

La critique du solipsisme par Wittgenstein dans le *Logisch-philosophische Abhandlung*

Mots clés : Langage, Limites, Autrui, Scepticisme, Solipsisme

Cet article présente une étude de la critique du solipsisme faite par Wittgenstein dans et avec le *Logisch-philosophische Abhandlung*. Étymologiquement, le solipsisme consiste dans la supposition qu'une personne peut essayer d'affirmer l'identité de la *seule* réalité qui soit, avec la *seule* personne qui existerait. Si une telle supposition pouvait être réalisée, alors le solipsisme, et éventuellement « un langage privé » pourrait être construit, déclaré et argumentativement soutenu (comme l'a supposé Hacker, selon lequel le *Tractatus* consiste en une défense transcendente du solipsisme, 1986), ou rejeté (comme Diamond l'a défendu, 1981). Afin d'élucider une manière d'élucider cette controverse, je soutiens qu'avec le *Tractatus*, Wittgenstein a rendu *visible* non seulement qu'une preuve de l'existence d'autrui n'existe pas et est superflue, mais aussi, que telle preuve n'aurait pu avoir existé et manqué, et est, à cet égard, irrestrictivement *inconcevable*.

La critique du solipsisme par Wittgenstein dans le *Logisch-philosophische Abhandlung*

Timur Cengiz Uçan

Le problème du solipsisme

Comment comprendre en quoi le solipsisme, tel que le comprenait Wittgenstein avec le *Tractatus*, consiste ? Et comment comprendre la critique faite par Wittgenstein du solipsisme dans le *Tractatus* ? Voilà deux questions auxquelles cet article répond tout d'abord en mettant au jour et en développant des difficultés conceptuelles qui appartiennent à la tradition philosophique que Wittgenstein critique et ensuite en produisant une lecture résolue de la section consacrée au solipsisme dans le *Tractatus* sur l'arrière-plan de débats centraux dans les recherches consacrées aux œuvres de Wittgenstein et tout particulièrement à ses premières œuvres.

Le solipsisme, étymologiquement compris, consiste en l'idée selon laquelle se pourrait qu'une personne soit la seule qui soit. Puisque une telle idée engagerait que certaines personnes en sont alors que d'autres n'en sont pas, cela nous est aussi facile de comprendre qu'une telle idée est d'une manière ou d'une autre à critiquer que difficile de comprendre la manière avec laquelle une telle idée a pu en venir à être produite et que l'on se soit donné en philosophie la tâche d'en mener la critique à bout. Toutefois puisque, si ultimement c'en est une, l'idée dont le solipsisme impliquerait la véracité suppose un contraste entre une personne qui en est et des personnes qui n'en sont pas, nous pouvons réaliser que le réel problème engagé par le solipsisme c'est le problème de la négation de la réalité de l'existence d'autrui engagé par des conceptions, des actions et des pratiques. Le problème philosophique auquel nous nous devons donc de nous confronter, c'est ainsi la question de l'intelligibilité du solipsisme : est-ce que le solipsisme est intelligible ? Et si ce problème en est un auquel nous nous devons de nous confronter, c'est qu'effectivement puisque nous pouvons penser que certaines personnes n'existent pas, cela peut sembler requis d'avoir pu penser que ce n'est pas impossible que personne d'autre n'existe. Est-ce donc le cas qu'afin de penser que certaines

personnes n'existent pas, nous aurions du penser que ce n'est pas impossible que personne d'autre n'existe ? La dissolution philosophique du problème que Wittgenstein propose avec et dès le *Tractatus*, consiste à faire apparaître que l'exigence d'une preuve que semble faire peser l'idée du solipsisme sur la philosophie est non seulement superflue, mais encore nécessairement égarante.

Une première remarque que l'on peut se faire quand on considère, si c'en est une, l'idée de solipsisme, c'est que sa formulation implique strictement que l'on dispose d'un langage dont l'existence n'est pas compatible avec la vérité de l'idée formulée. Si nous disposons – d'au moins – un langage, c'est qu'il existe d'autres personnes que celle qui suppose l'éventualité de la véracité du solipsisme. Mais alors ce n'est pas le cas que le solipsisme soit véridique, puisque ce n'est pas le cas qu'une personne soit la seule qui soit. Mais puisque nous disposons – d'au moins – un langage, dont une personne peut ainsi – au moins – supposer user, cela peut sembler être le cas qu'il existe une personne qui soit la seule qui soit, que n'existerait qu'une seule personne.

L'arrière-plan de l'approche du problème du solipsisme dans le *Tractatus*

Est-ce que le fait qu'une personne puisse s'isoler par l'usage qu'elle fait du langage est engagé par le langage ? Un aspect historique tout à fait central pour aborder le problème du solipsisme dans la forme et la formulation qui est la sienne dans le *Tractatus*, c'est que ce problème naît d'un modèle de l'analyse en termes de sujet et de prédicat. Selon ce modèle, nous pouvons distinguer dans toutes nos propositions et dans toutes nos pensées, le sujet, c'est-à-dire ce dont on dit ce que l'on dit, du prédicat, c'est-à-dire ce que l'on dit de ce à propos de quoi l'on dit¹. Ce modèle d'analyse, développé en particulier par Kant (Kant 2001, 101–3; 2007, 121–22), est philosophiquement et historiquement tout à fait important et robuste à bien des égards, puisque ce modèle suffit afin de déterminer aussi bien si l'on apprend ou si l'on clarifie que ce que l'on apprend et ce que l'on clarifie quand on exerce son jugement par ou à même une proposition. Rétrospectivement, l'élaboration d'un tel modèle peut nous sembler reposer sur un modèle trop simple du langage selon

1 Pour une critique de la notion traditionnelle de sujet en philosophie, cf. *Le complément du sujet* (Descombes 2018).

lequel le langage serait en principe réductible à une totalité de propositions, et donc, nécessairement assimilable à une totalité d'éléments nécessairement soit vrais soit faux. Car, ce n'est pas le cas que toutes les parties d'un langage consistent en des éléments qui sont vrais ou faux, comme en atteste certains usages linguistiques comme certaines exclamations, certaines propositions ainsi que les ordres. Mais cette réducibilité était dans une certaine mesure engagée par l'élaboration d'un modèle d'analyse qui devait nous rendre possible de délinéer, si en existe, la totalité des fondements a priori de la connaissance, contenus implicitement dans l'entendement. La critique du solipsisme dans le *Tractatus* doit tout d'abord être comprise sur cet arrière-plan².

Car l'exigence qui sous-tend la production et le raffinement par Kant de ce modèle d'analyse en vue de la délinéation des fondements a priori de la connaissance, c'est aussi bien une certaine manière de penser le scepticisme que de penser la manière avec laquelle la philosophie devrait y répondre. À la supposée menace sceptique selon laquelle puisque l'on peut se tromper y compris à propos de ce que l'on perçoit, cela se pourrait que l'on se trompe systématiquement à propos de ce que l'on perçoit, le projet épistémologique traditionnel consiste en l'administration d'une réponse en vue de l'établissement de la fausseté de la menace sceptique en partant du supposé fait de la nécessité d'une médiation représentationnelle. En ce sens, le projet épistémologique traditionnel reconduit un aspect du scepticisme dont la critique est faite puisque ce projet préserve le présupposé de la nécessité d'une médiation représentationnelle de la perception. Percevoir, reviendrait, à la réflexion, à percevoir une représentation de ce que l'on perçoit et dont nous serions à même de *garantir* que c'est une représentation de ce que l'on perçoit du monde, à strictement parler une représentation du monde, dans l'exacte mesure où le monde se dévoile à nous par l'intermédiaire de nos sens. Cette conception, largement ininterrogée comme telle dans le projet épistémologique traditionnel, que l'on appellera représentationnalisme, on peut en ce sens la définir comme la conception selon laquelle la perception implique nécessairement la médiation par une représentation. De manière corrélative, le projet épistémologique traditionnel consiste en la tentative inchoative de *garantir* que nos perceptions et nos

2 Sur ce point, cf. « *Universals* » (Ramsey 1925). Comme nous essaierons de le montrer, Peter Sullivan est l'un des philosophes qui a pris la pleine mesure de la critique faite par Wittgenstein dans le *Tractatus* de ce modèle d'analyse.

représentations sont à propos du monde, à strictement parler que ce *sont* des perceptions et représentations du monde.

Une difficulté centrale de cette approche, l'approche que la philosophie traditionnelle entend élaborer en réponse à la supposée menace sceptique, c'est qu'à la base et en l'absence d'une garantie philosophique, nous aurions pu avoir été dans l'impossibilité de *s'assurer* que nous percevons ce que l'on perçoit, par exemple, une table, un sourire, un visage, et, en mesure seulement de *s'assurer* qu'une représentation, par exemple d'une table, d'un sourire, d'un visage nous est accessible. Dans une certaine mesure, cette approche engage la possibilité d'un confinement à nos représentations que l'on aurait pu avoir été dans l'impossibilité de faire cesser. Cette difficulté interne au projet épistémologique traditionnel importe tout particulièrement pour comprendre aussi bien la difficulté en laquelle le solipsisme consiste que la récusation de son intelligibilité par Wittgenstein avec le *Tractatus*³.

Une des versions les plus raffinées d'une réponse philosophique traditionnelle et représentationnaliste en réponse à la supposée menace sceptique est celle que Schopenhauer présente dans *Le monde comme volonté et comme représentation*. Schopenhauer y exprime une des difficultés centrales générées par le représentationnalisme et dont nous verrons que Wittgenstein la résout dans le *Tractatus*. Selon Schopenhauer, nous devrions pouvoir marquer la différence parmi les objets de l'intuition entre le corps, entre la représentation qu'une personne se fait de son corps et les autres représentations qu'une personne se fait. Schopenhauer écrit après Descartes et Locke et non seulement accorde mais encore endosse la notion de sujet connaissant isolé par la pensée : si n'existait pas un unique sujet connaissant rendu disponible à tous les êtres doués de conscience par la pensée, la connaissance aurait pu rester infondée, face, en particulier, à la supposée menace sceptique. Mais une fois la demande de la reconnaissance de l'existence de l'unique sujet connaissant acceptée, surgit une difficulté inverse, puisque nous devons avoir reconnu qu'est intelligible d'être privé de corps pour parvenir à distinguer le sujet connaissant de la personne humaine incarnée. Ceci est explicite dans le *Discours de la méthode* (Quatrième partie, §§1-3, Descartes, 1973,

3 À cet égard, l'approche de Wittgenstein dans le *Tractatus* est au plus proche de la critique de la conception philosophique traditionnelle du solipsisme faite par Sartre dans *L'être et le néant* (Sartre 1976).

127–29): nous devrions admettre que l'on peut feindre ne pas avoir de corps, n'être situé nulle part, afin de pouvoir montrer que c'est absurde de considérer que l'on n'existe pas alors que l'on pense, puisque je ne peux pas même feindre que je ne pense pas. Une difficulté naît alors de la clause d'unicité qui devrait s'appliquer au sujet connaissant. Car on ne voit pas la manière avec laquelle un *unique* sujet connaissant pourrait être commun à plusieurs personnes humaines individuelles incarnées. Le problème philosophique posé peut être compris comme celui de l'assurance du caractère spécial de la relation du sujet connaissant à son corps :

Si dans notre premier livre, nous avons déclaré, non sans répugnance, que notre corps, comme tous les autres objets du monde de l'intuition, n'est pour nous qu'une pure représentation du sujet connaissant, désormais nous voyons clairement ce qui, dans la conscience de chacun, distingue la représentation de son corps de celle – en tout semblable pour le reste – des autres objets ; cette différence consiste en ce que le corps peut encore être connu d'une autre manière absolument différente, et que l'on désigne par le mot *volonté* ; (Soulignement mien, Schopenhauer 2011, 144)

Si l'on accorde que la relation entre une personne et son corps est réductible à une relation entre une personne et une représentation alors on peut supposer que non seulement la relation interne entre la notion de sujet connaissant et chacune de ses instances, mais encore la relation interne entre un individu et une espèce ait pu avoir été en péril face à la supposée menace sceptique en l'absence d'une assurance de nature philosophique. Afin de résoudre cette difficulté, nous devons selon Schopenhauer marquer le caractère absolu de la différence entre la représentation qu'une personne se fait de son corps et les autres représentations qu'une personne se fait :

Cette différence consiste en ce que le corps peut encore être connu d'une autre manière absolument différente, et que l'on désigne par le mot *volonté* ; cette double connaissance de notre corps nous donne sur celui-ci, sur ses actes et ses mouvements, comme sur sa sensibilité aux influences extérieures, en un mot sur ce qu'il est en dehors de la représentation, sur ce qu'il est en soi, des éclaircissements que nous ne pouvons obtenir directement sur l'essence, sur

l'activité, sur la passivité des autres objets réels.
(Soulignement mien, Schopenhauer 2011, 144–45)

La solution philosophique proposée par Schopenhauer afin de garantir le caractère spécial de la relation du sujet connaissant avec son corps est d'affirmer que, contrairement aux autres objets de l'intuition, la connaissance que le sujet connaissant prend de son corps est double. Le sujet connaissant non seulement se représente son corps mais encore connaît ce que veut son corps. Afin de comprendre la manière avec laquelle la solution proposée par Schopenhauer génère pourtant un nouveau problème dont nous essaierons de montrer que Wittgenstein le résout avec le *Tractatus*, remarquons d'emblée que la question de l'individuation, la question de savoir la manière avec laquelle ou bien les manières avec lesquelles un individu en devient un, n'est pas tout à fait distinguée de la question de la subsumption, la question de la manière avec laquelle on détermine que quoi que ce soit compte comme l'instance d'un concept. Car la question posée par Schopenhauer est tout à fait déconcertante en ce qu'elle équivaut à soulever la question de savoir ce qui philosophiquement garantit que l'on soit en mesure de savoir que notre corps est le notre, que le corps de chaque personne est le sien. L'enjeu central de cette question est selon Schopenhauer, qui s'accorde à ce propos avec Kant, celui de l'orientation (Schopenhauer 2011, 145) : comment penser l'orientation, comment penser nos exercices de nos capacités à nous orienter ? Car selon lui si rien ne garantit, si aucune explication philosophique n'est à même de garantir ni le caractère spécial de la relation entre le sujet connaissant et son corps ni la connaissance que l'on en prend, alors cela nous deviendrait au mieux difficile, sinon impossible, de penser le fait que nous pouvons nous orienter dans l'espace géographiquement, mathématiquement puis intellectuellement (si l'on rappelle la manière avec laquelle Kant résout ce problème (Kant 2006, 57–60)). Afin de s'orienter le sujet connaissant devrait choisir entre deux hypothèses mutuellement incompatibles : soit la représentation qu'une personne se fait de son corps est distincte des autres du fait qu'elle est la seule connue par la personne sous un double rapport comme représentation et comme volition, c'est la solution proposée par Schopenhauer. Soit la représentation qu'une personne se fait de son corps est distincte du fait d'une différence essentielle de l'objet de cette représentation. Cet objet serait le seul qui soit à la fois volonté et représentations et les autres ne seraient que « simples représentations », « pur fantômes », c'est-à-dire des esprits

entièrement privés de corps, condamnés à errer (supposément par contraste avec « des fantômes impurs »). Or si quelque personne, une instance du sujet connaissant devait admettre la vérité de cette hypothèse, alors elle devrait admettre aussi que son corps devrait être le seul individu réel au monde, le seul phénomène de volonté, le seul objet immédiat du sujet. C'est-à-dire qu'une personne devrait admettre que le solipsisme étymologiquement compris est vrai. Ainsi Schopenhauer rejette le solipsisme qu'il caractérise comme égoïsme théorique. Nous rappellerons, en vue de l'explication que nous allons fournir de la critique faite par Wittgenstein du solipsisme, quatre aspects du rejet de l'égoïsme théorique par Schopenhauer :

(i) Le problème de la réalité du monde extérieur serait identique à la question de l'existence d'autrui.

(ii) Que l'on ressente le besoin de réfuter l'égoïsme théorique provient de son assimilation au scepticisme.

(iii) La réfutation de l'égoïsme théorique par une preuve est impossible.

(iv) Le sujet consiste en une limite en commun aux individus engagés dans la lutte pour la totalité de la connaissance.

(i) Le problème posé par Schopenhauer, c'est que l'on se doit de rendre compte de la possibilité même de l'incarnation d'un individu, ce qui nous autoriserait à nous reconnaître comme membre d'une seule et même espèce. À cet égard, sa pensée selon laquelle le problème de la réalité du monde extérieur serait équivalente à la question de l'existence d'autrui est tout à fait à propos. Toutefois, le représentationnalisme sous-jacent à l'approche qu'il défend est égarant ainsi que l'idée excluante de l'humanité telle qu'elle est engagée par cette pseudo-pensée.

(ii) Selon Schopenhauer, si l'on ressent le besoin de réfuter l'égoïsme théorique, c'est-à-dire d'établir la fausseté de l'égoïsme théorique, c'est que l'on l'assimile au scepticisme. L'avancée, le progrès réalisé par Schopenhauer à ce propos est qu'il critique la possibilité de réfuter l'égoïsme théorique. L'idée que nous ayons à établir que l'égoïsme théorique est faux en est une que nous nous devons de critiquer.

(iii) Nous ne pouvons pas réfuter l'égoïsme théorique. À strictement parler, selon Schopenhauer, la production d'une telle preuve nous est impossible. Ce point, nous le verrons, est tout à fait important pour comprendre les manières avec lesquelles l'approche de Wittgenstein, mais encore celle de Sartre ainsi que celles d'autres philosophes qui ont critiqué le solipsisme sont novatrices. Puisque l'affirmation de l'impossibilité de la production d'une preuve par laquelle nous pourrions réfuter l'égoïsme théorique implique non seulement la concevabilité d'une telle preuve, mais encore la pertinence de son inexistence. Chaque personne aurait ainsi inéluctablement à choisir entre l'une des deux hypothèses mutuellement incompatibles mises au jour plus haut. Et ce serait ainsi *sans* une telle preuve que nous nous devrions de *choisir* la réponse que nous trouverions juste.

(iv) Le sujet connaissant serait à comprendre comme une limite commune aux individus engagés dans une guerre pour la totalité de la connaissance et qui émergerait comme contrepartie de cette guerre. Et cette guerre, nous pourrions la comprendre sur la base d'une analogie : le champ visuel serait à l'œil ce que la connaissance serait à l'esprit, un espace à conquérir.

Ainsi dans cette section nous avons proposé une compréhension de l'arrière-plan philosophique sur fond duquel Wittgenstein aborde le problème du solipsisme dans et avec le *Tractatus*, indépendamment de considérations historiques supplémentaires concernant l'origine de la notion de solipsisme et des premières approches de ce problème par Wittgenstein dans les carnets qu'il a rédigé entre 1914 et 1916 (Wittgenstein 2005)⁴. Nous nous devons à présent de fournir une lecture de la manière avec laquelle dans et avec le *Tractatus*, Wittgenstein propose une résolution philosophique de ce problème qui, à strictement parler consiste en une dissolution de ce problème, c'est-à-dire dans l'établissement de ce qu'à strictement parler nous pouvons réaliser que ce problème n'aurait pu en avoir été. Pour ce faire, nous allons tout d'abord considérer un débat central concernant ce problème dans les interprétations contemporaines du *Tractatus*. La considération de ce débat importe pour comprendre la manière avec laquelle le *Tractatus* propose une dissolution de ce problème, problème éminent puisque son enjeu n'est rien de moins que notre idée de l'humanité, nos humanités, notre humanité, considéré

4 Pour une lecture de ces passages dans leurs relations au *Tractatus*, cf. « *The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori* » (Sullivan 1996, 201) et (Uçan 2016, 33–38).

dépendamment et indépendamment des relations entre les membres de cette espèce avec les membres d'autres espèces, supposément mis en péril par cette pierre d'achoppement en laquelle le représentationnalisme consiste.

Un débat concernant le supposé ineffabilisme du *Tractatus*

Une première question à laquelle on se doit de se confronter afin d'étudier la critique que Wittgenstein propose du solipsisme avec et dans le *Tractatus* est celle de savoir si Wittgenstein a soutenu ou aurait pu soutenir le solipsisme dans cet ouvrage. Wittgenstein a-t-il défendu le solipsisme ? Y répondre engage que nous distinguions entre le solipsisme et son noyau de vérité, distinction engagée par le début de la section suivante :

5.62 – Diese Bemerkung gibt den Schlüssel zur Entscheidung der Frage, inwieweit der Solipsismus eine Wahrheit ist.

5.62 – Cette remarque fournit la clef pour décider de la réponse à la question : dans quelle mesure le solipsisme est une vérité ?

Dans ce passage, à l'aide de la question de la mesure dans laquelle le solipsisme consiste en une vérité, Wittgenstein nous invite à distinguer le solipsisme de son noyau de vérité. Car l'on se doit de distinguer au moins transitoirement entre la mesure en laquelle le solipsisme est susceptible de s'avérer vrai et la vérité du solipsisme, si ultimement l'on peut se poser la question de déterminer la mesure dans laquelle le solipsisme consiste, effectivement, en une vérité, ou, au moins si une telle question en est ultimement une. En ce sens, et, sur l'arrière-plan des résultats de la section précédente, l'on peut réaliser que cela n'est pas le cas que Wittgenstein ait présenté une défense du solipsisme compris dans ses propres termes, puisque la supposée distinction entre la personne qui n'en est pas ou les personnes qui n'en sont pas et la personne qui en est et les personnes qui en sont *ne s'avérera pas moins* égarante que la supposée distinction entre la vérité qui n'en est pas ou les vérités qui n'en sont pas et la vérité qui en est ou les vérités qui en sont. En ce sens, si soutenir que le solipsisme contient et présente quelque noyau de

vérité aurait pu équivaloir à soutenir le solipsisme, à en présenter une défense, alors l'on se devrait de dire de Wittgenstein qu'il a, avec le *Tractatus*, présenté une défense du solipsisme⁵. Mais, précisément, cela n'est pas le cas, c'est-à-dire que soutenir que le solipsisme contient et présente quelque noyau de vérité n'équivaut pas à soutenir le solipsisme, à en présenter une défense. Si tant est qu'une tâche à réaliser est invitée par cette interrogation à propos de la mesure en laquelle le solipsisme est une vérité, cette tâche est donc critique, puisque qu'elle consiste à s'appropriier transitoirement l'exigence d'une évaluation, celle de la mesure en laquelle le solipsisme est une vérité.

Nous pouvons donc mettre au jour au moins deux raisons pour lesquelles la section consacrée par Wittgenstein dans le *Tractatus* est si importante pour comprendre ce qui est réalisé dans et à l'aide de cet ouvrage. Tout d'abord, puisque à nous en tenir au texte, cette section contient des éléments centraux pour la compréhension du sens de l'ouvrage. Wittgenstein se propose en effet dès l'introduction du *Tractatus* de résumer le sens du livre :

Introduction – On pourrait résumer en quelque sorte tout le sens du livre en ces termes : ce qui se laisse dire en quelque façon peut être dit clairement et, sur ce dont on ne peut parler, on doit se taire.

Vorwort – Man könnte den ganzen Sinn des Buches etwa in die Worte fassen : Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen ; und wovon man nicht reden kann, darüber muss man schweigen.

Et cette interrogation à propos des limites du dicible, de l'expressible, de l'exprimable, nous la retrouvons au cœur de la section consacrée au solipsisme, dans la dernière proposition de la section 5.61 :

5 Comme le font Hacker (1986, 134) et McGuinness (2002, 136). Par contraste, la lecture que nous proposons n'implique de conception qui fait de l'appropriation une relation externe entre une personne, le monde et le langage.

5.61 – ... Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage dire ce que nous ne pouvons penser.

5.61 – ... Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken ; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können.

Dans l'exacte mesure où c'est à l'occasion de la réflexion à propos du solipsisme que l'éventuelle reconception des relations entre le dicible, l'exprimable et le pensable se doit de se produire, et, que le sens du livre est de nous fournir l'occasion de réaliser que la clarté de l'expression n'aurait pu en avoir constitué quelque obstacle, l'évaluation critique de la vérité du solipsisme consiste en une étape centrale pour la réalisation de la tâche à laquelle le *Tractatus* nous invite. De manière corrélative, l'on peut aussi bien comprendre que l'interprétation de la section concernant le solipsisme ait suscité de nombreux et importants débats. Un débat central afin de produire une interprétation de cette section est le débat entre les lectures dites ineffabilistes du *Tractatus* soutenue par exemple par Peter Hacker et, au début, par Gordon Baker. Selon de telles interprétations Wittgenstein aurait pu tenter de montrer ce que l'on ne peut pas dire, et, ce que l'on ne peut pas exprimer consisterait en des vérités, des pensées, des expressions telles qu'elles seraient inhéremment indicibles, ineffables, inexprimables, c'est-à-dire que l'on ne pourrait les dire, les exprimer, même si on le voulait et que l'on se supposait donc capables ou incapables d'essayer. D'autres lectures du *Tractatus* nous ont fourni les moyens de réaliser que la notion de telles vérités, pensées, expressions que l'on ne pourrait dire ou exprimer n'en est ultimement pas et que cette réalisation est l'une des tâches, sinon la tâche centrale que Wittgenstein nous fournit les moyens de réaliser dans et avec le *Tractatus*. Parmi ces interprétations, certaines se revendiquent *résolues*, comme celles inaugurées par Cora Diamond (1981) et James Conant (2002), tandis que d'autres ne se revendiquent pas ainsi, comme celle de Peter Sullivan (1996).

Plus précisément, et, pour autant qu'avec le *Tractatus* Wittgenstein propose une réflexion à propos du sens dans sa relation à la notion de proposition, les

interprétations qui ne sont pas résolues et ineffabilistes peuvent être caractérisées comme des interprétations qui supposent que nous aurions du trouver les motifs linguistiques du non-sens, ou, que l'on devrait expliquer non seulement l'origine mais encore distinguer des sortes de non-sens, ceux-là résultant de violations de règles syntaxiques du fait de mises en relation d'éléments sémantiques et propositionnels de natures incompatibles. Par contraste, selon les lectures résolues, nous n'avons pas, nous n'aurions pas dû devoir accorder qu'existent des sortes de non-sens selon le *Tractatus*. C'est-à-dire que soit ce dont nous parlons, ce que nous disons, ce que nous exprimons est pourvu de sens, ou bien ce n'est pas le cas que nous parlons, que nous disons, que nous nous exprimons. Si bien que la disjonction entre dire, parler, exprimer et ne pas le faire n'aurait pu être corrélée à une disjonction entre sens et non-sens ; nous la marquons, cette disjonction, tout à fait depuis le sens, sans avoir à ou avoir eu à l'opposer à quoi que ce soit. Bien qu'une redondance soit engagée par cette formulation de nos relations aux limites du sens – puisque est écrit plus haut que ce que nous parlons, ce que nous disons, ce que nous exprimons est *pourvu de sens*, comme si nous aurions pu parler, dire, exprimer ce qui en aurait été dépourvu, cette redondance n'est pas problématique en ce qu'elle consiste non pas en l'affirmation induite d'une extension de nos connaissances mais en un *rappel* d'un aspect ordinaire de nos relations à nos connaissances. C'est dans l'exacte mesure où la significativité de certaines expressions de certaines de nos connaissances est engagée par nos pratiques linguistiques ordinaires, par nos usages, que nous nous y adonnons.

Le débat exégétique tout à fait central à propos du *Tractatus* pour aborder le problème du solipsisme est à cet égard le débat entre les interprétations selon lesquelles le *Tractatus* consiste en une défense de l'ineffabilisme et les interprétations selon lesquelles cela n'est, au mieux, pas le cas, plutôt que le débat entre les interprétations résolues du *Tractatus* et celles qui ne le sont pas. Non seulement puisque parmi les supposées vérités ineffables que l'ineffabilisme se voudrait à même d'indiquer, celle du solipsisme aurait dû avoir du présenter quelque aspect paradigmatique, puisque les passages utilisés dans les lectures ineffabilistes du *Tractatus* que l'on trouve en particulier dans les sections 6.4x suivent la section consacrée au solipsisme, souvent invoquée comme un prélude à l'ineffabilisme. Et donc tout d'abord que l'on se doit de produire une interprétation de la section du solipsisme qui tienne compte de la distinction et relative

indépendance de ce problème d'autres problèmes abordés et dissous par Wittgenstein dans les sections ultérieures du *Tractatus* afin de mettre au jour les avancées faites par Wittgenstein par l'approche qu'il nous propose du solipsisme. Mais encore parce qu'à propos de la critique faite par Wittgenstein du solipsisme dans et par le *Tractatus*, des philosophes exégètes de Wittgenstein s'accordent indépendamment de leurs désaccords quant à la question de savoir si nous devons de faire une lecture résolue du *Tractatus*. À cet égard, nous remarquerons ainsi que Juliet Floyd, qui propose une lecture du *Tractatus* des plus résolues qui soit (2006, 181), propose une interprétation tout à fait en accord avec celle de Peter Sullivan (1996), pourtant souvent critique des lectures résolues du *Tractatus*. Selon les deux, un des enjeux philosophique centraux de cette section est la critique qui est faite de l'a priori, de la critique qui est faite du recours à l'a priori en philosophie et en particulier des conceptions traditionnelles de l'a priori. Cet enjeu est central en ce que c'est la mesure dans laquelle la conception traditionnelle de la philosophie, non pas comme activité de clarification mais comme activité d'obtention de vérités philosophiques génère ou reconduit partiellement le problème en lequel le solipsisme consiste.

Que comprendre le débat exégétique entre les interprétations ineffabilistes et les interprétations qui ne sont pas ineffabilistes du *Tractatus* importe pour comprendre la radicale nouveauté de l'approche de Wittgenstein au solipsisme est clair sur l'arrière-plan de la supposée alternative que nous ne pourrions pas ne pas rencontrer si nous voulons nous orienter selon Schopenhauer. Puisque, rappelons que selon Schopenhauer, ou bien nous avons une double-connaissance du corps comme représentation ou comme volonté, ou bien cette représentation que nous avons du corps diffère essentiellement des autres du fait de son objet. Or, l'on peut évidemment objecter qu'une telle affirmation peut être faite à propos des objets de n'importe quelles représentations. De sorte que le contraste engagé par l'alternative que voudrait considérer Schopenhauer n'est pas clair, ou en tous les cas, pas aussi clair qu'il aurait pu éventuellement avoir souhaité qu'elle le soit. Le problème est donc simple : parvenons-nous, à strictement parler aurions nous pu parvenir à penser quoi que ce soit au moyen d'une telle distinction ? Puisque, si c'est le cas, alors en quelque sens nous parviendrions à penser sans contraste, sans même la possibilité d'une clarification, nous aurions pu parvenir à penser ce que l'on ne peut pas penser et à dire ce que l'on ne peut pas dire. Mais, n'est-ce pas déjà s'engager

dans l'illusion de sens⁶, à s'illusionner quant au sens que nous puissions ainsi faire ? C'est à ce propos que les débats entre les interprétations qui sont résolues et celles qui ne le sont pas ont eu lieu et continuent parfois à avoir lieu.

Lecture de la section du *Tractatus* consacrée au solipsisme

Nous pouvons dès lors proposer une lecture résolue de la section du *Tractatus* consacrée au solipsisme.

5.6 – Les limites de mon langage sont les limites de mon monde.

5.6 – Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.

En 5.6, se trouve l'affirmation 'en première personne' de l'identité des limites du langage et des limites du monde. Une telle affirmation est éventuellement surprenante en cela que l'affirmation de l'identité des éléments du monde et des éléments linguistiques engage une certaine conception du langage. Ce n'est effectivement pas habituel, pour et selon la tradition philosophique que Wittgenstein critiquer d'identifier des éléments du monde à des éléments du langage. Ce qu'engage cette conception des relations internes du langage et du monde, c'est une *activité* d'appropriation. Et ce qui se trouve mis en question par une telle affirmation, ce avec quoi cette conception n'aurait pu être compatible, c'est la supposée conception selon laquelle cela pourrait être le cas qu'inéluctablement le langage ne soit pas en accord concevable avec le monde, que les ressources linguistiques dont nous disposons soient nécessairement et inhéremment limitées.

5.61 – La logique remplit le monde ; les limites du monde sont aussi ses limites. Nous ne pouvons donc dire en logique : il y a ceci et ceci dans le monde, mais pas cela. Car ce serait apparemment présupposer que nous excluons certaines possibilités, ce qui ne peut avoir lieu, car alors la

6 Pour une approche de ce problème dans l'œuvre ultérieure de Wittgenstein, cf. « L'illusion de sens » (Raïd 2006)

logique devrait passer au-delà des limites du monde ; comme si elle pouvait observer ces limites également à partir de l'autre bord. Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage dire ce que nous ne pouvons penser.

5.61 – Die Logik erfüllt die Welt ; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen. Wir können also in der Logik nicht sagen : Das und das gibt es in der Welt, jenes nicht. Das würde nämlich scheinbar voraussetzen, dass wir gewisse Möglichkeiten ausschließen, und dies kann nicht der Fall sein, da sonst die Logik über die Grenzen der Welt hinaus müsste ; wenn sie nämlich diese Grenzen auch von der anderen Seite betrachten könnte. Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken ; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können.

Wittgenstein procède à la dissolution philosophique de la conception restrictive du langage par la critique de la conception restrictive des limites de la logique et du monde que 5.61 met au jour en vue de la critiquer. Une conception restrictive des limites de la logique et du monde implique en effet que l'on eut pu appliquer la distinction entre limites restrictives (bornes) et limites non-restrictives (limites) au monde pensée comme totalité. Si la supposée applicabilité de cette distinction au monde est à critiquer, c'est que supposer que l'on puisse appliquer cette distinction au monde implique que l'on traite la totalité du monde qui formellement est exhaustive et unique comme une totalité empirique, c'est-à-dire comme une totalité qui bien qu'elle puisse être matériellement unique, n'est formellement pas exhaustive. Afin de procéder à cette clarification, qui ultimement peut être pensée comme une reconception de l'espace logique, de l'espace des possibles, ce que l'on se doit, c'est de clarifier que c'est absurde de supposer pouvoir exclure d'une possibilité qu'elle en soit. C'est-à-dire qu'alors qu'effectivement nous pouvons penser et pensons effectivement en certaines circonstances, en certains contextes, qu'une possibilité est exclue, cela n'est en aucun sens évident que nous ayons pu dire d'une possibilité qu'elle n'en est pas. Dire d'une possibilité qu'elle est exclue n'aurait pu équivaloir à dire d'une possibilité qu'elle n'en est pas, et, la logique n'aurait pu avoir été une instance supposée légiférer à ce propos.

5.62 – Cette remarque fournit la clef pour décider de la réponse à la question : dans quelle mesure le solipsisme est-il une vérité ? Car ce que le solipsisme veut signifier est tout à fait correct, seulement cela ne peut se dire, mais se montre. Que le monde soit mon monde se montre en ceci que les limites du langage (le langage, le seul que je comprends) signifient les limites de mon monde. (Traduction modifiée)

5.621 – Le monde et la vie sont un. (Traduction modifiée)

5.62 – Diese Bemerkung gibt den Schlüssel zur Entscheidung der Frage, inwieweit der Solipsismus eine Wahrheit ist. Was der Solipsismus nämlich meint, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht sagen, sondern es zeigt sich. Dass die Welt meine Welt ist, das zeigt sich darin, dass die Grenzen der Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen meiner Welt bedeuten.

5.62 – Die Welt und das Leben sind Eins.

Cette clarification faite, Wittgenstein soulève la question de savoir dans quelle mesure le solipsisme est une vérité. Rappelons que contextuellement, pour Wittgenstein s'agit ainsi de laisser être vu le non-sens de la réductibilité du monde à une représentation, le présupposé des représentationnalismes classiques, dont celui de Schopenhauer, qui ont affirmé que cela devait être possible et donc intelligible.

Le monde est ma représentation. - Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant, bien que, chez l'homme seul, elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie. Dès qu'il est capable de l'amener à cet état, on peut dire que l'esprit philosophique est né en lui. Il possède alors l'entière certitude de ne connaître ni un soleil ni une terre, mais seulement un œil qui voit ce soleil, une main qui touche cette terre ; il sait, en un mot, que le monde dont il est entouré n'existe que comme représentation dans son rapport avec un être percevant, qui est l'homme lui-

même. S'il est une vérité qu'on puisse affirmer *a priori*, c'est bien celle-là ; car elle exprime le mode de toute expérience possible et imaginable, concept de beaucoup plus général que ceux même de temps, d'espace et de causalité qui l'impliquent. (Soulignements miens, Schopenhauer 2011, 25)

Remarquons d'emblée que par contraste avec l'approche de Schopenhauer, Wittgenstein affirme tout d'abord l'impossibilité d'une certaine diction et ensuite l'autonomie d'une certaine monstration. Puisque selon les représentationnalismes classiques, les représentations sont à concevoir comme des entités privées qui assurent la médiation avec ce dont elles sont représentations et sont contenues en un seul esprit qui est également le seul esprit qui peut y accéder, chaque supposée tentative d'affirmer 'en première personne' la vérité du solipsisme, que le monde est le mien, que le monde est le monde d'une personne, que c'est le sien, devrait aboutir à un échec, celui de la réalisation par une personne d'un confinement à ses représentations, que les représentationnalismes classiques se devaient de sublimer en quelque réussite. Pour être ne serait-ce que cohérent, le représentationnalisme se devait de présupposer la réducibilité du monde à une représentation. Mais cette exigence de cohérence devait également équivaloir dans ce cas à entériner sa propre fausseté puisque l'autonome intelligibilité du monde, du visible, du sensible, devait rester au mieux inaccessible, et, probablement, illusoire. Wittgenstein, quand il écrit le *Tractatus*, est tout à fait conscient de ce problème et nous invite à prendre la pleine mesure de la facticité de la proposition « que le monde soit mon monde ». À même celle-ci se laisse voir qu'au sens nécessairement non-exclusif du terme, et donc, pas représentationnaliste, en tous les cas pas au sens traditionnel du terme, le monde est le mien, sans que cela eût pu vouloir dire que le monde n'est pas le sien, ni que le monde n'est pas le notre. Contrairement à l'approche traditionnelle, Wittgenstein ne présuppose pas que la relation ou les relations de l'individu, de la personne, du membre au monde soit ou soient à rétablir par la médiation d'une totalité de propositions vraies, ainsi que non seulement Schopenhauer mais également Russell ont pu le soutenir (2009). Son approche, ainsi qu'il le précise dès l'introduction du *Tractatus* n'est pas doctrinale. En ce sens, la supposée transformation de l'impossibilité en restriction, ou plutôt, la confusion de l'impossibilité avec une restriction est réalisable comme telle si l'on tient compte de l'autonome intelligibilité du visible, du sensible, et, en particulier, de la proposition,

qui consiste, ainsi que Wittgenstein l'a laissé être vu préalablement, en un fait⁷. Car en 5.61 ne se trouve pas niée la distinction ou affirmée l'indistinction des activités en lesquelles dire et montrer consistent. S'y trouve affirmé qu'au cas où l'on aurait supposé que ce veut signifier le solipsisme peut être dit, on peut se rappeler que peut être montré que ce que le solipsisme veut signifier est tout à fait correct par une monstration. L'autonomie de ce qui se laisse voir à même la proposition, l'autonomie de son sens, manifeste à nous comme telle ne suppose ni la vérité ni la fausseté du représentationnalisme classique. L'intelligibilité n'eut pu être à reconstituer, auquel cas l'on aurait confondu, l'enquête et ses conditions. Cette autonomie manifeste à nous comme telle laisse voir ce qui s'avérera au mieux la superfluité au pire l'incohérence du représentationnalisme classique qui grévait la philosophie. L'affirmation en 5.62 'en première personne' du caractère interne de la relation entre le monde et la vie, de l'incorporation mutuelle de la vie et du monde, sa paisible urgence, laisse se rendre manifeste que certains vivants pensent le monde.

5.63 – Je suis mon monde. (Le microcosme).

5.631 – Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation. Si j'écrivais un livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé*, je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps, et dire quels membres sont soumis à ma volonté, quels n'y sont pas soumis, etc. Ce qui est en effet une méthode pour isoler le sujet, ou plutôt, pour montrer que, en un sens important, il n'y a pas de sujet : car c'est de lui seulement qu'il ne pourrait être question dans ce livre.

5.63 – Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos.)

5.631 – Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht. Wenn ich ein Buch schriebe „Die Welt, wie ich sie vorfand“, so wäre darin auch über meinen Leib zu berichten und zu sagen, welche Glieder meinem Willen unterstehen und welche nicht, etc., dies ist nämlich eine Methode, das Subjekt

7 Sur ce point, cf. « *Négation et totalité dans le Tractatus de Wittgenstein* » (Narboux 2009).

zu isolieren, oder vielmehr zu zeigen, dass es in einem wichtigen Sinne kein Subjekt gibt: Von ihm allein nämlich könnte in diesem Buche nicht die Rede sein.

L'affirmation 'en première personne' de l'autonomie du monde conçu comme microcosme nécessairement situé en un macrocosme auquel l'individu ou la personne s'identifie et que présente 5.63 est éventuellement surprenante. Que cette affirmation puisse au moins le sembler se comprend si l'on suppose l'éventualité d'une tension entre l'unicité du monde et l'unicité de la personne qui pense le monde. C'était, rappelons-le, un présupposé central du représentationnalisme défendu par Schopenhauer. Wittgenstein résout ce problème en laissant se voir la possibilité de sa dissolution philosophique et libératoire à même cette proposition : ni l'unicité de la personne ni l'unicité du monde n'aurait de toute façon pu avoir été mise en question du fait de l'affirmation non-informative et 'en première personne' de la relation interne entre le monde et la personne. Si a pu sembler que l'on se devait d'apprendre que l'on eut pu être la seule personne qui soit, c'est que l'on a pu s'égarer à supposer que le monde qui existe eut à être le seul qui existe afin d'avoir pu en être. Mais si ce n'est pas le cas que le monde eut à être le seul qui existe afin d'avoir pu en être, ce n'est pas plus le cas qu'une personne eut à être la seule qui soit afin d'avoir pu en être une. À cet égard, que le monde (qu'une tradition a pensé comme macrocosme) existe et que l'on puisse être le notre (qu'une tradition a pensé comme microcosmes), que chaque personne puisse être le sien en ce monde qui existe, et, en ce sens que les unicités du monde (tout ce qui existe), de la personne (celle qui vit et pense ce qui existe), de la relation (celle d'être en) ou des relations (celles établies par certaines de nos actions) de la personne au monde soient nécessairement toutes compatibles se laisse réaliser si nous le souhaitons⁸. Cette affirmation donc, qui a pu sembler incongrue pour les représentationnalismes classiques préfigure une critique radicale et une rupture avec les philosophies dites du sujet que Wittgenstein réalise par la production de la négation de l'existence d'un sujet (substantiel) de la pensée de la représentation. Rappelons la proposition faite par Kant qui a inspiré toute une tradition intellectuelle :

Le : *je* pense doit nécessairement pouvoir accompagner
toutes mes représentations (2001, 198)

8 Un océan peut bien et également être celui d'un bernard-l'ermite, mais n'eut pu lui appartenir.

Certains de nos usages attestent de ce que nous distinguons certaines de nos représentations, que chaque puisse personne puisse distinguer la représentation qu'elle se fait de ce qu'elle se représente de celle d'une autre. Est-ce-à dire que l'unité de nos activités représentationnelles présuppose l'existence, ou, au moins implique la recevabilité de l'exigence de principe de l'existence d'un sujet dont l'activité représentationnelle sous-tendrait tous ses exercices, même quand ces exercices ne sont pas pensés comme tels par la personne qui s'y adonne ? Aurions-nous du supposer que nous pouvons fournir quelque garantie de ce que nos représentations sont bien les nôtres même quand nous ne pensons pas le fait que ce sont les nôtres ? Cela est, au mieux incertain dès que l'on pense le fait que si chaque personne distingue parfois la représentation qu'elle se fait de ce qu'elle se représente de la représentation qu'une autre se fait, chaque personne réalise parfois que la représentation qu'elle se fait de ce qu'elle se représente est identique à la représentation qu'une autre personne se fait. Or, selon le dispositif philosophique traditionnel, cela devrait être, à strictement parler, impossible. Ce problème est tout à fait repéré, exhibé comme tel et critiqué dans *L'être et le néant* par Sartre. Puisque si s'avère impossible que soit impossible ce dont on pensait que c'était possible, ce n'est pas que le monde n'est pas à la mesure de notre pensée, mais que notre pensée n'était pas à la mesure du monde. La critique et la rupture faite par Wittgenstein à l'égard de la tradition par la production de la négation de l'existence d'un sujet (substantiel) de la représentation (en contraste avec une notion grammaticale de sujet) est tout à fait péremptoire puisque libérée des supposées exigences que cette tradition avait internalisé dans sa tentative de répondre au scepticisme. Mais que cette négation soit péremptoire n'est pas incompatible et au contraire laisse voir sa significativité : c'était, et c'est, tout simplement possible de nier qu'un sujet de la pensée de la représentation existe sans que cela eut pu équivaloir en quelque sens que ce soit à dénier l'existence de qui que ce soit. La fiction du livre *Le monde tel que je l'ai trouvé* suffit à cet égard afin de critiquer l'intelligibilité d'un développement pré- ou anté- linguistique de l'individu ou de la personne pensé ou se pensant dans sa relation au monde, comme monde. L'idée d'une méthode pour isoler le sujet, pour penser l'individu ou la personne indépendamment de toute relation préalable au monde est tout aussi égarante que la notion de sujet de la pensée de la représentation. Une telle négation, péremptoire, radicale, ne peut manquer de soulever des questions à propos de ce

qui était entendu par la tradition philosophique que Wittgenstein critique par ses usages de la notion de sujet.

5.632 – Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une limite du monde.

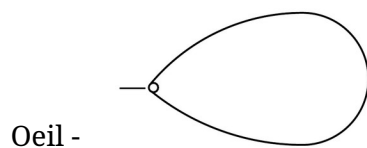
5.632 – Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.

Wittgenstein nous invite par ce passage à la réalisation de ce que la difficulté résulte avant tout de l'assimilation inchoative du sujet à une partie du monde. La critique de la conception du sujet comme partie du monde peut sembler surprenante puisque si la personne conçue comme microcosme *nécessairement* est en un macrocosme, de sorte que l'on peut supposer que cette conception est équivalente à l'affirmation que la personne ou le microcosme comme partie appartient au monde. Pourtant, Wittgenstein met au jour que la supposition de cette équivalence est égarante puisque le microcosme ou la personne, tout comme le macrocosme ou le monde peut être pensé comme une totalité, comme un tout, et même, doit être pensé comme une totalité, comme un tout si le microcosme peut en quelque sens dérivatif ou secondaire, confus, être supposément pensé comme une partie d'un tout. Toutefois l'établissement du caractère égarant de la conception du sujet comme partie du monde implique encore de se faire à la faveur de la production d'une alternative sur fond de laquelle le caractère égarant de la conception antérieure peut être rendu manifeste. Wittgenstein propose ainsi une conception alternative du sujet comme limite du monde qui suffit transitoirement afin de résoudre cette difficulté. La difficulté à laquelle Wittgenstein nous fournit les moyens de se confronter est la difficulté opposée à celle à laquelle il nous a fourni précédemment les moyens de se confronter dans le cas du monde : de la même façon que cela importe de rendre compte de l'indépendance du monde à l'égard de la personne qui le pense, cela importe de rendre compte de l'indépendance de la personne à l'égard de la personne qui se pense dans sa relation au monde. Autrement dit, cela ne suffit pas de penser que ce que l'on perçoit n'aurait pu résulter de la perception d'une personne si l'on exclue que l'on puisse penser que la manière ou les manières avec lesquelles le monde est perçu par une

personne soit dépendante de l'existence de cette personne seulement. Au contraire, c'est dans l'exacte mesure où le fait que l'on puisse penser à propos de ce que l'on perçoit implique strictement que ce que l'on perçoit est perceptible par d'autres que l'on peut aussi bien réaliser que ni le monde n'aurait pu être réductible à nos perceptions ni la personne à la pensée du caractère communicable ou expressible de ses perceptions. Si trivial que puisse paraître que nécessairement contingemment que l'on perçoive implique strictement que ce que l'on perçoit du monde le soit par au moins une personne dont l'inexistence n'est pas inconcevable, la considération de cette trivialité n'est pas équivalente et implique que contingemment nécessairement ce qui est perçu du monde est communicable ou expressible, sans qu'aucune restriction eut pu s'appliquer à ce qui peut être communiqué ou exprimé du monde par une personne.

5.633 – Où, dans le monde, un sujet métaphysique peut-il être discerné ? Tu réponds qu'il en est ici tout à fait comme de l'œil et du champ visuel. Mais l'œil, en réalité, tu ne le vois pas. Et rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil.

5.6331 – Le champ visuel n'a pas en fait une telle forme :



5.633 – Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich nicht. Und nichts a m Gesichtsfeld lässt darauf schließen, dass es von einem Auge gesehen wird.

Le caractère superflu de la supposition de la nécessité de l'existence d'un sujet métaphysique compris comme partie du monde en vue de garantir que nos perceptions et représentations sont perceptions et représentations du monde peut ainsi mis au jour : de l'existence du monde nous n'aurions pu avoir inféré l'existence d'un « sujet métaphysique » de toute façon. Ce faisant, Wittgenstein met au jour et critique le rôle qu'une analogie avec le champ ou l'espace visuel joue dans l'arrière-plan de la tradition philosophique qu'il critique. Si l'on suppose que doit exister quelque sujet métaphysique qui est une partie du monde, puisque une personne ou un individu est visible et que le fait qu'une personne voit n'aurait pu avoir impliqué qu'elle voit la totalité de ce qu'elle pourrait voir, c'est que l'on suppose que le champ ou l'espace visuel est limité. Ainsi le champ visuel aurait des limites, éventuellement restrictives. La relation entre le « monde » et un « sujet métaphysique » serait analogue à la relation entre un « champ visuel » et un « œil ». Le sujet métaphysique serait partie du monde comme l'œil partie du champ visuel. Toutefois, et c'est bien l'enjeu de ce passage du *Tractatus* qui de manière notable met en scène une confrontation, un débat à ce propos, cette analogie ne présente pas la significativité que la tradition philosophique que Wittgenstein critique lui prête. Si l'on eut du procéder par l'absurde, on aurait rappelé que la significativité du recours à cette analogie serait nécessairement dépendant de la possibilité pour l'œil d'avoir pu faire partie du champ visuel. Puisque effectivement, si cela avait pu être le cas, alors on aurait du accorder que le visible s'excede. Mais ce que relève Wittgenstein, c'est que ce n'est précisément pas le cas. Et ce qui importe philosophiquement pour nous à cette étape, c'est que dire que l'on ne voit pas l'œil avec lequel ou les yeux avec lesquels l'on voit – puisque sauf aberration, on en voit un reflet ou une image, n'équivaut pas à dire que l'on ne *peut* pas, ni que l'on ne *pourrait* pas le voir ou les voir. La supposée inférence sur laquelle aurait du reposer l'internalisation de l'exigence de la supposition d'un sujet métaphysique n'en est pas. Et plus généralement, ce dont Wittgenstein critique l'intelligibilité ainsi, c'est la confusion de l'assimilation de la perception visuelle à une inférence ou un raisonnement. Évidemment, affirmer cela n'aurait pu avoir engagé de dénier que l'on réfléchisse à partir ou à propos de ce que l'on voit. Mais affirmer cela importe en vue de laisser se voir que perception et réflexion n'auraient pu se confondre. La supposition que nous serions à même de faire, ainsi que Mach a supposé être à même de le faire quand il a produit ce qu'il a supposé être un dessin du champ visuel équivaut à une mécompréhension concernant le caractère interne de la

relation entre personne et son champ visuel : pas plus qu'une personne voit le champ ou l'espace visuel, le champ ou l'espace visuel n'est vu par personne. Sullivan formule comme suit la double-difficulté générée et engagée par le supposé schéma du champ visuel, qui ultimement en revient à une seule erreur :

Deux erreurs se trouvent dans le dessin de Wittgenstein : le dessin donne à l'œil une place, et a une borne. La pensée toute simple que j'ai essayé d'appuyer c'est que ces deux sont la même erreur. La même pensée simple, traduite dans les termes de la discussion présente, est que la vacuité et la formalité vont de pair. (Peter Sullivan, « *The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori* », p. 211, soulignements et traduction miennes)

La critique de l'intelligibilité du rôle que les représentationnalismes classiques souhaitaient faire jouer à l'analogie avec le champ visuel par Wittgenstein ne laisse en ce sens intact ni le scepticisme traditionnel ni la réponse traditionnelle que la philosophie entendait lui apporter. C'est le redoublement coextensif et supposément correspondant de l'espace de la pensée et de l'espace visible (et compte tenu des modalités, de l'espace sensible) qui est mis en question par Wittgenstein, ce qu'il fait comme suit :

5.634 – Ce qui dépend de ceci, à savoir qu'aucune partie de notre expérience n'est en même temps a priori. Tout ce que nous voyons pourrait aussi être autre. Tout ce que, d'une manière générale, nous pouvons décrire, pourrait aussi être autre. Il n'y a aucun ordre a priori des choses. (soulignement mien)

5.634 – Das hängt damit zusammen, dass kein Teil unserer Erfahrung auch a priori ist. Alles, was wir sehen, könnte auch anders sein. Alles, was wir überhaupt beschreiben können, könnte auch anders sein. Es gibt keine Ordnung der Dinge a priori. (soulignement mien)

L'enjeu de ce passage est immense en cela que non seulement c'est le projet traditionnel de l'a priori dont l'intelligibilité se trouve critiquée, mais c'est encore la félicité des promesses d'une phénoménologie, de l'intelligibilité ou au moins des conditions en lesquelles la promesse d'une phénoménologie se trouverait réalisable qui sont questionnées. Cette tension, comme nous le savons, parcourt les réflexions et tentatives ultérieures par Wittgenstein d'envisager une phénoménologie, mais ne parcourt pas moins les phénoménologies élaborées en d'autres traditions, en particulier au vingtième siècle. Ce qui est certain, c'est que la déconnexion de l'espace logique de l'espace sensible, déconnexion qui sous-tend le projet de reconnexion de ce qui a pu sembler deux espaces non seulement disjoints mais encore séparés qui est engagée par la conception traditionnelle de l'a priori et que les phénoménologues ont critiqué, s'avère au mieux intenable si elle n'est pas en fait tout à fait incohérente et obscure à elle-même. L'existence tout à fait contingente de tout ce qui existe n'est pas, n'aurait pu être en opposition à quoi que ce soit.

Un aspect tout à fait central de ce passage, en particulier en contraste et en opposition aux lectures qui attribuent aussi bien à l'ouvrage qu'à l'auteur du *Tractatus* le solipsisme, c'est l'emploi du pronom possessif de la première personne du pluriel pour laisser se voir un aspect des relations des personnes et de l'expérience : « notre expérience ». L'expérience peut être partagée, sa signification est commune et c'est à *son* propos que Wittgenstein écrit. Ce passage est également déconcertant en cela que les conceptions traditionnelles de l'a priori et le solipsisme s'engagent souvent réciproquement bien que pas nécessairement. C'est-à-dire que le solipsisme n'implique pas strictement une conception de l'a priori, tandis qu'une conception de l'a priori n'implique pas strictement le solipsisme. Floyd relève avec force que le solipsisme a souvent fourni à l'a priori un refuge et diagnostique l'impulsion solipsiste et sa critique par Wittgenstein comme suit :

Le *Tractatus* est un rejet profondément réflexif de l'a priori traditionnel, de chaque tentative de la philosophie d'établir des conditions nécessaires pour la pensée et la parole. [...] Sa procédure [La procédure de Wittgenstein] dans le *Tractatus* est auto-réflexive de part en part ; il n'établit aucune condition sur la signification ou sur la réalité. Rien n'est plus fondamental à sa philosophie, première, seconde ou tardive. [...] Le solipsisme est l'un des refuges les plus persistants de l'a priori, une tentative limitante d'imposer une limite sur la

pensée et la vie. L'impulsion vers le solipsisme métaphysique résulte naturellement de l'abandon des idées traditionnelles de nécessité et de raison, y compris les idées traditionnelles de la logique comme un cadre nécessaire gouvernant la pensée et la réalité. [...]. Le *Tractatus* dépeint ceci comme une route dans le solipsisme et, montre comment cette idée d'une limite mentale est juste encore une manière de voir avec un œil captif. (Traduction mienne, Juliet Floyd, « *The Uncaptive Eye : Solipsism in Wittgenstein's Tractatus* », 1998, pp. 81-82)

Finalement, un autre aspect tout à fait central de la section 5.634, c'est que la négation de l'existence d'un ordre a priori des choses se laisse voir comme le moyen de la réalisation du caractère dénué de sens aussi bien de l'exigence que du supposé établissement d'une telle harmonie. C'est ce que Peter Sullivan exprime comme suit :

Un ordre a priori serait une assurance de l'harmonie par laquelle la pensée s'engagerait authentiquement avec le monde. Mais si les notions mêmes de savoir ce qui doit exister afin qu'existe un monde – pour que l'espace logiquement soit déterminé de telle et telle manière – et de ce que c'est que penser – de présenter une détermination de l'espace logique par lequel ses coordonnées – sont déjà inhéremment liées, alors le besoin d'une telle assurance disparaît. (Traduction mienne, Sullivan, 1996, p. 203)

Or cette notion d'harmonie, cela importe de remarquer qu'elle consiste quasi-paradoxalement en un présupposé commun, après les stoïciens, aussi bien de la philosophie de Leibniz que de celle de Hume, le premier présupposant que l'on peut de manière incomplètement développable accéder au point de vue du développement total (2008, 69) tandis que l'autre suppose que l'on est privé de l'accès à un tel point de vue (2006, 54). Le fait que nos représentations soient du monde ne serait garantissable qu'à la faveur de l'hypothèse d'une harmonie entre ce dont nos idées ou représentations sont des idées ou représentations. Et cette hypothèse aurait du consister en une garantie philosophique. Or c'était ce dont Kant avait réalisé que cela n'aurait pu être le cas, puisque dans les deux cas l'on

présuppose que l'on aurait pu occuper quelque point de vue de surplomb. Et qu'en l'impossibilité de le faire nous devons procéder à la déduction de la totalité de nos concepts en vue de l'établissement de cette harmonie, en vue de garantir la connaissance conçue comme totalité extensible. Ce point importe particulièrement pour penser le fait que bien que la conception de l'a priori de Kant puisse nous sembler, et soit effectivement rétrospectivement une instance d'une conception traditionnelle de l'a priori, cela importe de considérer que Kant lui-même a procédé à une critique des conceptions traditionnelles de l'a priori bien que la conception alternative de l'a priori qu'il a élaboré a reconduit partie de la difficulté en ce qu'elle devait rendre possible de la conjurer. Ce qui est certain c'est que pour autant que toute tentative de garantir que nos représentations sont les nôtres et du monde présupposent qu'elles auraient pu ne pas en être, aussi bien la mise en question sceptique que la réponse philosophique traditionnelle sont critiquées par Wittgenstein. L'idée d'une harmonie entre la pensée et le monde relève d'une fantaisie, d'une chimère, d'un mythe. À strictement parler, rien de tel qu'une telle harmonie eut pu exister. Mais alors, on peut se poser la question de savoir si quelque reste est encore concevable, ce que l'on peut penser du solipsisme une fois sa dissolution philosophique faite.

5.64 – On voit ici que le solipsisme, développé en tout rigueur, coïncide avec le réalisme pur. Le Je du solipsisme se réduit à un point sans extension, et il reste la réalité qui lui est coordonnée.

5.641 – Il y a donc réellement un sens selon lequel il peut être question en philosophie d'un Je, non psychologiquement. Le Je fait son entrée en philosophie grâce à ceci: que « le monde est mon monde ». Le Je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie, mais c'est le sujet métaphysique, qui est limite – et non partie – du monde.

5.64 – Hier sieht man, dass der Solipsismus, streng durchgeführt, mit dem reinen Realismus zusammenfällt. Das

Ich des Solipsismus schrumpft zum ausdehnungslosen Punkt zusammen, und es bleibt die ihm koordinierte Realität.

5.641 – Es gibt also wirklich einen Sinn, in welchem in der Philosophie nicht psychologisch vom Ich die Rede sein kann. Das Ich tritt in die Philosophie dadurch ein, dass „die Welt meine Welt ist“. Das philosophische Ich ist nicht der Mensch, nicht der menschliche Körper, oder die menschliche Seele, von der die Psychologie handelt, sondern das metaphysische Subjekt, die Grenze – nicht ein Teil– der Welt.

Alors que l'on aurait pu s'attendre à ce que le solipsisme s'avère la négation du réalisme, le premier consistant en l'affirmation de la dépendance à une seule personne de la réalité et le second consistant en l'affirmation de l'indépendance de la réalité de toute personne, Wittgenstein laisse se voir que le développement rigoureux du solipsisme *coïncide* avec le réalisme *pur*. C'est-à-dire que le développement supposément rigoureux du solipsisme consisterait effectivement en une tentative inchoative de soutenir l'identité de la seule personne et de la seule réalité qui soit en partant de l'affirmation de la nécessité de l'existence d'une seule réalité ; et l'on peut supposément comprendre ce supposé point puisque si devait n'exister *qu'une* seule réalité celle-là devrait comprendre la seule personne qui soit. Et l'on peut comprendre qu'à ce supposé point la réalité reste coordonnée en cela que si la seule réalité qui soit devait comprendre la seule personne qui soit alors cela supposément aurait du être possible de se trouver dans l'impossibilité de différencier la seule réalité qui soit de la seule personne qui soit. Comme cela n'aurait pu être le cas, ce que l'on peut réaliser c'est que la manière avec laquelle la réalité se présente à une personne est et singulière et générale. Singulière, puisque l'on peut penser que la réalité se présente à nous, à chaque personne, à chacun-e d'entre nous. Et générale, puisque l'on peut penser que quelle que soit la manière avec laquelle la réalité se présente à nous, à chaque personne, à chacun-e d'entre nous, elle peut être rendue intelligible à nous, à chaque personne, à chacun-e d'entre nous. Ce qui aurait pu sembler étrange, c'est que c'est une seule et même chose de dire que la réalité se présente à chaque ou à toute personne. Est-ce à dire que Wittgenstein abandonne, ou, au moins, aurait pu abandonner la philosophie qu'il a critiqué à la désolation ? Bien plutôt, ce que Wittgenstein met au jour, c'est

que concevoir la manière avec laquelle la réalité se présente à nous indépendamment de la manière avec laquelle elle se présente à la personne que l'on est, c'est philosopher.

Conclusion

Avec la critique qu'il fait du solipsisme, Wittgenstein réalise à la fois plusieurs choses. Tout d'abord, il critique l'intelligibilité du représentationnalisme, en tous les cas sous sa forme classique, puisque cette conception qui devait garantir que nos pensées ou nos représentations sont à propos du monde, sont du monde, génère le problème de l'accès de l'esprit ou de la conscience au monde. De que l'on conçoit la relation entre l'esprit ou la conscience et le monde en termes spatiaux, on rencontre le double-problème et de l'accès et de la réussite de l'accès de l'esprit ou de la conscience au monde. Puisque dans ce cas la supposée solution consistait en l'autre du problème, la dissolution implique de mettre au jour son condensé. Ce condensé n'est autre que le réquisit de l'harmonie de l'esprit et du monde, que Wittgenstein critique également, afin d'en penser les relations : ultimement nous ne sommes pas en mesure de garantir, ni n'aurions pu avoir garanti que nos pensées ou nos représentations sont à propos du monde. Alors que ces critiques des positions relativement classiques en philosophie auraient pu nous désespérer, les critiques que Wittgenstein fait de ces positions sont libératrices puisque nous pouvons réaliser une fois lu le *Tractatus* que certaines supposées exigences concernant la pensée, le langage, l'expression, n'en sont pas. À strictement parler, les limites du langage ne consistent pas, ni n'auraient pu consister en des restrictions.

Bibliographie

- Conant, James. 2002. "The Method of the Tractatus." In *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, edited by Erich H. Reck. Oxford University Press.
- Descartes, René. 1973. *Discours de La Méthode*. Paris: Librairie Générale Française.
- Descombes, Vincent. 2018. *Le complément de sujet: Enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Gallimard.
- Diamond, Cora. 1981. "Throwing Away the Ladder." *Philosophy*, no. 56.

- Floyd, Juliet. 1998. "The Uncaptive Eye: Solipsism in the Tractatus." In *Loneliness*, edited by S. Rouner Leroy, 79–108. Boston: Notre Dame: Boston Studies in the Philosophy of Religion.
- . 2006. "Wittgenstein and the Inexpressible." In *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*, edited by Alice Crary, 177–234.
- Hacker, P. M. S. 1986. *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press.
- Hume, David. 2006. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Emmanuel. 2001. *Critique de La Raison Pure*. Malesherbes: Flammarion.
- . 2006. *Vers La Paix Perpétuelle; Que Signifie s'orienter Dans La Pensée?; Qu'est-Ce Que Les Lumières?* Paris: Garnier Flammarion.
- . 2007. *Logique*. Mayenne: Vrin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2008. *Discours de Métaphysique, Essais de Théodicée, Monadologie*. Malesherbes: Flammarion.
- McGuinness, Brian. 2002. *Approaches to Wittgenstein*. London and New York: Routledge.
- Narboux, Jean-Philippe. 2009. "Négation et Totalité Dans Le Tractatus de Wittgenstein." In *Lire Le Tractatus de Wittgenstein*, edited by Chauviré, Christiane, 127–76. Paris: Vrin.
- Raïd, Layla. 2006. *L'illusion de Sens*. Saint-Estève: Kimé.
- Ramsey, F. P. 1925. "Universals." *Mind* XXXIV (136): 401–17.
<https://doi.org/10.1093/mind/XXXIV.136.401>.
- Russell, Bertrand. 2009. *The Problems of Philosophy*. Gutenberg Project.
<https://www.gutenberg.org/files/5827/5827-h/5827-h.htm>.
- Sartre, Jean-Paul. 1976. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Schopenhauer, Arthur. 2011. *Le Monde Comme Volonté et Comme Représentation*. Gallimard.
- Sullivan, Peter M. 1996. "The 'Truth' in Solipsism, and Wittgenstein's Rejection of the A Priori." *European Journal of Philosophy* 4 (2): 195–219. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.1996.tb00074.x>.
- Uçan, Timur. 2016. "The Issue of Solipsism in the Early Works of Sartre and Wittgenstein." https://ueaeprints.uea.ac.uk/id/eprint/62314/1/2016UcanTUPhD_%282%29.pdf.
- Wittgenstein, Ludwig. 2005. *Carnets 1914-1916*. Saint-Amand: Gallimard.