

europa

Revue mensuelle fondée en 1923
sous l'égide de Romain Rolland

Parmi ses animateurs :

Pierre Abraham, Louis Aragon, Jean-Richard Bloch,
Jean Cassou, Paul Éluard, Jean Guéhenno, Elsa Triolet.

Comité d'Europe

Michel Apel-Muller	Vénus Khoury-Ghata
Henri Béhar	Daniel Leuwers
Michel Besnier	Francine de Martinoir
Roger Bordier	Rouben Melik
Bernard Chambaz	Henri Meschonnic
Francis Combes	Jean Métellus
Gérard de Cortanze	Henri Mitterand
Michel Delon	Gérard Noiret
Charles Dobzynski	Jean-Baptiste Para
Pierrette Fleutiaux	Marc Petit
Pierre Gamarra	Lionel Ray
Jacques Gaucheron	Léon Robel
Raymond Jean	Bernard Vargaftig

Président du comité : Pierre Gamarra

Rédacteur en chef : Charles Dobzynski

Rédacteur en chef-adjoint : Jean-Baptiste Para

Réception à la revue :

le mercredi de 14 h à 17 h

Publié avec le concours du Centre National du Livre

CONDITIONS D'ABONNEMENT

France : un an 73 € ; six mois : 43 €

Autres pays : un an 100 €

Les manuscrits non insérés ne sont pas retournés.

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

Rédaction et Administration :

4, rue Marie-Rose, 75014 Paris.

Téléphone & télécopie 01. 43. 21. 09. 54

Métro : Alésia / Bus : 28, 38, 62, 68.

Courriel : Europe.revue@wanadoo.fr

Site internet : <http://www.europe-revue.info>

CCP La Source 39 267 16 K

ISSN 0014-2751

Directeur de la publication : Charles Dobzynski

Imprimé en France

82^e année — N° 906 / Octobre 2004

SOMMAIRE

LUDWIG WITTGENSTEIN

Christine LECERF	3	Quelques feuillets de pensée dans le sac à dos de Wittgenstein.
Pierre HADOT	12	Réflexions sur les limites du langage.
James CONANT	31	Jeter l'échelle.
Jean-Jacques ROSAT	51	Le langage, la science et l'hypothèse.
Stanley CAVELL	63	L'accessibilité de la seconde philosophie de Wittgenstein.
Emmanuel BOURDIEU	78	Wittgenstein esthétique.
Christiane CHAUVIRÉ	91	Le social au miroir des mathématiques.
Sandra LAUGIER	106	La question d'une subjectivité sans psychologie.
Layla RAÏD	121	Wittgenstein et Dostoïevski.
Jean-Philippe NARBOUX	130	Jeux de langage et jeux de dressage.
Jacques BOUVERESSE	143	Les chemins de la religion.
Arnold I. DAVIDSON	152	Éthique, philosophie et exercices spirituels.
Jean-Yves MONDON	164	L'éthique et les expériences de pensée.
Emmanuel HALAIS	177	Wittgenstein ou l'éthique en images.
	*	
Ursula PROKOP	189	Margaret Stonborough-Wittgenstein, esquisse d'un portrait.
Ursula PROKOP	193	Le palais Wittgenstein.
Ursula PROKOP	196	Les lettres d'exil.
Margaret STONBOROUGH-WITTGENSTEIN	200	Lettre à Ludwig.
	*	
Bernhard LEITNER	203	Penser, construire : Wittgenstein et l'architecture.
Jacques BOUVERESSE	218	Wittgenstein et la musique.
Antonia SOULEZ	238	Wittgenstein, Schoenberg et l'Idée musicale.
	*	
Jean-Pierre POTIER et Jean-Baptiste PARA	249	Entre Wittgenstein et Gramsci.
Bruno AMBROISE	258	Wittgenstein et Pierre Bourdieu.
	*	
Élise MARROU	272	Repères chronologiques.

Kierkegaard, Wittgenstein, et leur point de vue sur leur œuvre en tant qu'auteurs

*On laisse donc au lecteur lui-même le soin
de tirer ses conclusions, si tel est son désir,
mais on ne fait rien pour sortir le lecteur de
son indolence.*

Johannes Climacus [Søren Kierkegaard] ¹

*Ce que ton lecteur peut faire lui-même,
laisse-le lui.*

Ludwig Wittgenstein ²

Cet article est un commentaire de ces deux épigraphes. Il porte à la fois sur les raisons et les voies par lesquelles Kierkegaard et Wittgenstein s'efforcent de rester fidèles à l'injonction de ces propos. Il a pour objet la raison pour laquelle leurs œuvres se présentent sous la forme qu'on leur connaît.

Nous nous attacherons d'abord à faire ressortir le parallèle étonnant entre les problèmes qui surgissent lorsqu'on s'enquiert de la façon dont il faut lire les ouvrages les plus célèbres de Kierkegaard et de Wittgenstein — problèmes touchant à la fois la raison pour laquelle ces œuvres se présentent sous la forme qui leur est propre, et la façon dont nous devons comprendre les instructions que ces ouvrages fournissent sur la manière dont ils doivent être lus. On verra ensuite de quelle façon le problème apparaît dans le contexte propre à l'œuvre de chaque auteur. Puis l'on examinera la *finalité* philosophique des divers aspects de la fonction d'auteur chez Kierkegaard, avant de prendre en considération la *méthode* d'un texte particulier du philosophe danois (la « Conclusion » du *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*). Nous pourrions alors discerner dans le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein à la fois le même but (présenter un miroir dans lequel le lecteur puisse reconnaître ses propres confusions) et la même méthode (faire

gravir au lecteur une échelle dont il a ensuite à se débarrasser) que chez Kierkegaard. En conclusion l'on verra que, pour des raisons inhérentes à ce but, la dernière philosophie de Wittgenstein implique le rejet de la méthode kierkegaardienne de la construction philosophique de l'auteur (*philosophical authorship*). Et l'on pourra dès lors découvrir dans cette dernière pratique une *continuité* significative dans l'intention, jointe à une tout aussi significative *discontinuité* dans la forme de l'investigation.

On raconte que Wittgenstein a appris le danois dans le but de lire Kierkegaard dans le texte ³, et qu'il a fait la remarque que « Kierkegaard était de loin le penseur le plus profond du siècle dernier ⁴ ». L'un de nos objectifs subsidiaires est de rendre compte de ce formidable intérêt de Wittgenstein pour l'œuvre de Kierkegaard ⁵. Notre article, tout au long de sa progression, disposera sa matière en vue de soutenir l'influence substantielle de Kierkegaard sur quatre aspects de la pensée du Wittgenstein de la maturité : 1. sa conception du caractère intime de la relation entre signification et usage ; 2. son idée d'investigation grammaticale ; 3. son idée que le but d'un travail philosophique est de conduire le lecteur d'un non-sens latent à un non-sens patent ; 4. son idée que l'expression correcte en philosophie est celle qui permet à un interlocuteur de reconnaître les mots qui lui sont présentés comme des expressions de ce qu'il veut dire ⁶. En vérité, considérer Wittgenstein sur le fond de la pratique kierkegaardienne des pseudonymes a pour avantage de rendre plus évidente la raison pour laquelle on ne peut saisir aucun de ces quatre aspects de la pensée de Wittgenstein si on ne le comprend pas dans son rapport aux trois autres.

*

Dans un article intitulé « Auteur et authenticité : Kierkegaard et Wittgenstein ⁷ », D. Z. Phillips réfléchit sur la *forme* des textes les plus célèbres que Kierkegaard et Wittgenstein nous ont légués et sur la conception de l'auteur philosophique qui leur est sous-jacente. Quoiqu'il ne formule pas l'enjeu exactement dans les termes où je voudrais le faire, l'intérêt de Phillips pour la forme de ces textes le conduit à prendre au sérieux quelque chose sur quoi chacun de ces auteurs insiste de façon récurrente — quelque chose que fort peu de commentateurs de Kierkegaard ou de Wittgenstein ont pris au sérieux

(encore qu'ils lui fassent l'hommage d'un brin de discours). J'ai en vue une insistance récurrente chez chacun des deux philosophes : une insistance sur le fait que, sauf à nous confronter à sa conception de la difficulté en philosophie — là où la prégnance de cette conception se réfléchit dans la forme particulière de son texte —, nous échouerons à rencontrer sa pensée. Kierkegaard et Wittgenstein semblent insister sur le fait que le lecteur ne peut réellement comprendre ce qu'il lit que s'il comprend aussi pourquoi ce qu'il lit revêt cette forme. Si le lecteur approche le texte comme s'il avait affaire à un traité philosophique conventionnel, alors il y trouvera ce qu'on trouve dans des traités de ce genre : une série d'arguments venant au secours d'une doctrine philosophique particulière. Mais ces auteurs se défendent tous deux de proposer des doctrines, et affirment plutôt qu'ils sont engagés dans une sorte particulière d'*activité*. Si donc on les prend au mot, il apparaît que c'est seulement en saisissant la raison pour laquelle leurs textes présentent cette allure particulière, que l'on a quelque chance de saisir le genre d'entreprise dans laquelle ils s'estimaient engagés⁸. Et de saisir du même coup en quoi consiste la philosophie telle qu'ils la pratiquent.

Kierkegaard écrit : « La vraie différence entre les hommes réside simplement dans leur façon de dire des non-sens. Il est universellement humain de le faire.⁹ » Wittgenstein écrit : « N'aie surtout pas honte de dire des non-sens ! tu dois seulement être attentif à ton non-sens.¹⁰ » La différence entre le genre de non-sens que cultivent ces auteurs et celui qu'ils visent chez leurs lecteurs est la différence entre un emploi du non-sens qui est conscient de lui-même et l'autre qui est subreptice. Bien des commentateurs ont lu ces œuvres comme si elles souhaitaient nous ensorceler avec certaines formes de non-sens, comme si elles recommandaient certaines formes de non-sens (dans un cas : le paradoxe absolu, dans l'autre : les violations de la syntaxe logique) comme révélatrices de quelques profondes vérités¹¹. Ce qui se produit dans des œuvres comme le *Post-scriptum* et le *Tractatus* ce n'est pas que nous soyons aidés, par le biais d'une certaine sorte de non-sens, à saisir quelques vérités extraordinaires — un paradoxe qui requiert la crucifixion de l'entendement humain (*Post-scriptum*), ou une vision de ce qui se situerait au-delà des limites de la pensée logique et ne pourrait donc être disposé en phrases de façon cohérente (*Tractatus*). Ce qui se produit plutôt — pour autant que l'œuvre parvienne à ses fins d'élucidation — c'est que nous

sommes introduits dans l'illusion d'occuper un point de vue depuis lequel nous imaginons que nous sommes en mesure de saisir cette vérité extraordinaire ; nous imaginons que nous pouvons saisir ce que certaines formes de non-sens s'efforcent de dire. De ce point de vue, nous imaginons que nous contemplons les limites de la raison, aussi bien que la possibilité nôtre de les transgresser. C'est cette transgression (apparente) des limites de la raison qui, comme nous l'imaginons ensuite, nous donne une vision de l'éthique ou du religieux. Le *Post-scriptum* et le *Tractatus* participent tous deux activement de ce point de vue, d'où une transgression paraît possible. Mais nous entraîner dans l'illusion d'un tel point de vue a pour enjeu de le faire exploser du dedans. La seule « vision » que ces œuvres veulent donner pour finir — une fois que le lecteur est arrivé en haut de l'échelle — concerne le lecteur lui-même : il est enclin à céder à de telles illusions.

Kierkegaard découvre la source de la tendance de son lecteur à halluciner le sens, dans son inclination à éluder tout ce qui est « existentiellement ardu » dans la vie religieuse. L'illusion du sens est engendrée par la confusion des catégories de l'esthétique et du religieux — par exemple lorsqu'on essaye de construire la foi comme une croyance ordinaire. Mais cette confusion, en retour, engendre des énigmes qui sont des distractions bienvenues. Lorsque la réflexion révèle que ce genre de construction n'a pas de sens, on continue de poser le problème dans des termes purement objectifs, c'est-à-dire dans des termes qui requièrent un effort toujours plus ardu de l'intellect. Dès lors qu'aucune forme ordinaire de croyance ne paraît suffisante pour provoquer la transformation de soi-même en chrétien, on suppose que cela doit requérir quelque forme de croyance extraordinaire : une forme de croyance qui requiert quelque chose d'extraordinaire de la part de l'intellect — on suppose qu'il s'agit de s'acharner à croire *contre* ce qu'on comprend, et de s'efforcer de tenir bon dans le non-sens. Johannes Climacus — un des pseudonymes sous lesquels opère stratégiquement Kierkegaard — est dialectiquement plus subtil que ses interlocuteurs philosophes hégéliens imaginaires, mais il doit l'être s'il entend illustrer « la capacité durable qu'a une compréhension dévoyée d'assimiler même les efforts les plus ardues d'explication tout en restant la même compréhension dévoyée¹² » — là où la compréhension en question consiste à prendre un problème subjectif pour un problème objectif, à convertir une

difficulté pratique en une difficulté intellectuelle. Le *Post-scriptum aux Miettes philosophiques* entre dans cette incompréhension pour exposer les confusions qu'elle recèle et pour montrer au lecteur sa propre « durable capacité » à y retomber.

Kierkegaard admet librement que ce genre de composition (où l'œuvre prétend assumer un point de vue qu'elle a pour but final de révéler comme confus) est une sorte de leurre pour le lecteur¹³. Mais c'est un leurre d'un genre spécial. D'un point de vue éthique, cette stratégie du « leurre » n'est, à proprement parler, pas un leurre du tout¹⁴. Car son but n'est pas de tromper le lecteur sur la vérité, mais de l'introduire dans la vérité par le leurre. Ainsi écrit-il dans *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* :

*Du point de vue global de l'œuvre entière, la production esthétique est une fraude où le « recours aux pseudonymes » prend son sens profond. Une fraude ! Que c'est laid ! À quoi je réponds de ne pas se laisser abuser par le mot. On peut tromper un homme en vue du vrai et, pour rappeler le vieux Socrate, le tromper pour l'amener au vrai. C'est même la seule manière quand il est victime d'une illusion. Si l'on ne partage pas cette opinion, on trahit alors que l'on n'est pas particulièrement fort en dialectique dont la maîtrise est néanmoins nécessaire pour opérer de la sorte. Grande, en effet, est la différence dialectique, ou de dialectique, dans ces deux cas : le premier où il s'agit d'un ignorant à qui l'on doit inculquer un savoir [...] et le second où il s'agit d'un homme dans l'illusion qu'il faut d'abord dissiper.*¹⁵

Le but d'un ouvrage pseudonyme n'est pas de communiquer une doctrine au lecteur mais de le délivrer d'une illusion. La méthode consiste à offrir au lecteur quelque chose qui possède la forme d'un savoir pour lui montrer que ce qui l'attire n'est qu'une apparence de savoir. En un sens le but ordinaire de la composition littéraire a été renversé : plutôt que s'efforcer d'enseigner au lecteur quelque chose qu'il ne sait pas, le but est de lui montrer que là où il croit qu'il y a quelque chose à savoir, il n'y a rien. Comme Climacus nous autorise lui-même à le dire dans une note à son propre travail : « L'art de communiquer devient en fin de compte l'art de soustraire, avec ou sans ruse.¹⁶ » La méthode de la pseudonymie est fondée sur l'idée que la voie de la communication directe est barrée. « Communication indirecte » est l'expression de Kierkegaard pour sa méthode du leurre charitable¹⁷. Elle est, proclame-t-il, la méthode appropriée pour s'adresser au lecteur qui est victime d'une illusion :

*Dans le cas d'un homme dans l'illusion qu'il importe en premier lieu de dissiper, si je ne commence pas par tromper, c'est que j'emploie dès l'abord une communication directe. Mais ce procédé suppose que rien n'empêche l'intéressé de la recevoir, ce qui n'est pas ici le cas, puisqu'une illusion s'interpose. En d'autres termes, il s'agit ici de recourir au corrosif ; mais ce moyen, c'est le négatif, lequel, en matière d'enseignement, est très exactement la tromperie.*¹⁸

Dans un passage qui rappelle Kierkegaard de façon frappante, Wittgenstein dit de son œuvre : « Je ne devrai être rien de plus qu'un miroir dans lequel mon lecteur peut voir sa propre pensée avec toutes ses difformités, et avec l'aide duquel il peut la redresser.¹⁹ » Cette remarque s'applique autant à la première qu'à la dernière œuvre de Wittgenstein. Mais le parallèle entre le *Tractatus* et un ouvrage pseudonyme kierkegaardien va encore plus loin que l'intention commune de tendre au lecteur un miroir dans lequel il peut reconnaître sa confusion : les deux œuvres enveloppent une stratégie du « leurre » au sens kierkegaardien du terme : « Qu'est-ce donc que "leurrer" ? C'est commencer par prendre pour argent comptant l'illusion de l'autre, et non commencer directement par ce qu'on veut lui inculquer.²⁰ »

La plausibilité de l'existence d'un authentique parallèle entre le *Tractatus* et une œuvre pseudonyme kierkegaardienne dépendra en partie de la façon dont on comprend le geste final de rétractation dans le *Tractatus*. Je proposerai maintenant une brève esquisse de la façon dont on devrait lire le *Tractatus*, si l'on accepte de considérer ce parallèle entre Wittgenstein et Kierkegaard aussi sérieusement que je le fais²¹.

*

La préface et les sections conclusives du *Tractatus* forment l'*encadrement* du livre. C'est là que Wittgenstein nous donne des instructions pour la lecture du *corps* de l'ouvrage. Dans la préface, il nous dit que l'idée selon laquelle nous pouvons former des pensées sur les limites de la pensée relève *simplement du non-sens*. Le livre commence par un *avertissement* sur l'effet de pur non-sens engendré par toute entreprise qui consisterait à tracer les limites de la pensée. Dans le corps du texte, en revanche, nous est donné ce qui pourrait passer pour une doctrine des « limites de la pensée ». Avec l'aide de

cette doctrine, nous nous imaginons capables de tracer ces limites et de regarder au-delà. Dans la conclusion du livre, on nous dit que les élucidations de l'auteur auront atteint leur but seulement si nous reconnaissons que ce que nous avons découvert dans le corps du texte est du (simple) non-sens. Wittgenstein écrit dans le *Tractatus*, 6.54 : « Mes propositions sont des élucidations en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen — en passant sur elles — il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.) »

Il est significatif que Wittgenstein dise ici, « celui qui me comprend : » nous ne pouvons comprendre ses *propositions* (parce qu'elles sont du non-sens), mais nous pouvons arriver à comprendre l'auteur et le genre d'activité dans lequel il s'est lancé — une activité qui nous montre que nous souffrons de l'illusion de penser que nous voulons dire quelque chose quand nos propos ne signifient rien. Ses propositions ont réussi dans leur travail d'élucidation lorsque le lecteur les « reconnaît à la fin comme dépourvues de sens ». Le but de l'élucidation est de déclencher cette reconnaissance. Cette dernière est le signe que nous avons compris l'auteur (par opposition au corps du texte) et que nous pouvons nous débarrasser de l'échelle sur laquelle nous sommes montés. Cela veut dire : nous en avons fini avec l'ouvrage, et l'ouvrage en a fini avec nous, lorsque nous sommes en mesure de simplement rejeter les phrases qui composent le corps du texte — les phrases sur « les limites du langage » et les choses indicibles qui se trouvent au-delà²². Pour lire l'ouvrage correctement nous devons tenir bon sur quelque chose et rejeter quelque chose. Ce sur quoi nous devons tenir bon est l'encadrement du texte — les instructions pour le lire et le rejeter. Ce que nous rejetons « à la fin » est le corps du texte — sa doctrine feinte.

Les tenants de l'actuelle interprétation standard du *Tractatus* optent pour la démarche opposée : ils se cramponnent à ce qu'ils découvrent dans le corps du texte et ils rejettent les avertissements et instructions donnés dans l'encadrement. Rudolf Carnap a été l'un des premiers à saluer le livre comme contenant d'importants aperçus philosophiques et à encourager les gens à ignorer tout simplement comme confuses les dernières phrases du livre. Wittgenstein — dans une lettre à Moritz Schlick — commente la lecture du *Tractatus* par Carnap : « ... je ne peux pas imaginer que Carnap ait pu se fourvoyer si complètement sur les dernières phrases du livre et par conséquent

sur la conception fondamentale du livre entier²³ » (je souligne). Wittgenstein dit clairement ici que la compréhension de la totalité du livre dépend de la compréhension de ses dernières phrases. Elle dépend de la prise au sérieux de l'injonction finale que le livre adresse au lecteur : il doit rejeter l'échelle qu'il a gravie. Les commentateurs ultérieurs ont critiqué la lettre de l'interprétation de Carnap (pour son simple oubli des dernières phrases), tout en en retenant l'esprit (vouloir s'accrocher à la doctrine que propose apparemment le corps de l'ouvrage). Ils déclarent prendre à cœur les dernières phrases de l'ouvrage — c'est-à-dire qu'ils déclarent que les phrases qui composent le corps du texte sont du non-sens — mais ils veulent quand même s'accrocher à ce que le non-sens (selon eux) tente de dire. Ils en concluent que l'œuvre a une doctrine ineffable. Elle donne un « aperçu » sur la vérité de certaines questions profondes — même si, en toute rigueur, la vérité ne peut être exprimée dans le langage. Le but de Wittgenstein, dans le *Tractatus* est d'endosser cette tentation d'imaginer que l'on sait ce qu'un échantillon de non-sens essaye de dire — on saisit l'ineffable « ceci » que pointent les mots — afin de nous mettre en mesure de reconnaître qu'il n'y a pas de « ceci » ineffable. Cette idée (apparemment intelligible) d'une pensée ineffable fait partie de ce que nous avons à rejeter à la fin. C'est pourquoi Carnap a raison d'être soupçonneux sur la pensée ineffable — un genre de pensée qui viole les conditions logiques de possibilité de la pensée. Mais les commentateurs ultérieurs ont également raison de penser qu'une bonne compréhension de l'œuvre dépend d'une compréhension de sa forme (et notamment de ses dernières phrases), et de la prise en compte de la stratégie de l'auteur. Ce que les deux partis manquent à considérer sérieusement, c'est que ce à quoi nous aboutissons lorsque nous cherchons à tracer une limite à la pensée n'est pas une forme de non-sens profond et métaphysiquement éclairant — comme le dit explicitement Wittgenstein dans la préface du *Tractatus* — mais plutôt *einfach Unsinn* : purement du non-sens. Dans la préface, il écrit également : « Dieses Buch... ist also kein Lehrbuch ». Ce livre n'est pas un catéchisme, un texte doctrinal. Ce n'est pas une œuvre qui propose une doctrine. Il dit plus loin : « La philosophie n'est pas une théorie [*Lehre*], mais une activité » (4.112). Et il décrit immédiatement après la sorte d'activité qu'est la philosophie : une activité d'élucidation. Ce que nous apprenons dans l'avant-dernière section est qu'une élucidation philosophique a pour

but de nous montrer que les « propositions » auxquelles nous nous confrontons en philosophie ne sont pas des propositions : le non-sens vers lequel nous sommes attirés est du non-sens tout à fait cru — des mots qui n'expriment pas de pensées. Dans le langage de Kierkegaard, le but du *Tractatus* n'est pas celui de la communication directe (proposant une doctrine) mais plutôt de la communication indirecte (détournant le prisonnier de l'illusion d'une apparence de savoir).

Lorsqu'on aborde le *Post-scriptum* il est également important de faire la distinction entre l'encadrement et le corps du texte²⁴. La situation est rendue plus compliquée ici par le fait qu'en un sens il y a deux encadrements : intérieur et extérieur. Ce dernier est constitué par le document final qui figure en appendice à l'ouvrage : « Une première et dernière explication ». Ce document, contrairement au reste du texte, est signé par Kierkegaard lui-même et il y insiste sur le fait que la distinction entre lui-même et Climacus (ou n'importe quel autre pseudonyme) est « un fondement essentiel dans la nature de la production », ajoutant que lui-même, Kierkegaard, n'a pas « la moindre relation intime » avec les propos tenus dans l'ouvrage, que « pas un seul mot » n'est sien, et que s'il arrive à quelqu'un de citer certaines paroles du livre, il devra prendre soin de ne les attribuer qu'à Climacus et non à Kierkegaard²⁵. L'autre encadrement du livre est formé de deux morceaux de textes, dont chacun est explicitement désigné comme un « appendice », c'est-à-dire un texte adjoint et extérieur au corps même de l'ouvrage. C'est dans ces appendices que l'auteur pseudonyme (Climacus) donne des instructions sur la manière de lire son œuvre.

Le premier des deux appendices s'intitule « Coup d'œil sur un effort simultané dans la littérature danoise » et comprend un commentaire détaillé de chacun des autres ouvrages pseudonymes. C'est de ces pages que l'on a tiré l'épigraphe de Climacus. Comme notre épigraphe, ces commentaires se rapportent pour une large part aux traits généraux de l'œuvre pseudonyme considérée comme un tout — on y relève des traits comme : « il n'y a rien de didactique », « il n'y a pas d'auteur », une « forme antithétique ambiguë » a été employée, « rendant le compte rendu impossible », etc.²⁶. Mais les remarques les plus pertinentes pour comprendre le dessein du *Post-scriptum* sont celles qui concernent la première œuvre de Climacus, les *Miettes philosophiques* — le livre dont le *Post-scriptum* est le post-scriptum. Car c'est là que Climacus donne non seulement des

instructions sur la manière de lire les œuvres pseudonymes en général, mais également sur la manière de lire les ouvrages dont il est l'auteur. Le lieu où Climacus se livre le plus — où nous en apprenons davantage sur le genre d'auteur qu'est Johannes Climacus — se trouve en dehors de l'appendice, dans une sorte d'appendice à l'appendice, dans une note de bas de page extraordinairement longue. Cette note nous entraîne dans la discussion d'un compte rendu des *Miettes* tout juste paru en Allemagne dans une revue de théologie. Dans sa recension, le critique se situe vis-à-vis des *Miettes* dans le même rapport que Carnap vis-à-vis du *Tractatus* : il veut passer à travers les obstacles du texte et extraire le contenu philosophique de l'œuvre, sans avoir à se soucier des particularités de sa forme (et de l'avertissement que la forme est essentielle au dessein). Il veut aller droit aux thèses philosophiques réelles de l'œuvre et laisser de côté leur véhicule littéraire. Le commentaire de Climacus sur le critique est le même que celui de Wittgenstein sur Carnap. Parce qu'il omet de prêter attention à ce que l'œuvre elle-même dit de la façon dont elle doit être lue, le critique ne parvient pas à comprendre la conception de l'œuvre considérée comme un tout. Le reproche de Climacus n'est en conséquence pas dirigé contre la pertinence de l'analyse présentée par le critique, mais contre le malentendu fondamental sur son œuvre auquel elle donne lieu :

*Son analyse est exacte et, dans l'ensemble, d'une solide dialectique ; mais alors surgit la difficulté : malgré la fidélité du compte rendu, quiconque se contentera de le lire aura du livre une idée complètement fausse. [...] Ce compte rendu est rédigé dans le plus pur style professoral ; le lecteur aura ainsi l'impression que l'ouvrage est écrit de même. C'est là, à mes yeux, la plus fausse des impressions que l'on puisse en avoir.*²⁷

Le ton est plus aigu que celui du *Tractatus*, mais l'enjeu est bien le même : comprendre le livre comme l'exposé d'une doctrine c'est avoir « l'impression la plus erronée qu'on puisse en recevoir ». Cette présentation du livre, poursuit Climacus, ne rend nullement compte de la « parodie de philosophie spéculative impliquée dans le plan entier de l'ouvrage », de « l'infatigable activité de l'ironie » mise en jeu par le « contraste de la forme » et « la résistance gouailleuse de l'expérience contre le contenu »²⁸. Ces remarques sur les *Miettes* soulèvent des questions sur le genre de livre que nous, lecteurs du *Post-scriptum* — autre livre de Johannes Climacus — avons devant nous.

Le second appendice forme la conclusion du livre de Climacus et est intitulé : « Pour une entente avec le lecteur ». Climacus insiste d'abord sur le fait qu'il « ne se donne pas pour chrétien » et ne prétend pas le devenir, sans pour autant rejeter le christianisme. Il affirme être « complètement occupé à penser qu'il doit être bien difficile de devenir chrétien ²⁹ ». Le propos du livre, est-il dit à plusieurs reprises dans le corps de l'ouvrage, est d'expliquer ce qui se trouve impliqué dans « le problème subjectif » du christianisme — d'expliquer ce que c'est que de devenir chrétien. Toutefois, selon la doctrine (apparemment) présentée dans le corps de l'ouvrage, « il n'y a que deux sortes de gens qui peuvent en savoir quelque chose » : « ceux qui, avec un intérêt passionné, infini », lui vouent leur vie et « ceux qui, passionnés dans l'autre sens (mais non moins passionnés), le rejettent ³⁰ ». Ainsi, Climacus — dont la relation au christianisme est purement théorique (il est « complètement occupé à penser » sur le sujet) et qui n'a développé aucune relation pratique avec lui (que ce soit positivement ou négativement) — est un auteur qui, selon son propre point de vue, ne peut « rien savoir » de la matière que son ouvrage est manifestement destiné à éclairer ³¹.

Dans l'appendice conclusif, Climacus continue à traiter de points assez proches de ceux qui ont été discutés dans le premier appendice à propos des autres ouvrages pseudonymes, sauf qu'ils sont maintenant abordés en référence explicite au *Post-scriptum*. Il insiste aussi de façon plus véhémement qu'auparavant sur le fait que considérer l'ouvrage comme présentant un enseignement sur lequel nous pourrions nous fonder, ce n'est pas encore l'avoir compris. On nous dit que l'auteur du livre « n'a pas d'opinion et ne souhaite pas en avoir », que « citer [l'ouvrage] avec faveur » ou « l'invoquer comme une autorité », c'est le soumettre à une forme de « violence » : « car celui qui l'invoque l'a *eo ipso* compris de travers ³² ». Mais c'est dans l'explication de la raison pour laquelle toute invocation du livre trahit une méprise sur le sens du livre entier, que le parallèle avec le *Tractatus* devient le plus évident. Climacus éclaire la structure de sa propre performance par cette analogie malicieuse : on nous dit que l'ouvrage que nous sommes en train de lire ressemble en quelque mesure à certains « livres catholiques, surtout anciens », qui devaient être complètement réinterprétés à la lumière de leurs phrases conclusives, lesquelles avertissent le lecteur que tout doit être entendu en un sens particulier, c'est-à-dire « conformément à la doctrine de

notre Sainte Mère l'Église catholique », aussi incongrue cette requête puisse-t-elle sembler ³³. Seulement la note que l'on trouve à la fin de ce volume — et que l'on est en train de lire à ce moment-là — ne vise pas à ce que tout soit compris conformément à une doctrine particulière. Ce point a déjà été anticipé dans le premier appendice, lorsqu'on nous a dit que le plus grand malentendu possible sur l'ouvrage de Climacus était de le comprendre comme l'exposé d'une doctrine. La note à la fin de ce volume vise au contraire à ce que tout soit compris de telle manière que le livre, s'il est effectivement compris, soit du même coup « rétracté » ³⁴. L'analogie avec les ouvrages catholiques des anciens temps ne va donc que jusqu'à ce point : les deux sortes de livres ne sont proprement compris que dans la mesure où tout en eux est compris à la lumière de leur conclusion. La différence est dans le fait que le livre que nous avons devant nous « n'a pas seulement une conclusion mais, par-dessus le marché, une rétractation ³⁵ ». Climacus précise ensuite ce que le lecteur doit arriver à saisir pour comprendre à quel genre d'ouvrage il a affaire. Il doit « comprendre qu'écrire un livre et le rétracter est autre chose que ne pas l'écrire du tout ; qu'écrire un livre dont il n'est pas nécessaire qu'il ait de la signification pour quelqu'un est autre chose que de le laisser non écrit. ³⁶ »

« Climacus » est l'équivalent latin du mot grec pour « échelle » ³⁷. L'échelle dialectique du *Post-scriptum* culmine là où il est déclaré que le livre est une pseudo doctrine — que l'auteur lui-même rétracte ³⁸. Le corps de l'œuvre nous a préparés de multiples façons à cette conclusion. Ses dernières étapes nous ont présenté une démarche de plus en plus élaborée pour donner au lecteur une approche de l'incompréhensible — de ce qui, par nature, est au-delà de l'entendement. On nous dit qu'une telle approche réclame une « crucifixion de l'entendement ». Cette plaidoirie en faveur d'un renoncement à l'entendement apparaît sous la forme d'une doctrine sur la vraie nature du christianisme, donc sous la forme d'un enseignement qui se recommande implicitement lui-même comme une « compréhension supérieure ». Nous sommes invités à penser que nous pouvons avoir un « aperçu » sur la nature de quelque chose que l'entendement humain ne peut pas saisir. Climacus décrit plus d'une fois sa relation au christianisme comme celle d'un « humoriste ». L'humour qui habite la structure même de l'œuvre affleure de façon de plus en plus nette dans les dernières pages du livre. Considérez par

exemple un passage comme celui cité ci-dessous, dans lequel est rejetée la possibilité de donner ne serait-ce qu'un « aperçu » sur la question que l'œuvre entière a vocation d'éclairer, puisqu'il est illusoire de vouloir saisir l'incompréhensible en essayant de se glisser furtivement dans un éclair d'intelligibilité :

Mais il y a des choses qui entrent difficilement dans la tête de certaines personnes, par exemple la notion passionnée de l'incompréhensible. [...] Plus un homme met l'accent sur l'incompréhensible, pour chercher finalement à « entrevoir », plus sa coquetterie est dépravée, car toute sa démarche devient un compliment pour lui-même : tandis que la difficulté et l'inintelligibilité sont des obstacles pour « les gens sans esprit », il a, lui, assez d'esprit — pour jeter dans les paroles obscures un regard de devin. [...] Celui qui abandonne, comme il dit, la raison pour la foi, reçoit alors une raison plus haute, une raison tellement plus haute que, par sa vertu, il se conduit comme un voyant d'une richesse d'esprit incomparable.³⁹

Le parcours de Kierkegaard dans le *Post-scriptum* est un certain engagement philosophique dans le christianisme : une manière de philosopher qui donne à ses victimes l'illusion d'atteindre une « compréhension plus élevée ». Il s'agit d'une illusion parce qu'elle n'offre à la victime que l'apparence d'un progrès éthique et religieux, qui n'est pas accompagné d'un changement intérieur ou extérieur significatif. Aussi bien le *Post-scriptum* que le *Tractatus* sont dirigés contre certains efforts philosophiques pour expliquer que la nature de la vérité éthique et religieuse est située au-delà des limites de l'entendement humain ou de la pensée logique — efforts que Kierkegaard et Wittgenstein veulent dévoiler comme des mystifications de l'éthique et du religieux.

Le *Post-scriptum* commence comme une tentative pour distinguer entre les problèmes « subjectifs » et « objectifs » — pour délimiter ces problèmes qui ne peuvent être résolus que par la mise en œuvre des facultés de pensée et de jugement rationnel d'un sujet. C'est un terrain où l'on ne peut progresser que par une modification radicale de l'existence. Mais il arrive alors que ce travail de démarcation paraisse supposer l'existence d'une catégorie de problèmes que la raison ne peut pénétrer : il semble que nous ayons besoin de démarquer ce que la raison peut comprendre de ce qu'elle ne peut pas. De son côté, le *Tractatus* commence par une tentative pour clarifier la structure

logique du langage. Mais cela semble vouloir dire que nous sommes capables de tracer une limite de la pensée — pour démarquer les pensées qui peuvent s'accommoder de la structure logique du langage de celles qui ne le peuvent pas. Les deux œuvres invitent par là le lecteur à entrer dans un point de vue selon lequel il semble qu'il y ait quelque chose que la raison ne *peut pas* faire. Il semble qu'il y ait une espèce particulière de pensée devant laquelle le pouvoir humain de compréhension souffre d'une sorte d'impuissance. Et cependant il semble aussi que l'exercice philosophique consistant à identifier les limites de la pensée nous permette d'obtenir quelques lueurs sur l'incompréhensible et d'entrevoir la vérité des pensées qui sont logiquement impensables et ne peuvent donc être exprimées de façon cohérente. Il semble ainsi que par un travail d'éclaircissement de la nature de l'éthique et du religieux nous ayons atteint une compréhension plus « élevée ». Les deux œuvres cherchent à ruiner cette apparence (avoir un aperçu sur quelque chose de plus élevé en forçant les limites de la raison) par le recours à une stratégie d'écriture que Kierkegaard caractérise comme une forme de « leurre » ; elles tentent d'entrer dans et de participer à l'illusion philosophique qu'elles estiment propre au lecteur pour conduire ce dernier jusqu'au point où il devient capable de la reconnaître comme une illusion. C'est pour cela que les deux œuvres ont la structure d'une échelle que le lecteur est invité à gravir jusqu'à ce qu'il puisse la rejeter. L'échelle est rejetée non parce qu'elle a survécu à sa finalité qui serait de conduire le lecteur sur les hauteurs d'une compréhension supérieure, mais parce que le lecteur en vient à reconnaître que les échelons ne peuvent supporter le poids qu'ils ont l'air de pouvoir supporter. Il reconnaît avoir été captivé par l'illusion d'une ascension, alors même que la philosophie ne lui offrait qu'une apparence de progrès éthique et religieux.

*

Pour Wittgenstein, le premier comme le dernier, tout éclaircissement prodigué par la philosophie ne peut être exprimé sous la forme d'une assertion susceptible de devenir objet de discussion. Mais sa conception de la manière dont cet éclaircissement doit être donné, subit à un certain moment un tournant dramatique. Une façon de décrire ce changement est de dire qu'il retient (puis affine) la

conception kierkegaardienne de la dialectique qualitative tout en la détachant de la stratégie des pseudonymes. La première méthode de Wittgenstein, proche en cela de Kierkegaard, consistait à « leurrer le lecteur selon la vérité », c'est-à-dire à faire passer l'interlocuteur par une structure élaborée de thèses apparentes pour finalement l'en détourner. Sa dernière méthode — qu'il appelle « la méthode de la présentation évidente » — cherche à « battre le rappel des souvenirs » à propos de ce que nous disons, de manière à aiguïser chez l'interlocuteur philosophe le questionnement sur ce qu'il veut signifier par ses mots. Comme on l'a vu, sous cet angle sa dernière démarche est parallèle à la méthode kierkegaardienne de la dialectique qualitative, qui distingue clairement un concept de ses voisins afin de faire retour vers le moment où dans notre philosopher nos mots oscillent entre les concepts et manquent à en signifier aucun. Pour Kierkegaard et pour le premier Wittgenstein, la possibilité existe de reconduire de tels moments de vacuité à leur source commune dans un nœud de confusions radicales. De cette manière, notre situation fâcheuse — en tant que prisonniers d'une illusion — peut être rendue visible par la construction d'un grand miroir unique dans lequel l'étiologie entière de notre confusion peut être découverte. Pour le dernier Wittgenstein, l'étiologie de la confusion philosophique est aussi compliquée — et aussi difficile à repérer — que le sont nos vies et notre langage. La mise au jour de nos confusions individuelles étant vouée à demeurer fragmentaire, il s'agira de construire quantité de petits miroirs dans lesquels le lecteur pourra se reconnaître chaque fois qu'il sera tenté d'insister à vide. Reconnaître comme *vôtres* les tentations décrites par le texte — et les confusions sur lesquelles elles débouchent — est une tâche qui reste à votre charge de lecteur. Mais il n'y a plus une échelle et une seule à gravir : les moments doivent être relevés comme ils viennent, un par un ; et aussi longtemps que nous penserons et parlerons ils surgiront. Pour le dernier Wittgenstein — contrairement à Kierkegaard — le travail d'élucidation philosophique n'est donc plus seulement dirigé contre un certain genre de lecteur, pas plus qu'il n'est un simple préliminaire aux affaires de la vie morale ou religieuse. C'est bel et bien une tâche infinie.

James CONANT

Traduit de l'anglais par Jean-Yves Mondon

N.B. Je suis redevable aux questions soulevées par les participants à la conférence de Claremont qui a accueilli la nomination de D.Z. Phillips au poste de Danforth Professor of the Philosophy of Religion, aux commentaires faits sur la première version de ce travail par Cora Diamond, Paul Francks, Logi Gunnarsson, Martin Stone et Lisa Van Alstyne, ainsi qu'à un manuscrit inédit de M. Jamie Ferreira. [Signalons que le texte de James Conant est ici publié dans une version abrégée].

1. *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, traduction Paul Petit, Gallimard, 1949, réédité dans la collection « Tel » (2002). Sauf mention contraire, les citations renverront à cette édition. Ici, nous avons modifié la traduction, qui se lit ainsi p. 254 : « Il est donc laissé au lecteur le soin de faire cette composition par lui-même, s'il le juge à propos, mais rien n'est fait pour sa commodité. » L'un des pseudonymes de Kierkegaard, Johannes Climacus, commente ici *Ou bien... Ou bien*, œuvre d'un autre pseudonyme. Le contexte toutefois (comme je le montrerai après) indique que l'observation s'applique tout autant à l'énigmatique performance de Climacus dans le *Post-scriptum*.

2. *Remarques mêlées*, trad. G. Granel, TER, Mauvezin, 1990, p. 97.

3. H.D.P. Lee écrit dans ses souvenirs sur Wittgenstein : « Il me dit qu'il apprenait le danois pour être en mesure de lire Kierkegaard dans le texte, et il est clair qu'il avait une grande admiration pour lui », *Philosophy*, 54, p. 218.

4. Maurice O'C. Drury, « Some Notes on Conversations with Wittgenstein », in *Ludwig Wittgenstein : Personal Recollections*, édité par Rush Rhees (Rowman and Littlefield, 1981), p. 102.

5. Je ne passerai pas en revue ici toutes les preuves de la force et de la profondeur de l'intérêt de Wittgenstein pour Kierkegaard. La chose a déjà été faite à maintes reprises par d'autres (voir par exemple, Charles L. Creegan, *Wittgenstein and Kierkegaard*, Routledge, 1989). Outre les preuves implicites et explicites partout dans le *Nachlass*, le nombre de personnes qui témoignent en faveur de la passion et de l'estime de Wittgenstein pour Kierkegaard inclut Maurice O'C. Drury, Paul Engelmann, H.D.P. Lee, Norman Malcolm, Rush Rhees, Bertrand Russell, Hermine Wittgenstein et G.H. von Wright.

6. En rapport avec ce quatrième aspect j'ai à l'esprit des passages comme le suivant : « Nous ne pouvons convaincre notre interlocuteur de sa méprise en philosophie que s'il reconnaît ce que nous disons comme l'expression authentique de ses sentiments — c'est-à-dire seulement s'il reconnaît que l'expression que nous lui proposons est l'expression réellement correcte de ses sentiments. Car c'est seulement s'il la reconnaît telle, qu'elle est l'expression correcte » (*The Big Typescript*, p. 410 ; repris dans *Wittgenstein in Florida* ed. Jaakko Hintikka, Kluwer, 1991, p. 7).

7. *Midwest Study in Philosophy*, vol. XVII, eds. French, Uehling and Wettstein (University of Notre Dame Press, 1992), repris dans *Wittgenstein in Florida*, MacMillan and St. Martin's Press, 1993. Les références sont à cette dernière édition.

8. Comme nous avertit Wittgenstein : « Ce que nous allons dire sera facile, mais savoir pourquoi nous le disons sera très difficile », L. Wittgenstein, *Cours de Cambridge, 1932-1935*, édités par Alice Ambrose, Traduction E. Rigal, TER, 1992, p. 97.

9. *Soeren Kierkegaard's Journals and Papers*, eds Howard V. and Edna H. Hong, (Indiana University Press, 1975), vol. 3, VIII A 110, p. 7.

10. *Remarques mêlées*, p. 74.

11. Dans la littérature secondaire, on a coutume de comprendre la différence cruciale entre les sortes de non-sens comme une distinction entre le pur non-sens (qui ne veut rien dire) et le non-sens profond (qui montre ce qui ne peut être dit).

Je critique cette façon de comprendre le parallèle entre le *Post-scriptum* et le *Tractatus* dans « Must We Mean What We Cannot Say ? » (in *The Senses of Stanley Cavell*, eds. R. Flemming et M. Payne, Bucknell University Press, 1989, p. 242-283).

12. *Post-scriptum*.

13. « J'en viens maintenant à un terme concernant l'auteur que je suis, à un terme que j'ai coutume de m'appliquer quand je me parle [...] ; sur les terrains de l'intellectualité et de la religiosité, ayant en vue les concepts d'"exister" et de "chrétienté", je suis *comme* un espion au service d'intérêts supérieurs [...] ; je n'ai rien de nouveau à proclamer, je suis sans autorité ; même sous le manteau de la tromperie, je ne vais pas directement à l'œuvre ; j'y vais par la voie indirecte de la ruse... » In *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, trad. du danois par P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, L'Orante, Paris, 1971, p. 61.

14. Kierkegaard va même jusqu'à dire que nous avons le *dévoir* de chercher à leurrer celui qui se leurre lui-même : « La suspension téléologique à l'égard de la communication de la vérité (qui consiste à taire provisoirement quelque chose pour que le vrai en soit rehaussé) est le devoir direct envers la vérité, et elle est impliquée par la responsabilité de l'homme devant Dieu touchant la part de réflexion qui lui a été accordée. » (*Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, op. cit., p. 63). Kant écrit (au milieu d'une discussion sur la propension de l'homme à se mentir à lui-même) : « Tromper le trompeur en nous-mêmes, ou la tendance à tromper, est un sain retour au respect pour la loi de vertu. Ce n'est pas une tromperie, mais plutôt une duperie innocente de nous-mêmes » (*Anthropologie*).

15. S. Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, op. cit., p. 28-29 (traduction légèrement modifiée).

16. *Post-scriptum*, p. 235, note. (Trad. modifiée).

17. Si on construit une communication indirecte comme une communication directe alors « le but est manqué ; alors le lecteur est poussé au malentendu — il a quelque chose de plus à savoir [...] mais il le reçoit comme savoir de sorte qu'il se tient droit dans son *statu quo*. » (*Journals and Papers*, vol. 1, VI B 40-45, p. 260).

18. *Point de vue*, op. cit., p. 29.

19. *Remarques mêlées*, p. 31. Kierkegaard utilise originellement l'analogie du miroir en relation avec l'œuvre pseudonyme, mais l'anti-Climacus développe ensuite largement l'analogie en relation avec la lecture des Écritures : « Quelles sont les conditions requises pour se regarder avec un vrai profit dans le miroir de la parole ? En premier lieu, il ne faut pas regarder le miroir, mais t'y regarder. [...] En second lieu, lorsque tu lis la parole [...] pour te regarder à son miroir (et t'y voir réellement), il faut constamment que tu penses à te dire : c'est à moi qu'elle s'adresse, c'est de moi qu'il s'agit. Car si la parole [...] n'est pour toi qu'une doctrine, qu'une chose impersonnelle, objective, elle n'est pas un miroir — ce que ne saurait être une doctrine objective où il n'est pas plus possible de se regarder que dans un mur. Et si tu observes envers la parole [...] une attitude impersonnelle (objective), l'on ne saurait dire que tu te regardes à son miroir, car cet acte requiert une personnalité, un moi ; un mur peut se refléter dans un miroir, mais non s'y voir ou s'y regarder. » (*Pour un examen de conscience recommandé aux contemporains*, trad. P.-H. Tisseau, L'Orante, Paris, 1966, p. 83-100). C'est peut-être le moment de noter que je ne considère pas ce que je dis dans cet essai sur la structure de l'œuvre pseudonyme comme s'appliquant à l'œuvre signée par l'anti-Climacus. Elle n'appartient pas au corps de ce que Kierkegaard appelle « les ouvrages esthétiques ». Ses commentaires dans le *Point de vue* sur la méthode de la communication indirecte telle que l'emploient les autres pseudonymes — comme une stratégie du leurre selon le vrai — ne sont pas destinés à l'anti-Climacus. Les raisons d'employer la pseudonymie dans ce cas

sont ailleurs. Kierkegaard n'est pas prêt à dire, comme le fait l'anti-Climacus, qu'il est « un chrétien extraordinaire, comme il n'y en a jamais eu ». D'où le nom anti-Climacus : il est l'antithèse — le pôle opposé — de Climacus, le pseudonyme qui ne cesse de dire qu'il n'est pas un chrétien.

20. *Point de vue*, op. cit., p. 29. Trad. modif.

21. Dans ce qui suit j'emprunte à mon « The Search for Logically Alien Thought : Descartes, Kant, Frege and the *Tractatus* » (*Philosophical Topics*, Spring, 1993), où j'explore une telle lecture du *Tractatus* de façon plus détaillée.

22. J'explore davantage ce point dans « Throwing Away the Top of the Ladder » (in *Yale Review*, vol. 79, n° 3).

23. La lettre est datée du 8 août 1932 ; citée dans *Ludwig Wittgenstein, sein Leben in Bildern und Texten*, ed. M. Nedo et M. Ranchetti (Surkhamp, 1983), p. 255 ; je suis redevable à la postface de Peter Winch au *Wittgenstein* de Malcolm, d'avoir attiré mon attention sur cette lettre.

24. J'élabore cette distinction relativement au *Post-scriptum* et j'explore le parallèle avec le *Tractatus* plus complètement dans « Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense » (in *Pursuits of Reason*, eds. Cohen, Guyer and Putnam, Texas Tech University Press, 1993).

25. Cf. *Post-scriptum*, p. 523 sq.

26. *Ibid.*, p. 215 sq.

27. *Ibid.*, mais nous citons ici la traduction de P.-H. Tisseau (volume 1 du *Post-scriptum*, L'Orante, Paris, 1977 p. 255).

28. *Ibid.* (trad. P. Petit), p. 234.

29. *Ibid.*, p. 517.

30. *Ibid.* p. 59. (Trad. modifiée).

31. La « folie » de la démarche de Climacus dans le *Post-scriptum* est brièvement abordée dans l'avant-dernier paragraphe de l'introduction, tout de suite après que la distinction entre le problème objectif et le problème subjectif a été introduite : « Le problème objectif serait alors celui de la vérité du christianisme. Et le problème subjectif, celui du rapport de l'individu avec le christianisme, bref : comment moi, Johannes Climacus, puis-je participer à la félicité éternelle promise par le christianisme. Le problème ne concerne que moi, et moi seul : parce que, s'il est bien posé, il concerne semblablement chacun [...] L'exposé du problème n'est pas alors une irrévérence de ma part, mais simplement une espèce de « folie. » (Trad. P.-H. Tisseau, volume 1 du *Post-scriptum*, L'Orante, Paris, 1977 p. 16).

32. *Post-scriptum* (trad. P. Petit), p. 518-519.

33. *Ibid.* p. 519.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. *Ibid.* p. 520.

37. Il me paraît raisonnable de soutenir (comme James Allen me l'a suggéré) que le modèle de l'échelle est emprunté aux anciens sceptiques, que Kierkegaard admirait. Sextus Empiricus écrit dans la conclusion de *Contre les logiciens* : « Exactement comme, par exemple, le feu après avoir consumé l'huile se détruit aussi lui-même, et comme les substances purgatives après avoir expulsé les fluides hors du corps s'expulsent elles-mêmes aussi, ainsi l'argument contre la preuve, après avoir aboli toute preuve, s'efface aussi lui-même. Et derechef, tout comme il n'est pas impossible à l'homme qui est parvenu jusqu'à un lieu élevé à l'aide d'une échelle de repousser l'échelle du pied après son ascension, de même aussi il n'est pas invraisemblable que le sceptique après être parvenu à la démonstration de sa thèse par les voies de l'argument prouvant la non-existence de la preuve, abolisse ensuite ce même argument. » (*Against the Logicians*, II, 480-1, trad. anglaise R.G. Bury, Harvard University Press, 1983, p. 487-9).

38. Ce que je dis ici du *Post-scriptum* (sur le plan entier de l'ouvrage en tant qu'il enveloppe une parodie de la philosophie spéculative) est proposé non comme une formule générale pour lire toutes les œuvres pseudonymes, mais seulement comme un exposé de la structure des trois ouvrages qui impliquent la personne de Climacus : *De omnibus dubitandum est*, les *Miettes philosophiques*, et le *Post-scriptum*. Le troisième de ces ouvrages rend explicite ce qui est implicite dans la structure des deux autres : qu'ils ont la forme d'échelles qui doivent être gravies afin d'être rejetées. Les ouvrages de Climacus (par opposition aux autres « œuvres esthétiques ») sont faits pour exposer et détruire la tentation d'échapper à l'exigence de la vie religieuse que Kierkegaard voit particulièrement exacerbée dans l'enthousiasme pour la philosophie : la tentation de construire (ce que Kierkegaard nomme) une difficulté « existentielle » comme une difficulté qui demande un exercice particulièrement subtil de l'entendement. Ainsi Climacus est le pseudonyme philosophique de Kierkegaard : il est conçu pour le lecteur victime de confusion religieuse dont les stratégies de fuite sont encouragées par la philosophie néo-hégélienne. Les autres pseudonymes sont faits pour exposer et détruire d'autres formes de tentations et de fuite. Toutefois, dans la mesure où elles sont dirigées contre des manières d'esthétiser, de moraliser et de mystifier le religieux, elles sont chacune concernées par une forme particulière de confusion des catégories. En ce sens leur élucidation est encore (maintenant dans le sens de Wittgenstein plutôt que de Kierkegaard) de nature *philosophique*. La tâche n'est pas accomplie dans chaque œuvre au moyen du même schéma (par exemple, une échelle qui doit être repoussée), mais elles ont toutes en commun une structure au sens général où il revient au lecteur de tirer ses conclusions. Elles emploient toutes une « stratégie de l'indirect » : chacune sert de miroir dans lequel un certain genre de lecteur (philosophe, esthète, moraliste etc.) sujet à certains genres de tentations peut se reconnaître. Ceci évidemment ne veut pas dire que ces tentations s'excluent mutuellement. Au contraire, Kierkegaard soupçonne la plupart de ses lecteurs d'être en mesure de reconnaître des aspects variés d'eux-mêmes dans chaque pseudonyme.

39. *Post-scriptum*, p. 469-470. (Trad. modifiée).

LE LANGAGE, LA SCIENCE ET L'HYPOTHÈSE

La philosophie de Wittgenstein à l'époque du cercle de Vienne

I

Comme l'a fait observer Hintikka, « il y a beaucoup de questions importantes qui ne sont pas encore résolues au sujet des relations philosophiques et personnelles entre Ludwig Wittgenstein et les membres du cercle de Vienne, et sont aussi en vigueur des idées sur ces relations qui ne résistent pas à un examen plus attentif. ¹ » Si l'on veut essayer d'y voir un peu plus clair à leur sujet, il faut commencer par préciser que ces relations se sont développées sur deux plans au moins, qui doivent être maintenus bien distincts.

On peut dire, à un premier niveau, que les idées de Wittgenstein ont exercé une influence souvent très forte sur tous les membres du cercle, mais à condition d'entendre le terme « influence » en un sens très large, qui inclut à la fois les emprunts pertinents, ceux qui ne se sont faits qu'au prix d'ambiguïtés et de contresens, et même les conceptions que certains membres (ou proches) du cercle ont explicitement élaborées pour faire pièce à l'emprise de l'auteur du *Tractatus* (c'est vraisemblablement le cas de Neurath ; c'est assurément celui du Popper de *Deux problèmes* ²). Comment ceux qui se rassemblaient autour d'un Manifeste intitulé *La conception scientifique du monde* ³ (1929) auraient-ils pu recevoir sans de profonds malentendus ⁴ les idées de celui qui écrivait à la même époque (1930) : « Que je sois compris ou apprécié du savant