

Le solipsisme dans le *Tractatus logico-philosophicus* : du solipsisme au mystique.¹

Florian Marion

(Master Lophiss-SC2, Université Paris-Diderot, Paris 7)

Abstract :

The examination of solipsism in the *Tractatus* (5.6-5.641) reveals both the philosophical traditions which influenced Wittgenstein insofar as it is a radicalization of idealistic theory which Schopenhauer, Frege and Russell challenge and also, a step in his philosophical journey mapped out by aphorisms. This path ends with the Mystic's assertion which is none other than the radicalization of realism in the same way the solipsism was, so to speak, an idealistic extremism. On this philosophical road, the transition from solipsism to realism (5.64) is unclear and calls for a review of the preparatory notes written during the First World War. This article is devoted to a study of upstream influences of the Wittgenstein's discussion of solipsism and his mystical downstream.

ملخص

لدراسة نزعة الأنا وحدي في الرسالة (5.6-5.641) طابع مزدوج : فهي تكشف عن التقاليد الفلسفية التي أثرت في فييتجنشتاين و هي تمثل مرحلة من مراحل التمشي الفلسفي مثلما يظهر خلال الشذرات. و ينتهي هذا التمشي عند إثبات التصوّف الذي يجعل الاطروحات الواقعية أكثر تطرّفًا مثلما كانت نزعة الأنا وحدي نوعا من التطرّف المثالي. و في أثناء هذا النهج الفلسفي المبشّر به في الرسالة، يظهر الانتقال من نزعة الأنا وحدي الى الواقعية (5,64)غامضا يدعو التثبيت من الملاحظات التحضيرية التي دوّنت أيام الحرب العالمية الأولى الى توضيحه.

Résumé :

L'examen du solipsisme dans le *Tractatus* (5.6-5.641) est à la fois révélateur des traditions philosophiques qui ont influencé Wittgenstein dans la mesure où, radicalisation des thèses idéalistes, il est combattu aussi bien par Schopenhauer que Frege et Russell, et étape du cheminement philosophique tel qu'il est tracé au fil des aphorismes. Ce chemin s'achève sur l'affirmation du Mystique qui n'est autre que la radicalisation des thèses réalistes tout comme le solipsisme était, pour ainsi dire, un extrémisme idéaliste. Au cours de cette voie philosophique prêchée dans le *Tractatus*, le passage du solipsisme au réalisme (5.64) apparaît obscur et appelle pour le clarifier un examen des notes préparatoires rédigées lors de la Première Guerre Mondiale. C'est à l'étude, tant, en amont, des influences de la discussion wittgensteinienne du solipsisme qu'à son aval mystique qu'est consacré cet article.

¹ Pour les aphorismes du *Tractatus logico-philosophicus*, seule est donnée leur numérotation. Pour les remarques des *Carnets* (1914-1916), seule est donnée leur date de rédaction sous la forme « j.m.aa ». Pour les autres textes de Wittgenstein, seul le titre est donné. Pour les autres ouvrages, le titre et le nom de l'auteur sont donnés

INTRODUCTION

La bonne méthode pour comprendre le *Tractatus logico-philosophicus*, la seule qui soit en fait recevable, consisterait à le lire, avec pour seule aide, les *Carnets*, notes préparatoires au *Tractatus*. Pareille méthode ne serait pas satisfaisante d'un point de vue strictement universitaire, elle requerrait par ailleurs une longue durée d'étude, exigerait une telle rigueur qu'il faudrait s'isoler dans les fjords, dans les environs de Skjolden, et méditer ces aphorismes dans un silence monacal. Il est indéniable qu'on ne peut comprendre cette œuvre avec autant de facilité qu'un article de Russell qui adhérerait à un idéal philosophique de clarté, tandis que les aphorismes de Wittgenstein suppriment d'énigmes (quand bien même la qualité littéraire de Russell n'est en rien comparable au sens esthétique de Wittgenstein), et l'unique méthode pour bien la lire et espérer la comprendre est celle qui isolerait le lecteur afin que toute son attention soit dirigée vers les formules brèves et incantatoires du *Tractatus*. Cette méthode érémitique n'est toutefois pas sans danger, l'isolement et la lecture obsessionnelle d'un texte aussi riche que le *Tractatus* pourraient avoir comme fâcheuse conséquence d'accomplir cette étrange formule attribuée à Schopenhauer : « Le solipsiste est un fou enfermé dans un blockhaus imprenable ». Cette méthode a été employée pour la préparation de cet essai, qui comme toute étude sur le *Tractatus* ne peut être qu'une tentative d'exégèse, et qui ne saurait pour cette raison aboutir à une interprétation irréprochable. C'est également pour cette raison que cet éclaircissement du solipsisme ne recouvre qu'imparfaitement les propos d'autres commentateurs, notamment David Pears¹ dont la pertinence indubitable souffre toutefois de sa partialité : le solipsisme développé par Wittgenstein dans le *Tractatus* ne peut se comprendre qu'en son sein, non en cherchant une continuité entre les « deux périodes philosophiques » du penseur autrichien ; le solipsisme est solidaire de ce que veut montrer le *Tractatus*, il n'en est pas pour autant l'aboutissement, il est une étape vers sa conclusion mystique, un barreau sur l'échelle qu'il faut jeter après y être monté (6.54). Aussi à défaut d'une exégèse définitive, cet essai propose-t-il une lecture scrupuleuse du *Tractatus* et une interprétation particulière du solipsisme qui y est développé.

Il ne sera pas question ici d'expliquer le solipsisme du *Tractatus* autrement qu'en se confrontant à l'Œuvre, jamais à la vie de Wittgenstein comme pourraient s'y prêter les deux textes indispensables à l'analyse – le *Tractatus* et les *Carnets* (1914-1916). L'interprétation du solipsisme sera précédée d'une analyse historique où le solipsisme de Wittgenstein sera brièvement comparé avec les solipsismes envisagés ou réfutés par Hume, Schopenhauer, Weininger, Frege et Russell, car le solipsisme du *Tractatus* est indéniablement tributaire de ces versions solipsistes auxquelles il se confronte et qu'en un certain sens il dépasse tout comme le *Tractatus* vise à s'affranchir du solipsisme. Certains commentaires du *Tractatus* induisent à penser que le solipsisme est une partie du Mystique, ce qu'une lecture attentive infirme invariablement, le Mystique est en effet la fin du parcours, Wittgenstein montre le chemin qu'il faut parcourir de l'idéalisme pour arriver au « réalisme pur » (5.64). Il s'agira dans le présent essai de développer et de confirmer cette interprétation une fois l'analyse du solipsisme portée à son terme.

I – BRÈVE ANALYSE HISTORIQUE DU SOLIPSISME (SCHOPENHAUER, RUSSELL, FREGE)

Il serait dommageable d'analyser le solipsisme du *Tractatus* dans l'ignorance de son arrière-plan historique, mais il serait tout aussi insatisfaisant de se limiter à une étude

¹ D. PEARS, *La pensée-Wittgenstein du Tractatus aux Recherches philosophiques* (trad. Ch. CHAUVIRÉ), Aubier, 1993

historiographique du solipsisme ; afin d'écartier ces deux maux, les positions respectives de Schopenhauer, de Russell et de Frege seront résumées succinctement – au risque de paraître laborieux – dans le but de fournir à l'analyse proprement dite la toile de fond nécessaire. Pour une étude plus détaillée des positions de Frege et de Russell, il est conseillé de lire l'article érudit d'Élise Marrou¹.

a - L'héritage schopenhauerien du solipsisme du Tractatus et l'influence de l'idéalisme transcendantal

Wittgenstein a sans doute relu Schopenhauer quelques mois après sa lecture marquante de l'*Abrégé de l'Évangile* de Tolstoï², et les remarques de 1916 sur le solipsisme consignées dans ses *Carnets* attestent de la profonde influence schopenhauerienne, le nom de l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* n'apparaît pourtant qu'une fois, le 2 août, et l'on peut s'étonner de cette occurrence unique dans la mesure où les thèmes de la représentation et de la volonté sont très prégnants aussi bien dans les *Carnets* que dans le *Tractatus*, notamment dans la partie finale, mais également dans les aphorismes portant sur le solipsisme. Il est évident que – bien qu'il ait lu Kant – l'idéalisme transcendantal soit connu de Wittgenstein par le prisme presque exclusif de Schopenhauer auquel il emprunte l'analogie de l'œil et du champ visuel (5.633 ; 5.6331), mais également l'identification du « moi nouménal » avec le siège de la volonté libre et de la loi morale – la réflexion de Wittgenstein sur le vouloir se nourrit ainsi fortement de la lecture de Schopenhauer. Les traces de cette influence sont visibles dans le cheminement de la pensée de Wittgenstein, si le 23 mai 1915, il écrit qu'« il n'y a réellement qu'une seule âme du monde, que je nomme, par préférence, *mon* âme, et conformément à laquelle seule je conçois ce que je nomme les âmes des autres », remarque qui donnerait « la clef permettant de décider jusqu'à quel point le solipsisme est une vérité » (23.5.15), il en vient à parler de la traversée du solipsisme comme réquisit pour arriver au réalisme et au Mystique qui en est l'accomplissement. C'est ainsi que le cheminement intellectuel débuté avec Schopenhauer et son Être unique en vient à répondre aux critiques de Frege et de Russell contre tout solipsisme métaphysique. Si Schopenhauer évitait la tentation solipsiste en réduisant toute chose à la manifestation d'une volonté cosmique supra-individuelle, Wittgenstein ayant rejeté la solution schopenhauerienne doit lui affronter la tentation solipsiste, quand bien même la séduction qu'opère cette solution schopenhauerienne resurgit épisodiquement dans les *Carnets*, notamment le 17 octobre 1916 quand Wittgenstein écrit : « Et je puis aussi, en ce sens, parler d'une volonté commune à l'ensemble du monde./Mais cette volonté est, en un sens supérieur, *ma* volonté./De même que ma représentation est le monde, de même ma volonté est la volonté du monde », propos qui éclairent – dans la mesure où ils suivent l'affirmation du réalisme – ce passage énigmatique de l'idéalisme au réalisme via le solipsisme (5.64). Il ne serait pas aberrant de dire que le solipsisme du *Tractatus* germe sur un terreau schopenhauerien qui imprime en lui ce thème fondamental de la volonté, car « le sujet est le sujet de la volonté » (4.11.16), non de la représentation (5.631 ; 5.8.16), et c'est parce qu'il est sujet de la volonté qu'il a « à juger le monde, à mesurer les choses » (2.9.16) sans pour autant oublier qu'« il semble que la volonté doive toujours se rapporter à une représentation » (4.11.16) ; et c'est justement dans la confusion entre représentation et volonté que réside l'erreur du solipsiste, et cette erreur

¹ É. MARROU, « "A somewhat curious discussion of solipsism". La réponse de Wittgenstein à Russell et à Frege », in Ch. CHAUVIRÉ (dir.), *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Vrin, 2009, p. 185-222

² R. MONK, *Wittgenstein. Le devoir de génie*, Flammarion, 2009, p. 149

une fois découverte conduit au réalisme parce que sont enfin distinguées volonté et représentation, s'« il n'y a pas de sujet de la pensée, de la représentation » (5.631)¹, reste que « la volonté est une prise de position à l'égard du monde » (4.11.16). Si ce jeu schopenhauerien de la volonté et de la représentation est absent des aphorismes 5.6–5.641, le solipsisme, puisque « développé en toute rigueur » (5.64) il conduit au réalisme et par là au Mystique, ne peut être pleinement compris sans garder à l'esprit que pour Wittgenstein, le sujet métaphysique, le je philosophique (5.641), est le sujet de la volonté – et c'est dans la volonté heureuse, c'est-à-dire en accord avec le monde (8.7.16), que réside la posture mystique. Les similarités entre le solipsisme du *Tractatus* et les idées du *Monde comme volonté et comme représentation* ne se bornent pas à la dualité représentation-volonté, elles sont également impliquées dans la définition du sujet comme point focal de l'expérience, pour Schopenhauer le « sujet de connaissance est le centre de l'existence », pour Wittgenstein le sujet est « une frontière du monde » (5.632) quand bien même « il est vrai que le sujet connaissant n'est pas dans le monde, qu'il n'y a pas de sujet connaissant » (20.10.16). Wittgenstein rattacherait un solipsisme d'origine kantienne revu par Schopenhauer à la théorie de la signification du *Tractatus*, ce qui l'oblige à prendre ses distances avec l'idéalisme transcendantal, par là de Schopenhauer, notamment en rompant avec le caractère privilégié du corps propre qui est « sur le même plan » que les autres objets que j'expérimente (2.9.16 ; 12.10.16) ; si dans le solipsisme, le monde est bien ma représentation comme le veut Schopenhauer, pour Wittgenstein, ce n'est pas en ce sens que ce monde est le mien, l'analyse du solipsisme dans le *Tractatus* s'éloigne alors de la tradition transcendantale en affirmant le sujet de la volonté contre le sujet de la représentation (5.631), affirmation qui trouvera son éclaircissement dans l'affirmation finale du réaliste : « le monde est indépendant de ma volonté » (6.373). A la fin du *Tractatus*, il ne restera de Schopenhauer que cette identité du microcosme et du macrocosme, identité que Wittgenstein trouvât aussi chez Weininger et dont l'importance n'est pas seulement métaphysique, mais aussi éthique dans la mesure où l'éthique selon Wittgenstein est à la fois transcendante (30.7.16) et transcendantale (6.421) – ce qui sera développé dans la *Conférence sur l'éthique* de 1929² – conception à laquelle Schopenhauer fait écho quand il dit que « la compréhension de l'indestructibilité de notre vraie nature coïncide avec celle de l'identité du microcosme et du macrocosme »³, l'identification du sujet avec le microcosme (5.63), encore une fois, atteste de l'héritage schopenhauerien du solipsisme du *Tractatus*.

b – Les arguments anti-solipsistes de Russell

Aborder le solipsisme développé par Wittgenstein sans s'entretenir préalablement des critiques anti-solipsistes de Bertrand Russell semble impossible, pareille élimination amputerait gravement l'analyse du solipsisme du *Tractatus* puisque les aphorismes 5.633, 5.6331 et 5.634 répondent indirectement aux arguments successivement construits et abandonnés par Russell dans les années charnières 1911-1914. Russell, en effet, relie le solipsisme aux limites de la connaissance et du langage, seuls les *sense data* présentés à mon esprit étant réels, cette limitation de la connaissance est susceptible de conduire au solipsisme, ce que Russell refuse. Répondre au solipsisme est donc une tâche préliminaire à l'articulation entre logique et théorie de la

¹ Le texte imprimé dans la traduction de G-G. GRANGER dit : « Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation », l'oubli de la virgule lors de l'impression est dommageable dans la mesure où le lecteur français pourrait y voir une critique des *Gedanken* frégréens, ce que le texte original (« *Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht* ») ne fait pas.

² in *Leçons et conversations*, Gallimard, Folio essais, 1992, p. 141-155

³ *Le monde comme volonté et comme représentation*, vol. 3

connaissance ; le spectre toujours présent du solipsisme explique certainement l'acharnement dont le logicien de Cambridge fit preuve pour combattre et tenter d'infirmier sa possibilité même.

Dès 1912, dans « On Matter »¹, Russell inscrit sa réflexion sur l'existence de la matière dans une perspective de réfutation du solipsisme : sans la croyance en l'existence de la matière, l'on peut croire qu'il n'existe que ce que l'on peut connaître par *acquaintance* et rien en dehors ou au-delà de ce type de connaissance. Pour invalider le solipsisme, il faut – selon Russell – rendre compte de l'articulation des *sense data* et de la matière, ce problème ne sera résolu ni en 1912², ni en 1923, l'article « Vagueness »³ ne répondant pas mieux au problème que ne le faisait « On Matter ». Le problème du solipsisme pour Russell, c'est la cohérence de son empirisme qui restreint le domaine de l'induction (je ne peux pas aller au-delà de ce que j'expérimente), et cette limitation sanctionne le primat russellien de l'*acquaintance*, primauté à la fois sémantique et cognitive. Cet aspect du problème est inhérent à l'épistémologie russellienne et explique les multiples tentatives d'infirmation qui jalonnent la carrière philosophique du prix Nobel. Par ailleurs, la correspondance entre Russell et Wittgenstein⁴ atteste que ce dernier assista à la conférence où Russell présenta « On Matter », qu'il en apprécia le début avant de réprover vigoureusement l'article une fois le manuscrit lu ; pour Wittgenstein le problème du solipsisme n'est pas celui de l'existence de la matière. Le solipsisme que critique abondamment Russell, c'est le solipsisme du « moment présent » qui n'a en fait que peut à voir avec le solipsisme du *Tractatus* et qui est défini en 1913 dans *Theory of Knowledge*⁵ comme étant l'application rigoureuse des principes empiriques traditionnels. Sa réfutation requiert pour Russell la conception de la matière via une construction logique à partir des *sense data*, et donc l'usage d'un solipsisme méthodologique, d'un solipsisme opératoire « scientifiquement satisfaisant »⁶ écarté dans « On Matter » mais récupéré dans « The Relation of *Sense Data* to Physics »⁷, article dans lequel Russell introduit le concept de *sensibilia* afin de remplacer les *sense data* jugés inadéquats pour une construction logique des sciences physiques. L'intérêt du solipsisme méthodologique résiderait dans le fait qu'il infirme tout solipsisme métaphysique tout en permettant par une construction logique du donné (les *sensibilia*) d'établir l'édifice de la physique sur une base auto-psychique, ce que Russell n'avait pu réussir dans « On Matter ». Le choix des *sensibilia* aux dépens des *sense data* est motivé par leur caractère impersonnel, et c'est ce caractère propre aux *sensibilia* « qui [...] permettrait d'établir la physique sur une base solipsiste »⁸, le solipsisme méthodologique serait ainsi pour Russell, en 1914, une avancée épistémologique. Rudolf Carnap rebaptisera ce solipsisme

¹ B. RUSSELL, « On Matter » (1912), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 6, *Logical and Philosophical Papers (1909-1913)*, 1992, p. 77-95

² Voir également la lettre de Russell à Lady Ottoline Morrell du 23 avril 1912.

³ B. RUSSELL, « Vagueness » (1923), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 9, *Essays on Language, Mind and Matter (1919-1926)*, 1988, p. 145-154

⁴ *Correspondance (Cambridge)*, T.E.R., 2006

⁵ B. RUSSELL, *Theory of Knowledge* (1913), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 7, *Theory of Knowledge – The 1913 Manuscript*, 1992

⁶ B. RUSSELL, « The Relation of *Sense Data* to Physics » (1914), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 8, *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays (1914-1919)*, 1986, p. 3-26

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

du nom de « positivisme méthodologique »¹ et poursuivra dans *Der logische Aufbau der Welt*² le programme envisagé par Russell une décennie plus tôt, programme logiciste que Putnam critiquera plus tard dans « Logical Positivism and Intentionality »³, doutant de son efficacité. Mais bien avant Putnam, Russell reviendra lui-même sur le solipsisme méthodologique qui vise à construire une connaissance extra-personnelle, car ce solipsisme, de par ses présupposés sémantiques, n'est pas sans lien avec le solipsisme du « moment présent » présenté dans *Theory of Knowledge*. La réfutation de ce solipsisme métaphysique s'appuie non seulement sur la croyance en l'existence de la matière, mais aussi et surtout sur « l'importance fondamentale de la connaissance par description [qui] réside dans le fait qu'elle nous permet de dépasser les limites de l'expérience privée »⁴, et si la tentative logiciste de construction solipsiste fut reniée par Russell, la réduction – pour des raisons sémantiques – de tout solipsisme au solipsisme du « moment présent » renvoie à l'épistémologie russellienne et à son évolution, à la question qui torturât le philosophe – l'existence d'autres esprits que le mien.

C'est un autre aspect du problème du solipsisme, ce n'est plus la question de l'existence de la matière, mais celle de l'existence d'autrui, et cette question est épistémique. La connaissance par description, esquissée dès 1905 dans « On Denoting »⁵, élargit le champ du connaissable qui était fort restreint par la connaissance par *acquaintance* : « un objet peut être décrit au moyen de termes qui se situent au sein de notre expérience [...] il est par voie de conséquence possible de déterminer [un au-delà de l'expérience directe] sans dépasser l'expérience »⁶. Russell croit ainsi contourner le problème du solipsisme en étendant le domaine de la connaissance qui comprendrait ainsi connaissance directe (par *acquaintance*) et connaissance indirecte (par description), ces deux types de connaissance, exposés en détail dans « Knowledge by *Acquaintance* and Knowledge by Description »⁷, délimitant ce dont j'ai l'expérience et ce dont d'autres ont connaissance. La distinction sanctionne cependant une déficience de la connaissance indirecte par rapport à l'expérience directe. La connaissance par description n'invalide pas en la primauté cognitive de l'*acquaintance*, non plus que sa primauté sémantique (toute proposition que je comprends doit être composée de constituants avec lesquels je suis en *acquaintance* – comme moi-même, moi-sujet ou mes propres *sense data*) ; l'introduction de la connaissance indirecte dans l'épistémologie russellienne n'infirmes donc pas le solipsisme, mais se contente de l'éviter par la connaissance indirecte d'autrui qui n'est en fait pas logiquement prouvée. En définitive, pour Russell, le solipsisme – aussi bien abordé sous l'angle de l'existence de la matière que sous l'angle épistémique – demeure irréfutable, quand bien même il satisfait peu le professeur de Beacon Hill

¹ R. CARNAP, « Die alte und die neue Logik » (1930), *Erkenntnis*, 1, p. 12-26. Trad. fr. E. VOUILLEMIN, *L'ancienne et la nouvelle logique*, Paris, Hermann, 1933

² R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, 1928. Trad. fr. T. RIVAIN, *La Construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002

³ H. PUTNAM, « Logical Positivism and Intentionality », in *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994

⁴ B. RUSSELL, *Problèmes de philosophie* (1911), Payot, 1989, p. 81

⁵ B. RUSSELL, « On Denoting » (1905), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 4, *Foundations of Logic (1903-1905)*, 1994, p. 414-427

⁶ B. RUSSELL, *Theory of Knowledge* (1913), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 7, *Theory of Knowledge – The 1913 Manuscript*, 1992

⁷ B. RUSSELL, « Knowledge by *Acquaintance* and Knowledge by Description » (1911), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 6, *Logical and Philosophical Papers (1909-1913)*, 1992, p. 147-161.

School d'où la tâche incessante qui consiste à le neutraliser : on ne fait que supposer l'existence d'autres esprits et croire que cette supposition est confirmée empiriquement ; les *sense data* et les lois de la logique seuls ne suffisent pas à infirmer le solipsisme. Russell en viendra finalement en 1914 à défendre l'argument par analogie, notamment dans *Our Knowledge of The External World*¹ : l'hypothèse de la présence d'esprits dans les corps que nous percevons autour de nous et qui semblent s'animer, réagir comme notre propre corps est féconde, à défaut d'être logiquement vérifiée.

Wittgenstein, qui connaissait les réflexions de Russell sur le solipsisme lors de la rédaction du *Tractatus*, a développé un solipsisme bien différent de celui attaqué par son ami, le *Tractatus* ne parle ni des *sense data*, ni des *sensibilia*, le problème de la matière lui est étranger ; le solipsisme n'y est pas critiqué dans la mesure où il est une étape, non une « maladie » irrémédiable comme le disait Frege. Cette distance entre la réflexion de Russell et la réflexion de Wittgenstein est susceptible d'expliquer la mécompréhension de Wittgenstein et les critiques qu'il adresse aux solutions successivement envisagées (épistémologique, analogique) par Russell, néanmoins est gardée l'intuition que le solipsisme – quoi qu'on entende par ce terme – limite ce que je peux comprendre, non ce que je sais, qu'il introduit une nouvelle limitation dans le langage, dans ce qui est dicible. L'on pourrait dire cavalièrement que le solipsisme du *Tractatus* est d'obédience schopenhauerienne, plutôt que russellienne, l'apport le plus évident de l'épistémologie russellienne à la réflexion de Wittgenstein est en effet plus tardif, c'est d'avoir inspiré les « Notes sur l'expérience privée et les *sense data* », mais ce sera bien après le *Tractatus*, en 1934-1936.

c - Diagnostic fregeen de cette « maladie largement répandue » : l'idéalisme

La compréhension du solipsisme du *Tractatus* réclame également un bref rappel de la position de Gottlob Frege sur le solipsisme et l'idéalisme, puisque 5.64, d'une certaine manière, est la réponse de Wittgenstein à l'opinion frégeenne affirmant que le solipsisme est le stade terminal d'une « maladie largement répandue »² – l'idéalisme, maladie sur laquelle Frege s'attarde dans la préface des *Grundgesetze der Arithmetik*³. Pour Frege, en effet, le solipsisme est la conséquence rigoureuse de l'idéalisme – puisqu'il pousse le *cogito* cartésien dans ses extrêmes –, il sanctionne l'oubli de la séparation radicale entre le psychologique et le logique, cet oubli étant la cause de maux aussi divers que le psychologisme, le subjectivisme, l'idéalisme ou le solipsisme parmi lesquels Frege ne fait aucune distinction et qu'il condamne unanimement. Le subjectivisme, selon Frege, confond représentation (*Vorstellung*) et pensée (*Gedanke*), alors que le « contenu d'un jugement est quelque chose d'objectif, le même pour tous, et il est pour lui indifférent quelles représentations accompagnent sa saisie chez les hommes »⁴, si la pensée a un contenu objectif, les « représentations sont dans tous les cas différentes et subjectives »⁵. La confusion pernicieuse de la pensée et de la représentation conduit dans les chemins épineux et dangereux de l'idéalisme ; pour ramener l'idéaliste à la vraie foi – le réalisme empirique – Frege doit proposer une explication à « l'apparence

¹ B. RUSSELL, *Our Knowledge of The External World : As a Field for Scientific Method in Philosophy* (1914), London, Routledge, 1993

² G. FREGE, « Über den Begriff der Zahl », in *Nachgelassene Schriften*, Hamburg, 1969, p. 114

³ G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetik*, Iéna, Hermann Pohle, 1893-1903.

⁴ G. FREGE, « Über den Begriff der Zahl », in *Nachgelassene Schriften*, Hamburg, 1969, p. 115

⁵ *Ibid.*

d'objectivité » que celui-ci semble découvrir dans sa représentation du monde, ce qu'il tente de faire dans « Der Gedanke »¹, seul texte où Frege se confronte à l'idéalisme et ne se contente pas de l'ignorer non sans mépris.

Certains commentateurs français ont vu dans 5.631 une critique des *Gedanken* frégréens, alors que cet aphorisme critique en fait le sujet de la représentation schopenhauerien, cette erreur vient certainement de *Vorstellung*, terme qui – chez Wittgenstein – peut aussi bien renvoyer à son acception schopenhauerienne qu'à son acception frégréenne ; quant aux *Gedanken*, Wittgenstein les identifie au sens de la proposition² (voir également 2.221 et 3) ; l'intérêt du combat de Frege contre toutes les formes de subjectivisme ne tient pas en fait à la distinction entre pensée et représentation : l'on sait que Wittgenstein n'aimait pas « Der Gedanke » parce qu'il attaque l'idéalisme « par son côté faible »³, Wittgenstein et Frege s'opposent surtout sur la nature profonde de l'idéalisme, si pour Frege l'idéalisme est une illusion, une apparence, une pure fiction philosophique ; pour Wittgenstein c'est une illusion qu'il faut traverser pour aller au « réalisme pur » (5.64), non pas l'éviter en affermissant le traitement logique de la question et en verrouillant toute déviance psychologiste. Cette différence d'appréhension de l'idéalisme explique la distance que prit Wittgenstein à l'égard de l'objection au solipsisme de Frege, objection qui le séduisit un temps, mais qu'il finit par critiquer fortement, jusqu'à conseiller à Geach de ne pas traduire « Der Gedanke » dans son édition des *Logische Untersuchungen*. Il convient ici de donner une dernière précision sur le traitement du solipsisme par Frege qui ne se limite pas au « solipsisme des représentations » critiqué dans « Der Gedanke », mais évoque également un « solipsisme du jugement » – notamment dans la préface des *Grundgesetze der Arithmetik* – qui insiste davantage sur l'irréductibilité de la manière dont chaque locuteur est donné à lui-même, irréductibilité qui limite toute communicabilité, ce solipsisme du jugement n'est pas sans lien – mais là n'est pas le propos – avec l'argument du langage privé, tout comme la primauté sémantique de l'*acquaintance* chez Russell pourrait en être une première version⁴. Une telle perspective satisferait l'idée de Pears d'une continuité entre le *Tractatus* et les *Recherches philosophiques*⁵, mais elle n'est pas essentielle à l'analyse du solipsisme dans le *Tractatus*, il n'en sera donc pas question dans la suite de cet essai.

II – ANALYSE DU SOLIPSISME DANS LE TRACTATUS

Les aphorismes 5.6–5.641 du *Tractatus* constituent – aux dires de Pears – « la section la plus difficile du *Tractatus* »⁶, d'une part à cause de leur brièveté, d'autre part parce qu'ils éclaircissent une étape du chemin philosophique devant mener au Mystique ; la densité spectaculaire de ces aphorismes exige leur constante confrontation avec les notes préparatoires au *Tractatus*, les remarques des *Carnets (1914-1916)*, dialectique complexe dans la mesure où ces remarques « ne devraient pas être utilisées sans plus

¹ G. FREGE, « Der Gedanke » (1918-1919) in *Ecrits logiques et philosophiques*, Seuil, 1971, p. 186

² *Grammaire philosophique*, § 65 : « Par contre, lorsque Frege parle de la pensée exprimée dans une proposition, le mot “pensée” a à peu près la même signification que les mots “sens de la proposition” »

³ Propos rapportés par Peter GEACH dans la préface de sa traduction des *Recherches logiques*.

⁴ Voir sur ce point : C. DIAMOND, « Does Bismark have a Beetle in his box ? The Private Language Argument in the *Tractatus* », in A. CRARY, R. READ (ed.), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000.

⁵ Sur l'argument du langage privé, voir notamment : *Recherches philosophiques*, § 243-315

⁶ D. PEARS, « 7 – Le solipsisme », in *La pensée-Wittgenstein du Tractatus aux Recherches philosophiques* (trad. Ch. CHAUVIRÉ), Aubier, 1993, p. 149

comme argument en faveur d'interprétations particulières du *Tractatus* »¹, le parti-pris de cet essai consiste ainsi en un éclaircissement des aphorismes via les remarques des *Carnets* dans le dessein avoué de montrer comment le passage de l'idéalisme au réalisme requiert la posture solipsiste, puis de voir ce qui subsiste du solipsisme dans le Mystique sur lequel se clôt le *Tractatus*.

Le solipsisme introduit au sein du *Tractatus* une nouvelle restriction au langage, la nouveauté de cette limitation, c'est qu'elle n'est pas interne à la logique mais porte sur le rapport du locuteur au langage, et donc au monde.

Selon le *Tractatus*, en effet, tout ce que l'on peut dire est une fonction de vérité des propositions élémentaires reflétant des états de chose, c'est-à-dire des configurations d'objets (2.01), le langage n'étant pas son propre vérificateur. De cette définition du dicible découle l'inexprimabilité de la forme logique commune aux propositions et à ce qu'elles figurent², de la signification des signes³, de l'inférence logique⁴ et de la catégorie logico-syntaxique des signes (pour le dire autrement, des concepts formels)⁵, l'ineffabilité de ce que veut signifier le solipsisme est d'une autre nature ; la limitation introduite par le solipsisme n'est « pas impersonnelle mais relative à l'ego »⁶ et sanctionne, d'une certaine manière, le fait que le langage est incapable d'énoncer une nécessité de subsistance par ses propres moyens puisque « la logique est antérieure à toute expérience » (5.552). La vérité d'une proposition requiert ainsi un agent capable de vérifier si telle proposition est en accord ou non avec le monde (2.21), « il n'y a pas d'image a priori » (2.225). L'idée d'un monde sans sujet qui se le représente est pour Schopenhauer une contradiction, une aberration, l'analogie de l'œil et du champ visuel témoigne de cet héritage schopenhauerien dans le *Tractatus* où – une fois la structure logique du monde éclaircie – se pose la question du regard porté sur celui-ci. Wittgenstein semble, au premier abord, simplement dire que si le monde est vu, alors il doit y avoir un œil qui le voit, et cet œil est « une frontière du monde » (5.632), tout comme il y avait – pour Schopenhauer – un sujet de la représentation. Le solipsisme du *Tractatus* est par là fidèle à la tradition de l'idéalisme transcendantal, le monde est bien mon monde en cela qu'il est « le monde tel que je l'ai trouvé » (5.631), c'est-à-dire constitué de tous les phénomènes perçus, ressentis (ce n'est donc pas un monde de *sense data* mentaux) ; il ne faut cependant pas perdre de vue que la raison pour laquelle Wittgenstein critique le solipsisme, c'est qu'il confond sujet de la représentation et sujet de la volonté. Le monde du solipsiste est ce dont il a eu, a l'expérience (si l'on veut rapprocher la posture solipsiste du solipsisme du « moment présent » critiqué par Russell) ; le monde des faits qui est le mien flotte dans les limites de l'espace des possibilités⁷, mon monde est limité par les objets que j'ai rencontrés dans ma vie, c'est en ce sens que « le monde et la vie ne font qu'un » (5.621), et ces objets je les ai rencontrés dans les faits et les états de choses que j'ai pu voir ; dès lors les frontières de mon langage sont bel et bien les frontières de mon monde, car tout le possible que je peux concevoir dépend de mon vocabulaire – c'est-à-dire des limites de mon langage – et le

¹ « Préface des éditeurs anglais [G.E.M. ANSCOMBE et G.M. Von WRIGHT] », in *Carnets (1914-1916)*, Gallimard, tel, 2005, p. 20

² 2.172 ; 2.173 ; 2.174 ; 2.221 ; 4.022 ; 4.041 ; 4.12 ; 4.126 ; 4.461

³ 3.33 et suiv ; 6.23

⁴ 4.0621 ; 4.461 ; 5.12 ; 5.132 ; 6.1221

⁵ 4.126

⁶ D. PEARS, *op. cit.*, p. 143

⁷ Voir les modalités dans le *Tractatus*, F. NEF, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Folio essais, 2004, p. 426-428 ; 718-724

monde, bien qu'étant la totalité des faits (1.1), c'est-à-dire des états de choses subsistants (2.04) contient par là les faits négatifs qui ont été rejetés dans le non-subsistant ; c'est-à-dire que mon monde détermine tout le possible que je peux concevoir (2.0124 : « Si tous les objets sont donnés, alors sont aussi en même temps donnés tous les états de choses possibles. »), 5.6 peut donc être éclairci de la manière suivante : « les frontières de mon langage [mon vocabulaire] sont les frontières de mon monde [et de tout ce que je peux concevoir, de tout ce que je peux penser] », ce que dit précisément 5.61 quand est précisé que « la logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières ». L'on pourrait également dire que les contours de mon monde sont des murs infranchissables : qu'y-a-t-il au-delà du concevable ? Mon monde n'a pas de voisin¹. La détermination des frontières du monde par mon vocabulaire est, de plus, une tâche philosophique que le solipsiste croit avoir menée à son terme, puisque si « les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde » (5.6), alors sont marquées « les frontières du pensable, et partant de l'impensable » (4.114), le solipsiste en tant que philosophe a « délimit[é] l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable » (4.114), il croit avoir signifié « l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté » (4.115), c'est pour cette raison que le sujet métaphysique est également appelé le « je philosophique » (5.641), mais la créance qu'a ce je philosophique d'avoir mené à bien la tâche de la philosophie est une illusion comme le montreront les aphorismes ultérieurs du *Tractatus*. Si le *Tractatus* se clôturait sur le solipsisme, il serait possible de mieux comprendre l'effroi de Frege devant la maladie subjectiviste, tant la cohérence du solipsisme semble forte, si bien que l'on a du mal à comprendre Wittgenstein quand il dit « que le solipsisme, développé en toute rigueur, coïncide avec le réalisme pur » (5.64).

Cette affirmation énigmatique requiert pour être pleinement expliquée un éclaircissement procédurier du solipsisme du *Tractatus* qui ne se limiterait pas à faire du sujet le propriétaire de ses expériences, tout comme l'œil serait, en un certain sens, propriétaire de ce qu'il voit. Car, quand bien même Wittgenstein écrit que « ce que le solipsisme veut signifier est tout à fait correct » (5.62), ces propos ne doivent pas être entendus comme allant dans le sens d'une validité immuable du solipsisme – terminus insurmontable de la ligne philosophique –, au contraire, il faut concevoir ces propos comme preuve de la validité dynamique du solipsisme en tant qu'il conduit au réalisme : ce que le solipsisme montre, ce n'est pas l'ataraxie du sage bouddhique², mais la réalité toute entière – le solipsisme n'est pas une posture statique où le sujet impassible s'approprie le monde, mais une posture chancelante et vertigineuse permettant la révélation mystique. Pour Wittgenstein, la vérité du solipsisme réside dans l'affirmation d'une correspondance entre le monde et la pensée, sans se prévaloir d'une clause d'appropriation superflue ; dire que « les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde » (5.6) revient finalement au même que de dire que les limites du langage sont les limites du monde, c'est du moins ce qui sera valide une fois le solipsisme dépassé « car si le monde est une idée, il n'est l'idée de personne. (C'est ce que le solipsisme ne va pas jusqu'à dire ; il tourne court et dit que le monde est mon idée.) »³. Le langage ne peut livrer que le monde et c'est ce que veut signifier le solipsiste ; le solipsiste signifierait cette trivialité en disant que « le monde est mon monde » (5.62) ; ce qui expliquerait qu'à

¹ Voir *Cahier bleu*, Gallimard, 1965, p. 131-133.

² Il existe néanmoins de fortes convergences entre le solipsisme de certaines sectes bouddhistes et le solipsisme du *Tractatus*, tout deux, par exemple, visent à « voir correctement le monde » (6.54) en passant du soi au non-soi.

³ « Notes on Private Experience and Sense Data », in *Philosophica II*, T.E.R., 1999, p. 70 [296]

la parution de l'article de Rudolf Carnap, « Physikalismus »¹, en 1932, Wittgenstein l'ait accusé de plagiat : le solipsisme bien compris conduit au réalisme, les descriptions solipsistes seraient indiscernables des descriptions physicalistes. Dire que le monde est mon monde, c'est dire une identité qui n'apporte par elle-même aucune information sur le monde. Mais avant d'opérer pareille transcendance du solipsisme au réalisme, il convient de détailler la conception wittgensteinienne du solipsisme.

Comme Hume², Wittgenstein adopte l'idée selon laquelle l'on ne saurait découvrir l'ego par introspection (ou par description comme le pensait Russell dans *Theory of Knowledge*), ceux qui ont l'impression d'un sujet présent dans le monde sont dans la contradiction et l'absurdité, « le sujet n'appartient pas au monde » (5.632), et rien dans le monde ne permet de dire qu'il est vu par un sujet (5.633 : « et rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil »). Schopenhauer dirait : le sujet de la représentation est extérieur à la représentation. Propriétaire de ses expériences, le sujet ne s'expérimente pas lui-même, il est en ce sens révélateur que les aphorismes 5.6–5.641 s'inscrivent dans le contexte de la limitation de la réalité empirique, 5.5561 dit ainsi que « la réalité empirique est circonscrite par la totalité des objets. Cette frontière se montre encore dans la totalité des propositions élémentaires » ; le solipsisme éclaire d'un jour nouveau les raisonnements qui précèdent son évocation : dans le cas du solipsisme, la totalité des objets, c'est la totalité des objets dont j'ai eu, j'ai la connaissance, en ce sens la réalité empirique est circonscrite par mon champ d'expérience ; entendu que cette réalité empirique, c'est la mienne – connaître la substance du monde (2.021), c'est connaître *a fortiori* tout le possible (2.0124), connaître les matériaux limite en effet les possibilités de construction. Par là, la limite de la réalité – qui est subsistance et non-subsistance des états de choses (2.06) – n'est pas la limite des seuls faits positifs, mais la limite du possible. Et la ligne qui entoure les possibilités du monde est corrélée à celle qui entoure les possibilités du discours. C'est ce que signifie le solipsiste. Dans un texte postérieur au *Tractatus*, Wittgenstein précise le rapport du sujet à ses expériences en affirmant que « le sujet ne surgit pas de l'expérience, mais est impliqué en elle de telle sorte que l'expérience ne se laisse pas décrire » (*Grammaire philosophique*, § 107), pour le dire autrement, le sujet est un présupposé de l'expérience, et c'est pour cette raison qu'il est en-dehors d'elle, le sujet est transphénoménal, c'est la condition inhérente à toute expérience – « le sujet n'est point une partie du monde, mais un présupposé de son existence » (2.8.16). La nouveauté de 5.6 et du solipsisme, c'est que le langage n'est plus seulement limité par les fonctions de vérité des propositions élémentaires, mais également par la spécificité de la personne qui rencontre les objets, ce je philosophique, le sujet métaphysique. Le solipsisme introduit dans le *Tractatus* une nouvelle restriction au langage, une nouvelle borne à la réalité empirique, une limite personnelle et particulière, qui m'est particulière. Dans le solipsisme, le sujet coïncide avec la logique qui limite le monde (5.61), car la logique est aussi ce qui délimite la totalité des propositions élémentaires (5.5561) via tautologies et contradictions (5.143). Et en-dehors des frontières du monde, il n'y a rien, il n'y a rien que je puisse penser, car ce que je peux penser est tout entier à l'intérieur des frontières, non à l'extérieur (5.61). Je ne peux donc dire ce qui n'est pas dans le monde, pour le dire, il faudrait pouvoir le penser, et si je le pouvais alors ce serait dans mon monde, non en dehors (5.61 : « Ce que nous

¹ R. CARNAP, « Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft », 1932. Trad. fr. D. CHAPUIS-SCHMITZ, « La langue de la physique comme langue universelle de la science », in Ch. BONNET, P. WAGNER (dir), *L'Âge d'or de l'empirisme logique, 1929-1936*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2006, p. 321-362.

² D. HUME, *Traité de la nature humaine*, I, IV, 6.

ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage *dire* ce que nous ne pouvons penser », voir 3.03 et 4.116) ; mais cela se montre par contraste avec ce que je peux penser, la logique n'excluant aucune possibilité (5.61).

C'est pourquoi « ce que le solipsisme veut signifier est tout à fait correct, seulement cela ne peut se dire, mais se montre » (5.62). C'est parce que le solipsisme veut dire ce qui ne peut qu'être montré (4.1212), qu'il ignore les incapacités du langage, que Wittgenstein le critique : tout énoncé métaphysique est une pseudo-proposition. Wittgenstein réproouve la tentative du solipsiste à dire le solipsisme, mais cette critique porte sur la tentative linguistique, non sur le solipsisme même, il condamne par conséquent la prétention du solipsiste tout en affirmant la validité du solipsisme, parce que la tentative linguistique du solipsiste, si elle est dénuée de sens (*unsinnig*), n'est pas vide de sens (*sinnlos*). La raison pour laquelle l'énoncé « le monde est mon monde » (5.641) est dénué de sens, c'est que rien dans le monde ne renvoie à ce « mon », le sujet n'appartient effectivement pas au monde (5.632), ce mot ne représente rien (3.14), or l'énoncé ne figurant aucun fait n'est pas sensé (2.221), il n'y a donc pas d'état de choses susceptible de correspondre à « le monde est *mon* monde », et c'est pourquoi cette proposition est dénuée de sens (3.31) ; la tentative du solipsiste ne figure rien, elle n'a pas de sens. Ce qui n'est pas le cas de ce que montre le solipsisme. La nature insaisissable du sujet qui ne peut être nommé (3.203 : « Le nom signifie l'objet. L'objet est sa signification. »), puisque « le je n'est pas un objet » (7.8.16), transforme toute proposition essayant de le figurer en pseudo-proposition, mais cette indicibilité du sujet n'invalide pas son statut de pré-requis transcendantal du langage. Mieux, c'est cet aspect transcendantal qui justifie cette indicibilité, car aucun langage ne peut mentionner le point de vue à partir duquel il peut être compris, en ce sens le sujet est bien une limite du langage, par là du monde.

Mais le problème de l'existence du sujet reste entier : si je commence à décrire le monde, qu'est-ce qui, dans le langage, montre qu'en un sens profond le monde est *mon* monde ? Soit, nous avons toutes nos expériences d'un point de vue qui ne saurait être rendu dans ce langage, « que le monde soit mon monde se montre en ceci que les frontières du langage (le seul langage que je comprenne) signifient [dans le sens d'une activité] les frontières de mon monde » (5.62). Le langage exprime seulement ce que je peux comprendre ; la source de cette limitation de mon langage, c'est mon point de vue, lequel, pourtant, ne peut être identifié ou mentionné dans mon langage. Mais alors qu'est-ce qui, dans le langage, permet de rendre compte de l'existence du sujet ? Wittgenstein, s'il tient pour acquis les critiques de Hume à l'encontre du sujet psychologique se contente de postuler un sujet métaphysique, tout comme l'œil est conclu de l'existence du champ visuel, mais le problème semble simplement avoir été évité car « rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil » (5.633) ; Wittgenstein ne répondra pas à la question, faisant prévaloir l'intuition schopenhauerienne assertant que si le monde est vu, alors un sujet doit le voir ; le *Tractatus* ne fait que préciser que « le je philosophique n'est ni l'être humain, ni le corps humain, ni l'âme humaine dont s'occupe la psychologie » (5.641 ; 2.9.16). L'héritage schopenhauerien permet seul d'éclairer ce que Wittgenstein peut entendre par « sujet métaphysique » ; dans les *Carnets*, il a d'abord écrit qu'« il n'y a réellement qu'une seule âme du monde, que je nomme, par préférence, *mon* âme, et conformément à laquelle seule je conçois ce que je nomme les âmes des autres » (23.5.15), ce qui inciterait à penser que le sujet métaphysique dont parle le *Tractatus* n'est pas individué, personnalisé, et se rapprocherait – au moins formellement – de la volonté cosmique supra-individuelle du *Monde comme volonté et comme représentation* ; il s'agirait ainsi d'un sujet transcendantal, l'âme étant empirique car rattachée à un corps et donc partie du monde. Il est

impossible d'en dire plus sur la nature du sujet métaphysique, sa définition est strictement négative, Wittgenstein dit ce qu'il n'est pas, jamais ce qu'il est, et tout ce que l'on peut en déduire à ce stade, c'est qu'il possède un caractère transcendantal ; dans une terminologie kantienne, on pourrait dire que le sujet métaphysique est le sujet de l'aperception transcendantale, le sujet psychologique celui de l'aperception empirique¹ – « le je, le je, voilà le profond mystère ! » (5.8.16). « L'essence du sujet est ici tout à fait voilée » (2.8.16).

Reste que le monde étant *mon* monde, « le monde et la vie ne font qu'un » (5.621), l'obscurité du sujet métaphysique contamine logiquement ce que Wittgenstein entend par « la vie », et les remarques des *Carnets* ne sont guère moins opaques : « La vie physiologique n'est naturellement pas "la vie". Pas plus que la vie psychologique. La vie est le monde » (24.7.16). Il est toutefois envisageable de voir dans 5.621, une préfiguration de 5.631, dans le sens où ce n'est pas le sujet de la représentation qui est la vie, mais le sujet de la volonté, par là est entrevue la transcendance mystique du solipsisme. La thématique de la vie n'est en effet éclaircie que dans les derniers aphorismes du *Tractatus*, dans le Mystique, il semblerait même que « la vie » telle qu'elle est comprise dans le solipsisme soit un concept erroné, dès lors que sujet de la représentation et sujet de la volonté n'ont pas été pleinement distingués ; « la vie » pour le solipsiste est clairement identifiée au monde comme représentation comme paraît l'indiquer un passage des *Remarques philosophiques* (§ 47), tandis que « la vie » pour le Mystique est identifiée avec la volonté qui appréhende le monde. C'est parce que dans le solipsisme, le sujet est le point focal de la représentation que le monde est ma vie.

L'identité du monde et de la vie est présupposée dans l'affirmation suivante – « Je suis mon monde (le microcosme) » (5.63) –, allusion évidente à l'identité schopenhauerienne du microcosme et du macrocosme, qui précise que si le sujet n'existe pas dans le monde (5.632), il n'existe pas non plus sans le monde ; le solipsiste veut signifier que le sujet n'est pas partie du monde, mais est donné avec le monde, qu'ils sont d'une certaine manière identiques. 5.63 constitue donc l'affirmation solipsiste par excellence, l'identification du sujet et de tout ce qui est, de façon à ce qu'il n'y ait rien d'autre que lui, propriétaire du monde.

L'interprétation solipsiste de 5.621 et partant de 5.63 affirmant que la vie est identique au monde comme représentation est cependant démentie en 5.631 quand est affirmé qu'« il n'y a pas de sujet de la pensée, de la représentation », 5.631 ne se contente pas d'appuyer la thèse de Hume assurant que, dans les faits, je ne me rencontre jamais moi-même comme sujet, que pareille rencontre est inconcevable (ces critiques, dans une perspective kantienne, ne concerneraient d'ailleurs que l'aperception empirique) – ce serait dans ce cas une répétition de ce qui est implicite en 5.62, « le je n'est pas un objet » (7.8.16) – ; dire qu'il n'y a pas de sujet de la représentation, c'est prendre ses distances avec l'idéalisme transcendantal en général, et Schopenhauer en particulier. Si le sujet est bien la limite interne du monde, « un point sans extension » (5.64), c'est le point de vue qui n'est nulle part, donc irréprésentable. Wittgenstein apporte ainsi une nouvelle précision dans sa définition négative de l'ego : le sujet métaphysique n'est pas le sujet pensant et représentant, car ce dernier n'existe pas, « le sujet de la représentation n'est-il pas, en fin de compte, pure superstition ? » (4.8.16). Cette nouvelle précision n'est pas fortuite, ou désespérante, d'une certaine manière, 5.631 permet d'éclaircir le « profond mystère » du sujet : puisque le sujet métaphysique n'est pas le sujet de la représentation, la possibilité restante est qu'il s'agit du sujet du vouloir. Et « la vie » serait par là la

¹ E. KANT, *Critique de la Raison pure*, « Analytique transcendantale », I, chap. II, § 16-18.

manière dont la volonté voit le monde. Cette mise hors-circuit du sujet de la représentation est en fait un réquisit du passage du solipsisme au réalisme, et la distinction principale du solipsisme du *Tractatus* par rapport aux solipsismes envisagés et critiqués par Frege et Russell. C'est parce qu'ils n'ont pas vu que le solipsisme affirme le sujet de la volonté qu'ils n'ont pu voir en lui qu'une « maladie » dangereuse, et non une étape sur le chemin du réalisme.

L'analogie de l'œil et du champ visuel développe – afin de préserver la validité de ce que « veut signifier » le solipsisme – les critiques de Wittgenstein à l'encontre des objections successives de Russell. L'analogie attaque tout autant la thèse postérieure à *Theory of Knowledge* selon laquelle le sujet est connu par *acquaintance*, que la thèse russellienne disant que le sujet est inféré à partir des descriptions du monde ; puisque l'œil est en dehors du champ de vision, il est absurde de vouloir l'y trouver (5.633), il est impossible d'être en *acquaintance* avec lui. De même, l'empirique étant contingent (5.634 : « tout ce que nous voyons pourrait aussi être autre./Tout ce que, d'une manière générale, nous pouvons décrire, pourrait aussi être autre. »), il peut être différent, or une description contingente peut difficilement affirmer l'existence du sujet – *mutatis mutandis* l'aperception transcendantale kantienne, aperception apodictique, condition de l'expérience. Le lien *a priori* dénoncé en 5.634 (« Aucune partie de notre expérience n'est en même temps *a priori* »), c'est celui que lie le sujet à son expérience ; c'est en effet dans l'expérience – c'est-à-dire *a posteriori* – que le sujet s'approprie le donné, la liaison est découverte et n'existe pas en dehors de l'expérience (que pourrait-on lier au sujet s'il n'y avait que lui, s'il n'expérimentait pas ?), « il n'y a [ainsi] pas d'ordre *a priori* des choses » (5.634). Comme Wittgenstein l'écrit dans la *Grammaire philosophique*, « le sujet ne surgit pas de l'expérience, mais est impliqué en elle de telle sorte que l'expérience ne se laisse pas décrire » (§ 107), sans expérience, il n'est point besoin de sujet ; ce sujet est, dans un certain sens, une partie de l'expérience – or, une expérience *a priori* est une *contradictio in adjecto*. Pour Wittgenstein, en effet, seules sont *a priori* les lois logiques, en vertu de leur caractère tautologique (6.1 ; 6.3211), parce qu'elles n'ont pas besoin d'être comparées au monde pour être déclarées vraies ; à l'inverse, tout ce qui n'est pas tautologique doit être ou bien en accord, ou bien en désaccord avec le monde, or le monde « pourrait aussi être autre ». C'est ce que signifie le rejet d'un « ordre *a priori* des choses »¹, c'est « dans l'accord ou le désaccord [du sens de l'image] avec la réalité que consiste sa vérité ou sa fausseté » (2.222), « pour reconnaître si l'image est vraie ou fausse, nous devons la comparer avec la réalité » (2.223). Ce lien *a priori* entre le sujet et l'expérience est tout autant le fait de l'idéalisme transcendantal qui affirme que « la liaison n'est pas dans les objets, et ne peut pas leur être en quelque sorte empruntée par la perception et reçue ainsi d'abord dans l'entendement, mais elle est uniquement une opération de l'entendement, qui n'est lui-même autre chose que la faculté de lier *a priori*, et de mettre le divers de représentations données sous l'unité de l'aperception »² que celui de l'inférence russellienne du sujet à partir de descriptions. 5.634 développe 5.633 qui affirmait catégoriquement que « rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un œil » : chaque expérience s'ajoute à la série psychologique de mes expériences – le solipsisme du *Tractatus* prend le parti de Hume contre Kant, tout en affirmant à la suite de ce dernier la différence entre le transcendantal et l'empirique, « en effet, la conscience empirique qui accompagne différentes représentations est en elle-même

¹ Pour une étude sur l'*a priori* dans le *Tractatus*, voir : P. SULLIVAN, « The Truth in Solipsism and Wittgenstein's Rejection of The A Priori », in *European Journal of Philosophy*, vol. 4, 2, 1996, p. 195-219

² E. KANT, *Critique de la Raison pure*, « Analytique transcendantale », I, chap. II, § 16

dispersée et sans relation avec l'identité du sujet »¹. Le solipsisme du *Tractatus* n'est donc pas – quoiqu'en dise Hacker² – une transposition linguistique de l'idéalisme transcendantal kantien, car ce n'est pas un trait *a priori* de mon expérience qu'elle m'appartienne, je découvre la liaison entre le sujet métaphysique et le monde dans l'expérience, non en dehors, c'est un fait empirique (15.10.16), et si l'expérience ne permet pas d'inférer l'existence du sujet (5.633), cette liaison n'est qu'un postulat que le solipsisme élève en loi générale, c'est-à-dire particulière, et c'est ainsi que l'on peut entendre l'assertion solipsiste : « Je suis mon monde » (5.63).

Pour Wittgenstein, le sujet métaphysique est donc le sujet de la volonté, sujet que l'on ne peut déduire de l'expérience, non plus que le trouver dans l'expérience, et ce serait seulement dans cette caractéristique d'être, d'une certaine manière, étranger au monde, que l'on pourrait dire du je philosophique qu'il est transcendantal. Étranger au monde dont il est une frontière (5.632), le sujet est dans une position vertigineuse telle qu'il doit abandonner l'apogée solipsiste et constater son appartenance au réel. Le solipsisme n'est pas en fin compte le terminus de la ligne, mais le point de départ d'une conversion, « le solipsisme développé en toute 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 » (5.64). Dans ce passage du solipsisme au réalisme, je m'efface devant la réalité quand je comprends que je fais partie du monde (15.10.16), l'illusion solipsiste se dissout dans la dureté du réel, l'illusion est démasquée. C'est dans cette conversion que Wittgenstein s'écarte le plus fortement de Schopenhauer, notamment sur la question du caractère privilégié de mon corps par rapport aux autres objets que j'expérimente ; pour Wittgenstein, « une pierre, le corps d'un animal, le corps d'un homme, mon propre corps, tout cela est sur le même plan » (12.10.16), mon corps n'a pas, dans le solipsisme du *Tractatus*, de statut épistémique privilégié, il n'est pas cet « objet immédiat » dont parle Schopenhauer. Il est ainsi possible de dire que sans être *stricto sensu* transcendantal, le solipsisme du *Tractatus* s'inscrit dans la tradition de l'idéalisme transcendantal, idéalisme qu'il vise à dépasser en menant au réalisme.

Wittgenstein explicitera plus tard, dans les *Remarques philosophiques*, la raison profonde de la tentation solipsiste : « Elle renaît sans cesse, la tentative de délimiter le monde dans le langage et de l'y mettre en évidence – mais cela ne va pas. Le monde va de soi, ce qui s'exprime justement en ceci que le langage n'a que lui – et ne peut avoir que lui – pour référence (*bedeuten*)./En effet, étant donné que le langage ne reçoit que de sa référence, du monde, sa manière de référer, on ne peut penser un langage qui ne représente ce monde. » (§ 47). Reste toutefois que ce que le solipsisme signifie est correct, le solipsiste a compris une chose importante qui ne peut être énoncée dans le discours factuel, mais peut seulement être montrée : mon vocabulaire limite ma représentation du monde, et le monde tel que je le vois est une représentation. Seulement, voilà, l'erreur du solipsiste, c'est de croire que cette représentation est la sienne, cette croyance dérivant de la croyance en mon appropriation exclusive du langage. En un sens, le solipsisme du *Tractatus* met en évidence la relation interne de la pensée et du monde, mais la faiblesse de ce solipsisme tient au fait qu'il reconnaît un privilège imparti à *ma* pensée sur le monde. Dans la conversion du solipsisme au réalisme est donné un nouveau sens à 5.62, si les frontières du langage sont les frontières du « seul langage que je comprenne », cela ne veut pas dire pour autant que j'en suis l'unique locuteur. Dans le langage, « le je est

¹ *Ibid.*

² P.M.S. HACKER, *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford, 1972.

remplacé par la phrase, et la relation entre le je et la réalité par la relation entre la phrase et la réalité »¹, le solipsisme affirme ce lien entre le sujet métaphysique et la façon dont une phrase signifie, le sujet – comme âme linguistique – insuffle leur sens aux simples signes (3.1 ; 3.11 ; 3.12), le sujet se projette au monde par les signes du langage, le monde n’acquiert de signification qu’à travers *ma* pensée, *mon* langage – le « je » donne la signification à la réalité qui lui est coordonnée (5.64), il injecte du contenu, de la matière, dans les formes logiques. C’est en montrant ceci que l’analyse du solipsisme participe à cette escalade sur l’échelle qu’il faut repousser (6.54), le solipsisme *mène au réalisme*, et c’est à partir du réalisme que l’on peut enfin « voir correctement le monde » (6.54).

III – DU SOLIPSISME AU MYSTIQUE

Ce qui est, au premier abord, valide dans le passage du solipsisme au réalisme, c’est que tout langage en tant que je l’utilise m’est propre, parce que c’est dans la pensée du sens de la proposition que j’établis la relation de projection entre les signes du langage et les objets du monde (3.1 et suivants), le sujet est donc bien une frontière du monde (5.632). Aussi, le fait que les langues que j’utilise soient en même temps utilisées par d’autres n’est pas une objection au fait que la compréhension que j’en ai définit les limites de mon propre monde (5.62), ce que le solipsisme élevait en loi particulière se métamorphose dans le réalisme en loi générale, la restriction du langage par le sujet n’implique pas l’existence d’un sujet unique, au contraire, elle signifie que tout sujet limite la représentation qu’il se fait du monde, et le fait que je sois mon monde – au sens d’un microcosme (5.63) – n’induit l’identité du monde et de ma vision du monde que pour moi, la restriction que tout locuteur impose à sa représentation du monde ne pousse à aucune conclusion sur le macrocosme commun à tous. C’est parce qu’il a radicalisé l’identité du microcosme et du macrocosme que le solipsiste a une vision incorrecte du monde ; pour la même raison, le solipsisme ne peut être confondu avec le Mystique (6.44 ; 6.45 ; 6.522), car ce dernier, étant conscience de la réalité, est uniquement compréhensible dans une perspective réaliste. Aussi, bien que ce que montre le solipsisme ne soit pas dicible, ce dernier n’est pas pour autant un élément du Mystique.

Le thème du Mystique apparaît dans les *Carnets* en 1915, faisant suite à la lecture de Tolstoï², et conclut le cheminement philosophique du *Tractatus*, parcours que Wittgenstein résume ainsi : « La voie que j’ai parcourue est la suivante : l’idéalisme isole du monde les hommes en tant qu’êtres uniques ; le solipsisme m’isole moi seul ; et je vois en fin de compte que j’appartiens moi-aussi au reste du monde ; d’un côté, il ne reste donc *rien*, de l’autre *le monde* en tant qu’être unique. Ainsi l’idéalisme développé conduit au réalisme » (15.10.16), le Mystique est lui-même l’aboutissement du réalisme, puisqu’il consiste en « la saisie du monde *sub specie aeterni* », c’est-à-dire en « sa saisie comme totalité bornée. » (6.45). « Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique » (6.45), et c’est uniquement dans le Mystique que le sujet est emmené à « voir correctement le monde » (6.54). Le Mystique diffère du solipsisme dans la mesure où « la chose vue *sub specie aeternitatis* est la chose vue avec l’ensemble de l’espace logique » (7.10.16), c’est la chose vue de l’extérieur (7.10.16), or voir la chose de l’extérieur, c’est voir le monde dans sa totalité. Pareille définition du Mystique suffit à montrer que le solipsisme qui doit mener au réalisme pur conduit également au Mystique, qui est la bonne manière de voir le monde. L’on pourrait se demander la raison de l’usage de ce

¹ *Big tapuscrit*, ~1933, p. 499.

² Voir la lettre de Lettre de Russell à Lady Ottoline du 20.12.19, in *Correspondance (Cambridge)*, T.E.R., 2006, p. 76-77

terme bien peu scientifique pour qualifier le véritable réalisme, pour Wittgenstein, le réalisme authentique est mystique en ce sens que « Dieu ne se révèle pas dans le monde » (6.432), « le sens du monde doit [en effet] être en dehors de lui » (6.41), et « le sens de la vie, c'est-à-dire le sens du monde, nous pouvons lui donner le nom de Dieu » (11.6.16), le Mystique du *Tractatus* est intrinsèquement chrétien (l'on sait par Russell qu'en 1919, Wittgenstein lisait *Le Pèlerin chérubinique* d'Angelus Silesius¹), or pour Wittgenstein, « croire en un Dieu signifie comprendre la question du sens de la vie./Croire en un Dieu signifie voir que les faits du monde ne résolvent pas tout./Croire en un Dieu signifie voir que la vie a un sens. » (8.7.16). La croyance en Dieu est solidaire de la créance en la Création, et cette perspective éclaire la raison pour laquelle le Mystique est toujours profondément réaliste : « le monde m'est *donné*, c'est-à-dire que mon vouloir pénètre du dehors dans le monde, comme quelque chose de déjà prêt » (8.7.16). Le Mystique corrobore le fait que « le sujet [métaphysique] est le sujet de la volonté » (4.11.16) et que « le monde est indépendant de ma volonté » (6.373).

Dans ce réalisme, il reste néanmoins du solipsisme cette affirmation : « le monde et la vie ne font qu'un » (5.621) qui a pour conséquence le fait que « le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux » (6.43) parce que le Mystique est cet œil qui accepte le monde et le saisit comme « totalité bornée » (6.45), le monde tel que je le vois, mon point de vue sur celui-ci, dépend de mon regard car la vie est le monde comme représentation, et cette représentation croît ou diminue selon que ce regard soit heureux ou malheureux, « le bon ou le mauvais vouloir ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits » (6.43). C'est aussi parce que « le monde et la vie ne font qu'un » (5.621) que « dans la mort, le monde n'a pas changé, il cesse » (6.431), car – Wittgenstein le précise – « la mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort » (6.4311), « la mort n'est pas un fait du monde » (8.7.16), c'est aussi parce que la mort n'est pas vécue que « notre vie n'a pas de fin, comme notre champ de vision est sans frontière » (6.4311) : nous ne voyons pas plus notre propre mort que les limites du champ visuel, mais nous savons que ce champ a des limites, tout comme nous savons que nous sommes mortels. Le bonheur et le malheur ne sont en effet pas dans le monde (6.421 ; 6.432) mais dans l'œil qui le regarde : aussi le monde ne peut me nuire que si je le vois comme nuisible et alors la nuisance n'est pas dans le monde mais en moi (2.8.16 : « On pourrait dire (à la manière de Schopenhauer) : ce n'est pas le monde de la représentation qui est bon ou mauvais, mais le sujet du vouloir ») – en ce sens, le solipsisme est bel et bien dépassé car « je ne suis plus mon monde », le réalisme montre clairement que je suis distinct du monde, qu'il est distinct de moi, nonobstant la représentation que je m'en fais – « le monde est indépendant de ma volonté » (6.373), « il n'y a aucune interdépendance *logique* entre le vouloir et le monde [...] et l'interdépendance physique supposée, quant-à-elle, nous ne pourrions encore moins la vouloir » (6.374). On voit ainsi que le solipsisme qui mène au réalisme trouve son achèvement dans le Mystique.

Apparaît la question cruciale, la question éthique du *Tractatus* : qu'est-ce que l'attitude mystique ? Cette question hante Wittgenstein à partir de juin 1916 ; il écrit ainsi : « Et en ce sens Dostoïevski a parfaitement raison, qui dit que l'homme heureux parvient au but de l'existence », le bonheur annihile le problème de la vie par la découverte de son sens, « la solution du problème de la vie, on la perçoit à la disparition du problème » (6.521), or, pour Wittgenstein, seul le mystique est véritablement heureux, puisqu'il voit « correctement le monde » (6.54). Le problème de l'attitude mystique ne semble résolu que tardivement, le 20 octobre 1916, Wittgenstein esquisse

¹ *Ibid.*

une hypothèse : « Le point de vue esthétique sur le monde, consisterait-il essentiellement en la contemplation du monde par un regard heureux ? », dans le Mystique, « éthique et esthétique sont une seule et même chose » (6.421)¹, aussi la vie heureuse est-elle autant éthique qu'esthétique – « l'œuvre d'art, c'est l'objet vu *sub specie aeternitatis* ; et la vie bonne, c'est le monde vu *sub specie aeternitatis*. Telle est la connexion entre l'art et l'éthique » (7.10.16). Et la vie heureuse, qu'est-ce ? « Pour vivre heureux, il faut que je sois en accord avec le monde. Et c'est bien cela que *veut dire* "être heureux" » (8.7.16). Le Mystique, c'est la volonté bonne, c'est l'acceptation du monde et sa « saisie comme totalité bornée » (6.45), en ce sens, la maladie subjectiviste que craignait Frege est réellement transcendée via le solipsisme, qui fait le passage entre le rejet idéaliste du monde indépendant et l'acceptation heureuse et mystique de ce monde, solipsisme qui permet au sujet de bien saisir sa nature de sujet de la volonté, et non de la représentation (5.631), car c'est parce qu'il est sujet de la volonté qu'il a « à juger le monde, à mesurer les choses » (2.9.16) quand bien même « il semble que la volonté doit toujours se rapporter à une représentation » (4.11.16) – « La volonté est une prise de position à l'égard du monde » (4.11.16), et c'est cette « prise de position » qui est correcte dans le solipsisme : je suis mon monde en tant que je prends position à son égard.

CONCLUSION

Il est douteux que cet essai ait éclairci quoi que ce soit, c'est un trait particulier du *Tractatus* que de condamner toute tentative d'éclaircissement à l'échec, c'est aussi ce qui fait son charme. La brièveté et la densité de ses aphorismes ne découlent pas seulement d'un souci littéraire, elles sont requises par leur contenu même. Et c'est pour cette raison, que toute explication – si elle n'est pas absolument superflue – se transforme en assemblage laborieux de citations ; la seule méthode réellement efficace et adéquate pour éclaircir tel ou tel passage du *Tractatus* consisterait en une série de références chiffrées, « cette méthode serait insatisfaisante pour l'autre [...] mais ce serait la seule strictement correcte » (6.53), elle aurait l'insigne mérite de solliciter toute l'attention du lecteur qui serait actif dans l'élaboration du sens, au lieu de lui fournir une explication qu'il ne peut comprendre sans avoir lui-même saisi ce qu'elle veut dire, et qu'elle dit invariablement mal. Cet essai – dont la lecture est fort pénible – est une tentative ratée, mais pouvait-il en être autrement ? Le solipsisme du *Tractatus* n'y a été analysé qu'en rendant plus opaque ce qui était déjà obscur, au moins peut-on espérer qu'il ait fourni des matériaux susceptibles de l'éclairer dans la mesure où il juxtapose ici et là tel aphorisme à un autre et compare, lorsqu'une comparaison s'impose, le *Tractatus* à telle référence philosophique extérieure, sans doute a-t-il ainsi permis de jauger l'importance de l'influence schopenhauerienne dans le *Tractatus*. L'unique méthode pour bien comprendre le *Tractatus*, c'est de le lire avec toute l'attention et la rigueur possibles, dans un recueillement absolu, et c'est seulement ainsi que le lecteur arrivera à « jeter l'échelle après y être monté » (6.54), c'est aussi de cette manière qu'il saisira mieux le cheminement philosophique qui doit mener du solipsisme au Mystique.

¹ O. WEININGER, *Sexe et caractère*, 1903 : « La logique et l'éthique sont fondamentalement la même chose, elles ne sont rien d'autre que le devoir envers soi-même. »

BIBLIOGRAPHIE :

Œuvres de L. Wittgenstein citées ou évoquées :

- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, tel, 2001
- L. WITTGENSTEIN, *Carnets (1914-1916)*, Gallimard, tel, 2005
- L. WITTGENSTEIN, *Cahier bleu et le Cahier brun* Gallimard, tel, 1996
- L. WITTGENSTEIN, *Grammaire philosophique*, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 1980
- L. WITTGENSTEIN, *Remarques philosophiques*, Gallimard, tel, 1984
- L. WITTGENSTEIN, *Big tapuscrit*
- L. WITTGENSTEIN, *Leçons et conversations*, Gallimard, Folio essais, 1992
- L. WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2004
- L. WITTGENSTEIN, « Notes on Private Experience and *Sense Data* », in *Philosophica II*, T.E.R., 1999
- L. WITTGENSTEIN, *Correspondance (Cambridge)*, T.E.R., 2006.

Œuvres et articles cités ou évoqués :

- R. CARNAP, *Der logische Aufbau der Welt*, 1928. Trad. fr. T. RIVAIN, *La Construction logique du monde*, Paris, Vrin, 2002
- R. CARNAP, « Die alte und die neue Logik » (1930), *Erkenntnis*, 1, p. 12-26. Trad. fr. E. VOUILLEMIN, *L'ancienne et la nouvelle logique*, Paris, Hermann, 1933
- R. CARNAP, « Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft », 1932. Trad. fr. D. CHAPUIS-SCHMITZ, « La langue de la physique comme langue universelle de la science », in Ch. BONNET, P. WAGNER (dir), *L'Âge d'or de l'empirisme logique, 1929-1936*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2006, p. 321-362
- C. DIAMOND, « Does Bismark have a Beetle in his box ? The Private Language Argument in the *Tractatus* », in A. CRARY, R. READ (ed.), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000
- G. FREGE, *Grundgesetze der Arithmetik*, Iéna, Hermann Pohle, 1893-1903
- G. FREGE, « Über den Begriff der Zahl », in *Nachgelassene Schriften*, Hamburg, 1969
- G. FREGE, « Der Gedanke », in *Écrits logiques et philosophiques*, Points, Seuil, 1971, p. 170-195
- H. J. GLOCK, *Dictionnaire Wittgenstein*, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 2003, p. 507-514

- P.M.S. HACKER, *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford, 1972
- D. HUME, *L'entendement – Traité de la nature humaine I*, GF Flammarion, 1995
- E. KANT, *Critique de la Raison pure*, in *Œuvres philosophiques*, I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 719-1470
- É. MARROU, « “A somewhat curious discussion of solipsism”. La réponse de Wittgenstein à Russell et à Frege », in Ch. CHAUVIRÉ (dir.), *Lire le Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*, Vrin, 2009, p. 185-222
- R. MONK, *Wittgenstein. Le devoir de génie*, Flammarion, 2009
- F. NEF, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Folio essais, 2004
- D. PEARS, « 7 – Le solipsisme », in *La pensée-Wittgenstein du Tractatus aux Recherches philosophiques* (trad. Ch. CHAUVIRÉ), Aubier, 1993, p. 143-173
- H. PUTNAM, « Floyd, Wittgenstein and Loneliness », in *Loneliness*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1998, p. 109-114
- H. PUTNAM, « Logical Positivism and Intentionality », in *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1994
- B. RUSSELL, « On Denoting » (1905), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 4, *Foundations of Logic (1903-1905)*, 1994, p. 414-427
- B. RUSSELL, *Problèmes de philosophie* (1911), Payot, 1989
- B. RUSSELL, « Knowledge by *Acquaintance* and Knowledge by Description » (1911), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 6, *Logical and Philosophical Papers (1909-1913)*, 1992, p. 147-161
- B. RUSSELL, « On Matter » (1912), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 6, *Logical and Philosophical Papers (1909-1913)*, 1992, p. 77-95
- B. RUSSELL, *Theory of Knowledge* (1913), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 7, *Theory of Knowledge – The 1913 Manuscript*, 1992
- B. RUSSELL, *Our Knowledge of The External World : As a Field for Scientific Method in Philosophy* (1914), London, Routledge, 1993
- B. RUSSELL, « The Relation of *Sense Data* to Physics » (1914), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 8, *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays (1914-1919)*, 1986, p. 3-26
- B. RUSSELL, « Vagueness » (1923), in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, London, Routledge, vol. 9, *Essays on Language, Mind and Matter (1919-1926)*, 1988, p. 145-154
- A. SCHOPENHAUER, *Le monde comme volonté et représentation*, 2 vol., Folio essais, Gallimard, 2009
- P. SULLIVAN, « The Truth in Solipsism and Wittgenstein's Rejection of The A Priori », in *European Journal of Philosophy*, vol. 4, 2, 1996, p. 195-219
- O. WEININGER, *Sexe et caractère*, 1903