

L'argument solipsiste et sa postérité anachronique

JEAN-MAURICE MONNOYER

La *vérité du solipsisme* a gardé une sorte de prestige négatif, bien qu'elle se trouve entre le scepticisme et le dogmatisme dans une position inconfortable, pour ne pas dire incongrue. — Mais de quoi est-elle la vérité ? Il y a plusieurs manières de l'envisager, comme lorsque l'on se demande "ce que le solipsisme veut dire" : une question que Jacques Bouveresse a examinée en France, de façon presque définitive, depuis *Le Mythe de l'intériorité* (1976). Il ne s'agit pas là d'une question qu'on devrait limiter à la seule question de l'impossibilité du langage privé, ni non plus qu'il faudrait réduire à celle d'un jeu philosophique paradoxal suscité par telle ou telle formulation de Wittgenstein que j'examine ci-dessous pour les tester l'une après l'autre et dans leur consistance respective (qu'on me pardonne par avance la lourdeur de cet examen). Par-delà l'idéologie du langage ordinaire qui a préparé celle du monde ordinaire, c'est bien la métaphysique de la connaissance qui se trouve brutalement mise en balance avec la recevabilité d'un argument de ce genre, si bizarre que beaucoup le considèrent comme assez tordu. Aujourd'hui cependant, avec le renouveau des études sur le premier Wittgenstein, une forme d'indulgence a paru à son égard qui semble conforter la thèse d'une réelle postérité de l'argument solipsiste¹. Je me propose ci-dessous de le discuter

¹ : Je pense au long article de James LEVINE, "Logic and solipsism", in *Wittgenstein's Tractatus, History and Interpretation*, P. SULLIVAN & M. POTTER eds, Oxford UP, 2013, pp. 170-238, discutant lui-même Michael KREMER, "To what extent is Solipsism a Truth ?", in B. STOCKER, *Post-Analytic Tractatus*, Aldershot, Ashgate, 2004, pp. 59-84, et Peter SULLIVAN, "The "Truth" in Solipsism and Wittgenstein's rejection of the apriori", *The European Journal of Philosophy*, 4, 1996, pp. 195-219.

en partie et dans la mesure où cet exposé peut au moins présenter le débat sous-jacent.

Que peuvent au juste *délimiter* "les limites de mon monde" ? La phrase allemande est provocante : *die Grenzen der Sprache (der Sprache die allein Ich verstehe) die Grenzen meiner Welt bedeuten* (5.62). Ce génitif a quelque chose de furieusement affirmatif, comme chez Lichtenberg, parce que la parenthèse qui le précède est déconcertante : *le seul langage que je comprenne* n'est pas le langage que seul je comprends, mais le langage tout court, celui du béotien comme celui du philosophe. Il est clair, le monde wittgensteinien est spécialement idiosyncrasique, bien qu'il se soutienne aussi d'une contingence déclarée des faits du monde extérieur, lequel n'a rien à voir (semble-t-il) avec cette proclamation singulière. Placée dans un aphorisme mi kantien, mi diplomatique, elle pourrait pour un lecteur superficiel se confondre avec une thèse soutenant qu'il est impossible pour une chose d'exister, par exemple une chose vue, indépendamment du fait qu'une personne ne la pense ou ne la nomme. Car si le solipsisme est vrai, que peut-on identifier comme une connaissance ? La seule connaissance qui en découle serait qu'il y a motif à parler d'un sujet métaphysique *cognitivement identifiable*. Sans quoi, *Das Ich der Solipsismus schrumpft* (...) : "le Je du solipsisme se dissiperait (...)", nous dit le texte, comme si nous courrions un risque quelconque. Wittgenstein s'amuse dans cette allusion onomatopéique et à peine cryptique à réduire le "Je" à *un point sans extension*. Mais c'est le troisième chapitre de la *Theory of Knowledge* que Russell avait rédigé en mai 1913, qu'il vise directement : *the experiencing subject* n'est pas vraiment celui qui réchapperait d'une conception idéaliste, avait écrit Russell, c'est au contraire celui qui ferait une expérience directe à l'instar de celle de Meinong dans sa théorie des objets d'ordre supérieur (p. 43) ². Dans ce cas, et si tous les *faits cognitifs* écrit Russell sont ceux qui impliquent une relation d'acquaintance, il n'y a plus de sens à séparer ceux qui m'invitent à une expérience directe au présent, et ceux dans lesquels un acte de pensée, lui-même bien réel, nous dispense d'asserter l'existence d'un contenu actuel. Wittgenstein s'était dit "choqué" (le 14 mai 2013) par cette invitation à un réalisme phénoménologique du contenu psychique. Russell a bien traité du solipsisme comme résumant une expérience *totale (all embracing)* (*op.cit.* pp.10-11, 13), perceptuelle et aussi relevant de notre compréhension des données mathématiques et abstraites, tout en mettant en doute que l'on puisse prouver que

² : Bertrand RUSSELL, *Theory of knowledge*, The 1913 Manuscript, Routledge, 1984, p.21. Russell est beaucoup plus clair que Wittgenstein dans son exposition et sa critique, qui le conduit à s'opposer aux nouveaux réalistes américains.

la négation que l'énoncé solipsiste soit vraie.

Wittgenstein résume cette question que Russell a laissée irrésolue par une interrogation plus forte qui interdit selon nous et selon P. Sullivan qu'on puisse penser à une forme d'idéalisme transcendantal. Puisque ce sujet dont il parle dans le *Tractatus* n'est pas vraiment un sujet de la connaissance ou d'acquaintance, quelle place occupera-t-il face au monde des sciences de la nature ? — *Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken ?* (T. 5.663). ("Où pourrait-on dénicher dans le monde un sujet métaphysique ?"). Impossible de le savoir en première intention : nous savons uniquement que ce n'est pas un sujet psychologique qui est à trouver (5.641). Pourtant le fait qu'il y ait un sujet métaphysique présupposé par le langage n'implique pas par lui-même que la thèse du solipsisme soit une vérité métaphysique.

Considérons donc ci-dessous, une nouvelle fois, les énoncés tels qu'ils apparaissent dans le *Tractatus Logico-philosophicus*. Dans la mesure où c'est un peu la profession de foi du philosophe professionnel qui est rendue caduque par l'énoncé emphatique n° 5. 6 — il n'est pas sans intérêt, par le biais de cet exercice, de considérer justement le genre de profession de foi grand style qu'un philosophe de profession ne peut pas faire. En quoi et pourquoi devient-elle inopérante, c'est en fait ce qu'il nous explique. Cette exigence n'est nullement, bien sûr, une préconisation technique. La question posée pourrait plutôt se formuler ainsi : où se fait la démarcation entre ce qu'on a encore "envie de dire", pour soutenir un *point de vue réaliste* par exemple, et le constat amer qu'il n'y aurait pas de connaissance philosophique qui puisse transgresser les limites de la logique et du langage : *Wir können in der Logik nicht sagen : das und das gibt es in der Welt, jenes nicht* (T. 5.61) ("Nous ne pourrions pas dire en logique : dans le monde il y a cette chose-ci et cette chose-là, et non pas telle autre"). En résumé si l'on soutient qu'aucune théorie de la vérité et qu'aucune logique ne permettent de transcender notre expérience, comment pourrions nous ne pas en conclure que l'énoncé solipsiste et l'énoncé qui le nie sont, tous les deux, privés de sens (*unsinnig*)³.

Etudier *de parti-pris* l'affirmation solipsiste et son *retournement*, offre ainsi apparemment un angle d'attaque assez mal choisi sur le plan épistémologique. Certes, ce parti-pris nous permet de comprendre la version sophistiquée de ce double mouvement qu'a étudiée Saul Kripke, dans les *Recherches Philosophiques*, pour conclure justement comme il l'a fait au scepticisme de son auteur (1982). Mais quoique l'argument postérieur enregistré sous le label de "l'impossibilité

³ : Telle est l'hypothèse du solipsisme *sémantique* qu'a développée Frascolla, et sur la quelle nous revenons plus loin.

du langage privé", paraisse constituer le complément nécessaire de l'affirmation soutenue dans le *Tractatus* — et à la différence de J. Hintikka et de B. Williams⁴, qui plaident en faveur d'une résolution définitive de ce problème dans la chronologie de l'œuvre —, il me semble qu'il n'y a pas vraiment d'*opinion* philosophique déclarée que nous aurait léguée Wittgenstein à ce propos. Il n'y a guère plus de démission philosophique intégrale, comme quelques-uns de ses interprètes l'ont soutenu. Les remarques abondantes de l'été 1916 dans les *Carnets*, qui tournent autour du même problème, ne sont pas ironiques. La situation a changé entre l'examen que fait Wittgenstein de l'idéalisme solipsiste tel que défendu par Russell en 1913, et ce qu'il en dit à partir de 1915. A y regarder de près, c'est tout l'inverse en effet : on se trouve devant une affirmation hyperbolique, mais qui — si elle est accréditée par son lecteur — entraîne le désengagement de toute opinion exprimable comme une opinion personnelle. S'il y a donc effectivement un lien avec la critique du "langage privé", ce lien reste indirect : Wittgenstein serait en effet parvenu à montrer, tout en le disant sous la forme presque outrée d'une affirmation solipsiste, que la déviation coupable de la philosophie consiste à tenter de sublimer un moment d'égoïsme qui serait dévolu à la pensée en acte ; mais il n'y parvient qu'à défaut d'une immersion mystique ou empathique dans le réel⁵. D'où cette affirmation complémentaire : *Das denkende, vorstellende, Subjekt, gibt es nicht* (5.631). *Il n'y pas de sujet pensant, de sujet de la représentation*. Est-ce pour se défaire de l'influence de Schopenhauer qui est notée par beaucoup de commentateurs, comme déjà Hacker (1972) après E. Anscombe, et plus récemment A. Nordmann (2005) ?

L'idée qui préside à cette conception des choses peut être résumée (très grossièrement) ainsi : que toute croyance soit exprimable *comme une opinion privée* rend du même coup cette opinion rigoureusement injustifiable dans son contenu. Rien n'est communicable de ce que je sais seul savoir. Cette même opinion, tout la justifie et rien ne lui rend justice. Par exemple si je comprenais : "Je suis mon monde" (5.63), comme voulant dire : "Je ne sais

⁴: J. HINTIKKA, "On Wittgenstein's Solipsism", in *Mind* (67), 1958 ; B. WILLIAMS, "Wittgenstein and Idealism", in *Understanding Wittgenstein* (ed. par G. Vesey), Londres 1974.

⁵ : On pourrait ainsi juger aujourd'hui, en défense de la lecture qu'a faite Bouveresse, que *L'Homme probable* — ce roman citationnel unique en son genre, qui est aussi un traité dramatique sur la situation de l'intellectuel contemporain — illustre également la position que nous voudrions définir.

Cf. *L'Homme probable*, Robert Musil, *le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, L'Eclat, 1993, rééd. 2013 (voir, en particulier, sa dénonciation de l'individualité héroïque dans le chapitre V). Que ce moment d'égoïsme soit fichtéen ou phénoménologique importe peu dans le cas qui nous occupe.

rien dont je ne fasse l'expérience par moi-même". La tentation serait alors de vouloir passer de l'intentionnalité phénoménale au contenu mental, quand c'est le second qui justifie et fonde la première ⁶. Son noyau théorique ainsi désamorcé, la phrase ne dit plus rien, puisque sa prétention se veut indépendante du medium conceptuel qui permet de l'asserter : elle ne serait qu' *une justification sans raison*. A la lettre toutefois, pourvu que cela ait encore un sens de le dire de cette manière, on ne peut pas faire comme si, chez Wittgenstein, n'étaient pas clivées l'assertion d'une proposition et l'expression de son contenu propositionnel ; il y a là un dilemme hautement sensible que le *Tractatus* ne veut surtout pas trancher. On sait qu'il dénonce la manière même d'écrire le signe de l'assertion. D'où aussi la difficulté d'une reconstruction orthodoxe de l'argument tel qu'il nous est présenté. C'est probablement que le "réalisme interne du langage" (comme on s'en explique plus loin) ne coïncide pas avec la notion d'un *langage de la pensée* : ce qui rendrait prophétique la stratégie qu'a retenue Wittgenstein au sein des discussions les plus récentes.

1. L'acceptabilité de l'argument solipsiste.

En tant que telle, la structure de l'argument est platement circulaire, et on ne l'expose pas sans peine. La proposition que Wittgenstein consigne en 5.6, est d'abord là aussi celle du génitif *epexégétique*, souligné par lui en italiques : "*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*" (*Les limites de mon langage signifient < ou dénotent > les limites de mon monde*). Mais ce n'est pas un énoncé d'identité. La phrase n'énonce pas que les limites de l'un "sont" les limites de l'autre, ni qu'il s'agisse peut-être des mêmes limites ⁷. De cet énoncé dérivent, dans le *Tractatus*, onze numéros qui commentent celui-là ⁸. Parmi les éclaircissements importants de 5.6, on trouve des expressions comme celle que nous avons citée ci-dessus : "Je suis mon monde (Le microcosme)" (5.63) ; ou bien, "Le Je fait son entrée en philosophie grâce à ceci que "le monde est mon monde" (5.641). Mais, à dire vrai, le concept de "limite" est l'objet principal sur lequel porte la réflexion de Wittgenstein, comme en témoignent 5.61 et 5.62 — ou encore 5.632 : "Le sujet n'appartient pas au monde,

⁶ : Sur cette thèse, voir Adam PAUTZ, "Does Phenomenology Ground Mental Content ?", in Uriah KRIEGLER, *Phenomenal Intentionality*, Oxford UP 2013, pp. 194-234.

⁷ : David FAVRHOLDT, *An interpretation and critique of Wittgenstein's Tractatus*, Munksgaard, Copenhagen, 1967, pp. 145-189, a offert le premier exposé détaillé de cette question qui reste selon moi l'un des plus pertinents, bien qu'il ait paru après le livre de Stenius.

⁸ : Cf. l'édition critique, *Tractatus Logico-Philosophicus / Logische-Philosophische Ab-handlung*, procurée par B. MCGUINNESS et J. SCHULTE, Suhrkamp, 1989, pp. 135-139

mais il est une limite du monde". On observe une conclusion semblable à la fin de 5.641 : "Le Je philosophique n'est pas l'être humain, ni le corps humain, ou l'âme humaine, dont s'occupe la psychologie, mais le sujet métaphysique, la limite — non une partie du monde".

Il est ainsi manifeste que seule la signification conceptuelle de la limite nous permette de reconnaître ce qu'on doit entendre par *solipsisme*. Bouveresse remarque (MI, pp.152-153) que cette notion d'une démarcation, si la limite pouvait jamais être tracée entre la réalité physique *et* le monde psychologique, comme entre le langage *et* le monde (donc si l'on adoptait la traduction de *Grenze* en un sens obvie : comme une *frontière*), ruinerait l'"identification surprenante du solipsisme avec ce qui semble en être l'antithèse absolue" (à savoir le *réalisme*). Wittgenstein affirme, effectivement, que l'argument, "s'il est conduit strictement", coïncide avec le réalisme *pur* (5.64). L'artifice de cette contiguïté géométrique entre le point et ce qui n'est pas lui (le monde, dont il ne fait pas partie), comme celui de la visuabilité de la scène mentale qui manifestement n'est pas déterminée dans un sens optique, vident en effet le sujet d'aucun "point de vue" véritable. C'est pourquoi, ajoute Wittgenstein : "rien dans le champ visuel ne permet d'inférer qu'il est vu par un œil". En quoi donc justifier encore cette *mysness* du point de vue, s'il est considéré comme métaphysiquement impersonnel ?

La métaphore spatiale de la subjectivité que Wittgenstein dessine dans le texte (5.6331) — l'œil étant attaché comme une prothèse à l'apex de la boucle que délimite l'espace du champ de vision —, s'il elle ne doit pas être déchiffrée, ni même "vue" sur la page, nous indique-t-il (alors que nous ne voyons précisément que ce dessin), réduit l'argument à quelque chose que nous ne pouvons pas dire. *Das Gesichtsfeld hat nämlich nicht etwa eine solche Form*. Mais il y a une finesse de l'argument à cet endroit, puisque la prémisse est que je ne vois pas mon œil, et que je ne peut donc considérer que le rapport de mon œil au champ visuel soit une *image* de la situation métaphysique du sujet par rapport au monde. Ce qui se montre *montre* ce qui ne se comprend pas comme on le voit. D'où le cercle argumentatif dans l'emploi réfléchi du verbe *zeigen*. Nous avons bien l'impression que l'argument se réfute soi-même, ou bien qu'il n'est pas un argument : la lecture qu'en a faite D. Pears, pour influente qu'elle ait été, est hélas dévastatrice⁹. On peut naturellement soutenir que deux affirmations équivalentes — mais non pas homophones — se rencontrent en ce point : "Le sujet est complètement absent du monde", et

⁹: Cf. *The False Prison*, Clarendon Press, Oxford, 1987, Tome 1, pp. 153-190, trad. fr. *La Pensée-Wittgenstein*, Aubier, 1993.

"le sujet n'est *rien* en dehors du monde". La difficulté serait de décider alors en quoi ce qui se montre ne peut pas non plus être vu dans le texte (ou être lu dans la phrase), ni délimité hors du texte dans le champ visuel. Le fait est qu'on ne sait plus en l'occurrence de quel voir il s'agit, ni ce qu'on nous montre, qui ne se visuabilise pas vraiment sous la forme du dessin que nous voyons.

La structure de l'argument maintenant illustré est-elle plus recevable ? Il y a en réalité deux manières de penser ce qu'énonce à ce propos Wittgenstein dans le *Tractatus* : (i) démontrer que l'argument n'est pas réfutable, parce qu'il n'en est pas un ; (ii) démontrer que la validité de l'argument dépend de l'interprétation générale que l'on donne des autres énoncés du *Tractatus*. Il est très clair que le solipsisme est difficilement compréhensible dans l'acception classique de l'idéalisme subjectif ("il n'existe pas d'autres esprits que le mien", ou "il n'y a pas de réalité extérieure », selon les cas) ; il rentre assez malaisément aussi sous la figure d'un argument kantien qu'a reprise Stenius (le "je pense" accompagne nécessairement toutes mes représentations). On peut le présenter comme un "non-sens philosophique" (ou logique, on l'a déjà dit), et pour d'autres il n'est pas autre chose qu'une fadaise de plus, une extravagance métaphysique non moins répréhensible que tant d'autres. En outre, il est clair que Wittgenstein ne fournit aucun argument concluant *contre* le solipsisme ; il n'en existe guère plus qu'il n'y en a classiquement contre le scepticisme. On ne s'étonnera pas que les commentateurs aient préféré la plupart du temps (depuis R. Rhees jusque David Pears ¹⁰) adopter une posture interprétative franchement anti-solipsiste : il leur suffit de se fonder sur les déclarations de Wittgenstein dans les années 30 pour les projeter dans le traité. Seul Favrholtz lui accorde une place privilégiée, mais son interprétation *phénoméniste*, en réalité très subtile ne dit pas seulement : "il n'y a que mes sensations" ; elle est assez proche du particularisme de Chisholm. On pourrait le comprendre enfin au sens de Reid qui imagine une bulle phénoménale, une sphère semblable à celle des bandes dessinées qui n'enferme plus un monde euclidien. Pourtant il faut noter que l'emploi du terme de limite sert un peu plus tôt (en 5.561), pour statuer sur ce qu'il en est du monde *avant* qu'il soit dit que ce monde soit le *mien* : "La réalité empirique est délimitée (*begrenzt*) par la totalité des objets. Cette limite (*Grenze*) se montre encore dans la totalité

¹⁰: David PEARS (op. cit, trad. fr. p. 171), récuse que Wittgenstein soit "acculé" au solipsisme, ou "se déclare" solipsiste : "Wittgenstein ne souscrit pas au solipsisme dans le *Tractatus*, car il serait obligé de le traiter comme une théorie susceptible d'être vraie ou fausse. Il considère simplement que le solipsiste a compris une vérité importante qui ne peut pas être énoncée dans le discours factuel, mais seulement être montrée"

des propositions élémentaires". De nouveau le *zeigen sich* revient, et nous interroge de façon lancinante. Nous paraissions forcés, en pareil cas, de prendre "monde" et "réalité empirique" pour deux dénominations distinctes : ce qui serait justement en contradiction avec l'argument solipsiste (c'est même du reste ce que D. Pears propose : le solipsiste est un prête-nom). Il y a donc effectivement quelques difficultés à maintenir une cohérence réelle entre les autres énoncés du *Tractatus* et l'énoncé d'après lequel le solipsisme dirait quelque chose de "distinct" : car en fait il semble que je ne dise rien "du" monde, en disant que le monde est *mon* monde.

Bouveresse en conclut qu'on se trouve apparemment en présence d'une tautologie exprimable en deux formules du type : 1) "le champ visuel est mon champ visuel" (énoncé solipsiste pur) ; et 2) "Le monde existe" (énoncé réaliste pur). Ni l'un ni l'autre n'ont cependant de négation douée de sens et par conséquent ne sont des énoncés nécessaires. Je ne puis pas certain que ce soient deux vraies tautologies. On me pardonnera, j'espère, de ramener l'exposé développé de Bouveresse (une centaine de pages) à quelque chose d'aussi réducteur qu'une citation comme celle-ci, qui commente 5.6331 :

Rien dans le champ visuel ne permet d'inférer qu'il est vu par un œil physique, non pas parce que je ne vois pas cet œil, mais parce que, même si je le voyais, je verrais simplement mon œil à côté d'autres choses dans le champ visuel, et non pas que ce qui est vu est vu par lui. Même si la corrélation qui existe entre l'œil physique et le champ visuel est purement empirique, il n'empêche qu'elle ne peut, *pour des raisons logiques*, faire l'objet d'une expérience visuelle (il faudrait pour cela en quelque sorte "voir" de l'extérieur le champ visuel, l'œil qui le voit et qu'il le voit). Donc ce qui est important, c'est que je ne puis en aucun cas voir *que* ce qui est vu est vu par quelque chose, que ce quelque chose puisse ou non se trouver aussi éventuellement dans le champ visuel. Rien dans l'évidence visuelle proprement dite n'autorisera jamais à dire que le visible est vu par quelque chose qui est ou n'est pas visible en principe ou en pratique. Et, dans ces conditions, il est tout à fait secondaire pour ce que Wittgenstein veut montrer que ce qui, dans la réalité, permet de voir ne soit pas lui-même visible (MI, p.160)

De telles remarques nous incitent à penser qu'il faut en effet d'abord se demander à quelles conditions l'argument est compréhensible. Bouveresse décompose et sépare *ce qui est visible* et *ce qui est vu* à l'aune de ce qui se montre, et qui par conséquent ne se démontre pas. En d'autres termes, il n'y a

pas d'évidence visuelle ; donc il n'y a pas de proposition énonçable d'après laquelle ce qui est vu aurait besoin d'un sujet oculaire (à savoir l'œil). On ne peut rien avancer à l'encontre. Un œil ne peut en effet rien nous dire pour justifier *que* ce qui est vu est vu parce qu'il serait objectivement visible. *Alles was wird sehen könnte auch anders sein* (T: 5.634). On pourrait toujours voir aussi les choses autrement, confirme Wittgenstein. Mais constater que ce qui est visible pourrait être autrement visible qu'il n'est vu, c'est aussi constater qu'il pourrait être descriptible d'une autre façon et par un autre dispositif propositionnel. Soutenir que l'argument : "Je suis mon monde" serait ainsi "auto-réfutable" (dans sa forme) n'en est pas moins parfaitement injustifié. Il n'est pas énonçable comme tel — comme un argument —, parce que nous ne pouvons ni lui donner un sens ; ni (si nous lui conférons un sens) démontrer qu'il est faux que "je sois mon monde" pour des motifs contingents. David Bell a poursuivi cette voie de recherche en partant de la supposition que la critique de la *centralité* du point de vue ou du "moi" psychologique, ne préjugait pas d'un nouveau statut de la subjectivité qu'on devrait prendre à la lettre, sans du tout conclure pour cela que la critique du "langage privé" s'appliquerait rétrospectivement au *Tractatus*¹¹.

On peut, selon Bell, déduire de la transitivité de l'identité que de

- 1/ "Die Welt ist meine Welt", et
- 2/ "Ich bin meine Welt", suivrait
- 3/ "Ich die Welt bin".

Et l'on pourrait selon lui, lire de droite à gauche 3/ — de sorte que "je suis le monde" (ce que Wittgenstein n'écrit pas), dirait expressément *que le monde et le Je sont une seule et même chose*. La disparition de l'adjectif possessif devient en l'occurrence ce qui est signifiant ; il indique la place vide de ce qui logiquement ne peut pas être "dit". Comme Bouveresse, Bell montre que si nous admettons un *solipsisme sans sujet* — ce qui est plus ou moins la version orthodoxe — *alors nous n'avons plus de solipsisme* : il ne reste plus que le monde, qui de ce fait n'est justement pas "mon" monde. Tandis que si nous prenons les énoncés du *Tractatus* pour recevables, chacun séparément, et en toute rigueur, ce qu'ils disent est plutôt que si la subjectivité est bannie *de l'intérieur* du monde, elle n'en est pas moins la propriété caractéristique du monde saisi comme un tout. Il n'y a pas de faits "subjectifs" ; le monde empirique est "sans propriétaire", (etc.) ; ce sont bien là des énoncés corrects

¹¹: David BELL, "Solipsismus, Subjektivität und öffentliche Welt", in *Von Wittgenstein Lernen*, ed. par Wilhelm Vossenkuhl, Akademie Verlag, Berlin, 1992, pp. 29-52.

— et nonobstant la logique est vis-à-vis du monde dans une situation telle qu'elle ne "peut en parler en aucun sens de *l'extérieur*". C'est aussi pourquoi Bouveresse a maintenu avec raison qu'il y a sans nul doute, chez Wittgenstein, la postulation d'un *sujet métaphysique* — "présupposé" logiquement — tandis que Bell s'oriente quant à lui vers l'idée curieuse d'une assomption du monde public dans la subjectivité. Bouveresse défend clairement, à l'opposé, le caractère *a priori* :

En fait, ce n'est pas simplement parce qu'on ne rencontre nulle part dans le monde un sujet, qu'il ne peut y avoir de sujet au sens où on l'entend habituellement. Le sujet ne *doit* pas pouvoir se rencontrer dans le monde, s'il est réellement le sujet. Car ce qui est une condition de possibilité de toute expérience ne doit pas pouvoir être expérimenté, ce qui est donné dans l'expérience ne peut être en même temps *a priori*. Ce qui est donc déterminant n'est pas que le Je ne soit pas un objet de l'expérience, mais qu'il ne *puisse* pas (au sens logique, non pas empirique, du terme) l'être. L'idée de Wittgenstein est que, si le sujet devait apparaître d'une manière quelconque dans le contenu de l'expérience et intervenir dans la description que nous en donnons, il constituerait nécessairement une caractéristique *contingente* de cette expérience (tout ce que nous pouvons observer et décrire est contingent) ; et cela signifierait qu'il peut aussi bien, le cas échéant, ne pas y apparaître et ne pas faire partie de la description, c'est-à-dire qu'il n'est pas le sujet. Aussi étrange que cela puisse paraître, c'est bel et bien pour préserver le caractère *a priori* et nécessaire du Je comme centre du monde que Wittgenstein est amené à lui dénier toute épaisseur et toute consistance "mondaine" (MI, p.128).

Les conditions de recevabilité de l'argument solipsiste sont suspendues à l'interprétation, qui reste très difficile, pour ne pas dire chantournée, de *ce qui se montre* — et c'est la part d'ombre du solipsisme — tandis que la seule chose qui s'exhibe dans un tel argument, c'est qu'il n'est pas réfutable formellement comme un argument. De la proposition *le monde existe*, je ne peux pas inférer que *j'existe*. De même, si le "Je" existe dans la langue, il n'existe pas de fait en-dehors de sa situation dans la langue. Nous comprenons que dans la mesure où le sujet n'est pas un nom d'objet, il n'est pas le sujet d'une expérience empirique ; il ne l'est pas, parce que (selon Bouveresse) *a priori* il ne pourrait pas l'être au sens expérimental. Il y aurait une sorte d'inconsistance du *sujet*, sans que

nous comprenions pourquoi celui-ci *reste alors placé au centre du monde* comme une garantie *a priori* du monde "tel que nous le trouvons".

Bell invoque, à l'appui de sa thèse, un double principe de *littéralité*, et de *bienveillance* dans l'interprétation : l'un veut que "tout texte qui contient l'affirmation que *p*, comporte toutes choses égales d'ailleurs, une justification que l'auteur souscrit à la conviction que *p* " ; l'autre, que nous néglignons "chaque fois que possible, de présumer que les théories et les thèses d'un auteur sont fausses, manifestement incohérentes ou insensées". D'après lui, le non-respect de ces deux principes a laissé accréditer l'idée que le solipsisme était une curiosité, et qu'à *proprement parler* Wittgenstein ne pouvait pas avoir été solipsiste, ce que *Le Cahier bleu* et d'autres textes de la période intermédiaire manifesteraient avec éclat. Les nombreuses déclarations en faveur du solipsisme, contenues dans les *Carnets* justement, ne seraient plus que des approximations équivoques. Contre cette version des choses, D. Bell demande qu'on lui accorde trois attendus : 1) que pour être acceptable, le solipsisme n'implique aucun énoncé empirique faux ; 2) que le solipsisme soit libre de toute contradiction ; 3) et enfin, que le solipsisme soit philosophiquement intéressant.

En ce qui concerne le premier d'entre eux, il revient sur un élément piquant et anecdotique, qu'il présente comme une forme de confirmation "factuelle" du solipsisme que Bouveresse avait, nous l'avons vu, proscrit

sous toute acception empirique que ce soit. Cette vérification très particulière relève de l'idée que si j'argumente devant autrui, il doit exister quelqu'un pour qui ce que prononce le solipsiste serait juste, or si cette personne existe, le solipsisme est faux. Russell avait argumenté en ce sens dans sa *Theory of Knowledge* : il ramenait l'énoncé à une croyance du type : "je suis le seul qui existe", ou "il n'y a que mon esprit qui existe". Russell concluait que le solipsiste ne pouvait pas croire raisonnablement lui-même que cette conviction fût irréfutable. Miss Anscombe y faisait allusion dans son *Introduction* :

On raconte que Mrs Ladd Franklin aurait écrit à Bertrand Russell en lui disant qu'elle était solipsiste et qu'elle ne pouvait pas comprendre pourquoi personne d'autre ne l'était pas aussi ! Il est possible que l'effet comique ait été intentionnel, et qu'il se soit agi d'une plaisanterie de sa part. La nécessité du solipsisme est éminemment discutable ; pourquoi le solipsiste n'en discuterait pas avec quiconque serait capable de discuter ? Même si deux solipsistes échangeaient leurs vues en se congratulant mutuellement, il ne sortirait rien de leur discussion : aucun des deux ne

cèderait sur l'autre, quant à la position unique qu'il conçoit pour lui-même. Si deux personnes discutent du *cogito* de Descartes, ils peuvent se mettre d'accord : "il s'agit d'un argument que je peux m'administrer à moi-même", et chacun peut soutenir que l'autre est dans l'erreur s'il le met en discussion (...)

D'autre part, il est très difficile de penser à un moyen de sortir du solipsisme. En effet, on tient souvent le solipsisme pour irréfutable, mais aussi pour trop absurde chez qui l'adopte personnellement. Dans la version de Wittgenstein, il est clair que le "je" ne sert pas à référer à quelque chose comme le corps ou l'âme, car sous ce rapport tous les hommes sont semblables. Le "Je" réfère au centre de la vie ou au point à partir duquel toutes choses sont vues¹².

Cet argument de l'interlocuteur est contesté par David Bell, qui ne croit pas que le solipsisme soit une profession de foi en elle-même extravagante ; il n'impute pas à Christine Ladd Franklin la "faute" majeure, dénoncée par David Pears, qui serait de prétendre que le solipsisme s'incorpore au *discours factuel*. Il n'y aurait, selon lui, qu'une discordance logique entre ce que le solipsiste nous "dit" et ce qu'il "fait". Cependant, s'il faut donner une portée à l'argument de Wittgenstein, nous devons précisément supposer, d'après Bell, que "tous les aspects du comportement le plus ordinaire sont compatibles avec le solipsisme". Tel est bien ce que Christine Ladd Franklin objectait d'ailleurs par avance à Russell dans sa lettre du 21 août 1912 :

Le solipsisme n'est rien d'autre qu'une description du caractère incontestable des faits de l'expérience ... Je suis moi-même (pour autant que je le voie) la seule solipsiste, c'est-à-dire en effet que je représente un réalisme hypothétique. Ne voyez-vous pas que c'est bien là l'unique position logique¹³ ?

S'il y a une possibilité d'accepter le solipsisme autrement qu'en le rapportant à l'existence des "autres esprits", ce ne peut l'être que de cette façon, sans y voir une pathologie philosophique ou un argument vide et sans portée. Bouveresse serait sans doute beaucoup plus d'accord avec David Pears sur ceci que

¹²: G.E.M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson University Library, Londres, 1959, p. 168

¹³: cité in David Bell, *op. cit.*, p. 37

les formes d' "individuation" de mon monde ne permettent nullement de rendre l'énoncé "vrai" (quelle que soit la façon dont on le tourne) ; mais il serait peut-être en désaccord avec lui sur l'idée que c'est la conviction qu'on peut acquérir une *connaissance directe de l'ego* qui serait renversée par l'argument. Wittgenstein ne pense pas que le "Je" soit un nom logique, et n'en fait pas l'hypothèse. L'origine du raisonnement qui pousse Wittgenstein à nier que le moi ne puisse être "une partie du monde", ne devrait pas être imputable à la simple réfutation de Russell.

Reste une dernière version compréhensive, qui est due à Brian Mc Guiness, lequel nous demande de lui conférer un contenu autobiographique : c'est-à-dire de penser que l'énoncé du solipsisme reflète "le désarroi d'un officier autrichien dans une guerre perdue d'avance". On ne peut pas l'écarter en principe : le double héritage de Mach et de Schopenhauer ayant fait du "sujet voulant" l'exacte *contrepartie* de la négation du sujet de la pensée et de la représentation. Les *Carnets secrets* contiennent une brève remarque qui semble indiquer que le "point de vue solipsiste" a primitivement été, non pas comme le pense David Pears une conséquence logique de la dépersonnalisation de l'ego, mais une sorte de *réaction conservatoire* de l'intellect jeté dans une situation de précarité extrême, s'affrontant au monde extérieur dans une sorte de réclusion spirituelle. Le 8 décembre 1914, Wittgenstein blessé à la jambe, et lisant le tome VIII des *Œuvres* de Nietzsche, consigne ceci :

Je suis fortement touché par son hostilité contre le Christianisme. Dans ses écrits, sans doute, une part de vérité est contenue. Certes, le Christianisme est la seule voie *sûre* menant au bonheur. Mais, que se passerait-il, si l'on se détournait de ce bonheur ? ! Ne vaudrait-il pas mieux, malheureux, faire naufrage dans cette lutte sans espoir contre le monde extérieur ? Une telle vie, pourtant, est dénuée de sens. Mais pourquoi ne pas mener une vie dénuée de sens ? Est-ce indigne ? Comment est-elle conciliable avec le point de vue solipsiste fort ? Que dois-je faire, pour que ma vie ne glisse pas hors de moi ? Je dois toujours être conscient de ce qu'elle est mienne – de mon esprit toujours - - - ¹⁴

Ce passage très troublant n'a peut-être pas grande valeur sous l'angle d'une meilleure intelligibilité, mais il corrige sur le principe l'erreur qui veut que l'éthique de Wittgenstein soit incompatible avec l'argument solipsiste. On

¹⁴: Ludwig WITTGENSTEIN, *Geheime Tagebücher, 1914-1916*, édités par Wilhelm Baum, Turia & Kant, Wien, 1991, p.47

peut supposer, comme le fait David Pears, que le solipsisme implique un détachement du corps vivant : le "flottement" de l'ego, qu'évoque *The False Prison*. Ici, toutefois, la dissolution d'une vie "dénudée de sens" est concomitante d'un combat contre le monde extérieur. Ce combat justifie pleinement le "point de vue" solipsiste de ne pas laisser la vie s'échapper de son *focus* principal qu'est la conscience d'être en vie ; il permet de comprendre la phrase où Wittgenstein dit "le monde et la vie sont un" (5.621). Les *Carnets* de l'année 1916 ne sont qu'une transposition diachronique de cet état existentiel. Il reste par conséquent une grande différence entre le fait que l'énoncé solipsiste soit manifestement "dénudé de sens", et la perception du cours d'une existence qui serait dénuée de sens si le "point de vue" solipsiste n'était qu'un point de vue absurde¹⁵.

2. *La vérité du solipsisme peut-elle être montrée ?*

Il y a maintenant vingt ans (en 1993) un quotidien viennois, *Die Presse*, publiait sur six colonnes les confessions d'un chauffeur de taxi, étudiant en philosophie au chômage, qui sous l'effet d'une lecture du *Monde comme volonté et comme représentation*, décrivait assez exactement, mais à partir de l'habitacle de son véhicule, la "bulle phénoménale" que David Pears présente telle la version courante que le sens commun se fait du solipsisme. Wittgenstein contesterait évidemment cette forme d'*inhabitation* du sujet psychologique, pour reprendre un terme scolastique remanié par Brentano, qui se ferait dans son environnement visuel immédiat (*mon champ visuel*). On sait qu'il la traduit longtemps après par l'image de la mouche, prisonnière de sa cloche de verre, dans les *Remarques sur l'expérience privée et les sense-data* ; mais ce n'est là encore qu'une ruse pour stigmatiser la mauvaise interprétation que se donne à lui-même le sujet de l'introspection, condamnée par Auguste Comte et par Brentano, bien qu'elle continue d'avoir ici ou là de chauds partisans.

Telle n'est sûrement pas la "vérité" du solipsisme — du moins celle qu'il intéresse le "sujet métaphysique" : nous avons vu que par elle il n'est que *présupposé*, occupant la limite grâce à laquelle est assurée l'intelligibilité du monde pour la logique. Afin d'en saisir la portée, il faut revenir à nouveau sur la position qui consiste à contrer la tentation "phénoméniste" par une élucidation progressive de l'énoncé le plus énigmatique du *Tractatus* : "ce que

¹⁵ : Christian Paul BERGER a tenté de montrer dans *Erstaunte Vorwegnahmen*, Böhlau Verlag, Wien, 1992, pp. 207-233, que le solipsisme de Wittgenstein était peut-être compréhensible du seul point de vue "littéraire", par exemple celui de Trakl, et il n'y a aucune raison de le mettre en doute.

nous ne pouvons pas penser, nous ne pouvons pas le dire ; nous ne pouvons donc pas non plus *dire* ce que nous ne pouvons pas penser" (5.61) ...

Cette remarque nous donne la clef nous permettant de trancher la question de savoir dans quelle mesure le solipsisme est une vérité.

Ce que le solipsisme effectivement *veut dire* (*meint*) est tout à fait correct, seulement cela ne se laisse pas *dire*, mais se montre.

Que le monde soit *mon* monde, cela se montre dans le fait que les limites du langage (le seul langage que je comprenne) signifient les limites de *mon* monde (T: 5.62).

"Ce qui se montre" de la vérité du solipsisme, et qui nous paraît être une énormité : *die Welt meine Welt ist*, constitue toujours la difficulté irréductible qu'il importe d'appréhender — mais nous percevons d'emblée qu'elle ne saurait être comprise (ni dissoute) par la seule paraphrase ordonnée qu'on peut en fournir. On ne va pas récrire *Thomas Graindorge* d'Hyppolite Taine dans le langage de Maurice Blanchot. Il est plutôt impératif de comprendre ce que l'argument du solipsisme *ne montre pas*. L'un concerne le statut de la *proposition-pensée* ; l'autre questionne la *forme reproductive* qui sert à définir le statut de la proposition-image. Dans les deux cas, "ce qui se montre" paraîtrait échapper complètement à la délimitation métaphysique du "Je". Il existe deux versions canoniques pour envisager un tel problème : le solipsisme *linguistique*, d'une part ; le solipsisme *épistémologique*, de l'autre, quoique nous donnions au second des deux un sens plus élargi que de coutume.

Le sens du *solipsisme linguistique* que Stenius avait défendu, consiste à dire que le monde n'est rien d'autre que celui de "l'utilisateur" du langage, et qu'il est tout ce que le langage permet de penser de façon douée de sens : Stenius y voit une adaptation raffinée de la réfutation kantienne de l'idéalisme. Le "*Je pense*" transcendantal devient l'autre nom du solipsisme en ceci que la vérité logique dépendrait d'une sorte de contrainte structurale qui dépasse le sujet de l'intérieur et surplombe la réalité mouvante des phénomènes. C'est une option encore très forte, que l'on retrouve aussi chez Strawson dans *The Bounds of Sense*. Mais le défaut de cette lecture c'est qu'il n'y a pas de fondement nouménal de la signification que nous puissions alléguer ; dans cette option disparaît l'idée que la *réalité empirique* puisse exister indépendamment du langage et de la pensée — or Wittgenstein est certainement convaincu que, si nous ne pouvons pas sortir du langage, nous ne pouvons pas inférer de là que le langage ne se rapporte pas à une réalité dont il nous dit qu'elle se "comporte de telle ou telle manière" (*es verhält sich so und so*) ; c'est-à-dire

qu'elle *se projette* dans notre langage, en fonction de ce que ce dernier autorise et bien qu'elle pourrait par ailleurs se comporter tout autrement, si la structure de notre langage l'y autorisait ¹⁶. — En disant que la réalité *se projette dans notre langage*, qu'est-ce que nous entendons vouloir dire ? — N'est-ce pas purement métaphorique ? Et n'est-ce pas l'inverse qui se produit comme l'a défendu Maria Cerezo ?

Pourquoi devrions-nous soutenir que le sujet métaphysique est celui qui opère la projection ? Parce que la connexion due à la depiction, la corrélation de deux faits par le moyen de la corrélation de leurs objets, n'est pas un phénomène qui a lieu à *l'intérieur du monde*. Le monde est tout ce qui est le cas, l'existence et la non-existence des états de choses. Tout ce qu'il y a dans le monde ce sont des faits, c'est-à-dire des connexions entre objets qui existent. Mais *il n'y a pas de connexions entre les faits du monde*. La connexion de deux faits n'est pas elle-même un fait. Pour assurer qu'il y en ait une, il est nécessaire de faire appel à quelque chose qui se tient à *l'extérieur du monde*, et le seul élément qui ait cette caractéristique nous dit le *Tractatus* est le sujet métaphysique. En étant le sujet qui assure la projection, le sujet métaphysique brise l'apparente symétrie de la relation depictive et constitue proprement le langage : grâce à lui, des faits deviennent des faits linguistiques, des faits par où se déclare *ce qui est le cas*.

D'un côté, Wittgenstein établit qu'il n'y a pas de sujet dans le monde. Le sujet pensant à *l'intérieur du monde* (l'esprit, l'âme au sens psychologique) n'existe pas. D'un autre côté, il considère le sujet tel un point sans extension, comme une limite du monde, mais *avec lequel la réalité reste coordonnée* ¹⁷.

Cette lecture du solipsisme linguistique, comme source de la coordination avec le monde, ne s'oppose pas frontalement à l'autre version développée dans l'interprétation scandinave. La thèse du *solipsisme épistémologique*, ou gnoséologique, défendue par Favrhøldt stipule que nous devrions partir de l'énoncé déjà cité 5.631 : *Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht*, pour en

¹⁶: Wittgenstein emploie "réalité empirique" autrement, semble-t-il, qu'il ne fait pour *Wirklichkeit*. Sur ce point, voir l'étude de Markus AENISHÄNSLIN, *Le Tractatus de Wittgenstein et l'Ethique de Spinoza, études de comparaison structurale*, Birkhäuser, Bâle, 1993,

¹⁷ : Maria CEREZO, *The Possibility of Language, Internal Tensions in Wittgenstein's Tractatus*, CSLI, Stanford, 2005, pp. 130-131.

inférer que le monde est un ensemble d'objets — un "tout" d'objets — unifié de l'extérieur du sujet, mais sur le compte de l'*ego empirique*, comme le rappelle avec insistance le commentateur danois. (Soit dit en passant, même si ce dernier interprète semble parfois plus disert et volubile qu'il ne faudrait, il a parfaitement compris les dessous de l'affaire : je ne peux me regarder de dos ; je vois de l'encre sur le papier, j'entends des sons, et le problème judiciairement reconstruit par Favrholt, est qu'il y a une différence entre l'*ego empirique* et l'espace logique où ma pensée est inscrite). La preuve en est que le champ visuel n'est pas strictement délimité : il n'est pas un contexte analogique pertinent pour que mes pensées et mes perceptions se disent l'une par l'autre. Comment procéder alors ? Si l'on soutient, comme Maria Cerezo, que le sujet est à l'*extérieur du monde*, on contrevient à la thèse selon laquelle le solipsisme confine avec le réalisme *pur* (5.64). Nous sommes pris dans le cercle de l'argument et pourtant cet argument n'est pas contradictoire. Il n'y a pas de contradiction, parce que les limites de mon langage ne sont pas *les limites du monde* : elles ne font que les indiquer.

Si l'on veut sortir du dilemme déclaratif, nous devons comprendre que le "Je", qui n'est plus qu'un foncteur logique de l'énonciation, n'a pas d'autre raison d'exister. Il ne réfère pas à un objet, à un fait ou à un complexe de pensées auto-suffisant. Dans les deux versions du solipsisme que j'ai indiquées, la théorie qu'on dit être déictive (et qu'on croyait indépendante d'eux) les rapproche nécessairement : cette théorie — si mal désignée de la sorte —, est finalement reçue comme une théorie "objectiviste", *se rapportant immédiatement à l'expérience*. Le réalisme interne du langage, en quoi il est incontestablement *mon langage*, se fonde sur une relation extrinsèque aux objets du sens et par le biais d'un ensemble de propositions qui les décrivent. L'assomption d'un sujet impersonnel n'en reste pas moins doublement équivoque : ce n'est pas un sujet logique et ce n'est guère plus une personne ; mais il reste le locuteur, et les quatre mots : "Je suis mon monde" sont pour lui des mots réels. Il est temps maintenant de dissiper cette équivoque entre l'illusion de voir dans le miroir un sujet métaphysique (le *Wahnsinn*) et l'*Unsinn*, qui consiste à sortir des limites du langage explicite. Tantôt chez Favrholt, on y parvient par la critique de l'ontologie des entités objectives ; tantôt chez Hintikka, en assimilant l'ensemble des propositions possibles à des fonctions d'objets.

Il est possible d'admettre évidemment que Wittgenstein "ait encouragé le malentendu" dont serait victime Russell qui a cru le but que s'assigne le *Tractatus* est de "s'occuper des conditions qui rendent possibles un langage logiquement parfait". Dans la *Préface* du *Tractatus*, Wittgenstein déclare explicitement avoir voulu "tracer une limite à l'expression de la pensée, ou plutôt — non

pas à l'exercice de la pensée — mais à l'expression des pensées : car pour tracer une limite à l'exercice de la pensée, il faudrait pouvoir penser des deux côtés de cette limite (il nous faudrait donc pouvoir penser ce qui ne peut être pensé)". On est en pareil cas obligatoirement ramené à la question du solipsisme. A-t-il un "contenu de vérité", comme on le dit dans l'herméneutique philosophique, sous-entendu un *Gemeinte* ? Oui, si nous donnons une lecture compréhensible de 5.61 — source du malentendu qu'il s'agissait de dissiper. "Nous ne pouvons pas non plus dire ce que nous ne pouvons pas penser", affirme Wittgenstein. Il ne s'agit donc nullement de gloser *ad nauseam* sur ce qu'on pourrait dire qui ne peut être dit, et d'assimiler le solipsisme à la promotion de l'ineffable, comme l'a martelé James Conant avec une mauvaise foi patente. Ce serait croire que ce qu'on ne peut pas dire ne serait pas explicitement verbalisé dans ce que nous disons par une sorte de rature ou de réservation constante¹⁸. La délimitation concerne l'expression linguistique de la pensée. L'exclusion concerne ce qui est explicitement contraire aux faits. Sous ce rapport, comme on l'a vu, le solipsisme demeure parfaitement pensable de l'intérieur du sujet de l'énonciation, non pas dans son for intérieur, mais au regard de ce qui possiblement concevable, ou encore au sens de la *phénoménologie cognitive*. Sous ce dernier label, nous ne sommes plus dans la relation de référence des noms d'objet, desquels nous ne pouvons justement rien dire, comme le rappelle Wittgenstein. Deux lectures au final doivent être écartées pour ne pas prolonger le cauchemar.

- (a) Il ne s'agit pas de "faire voir" dans une phrase que l'on ne saurait jamais *exprimer en elle* trivialement, ni littéralement, *ce que l'on dit*. Cette version est déjà une précaution philistine erronée — pseudo-litote ou ellipse — qu'on attribue à Wittgenstein : on pense de suite ici au *nihilisme logique* que lui impute Meyerson, son premier lecteur en France. Contre cette thèse, il est possible d'affirmer que le texte du *Tractatus* ne cesse de traiter de nos pensées comme autant de propositions que nous faisons au sujet de la réalité.
- (b) Mais il ne s'agit pas non plus, à l'inverse, de proférer une opinion quelconque, pour ajouter de suite après *que* l'on dit bien ce que l'on dit, si et seulement si ce que l'on dit avoir dit est formellement recevable (c'est la tentation d'une lecture diplomatique). Contre

¹⁸ : Voir entre autres textes, "The Method of the Tractatus", in *From Frege to Wittgenstein*, ed. by Erich H. RECK, Oxford UP, 2002. Sur la question de l'expression, p. 376, sur les limites du langage et la conviction de Conant qu'elles ne peuvent former qu'un *einfach Unsinn*, p. 424

cette thèse, il suffit de rétorquer que la pensée est intégralement manifeste dans chacun des énoncés que nous formons. Les items du *Tractatus* ne sont pas les propositions possibles dont parle le *Tractatus*.

La forme d'expression surdéterminée négativement en (a), et la soustraction de l'assertion par une clause conditionnelle (en b), ne paraissent en rien commensurables ni comparables. Ce ne sont que deux formulations sophistiquées différentes. En somme, il ne s'agit nullement de "délimiter" ce supplément rhétorique que nous devrions exclure pour montrer que nous ne le disons pas. On saisit dans cette hypothèse de quelle *vérité* du solipsisme il est parlé. Pour beaucoup, il est évident que l'*agnosticisme* prononcé à l'endroit des objets représente une contribution parallèle à l'abandon d'une visée transcendante au langage. Cette contribution évasive est aussi importante que le désenchantement du mysticisme syntaxique dont il fournit la démonstration. En résumé, Wittgenstein a besoin du sujet métaphysique de la même manière que la stipulation des objets du monde lui est indispensable. La discussion qu'ont poursuivie J. W. Cook et P. Carruthers sur la portée de la "doctrine" métaphysique du *Tractatus*, indique que la perspective exégétique ne pouvait pas s'émanciper, dans les années 1990, d'un couplage de cette sorte qui n'est pas vraiment anti-dualiste, mais qui reconduit à l'aporie telle que nous l'avons précédemment formulée¹⁹.

L'intérêt de revenir sur cet argument, en dépit de son "incohérence", est qu'il enveloppe la critique d'une conception intra-psychologique du *Gedanke* (la pensée), telle que Frege l'a stigmatisée. Toute la question de fond étant de savoir si le *réalisme interne du langage* est compatible avec le solipsisme déclaré qui semble relever d'une justification *externe* dès le principe de son énoncé. Mes pensées ne sont-elles pas des faits du monde à part entière ? L'une des réponses probables à cette dernière question est celle de Frasca (2000). Car dans cette question se devine aussi le genre de profession de foi qu'un philosophe de profession *ne peut pas faire*. Frasca explique en effet correctement à notre avis la situation de l'assertion solipsiste au sein de l'économie énonciative du *Tractatus*.

Dans la discussion sur les limites spéculaires du langage et du monde, la référence à un sujet est requise proprement du fait que

¹⁹: John W. COOK, *Wittgenstein's Metaphysics*, Cambridge University Press, 1994, pp. 55-68 (retour à l'interprétation phénoméniste) ; et Peter CARRUTHERS *The Metaphysics of the Tractatus*, Cambridge University Press, 1990, qui défend l'ineffable "myness" du point de vue contre cette interprétation, pp. 79-83.

de telles limites renvoient, en dernière instance, aux objets, soit aux signifiés des noms : c'est seulement par l'œuvre du locuteur que de tels signifiés peuvent être établis. (...) Mais comment interpréter le mot "solipsisme" ? Très génériquement, le solipsiste soutient que tout ce qui existe n'existe qu'en rapport avec son expérience : pour tout sujet, le monde est *son* monde, et coïncide avec ce que *lui* fait l'expérience directe qu'il est. Mais l'un des traits distinctifs de la position de Wittgenstein consiste à adopter la perspective solipsiste non seulement au regard des faits, mais au regard des objets (non simplement par référence au monde, mais par référence à la substance du monde). Parce que les objets ne sont rien d'autre que les signifiés des noms, la conception que Wittgenstein retient comme acceptable peut être définie comme un *solipsisme sémantique*. Cette thèse émerge du lien qu'il noue entre le solipsisme et celui des limites du langage (et du monde), qui renvoie justement aux objets. Ce lien entraîne l'idée que la thèse "le monde est mon monde", formulée par le solipsiste n'est compréhensible qu'en un sens plein : autrement dit non seulement le monde qui est de fait est mon monde, *mais tout monde concevable est mon monde*. Ce sont les objets, en tant que signifiés des noms, qui sont convoqués dans le champ de ce que le locuteur expérimente directement : et cela même, avec leur substantialité, garantit que les constituants de tout monde possible tombent dans ce domaine.

(...) A la conclusion, à la rigueur inexprimable, que le monde soit mon monde, nous serions donc conduits par la constatation que les limites du monde réfractés dans celles du langage, duquel et pour lesquelles seul je suis compétent à le savoir, ne seraient pas les limites d'un monde sans propriétaire, mais proprement celles du monde mien, d'un monde dont les constituants ultimes — les objets — se retrouvent tous à l'intérieur du cercle de mon expérience directe.²⁰

La justification problématique de l'assertion solipsiste comporte donc ceci d'étrange qu'elle n'est pas susceptible de provoquer la recherche d'un contre-exemple. Puisque Wittgenstein revendique la relativité de l'espace logique en regard du sujet, et puisque le solipsisme sémantique semble en découler, il suit ici que

²⁰ : Pasquale FRASCOLLA, *Tractatus Logico-Philosophicus, Introduzione alla lettura*, Carocci editore, Roma, 2000, p. 272-273

le locuteur ne peut pas être une entité empirique comme les autres — ainsi que le défendait Favrholt. Nous savions que l'esprit avait été dissous dans son unité par une authentique réduction à l'absurde : le voici maintenant confronté au postulat ontologique de la contingence des faits. D'où cet énoncé proche de Musil que confesse 5.631 :

Si j'écrivais un livre "le monde tel que je l'ai trouvé", il faudrait aussi y parler de mon corps et dire quels sont les membres soumis à ma volonté, quels autres ne le sont pas, etc ; c'est là en effet une méthode qui consiste à isoler le sujet ou plutôt à montrer qu'en un sens important, il n'y a pas de sujet : c'est la seule chose dont il *ne* saurait être question dans ce livre.

La vérité du solipsisme n'est donc pas la vérité romanesque du sujet frappé d'une sorte de bovarysme névrotique. Et néanmoins l'isolation du sujet — que réfute Wittgenstein tout en l'inscrivant dans le donné sensoriel — exige une justification métaphysique supérieure, condition indispensable si elle ne veut pas sombrer dans l'idéalisme. Le naufrage du *Tractatus*, en ce sens même, comme le soutient Simons à la suite de Moore, c'est le déni du professionnalisme académique. Ce qui distingue l'attitude professionnelle en philosophie est, à l'évidence, extrêmement difficile à déterminer. Wittgenstein n'a cessé de s'en écarter ; il concédait fort difficilement que le modèle de Russell, qui fut son mentor, aurait pu s'imposer à lui. Mais, si l'on *ne peut pas* professer le "point de vue" solipsiste, selon Russell, c'est bien d'abord parce que l'acquaintance avec mes *sense-data* rend cette théorie impénétrable. Colin McGinn et Thomas Nagel sont pourtant revenus aujourd'hui sur cette position, expliquant qu'elle est peut-être l'un de ces tournants que le sujet est forcé de prendre dans des conditions semblables, notamment quand survient l'écueil du brouillage des croyances ou celui du "floutage" des objets de notre environnement. La même suspicion à l'égard du solipsisme *réaliste* affecte Wittgenstein, on l'a vu, quand il traite des objets substantifs de la réalité du monde, puisqu'ils jouent pour lui le même rôle que jouent les *sense-data* russelliens (sans du tout se confondre avec eux). Tandis que T. Nagel étend l'objectivité à toute la sphère du mental sur la base même de l'argument de Wittgenstein, McGinn avoue de son côté que pratiquement, "nous devrions tous être solipsistes".²¹ — Une affirmation qui semble quand même assez déraisonnable et frise le non-sens, si nous devons la prendre à la lettre. Elle

²¹: Colin McGinn, *The Problem of Consciousness*, Blackwell, 1991, pp. 70-71 ; Thomas Nagel, *Le Point de vue de nulle part*, trad. S. Kronlund, L'éclat, 1993, pp. 42-48 et 126-132.

ne surprendra pas le béotien *dogmatique* ; ce dernier ne met pas en doute ce qui lui apparaît comme un corps de vérités dénuées de pertinence informative. Mais ce sont en fait d'autres vérités qu'il n'a justement pas besoin de justifier qui lui permettent d'éviter toute emphase sur le mode de l'argument solipsiste.