identiques », il n'y aura pas de tel point de vue d'ensemble, ou plutôt celui-ci ne pourra être atteint qu'à la fin du récit (et non présent à tout moment.) Le point de vue de Dieu est « sans voile » ; alors qu'on voit au cours du récit de Sinclair les voiles se lever les uns après les autres pour le personnage au cours de son évolution, et ce processus est parallèle à

¹⁰ H. Hesse, *Narcisse et Goldmund*, op. cit., p. 1345.

¹¹ *Demian. Histoire de la jeunesse d'Emile Sinclair*, op.cit, p. 497.

¹² Ibid., p. 498.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., p. 497.

¹⁵ Ibid., p. 498.

¹⁶ Ibid., p. 497.

¹⁷ Ibid.

celui de l'auteur dans la compréhension de lui-même à travers l'écriture – ce qui ne suit pas forcément le cours de la narration ; ainsi, Sinclair se rend compte « après-coup », dans le récit, qu'il a omis de relater une rencontre peu glorieuse avec Demian, appartenant à sa période ingrate. Ici le voile levé est un progrès dans la sincérité.

Il ne saurait être ainsi question d'un point de vue « neutre et détaché » : et ce à cause de la nécessité pour Sinclair de la réappropriation de sa propre histoire. Hesse écrit :

« ... mon histoire est pour moi plus importante que pour n'importe quel écrivain la sienne, car elle m'appartient en propre, et elle est l'histoire d'un homme, non pas inventé, idéal, n'existant pas en dehors du livre, mais d'un homme qui, une fois, a vécu réellement. »¹⁸

Et il suppose que tout le monde n'est pas conscient de l'importance qu'a pour chacun sa propre vie – parce qu'elle n'est accessible qu'à travers ce genre d'analyse, et que tout le monde n'en a pas la capacité ni la volonté.

Enfin, l'idée que chaque épisode a la même valeur (l'idée du point de vue de Dieu) se dissout d'elle-même, d'une certaine façon, dès que l'on a affaire à « un homme qui vit » : certains épisodes d'une telle vie sont cruciaux, d'autres importent moins ou peu, et cela se traduit dans la structure narrative elle-même : dans le choix des événements qui seront décrits – et ainsi privilégiés. Or, dans le livre, de tels épisodes sont toujours ceux qui ont une valeur de révélation, et marquent une étape dans la compréhension de soi. Par exemple, lorsque le persécuteur de l'enfant Sinclair, Kromer, est neutralisé par Demian, Sinclair est soulagé et bénéficie d'un retour en grâce auprès de ses parents. Pour un temps, il retrouve ainsi le monde de lumière, le monde moral, dont il avait été déchu. Le narrateur-Sinclair écrit alors qu'il n'a nul besoin de décrire cette période – cela n'apporterait rien à sa réappropriation de lui-même. Ce monde, il l'a déjà décrit – cette étape, il l'a déjà, en tant que narrateur, assimilée et dépassée. Dans le livre, chaque chapitre marque une telle étape. C'est une reconstruction, mais synonyme d'un progrès dans la sincérité, la sincérité d'un homme « qui ne veut plus se mentir à lui-même.¹⁹ » Cet effort de sincérité est lui aussi incompatible avec la position émotionnellement désengagée du point de vue de Dieu (et du lecteur d'un livre écrit d'un tel point de vue.) L'histoire, nous prévient Sinclair, « n'est pas agréable à lire », « n'est pas douce et harmonieuse », elle « a un goût de non-sens, de folie, de confusion et de rêve »²⁰. Mais – c'est aussi en cela qu'il s'agit d'un roman d'apprentissage – ce n'est que comme cela que Hesse peut amener le lecteur à réfléchir sur sa propre vie, ce que ne peuvent pas faire les écrivains qui décrivent ou mettent scène un personnage idéal ; faux et abstrait. Pour tendre un véritable miroir au lecteur, il lui faut plonger jusqu'aux « bruissements de son sang ».

Par référence au *Tractatus*, j'ai également fait référence à la notion d'individu dynamique, et à la notion de dépassement de soi – et dans le récit de *Demian*, de stades à franchir (les barreaux de l'échelle du *Tractatus*.) Il y a deux caractéristiques principales d'un tel individu : l'un a trait à la notion d'expression, l'autre à la notion de germe déposé et développé. Les deux images portent l'accent sur l'évolution d'individus, mais de manières différentes, et se complètent. Dans le *Tractatus*, la recherche de l'expression réussie ou achevée est la recherche du bonheur – et c'est un impératif (« sois heureux » peut être le seul devoir) auquel les valeurs de Bien et Mal elles-mêmes sont subordonnées (on peut dire, il n'y a ni bien ni mal, je suis heureux ou malheureux, c'est tout²¹). Mais cette recherche du bonheur est toute autre que la recherche égoïste du plaisir ou la satisfaction de ses intérêts, par

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Cf. *Notebooks 1914-1916*, 2nd Edition, ed. by G.H. von Wright, G.E.M. Anscombe, with an english translation by G.E.M. Anscombe, index prepared by E.D. Klemke, Blackwell, 1998, first published 1961, (tr. fr. G.-G. Granger, *Carnets 1914-1916*, Paris, Gallimard, 1971), pp. 74 et 75.

exemple. C'est la recherche d'un état ou je suis en accord avec le monde/la vie. Mais, là encore, il y a une ambiguïté, inhérente à la notion de réalisation de soi : l'effacement de l'individu à réaliser dans un tout qui le dépasse, la société ou le cosmos.²² Là ce n'est pas le cas, mais on ne peut le comprendre que si l'on comprend l'expression de Wittgenstein « Le monde est MON monde » - être un microcosme signifie être un point de vue de l'univers, mais qui en un sens épuise *tout* l'univers. Mais en réfléchissant sur ces thèmes, il est frappant que cette recherche de l'expression réussie ne puisse se faire que de l'intérieur d'une expression qui échoue, qui est entravée. Quand on lit le *Tractatus*, on y trouve deux « mondes » distincts : celui de l'homme heureux et celui de l'homme malheureux. Quand on lit les *Carnets*, on voit que la recherche du monde heureux se fait *de l'intérieur* du monde malheureux. Le héros du *Tractatus* est en désaccord ou en divorce fondamental avec la réalité, avec lui-même (c'est une « réalité manquée », pour reprendre l'expression de Nietzsche²³). Dans les termes de William James, c'est une « *sick soul* », une âme malade pour laquelle la vie est « infectée par la contradiction ».²⁴

La notion de « germe » renvoie à une image un peu différente. Elle renvoie à l'idée de potentialités, i. e. à quelque chose de présent dès le départ mais qui n'est pas encore réalisé. Cette réalisation dépend d'une croissance, dans le sens d'un mouvement naturel. Et cette croissance peut être favorisée ou entravée en fonction des circonstances et des rencontres. Elle renvoie aussi à une certaine conception du langage et de la pensée, ainsi chez Wittgenstein dans les *Remarques Mêlées* : « Dans la pensée aussi il y a un temps pour semer et un temps pour récolter »²⁵; « Ce qui nous apparaît comme une mauvaise phrase peut être le *germe* d'une bonne »²⁶; « Un écrivain moyen doit se garder de remplacer trop vite une expression rude, incorrecte, par une plus correcte. Ce faisant, il tue la première, qui était pourtant une plante vivante. Elle est maintenant toute desséchée et ne vaut plus rien DU TOUT. Elle est bonne à jeter au fumier. Tandis que la pauvre petite plante originelle avait encore une certaine utilisation. »²⁷

Ces deux dernières citations concernent la façon dont une pensée-germe peut devenir vivante ou se dessécher ou disparaître – c'est là une conception *dynamique* de la pensée (du langage) qui va avec celle de l'individu dynamique. Mais cette conception est aussi indissociable d'une idée de transmission de la pensée – celle, pour aller vite, de la parabole du semeur, et d'une conception du langage comme celle de Coleridge (celle des mots « vivants » qui ne sont pas seulement les véhicules de la pensée mais les « roues de l'intellect », et l'idée que le rôle de la philosophie et de la poésie est servir de révélateur de vérités qui « dorment » dans l'âme.)²⁸

Ainsi, on peut mettre l'accent sur ces deux images de l'expression, et du germe ou de la semence. Dans le *Tractatus*, l'impossibilité de l'expression est liée à des concepts inadéquats inséparables de contradictions dans la vie. Ainsi, nous avons une conception de la volonté comme devant nous permettre de modifier à notre gré le cours du monde. Une transformation morale nous montrera que ce que change la volonté, ce sont les limites du monde.

²² Cf. Bradley, *Ethical Studies*, Thoemmes Bristol Antiquarian Books, Ltd, 1990.

²³ Cf. F. Nietzsche, *L'Antéchrist, Anathème contre le christianisme*, tr. fr. R. Rovini, Editions Benoît Jacob, 2002, p. 85.

²⁴ Cf. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, The modern Library, New York, 1994.

²⁵ *Vermischte Bemerkungen*, Herausgegeben von G.H. von Wright, unter Mitarbeit von Heikki Nyman, Basil Blackwell, Oxford, 1977; tr. Fr. G. Granel, T.E.R., Mauvezin, 1984, p. 42.

²⁶ *Ibid.*, p. 77.

²⁷ *Ibid.*, p. 98.

²⁸ S.T. Coleridge, *Aids to Reflection*, (édition originale: London, 1848), *The Collected Works of S.T. Coleridge*; 9, London, Routledge et Kegan Paul; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.

Cette conception est assimilable à la distinction entre la volonté mauvaise et la volonté bonne. La volonté mauvaise (comme l'a bien montré Diamond dans son parallèle avec *Le pêcheur et sa femme* des frères Grimm²⁹) revient à vouloir influencer sur le cours des choses, à avoir une volonté de maîtrise absolue et nourrir une insatisfaction devant le fait que les événements ne se plient pas à mon désir (ce qui rend malheureux) – cela « rétrécit » les limites du monde. La volonté « bonne » est liée à la reconnaissance que les choses arrivent comme elles arrivent – accent stoïcien – d'où l'idée d'accord, déjà relevée, avec le monde et la vie. Relevons ici le rapport avec Hesse : dans *Le dernier été de Klingsor*, le héros se trouve soudain en communication avec le monde, il en a une compréhension totale. D'une manière proche de Wittgenstein, Hesse écrit qu'il est vain de chercher à exprimer cet état : ce n'est pas une impossibilité frustrante, comme quand on n'arrive pas à trouver ses mots, simplement, ce serait « aberrant » de chercher à exprimer cette compréhension. Cet état s'oppose à ce que l'on pourrait appeler la « contraction » caractéristique de la volonté mauvaise. Pour décrire la communication avec le monde, Hesse utilise le terme d'« ouverture » :

« Il suffit de demeurer ouvert, en état d'accueil ; liées entre elles, les choses forment alors cette longue procession que l'on fait entrer en soi comme dans une arche de Noé. Le monde est à nous, il devient intelligible, il ne fait qu'un avec nous... »³⁰

Cet état est opposé à celui de faire le mal, souffrir et faire souffrir ; être l'objet de passions destructrices. Il est assimilable à la découverte de « L'être, c'est-à-dire de Dieu, derrière chaque objet. »³¹

On retrouve exactement cette même idée d'ouverture, de relâchement de la résistance, dans des circonstances nettement plus dramatiques : au moment de son suicide (il se noie.) La peur de la mort (pour Wittgenstein, signe d'une vie fausse) est liée là encore au besoin de maîtrise et à la contraction. A l'opposé,

« La perspective de se laisser aller sans résistance possible, la prévision de l'ultime pas à franchir dans l'inconnu, qui vous ferait lâcher prise et quitter toutes les protections dont on s'était entouré ».³²

La « volonté bonne » de Wittgenstein serait là encore synonyme de vouloir que ce qui arrive arrive, et c'est là aussi la vraie liberté :

« Celui qui une fois, une seule fois, s'abandonnait et s'en remettait totalement au destin par un acte de confiance absolue, celui-là était libéré. »³³

N'importe quel enfant, selon lui, peut comprendre cela.

Il est fondamental que ce soit au moment de sa mort que Klingsor comprenne cela, et c'est aussi un thème de Novalis. Il faut aussi noter que c'est le même type d'abandon de résistance et de saut dans l'inconnu qui est décrit dans *Demian* comme caractérisant l'amour.³⁴

²⁹ Cf. « Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus* », paru dans R. Heinrich et H. Vetter, eds, *Bilder der Philosophie, Wiener Reihe 5*, Vienna 1991. On le retrouve dans *The new Wittgenstein*, op. cit., pp. 149-173; tr. fr. E. Halais à paraître dans *L'importance d'être humain*, Agone.

³⁰ Op. cit., p. 694.

³¹ Ibid.

³² Ibid., p. 718.

³³ Ibid.

³⁴ Cf. l'histoire de celui qui est amoureux d'une étoile dans le chapitre « Eve », op. cit., p. 248.

Si l'on suit Wittgenstein, nous avons une conception de l'action morale comme devant appeler une rétribution, une récompense subséquente – nous en viendrons à voir la récompense comme résidant dans l'action elle-même. Nous avons peur de la mort – nous en viendrons à la voir comme n'étant pas un événement de la vie, pas quelque chose que nous vivons. Voilà le type de transformation morale qu'il avait en vue.

Le concept le plus important est celui d'*éternité* : là où nous la voyons comme une durée temporelle sans fin, nous la verrons comme présent atemporel – et c'était aussi l'idée de Weininger, de Schopenhauer, et une composante essentielle de la pensée gnostique : l'idée que le royaume de Dieu est là, que nous ne le voyons pas, cf. *L'Évangile de Thomas*, Logion 51 ; 91 : « et ce moment présent, vous ne savez pas l'éprouver » ; L. 113. Cf. aussi L. 59 : « Jésus disait : Regardez vers Celui qui est Vivant tant que vous vivez. Morts vous chercherez à Le voir sans parvenir à la vision ». ³⁵ Cf. aussi le *Tractatus* : la solution de l'énigme de l'espace et du temps se trouve à l'*extérieur* de l'espace et du temps. ³⁶ Mais il n'y a rien à attendre d'une vie après la mort ; cela n'apporterait aucune réponse. Cf. aussi Jacques Lacarrière, avec l'âme comme terrain, potentialités « L'âme n'est pas immortelle par nature, elle peut seulement le devenir si l'homme entretient le feu divin en lui. C'est ici et avant la mort que tout se joue » (il l'attribue à Simon le Magicien). ³⁷

La notion d'éternité de Hesse illustre l'idée de présent atemporel de Wittgenstein et la précise : elle correspond à une démarche consistant à échapper au temps. Cf. le personnage du *Loup des Steppes*, Maria, qui est pour Harry le guide vers l'amour/innocence. Il y a deux catégories de personnes : ceux qui possèdent la puissance et l'argent, et qui appartiennent au temps et au monde – ce sont les « petits, les « mesquins ». ³⁸ Et il y a les « êtres humains véritables », qui possèdent une dimension supplémentaire, et sont « nostalgiques » ³⁹ (Cf. Novalis) et aspirent à un autre domaine en dehors du temps. Ce domaine, c'est l'éternité, c'est « le domaine du vrai » ⁴⁰. A ce domaine appartiennent selon elle la musique de Mozart, les vers des grands poètes, les saints (et leur valeur d'exemplarité), l'image de toute action vraie (c'est sûrement en ce sens que pour Wittgenstein elle « trouve sa récompense en elle-même » ⁴¹), la « puissance de tout sentiment réel ». Tous ces éléments persistent indépendamment de la mémoire des hommes et de la glorification dont ils font parfois l'objet.

Notons ici une double dimension de l'abolition du temps : ces éléments n'appartiennent pas au temps, cf. Maria « Pour l'éternité, il n'y a pas de survivant, il n'y a que des contemporains » ⁴². Harry l'exprimera en parlant de la « refonte du temps en espace » ⁴³ (cf. aussi Weininger. ⁴⁴) Mais c'est aussi un *état* auquel on aspire. Dans des termes proches de Novalis, elle dit :

« C'est le royaume qui est au-delà du temps et de l'apparence. C'est à lui que nous appartenons, c'est là notre partie, c'est là que va notre cœur, Loup des steppes, et c'est pour cela que nous désirons la mort. » ⁴⁵ Quant à Harry, c'est un état dont il a besoin, et il lui est reconnaissant de le lui avoir rouvert :

³⁵ In *L'Évangile de Thomas*, traduit et commenté par Jean-Yves Leloup, Albin Michel, Spiritualités Vivantes, 1986.

³⁶ Proposition 6.4312.

³⁷ Cf. J. Lacarrière, *Les gnostiques*, Métailié, Paris, 1991, p. 67.

³⁸ *Le Loup des Steppes*, op. cit., p. 1096.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ *Tractatus*, proposition 6.422.

⁴² *Le Loup des Steppes*, op. cit., p. 1096.

⁴³ Ibid., p. 1097.

⁴⁴ *Sexe et caractère*, tr. fr. D. Renaud, Editions l'Âge d'Homme, Lausanne, 1975.

⁴⁵ P. 1096. A rapprocher de la fin du *Chant des morts* de Novalis.

« J'en avais besoin, de cette idée, sans elle je ne pouvais ni mourir ni vivre. L'au-delà du sacré, l'en-dehors du temps, le monde de la valeur éternelle, de l'essence divine m'avaient été rendus aujourd'hui par mon amie et ma maîtresse de danse. »⁴⁶

Noter que Maria relève, ce qu'on a vu, que l'éternité, c'est ce que les croyants appellent « le royaume de Dieu » - c'est celui de la communion des Saints et de leur exemplarité (ce qui expliquerait que l'on veuille s'en rapprocher.) Harry en a une autre image, qui se rapproche de l'extase de Novalis : l'éternité, c'est *le rire des immortels* – un « rire sans objet, qui n'est que lumière et clarté » - c'est aussi celui du *chant* : au moment de sa mort Klingsor chante à la gloire de Dieu « d'une voix qu'il ne se connaissait pas, claire, puissante, résonnant au loin. »⁴⁷

Il faut aussi relever la place de l'éternité dans la conception que Hesse a de la vie d'un artiste. Pour lui, un artiste n'a pas d'existence à proprement parler, comme ceux qui ont une profession et une fonction sociale (juges, médecins, professeurs, cordonniers.) Ce n'est qu'un mouvement, un flux tourmenté et inquiet. Mais de temps en temps, de cette tourmente jaillit un point qui monte beaucoup plus haut que toute existence ordinaire, et *c'est un moment de pure joie* :

« Ces êtres-là, dont la vie est des plus inquiètes, éprouvent parfois à leurs rares instants de joie une si indicible beauté et intensité, l'écume du moment jaillit si haut et si aveuglante au-dessus de la mer de souffrance que ce bonheur éclatant et bref, en rayonnant, effleure et séduit les autres. C'est ainsi que naissent, écume éphémère et précieuse au-dessus des océans des douleurs, toutes ces œuvres d'art par lesquelles un seul homme qui souffre s'élève si haut, pour une heure, au-dessus de son propre sort, que sa félicité rayonne comme un astre et, à tous ceux qui la voient, apparaît comme une éternité, comme leur propre rêve de bonheur. »⁴⁸

Il faut aussi préciser que cette distinction entre une existence de souffrance et des moments de pure joie qui en émanent parfois correspond à une vision gnostique du monde, même si Hesse n'emploie pas alors le terme ; entre la vie humaine comme « une méchante erreur »⁴⁹, une « fausse couche de la Mère des Générations »⁵⁰ et l'idée que « l'homme est un enfant des Dieux destiné à l'immortalité. »⁵¹

Ce qui apparaît alors comme essentielle à la notion de contradiction est que la dépasser ne revient pas à l'éliminer, à l'aplanir, mais à *l'intégrer*. C'est aussi un des premiers messages de *Thomas* : comment trouver le Royaume ? Réponse : « Lorsque vous ferez du deux Un, et que vous ferez l'intérieur comme l'extérieur, l'extérieur comme l'intérieur, le haut comme le bas, lorsque vous ferez du masculin et du féminin un Unique, afin que le masculin ne soit pas un mâle et le féminin une femelle, lorsque vous aurez des yeux dans vos yeux, une main dans votre main, et un pied dans votre pied, une icône dans votre icône, alors vous rentrerez dans le Royaume. »⁵² Le thème de la dualité est essentiel : Cf. *L'Evangile de Philippe*⁵³, Logion 10 : « Lumière et ténèbres, vie et mort, droite et gauche, sont frères et sœur./Ils sont inséparables./C'est pourquoi la bonté n'est pas seulement bonne, la violence seulement

⁴⁶ Op. cit., p. 1097.

⁴⁷ *Le dernier été de Klingsor*, op. cit., p. 721.

⁴⁸ *Le Loup des Steppes*, op. cit., p. 1021.

⁴⁹ Ibid., p. 1022.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² *L'Evangile de Thomas*, op.cit., L. 22.

⁵³ *L'Evangile de Philippe*, tr. J-Y. Leloup, Albin Michel, Spiritualités Vivantes, 2003.

violente, la vie seulement vivifiante, la mort seulement mortelle. » (Cf. aussi Logion 63, 69). En allant plus loin, cf. L. 94 : « ... l'homme n'a pas à s'écarter du mal ni à s'établir dans le bien. » Nécessité d'intégrer toutes ces dimensions conflictuelles, de voir qu'elles sont inséparables.

Ici on retrouve la notion wittgensteinienne (Diamond a mis l'accent sur ce point) que l'esprit humain s'impose des contraintes à lui-même, forgeant des concepts inadéquats ; c'est le monde de l'homme malheureux, le monde de la crainte – celui de l'âme malade. C'est l'esprit humain, pour Klingsor, qui a inventé Bien et Mal, Valeur et non Valeur, désir et crainte. C'est l'esprit qui produit la souffrance, en divisant et en nommant les choses⁵⁴ et son invention la plus destructrice est celle du temps :

« Cet esprit inventait des contradictions, dénommait séparément chaque chose. Les unes, il les déclarait belles, les autres laides ; celles-là étaient bonnes, celles-ci mauvaises. Tel aspect de la vie était appelé « amour » et tel autre « meurtre ». Ainsi procédait cet esprit ridiculement jeune et irréflecti. Le temps était une de ses inventions. Une trouvaille remarquable, un instrument de haute précision, pour susciter en nous des tourments nouveaux, pour dissocier le monde et le rendre encore plus inextricable. Seul le Temps, cette invention démente, séparait l'homme de tout ce qu'il convoitait. C'était là un de ses appuis, une de ses béquilles dont il fallait avant tout se défaire si l'on voulait être libre. »⁵⁵

L'approche de *Demian* est différente : elle ne met pas l'accent sur une production par l'esprit humain de la dualité. Mais elle engage à intégrer en soi toutes les dimensions de l'existence et à faire de ce principe une nouvelle religion, consistant à vénérer chaque aspect (forme particulière de mysticisme) – ce qui est la condition du développement de sa destinée propre. Novalis avait déjà insisté sur cette idée : *Astralis*⁵⁶ évoque une « sympathie » des contraires (souffrance/volupté, mort/vie). Dans *Les disciples à Sais*, il nous engage à voir la Nature dans sa dualité (comme force mâle et force femelle, procréant et enfantant) ET dans son unité : comme un « hymen sans fin de l'éternité »⁵⁷. *Demian* pense quant à lui qu'il faut vénérer un Dieu « qui contînt le diable en lui »⁵⁸ : le dieu que nous vénérons, celui du monde lumineux du petit Sinclair, ne représente que la *moitié* du monde. Abraxas est le dieu qui contient à la fois Dieu et Satan :

« Volupté et terreur, homme et femme confondus, entrelacement du plus sacré et du plus horrible, pêché grave affleurant l'innocence la plus tendre, telle était l'image aimée de mon rêve, ainsi était Abraxas. L'amour n'était plus l'obscur instinct animal qu'au début j'avais senti s'éveiller avec angoisse. Il n'était plus l'amour spiritualisé, le culte idéal de Béatrice. Il était les deux à la fois, et plus encore. Ma vision était ange et Satan, homme et femme, enfin humain et animal, bien le plus élevé et mal suprême. Voilà ce que je devais vivre, ce qui serait mon destin, ce qui me remplissait de nostalgie et de peur, toujours là, toujours inséparable de moi. »⁵⁹

⁵⁴ Cf. *Philippe Logion 11* : « Les mots que nous mettons sur les réalités terrestres entraînent l'illusion, ils détournent le cœur de ce qui est Réel vers ce qui n'est pas Réel. » Voir aussi la suite – l'idée que dans l'espace-temple, les mots « se tiendraient silencieux » et ne désigneraient plus de réalités mondaines, cf. Lacarrière sur Basilide.

⁵⁵ *Le dernier été de Klingsor*, op. cit., p. 721.

⁵⁶ Novalis, *Les Disciples à Sais, Hymnes à la nuit, Chants religieux*, avec quelques poèmes extraits d'*Henri d'Ofierdingen*, tr. et présenté par A. Guerne, Gallimard, 1975, p. 101.

⁵⁷ Ibid. p. 76.

⁵⁸ *Demian*, op. cit., p. 112.

⁵⁹ Ibid., p. 166.

Ce n'est qu'en parvenant à intégrer en soi toutes les dimensions conflictuelles de l'existence humaine que l'on peut devenir un homme, devenir soi-même.

Emmanuel Halais a soutenu récemment une thèse de doctorat "Ethique et expression: langage, métaphysique et individualité chez Wittgenstein et dans la philosophie morale anglaise", et il est attaché de recherches à l'Université de Paris 7 Denis Diderot.