

**LA QUESTION DE LA RÉALITÉ DU POINT DE VUE EXTERNE :  
NAGEL CRITIQUE DE WITTGENSTEIN**

Olivier Waymel

**Introduction**

Thomas Nagel fut précocement et profondément exposé à la pensée de Wittgenstein. Avant de rejoindre Oxford puis Harvard, il entreprend ses études de Philosophie au milieu des années cinquante à Cornell, où l'œuvre du dernier Wittgenstein est déjà étudiée de manière approfondie et passionnée. C'était « probablement, écrit Nagel en 1994, le meilleur endroit alors pour étudier l'œuvre de Wittgenstein <sup>1</sup> ». Dans un article de 1971, Nagel présente Wittgenstein comme étant « sans doute le seul génie philosophique qui ait émergé durant ce siècle <sup>2</sup> », et il maintient ce jugement en 1994<sup>3</sup>. Cette influence et cette reconnaissance ont fait de Wittgenstein une référence centrale dans la réflexion métaphysique de Nagel.

Selon Nagel, certains des problèmes philosophiques traditionnels les plus importants, la place de la conscience dans la nature, la possibilité d'une action libre ou celle de la connaissance, etc., ne sont que diverses formes d'un unique problème, consistant dans les contradictions entre deux points de vue sur la réalité, l'un interne et l'autre externe, que nous pouvons adopter et qui l'un et l'autre semblent recevables. Dans *The View from Nowhere*<sup>4</sup>, Nagel entend établir les bénéfices que l'on peut tirer de la compréhension de l'unité de ces problèmes pour la résolution de chacun d'entre eux. Selon Nagel, Wittgenstein aborde lui aussi l'ensemble des problèmes philosophiques traditionnels de manière unifiée, et même si Wittgenstein développe des analyses spécifiques pour la résolution de chacun d'entre eux, les diverses solutions qu'il propose d'y apporter présentent des caractères communs : ces problèmes résultent selon lui d'une mécompréhension de notre usage des termes en jeu et d'un oubli des circonstances dans lesquelles ces termes ont un sens. En ce sens précis, selon Nagel, les problèmes

---

<sup>1</sup> Thomas Nagel, *Other Minds*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 3.

<sup>2</sup> Thomas Nagel, « Wittgenstein, the only Genius of the Century ? », *The Village Voice*, 11 février 1971, p. 14.

<sup>3</sup> Thomas Nagel, *Other Minds*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>4</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986, tr. fr. S. Kronlund, *Le point de vue de nulle part*, Combas, L'Éclat, 1993.

philosophiques ne constituent pas pour Wittgenstein d'authentiques problèmes : ils ne résultent pas de l'insuffisance de notre connaissance de la réalité et leur résolution ne passe donc pas par une enquête sur la réalité ; ils appellent une étude de la relation de notre langage à la réalité conduisant à leur dissolution. On comprend pourquoi Nagel, dont la réflexion prend pour objet principal, à notre sens, l'unité et la source des problèmes philosophiques fondamentaux, s'est tourné vers Wittgenstein et a développé sa réflexion à leur propos à travers une discussion des arguments et analyses de Wittgenstein. La réponse de Wittgenstein à ces problèmes consiste à considérer comme une illusion philosophique le point de vue externe, et avec lui l'ensemble des problèmes découlant de son acceptation. Dans le présent travail, nous exposerons et défendrons la lecture que Nagel propose de la philosophie de Wittgenstein, puis nous nous intéresserons à la réponse que Nagel adresse aux arguments avancés par Wittgenstein contre la notion de point de vue externe et contre la recherche de solutions métaphysiques aux problèmes philosophiques.

La défense par Nagel d'une conception des problèmes en appelant à leur résolution, et non à leur dissolution, nous semble d'autant plus importante que, d'ordinaire, les philosophes considérant que les problèmes philosophiques traditionnels appellent une résolution et non une dissolution, n'établissent pas le bienfondé de cette orientation et se contentent de le présupposer. Comme Nagel en fait le constat dans *Mind and Cosmos*<sup>5</sup>, les conceptions selon lesquelles nous ne pouvons penser qu'à des réalités dont nous pouvons au moins concevoir que nous pourrions en faire l'expérience, ont brutalement perdu de leur attrait au milieu du vingtième siècle, du moins dans le monde philosophique anglo-saxon, alors qu'elles étaient dominantes depuis Berkeley. Elles ont, poursuit-il, cédé la place à des conceptions naturalistes acceptant le point de vue externe et cherchant la clé des problèmes philosophiques dans une réflexion sur la réalité et non plus dans des mécompréhensions de notre langage. La conscience, par exemple, a été de nouveau regardée spontanément comme une propriété de certains êtres de la nature, et non plus comme le fait d'un sujet transcendantal extérieur au monde. Ce changement d'orientation n'a pas été le résultat d'une élaboration explicite. « Pour des raisons obscures », écrit Nagel, l'idéalisme a été abandonné, mais cet abandon n'a pas été la conclusion d'une réfutation. L'un des intérêts majeurs de la réflexion de Nagel tient au fait qu'il ne se

---

<sup>5</sup> T. Nagel, *Mind and Cosmos*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 3, 1, p. 37.

contente pas de présupposer qu'une forme ou une autre de naturalisme doit être vraie, mais prend en considération et discute l'alternative au naturalisme que constitue ce qu'il appelle l'idéalisme. Il le fait pour l'essentiel à travers un examen critique des conceptions de Wittgenstein.

### 1. L'analyse des problèmes philosophiques

Pour comprendre ce qui est en jeu dans l'opposition entre Nagel et Wittgenstein, il faut partir de la compréhension des problèmes philosophiques que Nagel propose.

L'une des thèses centrales défendues par Nagel concerne l'origine et la nature de certains problèmes philosophiques traditionnels. Nous identifions spontanément le monde à ce qui se présente immédiatement dans notre expérience. Cependant, si nous y réfléchissons, il nous semble concevoir la possibilité que la réalité s'étende au-delà des objets immédiats de notre expérience, et notamment que cette dernière ne soit qu'une propriété d'une des réalités du monde, notre corps, et que son contenu ne soit qu'indirectement déterminé par les réalités extérieures qui semblaient d'abord lui être immédiatement données dans l'expérience. L'ordre de l'expérience nous donne par ailleurs des raisons de considérer que cette possibilité correspond à la réalité. Aussitôt que nous n'y faisons plus attention, cependant, nous en revenons à notre identification spontanée de l'expérience et de la réalité. Nous concevons ainsi selon Nagel deux points de vue sur la réalité, l'un interne et immédiat, l'autre externe et réfléchi. Le premier définit notre conception spontanée ; il a pour contenu notre expérience sensible, identifiée au monde lui-même, et nos pensées logiques et mathématiques. Dans le second, une réalité plus étendue est représentée, dans laquelle notre expérience n'est pas le monde lui-même, mais seulement une propriété d'un être particulier dans ce monde, propriété déterminée par l'action des choses sur notre corps. Il implique l'idée d'une conception atteignant telle qu'elle est en elle-même la réalité qui nous affecte en vérité seulement de manière indirecte dans notre expérience. À la suite de Bernard Williams, Nagel parle à son propos d'une « conception absolue de la réalité<sup>6</sup> ». Ce point de vue est également qualifié négativement par Nagel de point de vue externe parce que son contenu n'est pas conjointement déterminé par la réalité *et* par le sujet particulier qui porte cette conception, mais exclusivement par la réalité qu'il représente.

---

<sup>6</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, *op. cit.*, I, p. 15, tr. fr. p. 21. Nagel fait référence à Bernard Williams, *Descartes, The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth, Penguin, 1978, p. 64-68.

Si l'idée de point de vue externe est recevable, parvenir à la connaissance consiste à élaborer une conception aussi proche que possible de la conception absolue de la réalité : connaître, c'est

« développ[er] une idée du monde qui nous contienne, une explication de nous-mêmes et du monde qui inclue une explication de la raison pour laquelle il nous apparaît initialement tel qu'il nous apparaît<sup>7</sup> ».

La question est alors de savoir comment nous pouvons développer cette idée du monde. Cette entreprise semble d'abord vouée à l'échec, car elle semble impliquer que nous sortions de nous-mêmes<sup>8</sup>. Nous pouvons cependant concevoir une autre manière, indirecte, de développer cette idée : la réalité extérieure étant la cause de nos expériences, nous disposons d'un fil qui nous permet de remonter jusqu'à elle ; il s'agit ici d'élaborer une conception de la réalité permettant d'expliquer le contenu de notre expérience et ses variations<sup>9</sup>. Nous parvenons alors à un « tableau naturaliste<sup>10</sup> » de la réalité. Ce tableau, plus proche de la « conception absolue » que la conception immédiate du point de vue interne, semble devoir se substituer à celle-ci.

L'enquête métaphysique ne saurait cependant être aussi aisée. Certaines des croyances de notre conception immédiate, pourtant irrésistibles, ne figurent plus dans cette conception externe et semblent même en contradiction avec elle : du point de vue interne, nous croyons être conscients, être capables d'action, percevoir la réalité elle-même, fût-ce sous certaines apparences trompeuses, et non seulement son image, ou encore posséder des croyances empiriques à l'abri du doute ; mais ces croyances apparaissent douteuses voire fausses lorsque nous adoptons un point de vue externe : notre conscience ne trouve par exemple pas place dans le tableau naturaliste, dans lequel n'apparaissent que des processus cérébraux et des comportements à l'égard de l'environnement<sup>11</sup> ; notre pouvoir d'agir se dissout dans le réseau des causes qui ont fait de nous les êtres que nous sommes<sup>12</sup>, etc. Les croyances du point de vue interne dont le tableau naturaliste réclame l'abandon sont cependant si fortement établies en notre esprit qu'il peut sembler légitime de les considérer comme des raisons *a posteriori* de douter de notre conception externe, même si celle-ci semblait d'abord bien construite. Se

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, V, 1, p. 68, tr. fr. p. 83.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Pour la description de cette élaboration, voir T. Nagel, *The View from Nowhere*, I, *op. cit.* p. 14, tr. fr. p. 20.

<sup>10</sup> *Ibid.*, V, 6, p. 88, tr. fr. p. 106.

<sup>11</sup> *Ibid.*, III, 1, p. 28, tr. fr. p. 37-38.

<sup>12</sup> *Ibid.*, VII, 1, p. 110, tr. fr. p. 133.

pose ainsi ce que Nagel appelle un problème de « réintégration<sup>13</sup> » des croyances du point de vue interne dans le tableau naturaliste externe. Ce problème est un problème unique, même si la tradition, ignorant son unité et son ampleur, a toujours considéré ses diverses occurrences comme autant de problèmes particuliers : le problème de la place de l'esprit dans un monde physique, le problème de la possibilité de l'action, le problème de la connaissance, etc.

Diverses attitudes peuvent être adoptées face à ce problème. Un premier ensemble de positions consistent à l'accepter et à chercher à y apporter une solution : on peut alors contester certains aspects du tableau naturaliste, tenir pour illusoire certaines croyances du point de vue interne, ou élaborer des conceptions métaphysiques capables d'intégrer en elles les conceptions des deux points de vue, ou encore modifier *a posteriori* les croyances attachées à l'un ou l'autre point de vue. Une autre attitude consiste à considérer que les problèmes en question appellent une dissolution et non une résolution, et plus précisément à les interpréter comme autant de signes que le point de vue externe, dont ils découlent, constitue une illusion.

L'exclusion du point de vue externe constitue selon Nagel le trait essentiel de ce qu'il appelle la « conception idéaliste<sup>14</sup> », position largement répandue parmi les philosophes et dont Wittgenstein a été selon Nagel le représentant le plus influent au cours du vingtième siècle<sup>15</sup>. Qualifier de cette façon cette position, et plus encore aujourd'hui, peut étonner<sup>16</sup>. Nous reviendrons sur Wittgenstein plus loin. Expliquons d'abord pourquoi Nagel considère de manière générale le rejet du point de vue externe comme une forme d'idéalisme. Ce que Nagel appelle idéalisme est une thèse à propos de l'extension de la pensée, consistant à soutenir que

« ce qui est et ce que sont les choses ne peut aller au-delà de ce qu'on pourrait en principe en penser<sup>17</sup> ».

Plus précisément, selon l'idéaliste,

« nos idées très générales de ce qui est, de ce qui a lieu ou de ce qui est vrai ne peuvent nous emmener plus loin que nos idées plus spécifiques des genres de choses qui peuvent exister, ont lieu ou sont vraies (...) autrement dit, nous ne possédons pas un

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, p. 9 et IV, 3, p. 66, tr. fr. p. 14 et 81.

<sup>14</sup> *Ibid.*, VI, 1, p. 91, tr. fr. p. 109.

<sup>15</sup> *Ibid.*, VI, 4, p. 105, tr. fr. p. 126.

<sup>16</sup> Certaines lectures importantes de Wittgenstein considèrent que la philosophie de Wittgenstein est au contraire marquée par le réalisme et animée par l'« esprit réaliste ». Voir notamment Cora Diamond, *The Realistic Spirit*, Cambridge, MIT Press, 1991, tr. fr. E. Halais et J.-Y. Mondon, *L'esprit réaliste*, Paris, PUF, 2004.

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, p. 9, tr. fr. p. 15.

concept totalement général de la réalité, dont la portée irait au-delà de toutes les façons possibles de remplir son contenu et que nous pourrions, en principe, comprendre.

(...) nous ne possédons pas un concept général de la vérité qui aille au-delà de la vérité de toutes les phrases possibles d'un quelconque langage que nous pourrions comprendre ou qui pourrait être traduit en un langage que nous et d'autres qui nous ressemblent pourrions comprendre. Notre idée générale de ce qui a lieu ne transcende pas la somme de toutes les assertions vraies que nous pourrions faire sur ce qui a lieu<sup>18</sup> ».

L'idéalisme consiste à « adopter un critère essentiellement épistémologique de la réalité<sup>19</sup> » : nous ne pouvons affirmer l'existence que de ce dont nous pouvons avoir connaissance. Or cette thèse ontologique a une implication considérable sur les problèmes philosophiques : en effet, selon l'idéaliste,

« en appréciant convenablement les conditions de la pensée, on en viendra à s'apercevoir que toutes [l]es profondes questions, quant aux relations de la pensée avec la réalité, sont sans fondement<sup>20</sup> ».

De l'adoption du critère idéaliste de la réalité découle plus précisément l'exclusion du point de vue externe, et avec lui celle de tous les problèmes philosophiques, les conceptions externes prétendant décrire une réalité transcendante sur laquelle en vérité nos concepts ne portent jamais, malgré les apparences. Soit les affirmations attribuées au point de vue externe n'ont strictement aucun sens, soit elles ont un sens, mais, correctement comprises, elles ne relèvent pas d'un point de vue externe et n'entrent pas en contradiction avec les autres croyances du point de vue interne. L'idéalisme tel que le définit Nagel constitue une position symétrique au scientisme, qui lui aussi résout l'ensemble des problèmes en question par un unique argument prétendant montrer que tout conflit entre le point de vue interne et le point de vue externe qui résulte de la méthode de l'objectivité doit être tranché en faveur du second<sup>21</sup>, précisément parce qu'il est plus objectif.

Une clarification terminologique est ici nécessaire, l'usage que fait Nagel du terme « idéalisme » pouvant égarer. Il le peut pour deux raisons. Premièrement, le recours aux catégories de réalisme et d'idéalisme pour traiter la question de l'extension de la réalité ne correspond pas exactement à l'usage reçu. On appelle ordinairement idéalistes les

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, VI, 2, p. 93-4, tr. fr. p. 113.

<sup>19</sup> *Ibid.*, VI, 2, p. 91, p. 110.

<sup>20</sup> *Ibid.*, I, p. 9, tr. fr. p. 14.

<sup>21</sup> *Ibid.*, I, p. 7-9, tr. fr. p. 12-4.

conceptions soutenant que la *manière* dont nous nous représentons la réalité présentée dans notre expérience dépend inévitablement de ce que nous sommes, de nos intérêts, de notre langage, etc. Or ce que Nagel appelle idéalisme est une thèse portant sur le rapport entre *l'extension* de nos concepts et *l'extension* de la réalité : l'idéalisme tel qu'il l'entend soutient que c'est notre conception de l'extension de la réalité, et non la manière dont nous nous représentons cette réalité, qui dépend de l'extension des concepts *déterminés* que nous sommes capables de développer. L'idéalisme dont parle Nagel peut être considéré comme une version métaphysique de l'idéalisme. Ces deux formes d'idéalisme ne s'impliquent pas l'une l'autre. Quiconque adopte ce que Nagel appelle l'idéalisme peut être réaliste quant à sa manière de concevoir la réalité et affirmer que la réalité dont il fait l'expérience et dont il parle est bien en elle-même comme il la décrit. C'est précisément ce que fait Wittgenstein selon Nagel : alors que, sur la question de l'extension possible de la réalité, Nagel considère que Wittgenstein défend la position qu'il appelle idéaliste, il estime au contraire, lorsqu'il évoque le débat entre les interprétations réalistes et idéalistes (au sens courant) de Wittgenstein<sup>22</sup>, qu'il faut prendre parti pour l'interprétation réaliste, la lecture idéaliste conduisant à « une conception de la vérité si radicale et si manifestement fausse »<sup>23</sup> qu'elle ne peut pas être une interprétation correcte de Wittgenstein.

Qualifier d'idéaliste la thèse selon laquelle la pensée ne peut porter sur une réalité située au-delà de l'extension des concepts *déterminés* que nous pouvons développer peut être égarant pour une seconde raison : il s'agit d'une qualification qui n'est acceptable que si l'on rejette la thèse en question. Que l'on adhère ou non à l'idéalisme, entendu au sens philosophique courant selon lequel notre représentation dépend de nos concepts, intérêts, etc., on peut comprendre qu'on parle à son propos d'idéalisme. Ce n'est pas le cas de la thèse selon laquelle l'extension de notre conception de la réalité dépend de celle de nos concepts. Si on l'accepte, en effet, l'idée d'une réalité se situant au-delà de la portée des concepts que nous avons pu développer à travers notre relation réelle à celle-ci est totalement dépourvue de sens, et parler d'idéalisme n'a donc pas de sens. Rigoureusement compris et mené à son terme, l'idéalisme dont il est question se retourne en réalisme, et le philosophe que Nagel appelle idéaliste doit se dire lui-même réaliste. Ce

---

<sup>22</sup> T. Nagel, *Other Minds*, ch. 3, *op. cit.*, p. 45 ; T. Nagel, *The Last Word*, Oxford, Oxford University Press, 1997, ch. 3, p. 52.

<sup>23</sup> T. Nagel, *Other Minds*, 3, *op. cit.*, p. 45.

réalisme au sens philosophique se déploie alors sous la forme d'un réalisme ordinaire soutenant que toute l'attention du philosophe doit se porter sur l'expérience et le contenu immédiat de notre vie.

## 2. La philosophie de Wittgenstein comme critique du point de vue externe

### 2.1. La position de Wittgenstein

Avant d'aborder la critique de l'idéalisme que développe Nagel à travers une discussion des arguments de Wittgenstein, arrêtons-nous sur la pensée de ce dernier et sur l'idéalisme que lui attribue Nagel.

Il peut paraître étonnant, on l'a dit, de considérer Wittgenstein comme un philosophe idéaliste, même au sens métaphysique évoqué plus haut, Wittgenstein soutenant explicitement une position réaliste, aussi bien dans le *Tractatus*<sup>24</sup> que dans la seconde philosophie<sup>25</sup>. La polysémie des termes « réalisme » et « idéalisme » suffit cependant à dissiper cet étonnement. On doit reconnaître que, en un certain sens, comme l'a soutenu Cora Diamond<sup>26</sup>, Wittgenstein est le plus réaliste des philosophes, avec Berkeley. Si Berkeley et Wittgenstein sont réalistes, c'est cependant uniquement au sens ordinaire du terme, et non au sens philosophique. Berkeley est réaliste au sens où il cherche dans le contenu même de notre expérience ce qui permet de rendre compte de la distinction entre chimère et réalité, sans faire référence à aucune entité métaphysique matérielle qui agirait causalement sur nos sens dans le cas de l'expérience réelle mais qui serait absente dans le cas de l'expérience chimérique : selon lui, une expérience est réelle et non chimérique si elle s'intègre dans l'ensemble de nos expériences et conduites. De même, Wittgenstein est réaliste au sens où, par exemple, son explication de la nécessité mathématique n'implique aucune référence à des objets mathématiques ou des concepts aux applications infinies déjà déterminées, mais convoque exclusivement nos usages, habitudes, dispositions, etc. toutes choses qui font partie de la réalité ordinaire, à laquelle nous avons un accès direct. Plus généralement, Wittgenstein est réaliste parce qu'il répond aux problèmes que nous rencontrons en ramenant notre attention au contenu de

---

<sup>24</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, dans *Annalen der Naturphilosophie*, vol. XIV (1921), n. 3-4, p. 185-262, tr. fr. G.-Gaston Granger, Paris, Gallimard, 1993, 5.64, tr. fr. p. 94.

<sup>25</sup> Par exemple dans cette remarque programmatique longuement commentée par Cora Diamond : « Pas l'empirisme, et pourtant le réalisme en philosophie, voilà le plus ardu » (L. Wittgenstein, *Bemerkungen zu den Grundlagen der Mathematik*, 1937-1944, tr. fr. M.-A. Lescouret, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard, 1983, p. 325).

<sup>26</sup> C. Diamond, *The Realistic Spirit*, I, *op. cit.*



notre expérience et aux contextes dans lesquels notre usage langage a un sens et peut être évalué. Si l'on suit Diamond, Wittgenstein est même réaliste au sens le plus fort, car il ramène notre attention à notre vie ordinaire sans même en passer par un discours de surplomb, encore métaphysique en un sens minimal, qui énoncerait des règles du sens, distinguerait entre énoncés empiriques bien formés et énoncés métaphysiques mal formés, usages légitimes pourvus de sens et usages illégitimes non pourvus de sens, et éliminerait de cette façon la question même de la possibilité de réalités situées au-delà du contenu de l'expérience. Wittgenstein considère les énoncés philosophiques, en rapporte les termes à leurs usages ordinaires et, en nous montrant de cette façon ce que nous disons véritablement par leur moyen, dénoue les problèmes dans lesquels nous pensions être tombés. Nous nous apercevons alors que nous ne parlons jamais d'aucune réalité extérieure à l'expérience et causant les déterminations de celle-ci : nous ne parlons jamais de choses telles que la matière entendue comme cause métaphysique de notre expérience sensible, ou la série infinie des décimales de  $\pi$ , etc.

Nous ne contesterons pas que Wittgenstein soit réaliste en ce sens. Mais ce réalisme-là est précisément l'une des formes de ce que Nagel appelle idéalisme, dans la mesure où il nie que nous puissions simplement concevoir une réalité située en dehors du contenu de notre expérience immanente possible et réduit l'extension de notre concept de réalité à ce que nous pouvons imaginer<sup>27</sup>.

Revenons maintenant à ce que Nagel entend par l'idéalisme de Wittgenstein. Selon Nagel, qui suit sur ce point la lecture de Wittgenstein proposée par David Pears<sup>28</sup>, les

---

<sup>27</sup> Lorsque l'on parle d'un idéalisme de Wittgenstein, c'est cependant souvent pour lui attribuer une forme d'idéalisme linguistique selon lequel la manière dont nous nous représentons la réalité refléterait les usages linguistiques sociaux et non la réalité elle-même. Cette lecture est notamment défendue par Bernard Williams (« Wittgenstein and Idealism », repris dans *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 144-63) et critiquée par Elizabeth Anscombe (« Wittgenstein and the Linguistic Idealism », repris dans E. Anscombe, *Collected Papers*, vol. 1, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 112-32). Ce n'est pas à cette question que nous nous intéressons ici. C'est en un autre sens que Nagel parle d'un idéalisme de Wittgenstein et le critique. Et *en ce sens* de l'idéalisme, le Wittgenstein idéaliste de Williams et le Wittgenstein réaliste d'Anscombe et de Diamond sont tous deux idéalistes, l'un et l'autre cherchant à détourner notre regard philosophique de toute réalité transcendant les objets de notre expérience immanente. Les arguments développés par Diamond en faveur d'une lecture réaliste de Wittgenstein ne remettent pas en cause la lecture idéaliste de Wittgenstein par Nagel, qui porte sur un autre aspect de la pensée de Wittgenstein. Nagel lui-même en a clairement conscience : lorsque, dans *The Last Word* (chapitre 3, *op. cit.*, p. 50-53), il cherche à réfuter les conceptions externes et objectivistes de la signification visant à atteindre de l'extérieur la nature de la signification, comme s'il s'agissait d'un objet, il s'appuie précisément sur la pensée de Wittgenstein telle que l'interprète Diamond, bien que la réflexion qu'il mène dans cet ouvrage suppose constamment la validité de l'idée de point de vue externe.

<sup>28</sup> Le chapitre 3 de *Other Minds* reprend la recension que Nagel a consacrée au second volume de l'ouvrage de David Pears, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford, Oxford

problèmes qu'aborde Wittgenstein sont les « problèmes traditionnels profonds<sup>29</sup> », ceux-là mêmes auxquels Nagel lui-même consacre l'essentiel de sa réflexion. Nagel s'accorde avec Pears pour reconnaître que, parmi ces problèmes, c'est le problème du solipsisme qui concentre l'essentiel de l'attention de Wittgenstein. Ce problème, hérité de Descartes, consiste en la possibilité, contraire à l'une de nos intuitions les plus fortes, que nous soyons « prisonniers à l'intérieur de nos propres esprits<sup>30</sup> ». Il ne s'agit pas, en vérité, d'un problème particulier de la philosophie, mais d'un problème très général dont nombre des problèmes traditionnels particuliers de la philosophie constituent autant d'occurrences locales. C'est le cas par exemple du problème de la connaissance : c'est parce que nous sommes peut-être « prisonniers de nos esprits » qu'il est aussi possible que « rien de ce que nous [puissions] faire par le moyen du langage, de la pensée, de l'imagination ou de la perception ne nous rend[e] capables d'atteindre quoi que ce soit hors [de nous]<sup>31</sup> ». Chacun des problèmes philosophiques consiste dans le fait que, d'une part, un aspect de notre langage nous porte à croire que nous pouvons et devons parler de quelque chose qui se trouve au-delà du contenu donné de manière immanente dans notre expérience, alors que, d'autre part, la possibilité d'atteindre une telle réalité paraît problématique. Résultant d'une prétention problématique de la pensée et du langage à dépasser l'expérience, chacun d'entre eux constitue comme tel une version particulière du problème solipsiste.

Wittgenstein ne cherche pas à répondre à ce problème et à ses diverses occurrences en y apportant une solution ; il cherche à en sortir<sup>32</sup>. Il répond par exemple au problème sceptique en montrant qu'il faut tenir pour illusoire la croyance qu'il est possible que notre expérience n'atteigne pas la réalité qu'elle prétend atteindre, c'est-à-dire en rejetant l'une des prémisses sceptiques<sup>33</sup>. À propos du problème de la possibilité de la conscience dans la nature, Wittgenstein n'essaie pas, par exemple, comme le fait la métaphysique, de montrer quelle place l'esprit conscient occupe dans le tableau naturaliste du monde

---

University Press, 1987, tr. fr. C. Chauviré, *La pensée Wittgenstein*, Paris, Aubier, 1993 : T. Nagel, « Wittgenstein : The Egocentric Predicament » [1989], repris dans T. Nagel, *Other Minds*, 3, *op. cit.*, p. 45-55.

<sup>29</sup> T. Nagel, *Other Minds*, 3, *op. cit.*, p. 46.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>33</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.51, *op. cit.*; « le scepticisme [est] dépourvu de sens, quand il veut élever des doutes là où l'on ne peut pas poser de questions » ; L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Blackwell Publishers Ltd., 1969, 71, tr. fr. D. Moyal-Sharrock, *De la certitude*, Paris Gallimard, 2004, p. 34 : « [s]i un beau jour mon ami s'imaginait à tort avoir vécu longtemps à tel et tel endroit, etc., je n'appellerais pas cela une *erreur*, mais plutôt un dérangement mental (...) ».

résultant de la méthode de l'objectivité. Car cette recherche est selon lui sans objet<sup>34</sup> : lorsque nous parlons de l'esprit et des états d'esprit, nous ne parlons pas d'une chose particulière qui se trouverait dans le monde et dont la possibilité devrait être établie ; nous parlons d'un aspect particulier du monde extérieur qui nous est immédiatement donné dans notre expérience, plus précisément de la manière dont nous-mêmes ou quelqu'un d'autre nous comportons à l'égard de ce monde. Le tableau naturaliste de la réalité et notre grammaire ordinaire de l'esprit ne soulèvent par conséquent aucun problème de compatibilité. La physique est un discours parmi d'autres sur la réalité, et non un discours fondamental fournissant le cadre dans lequel les objets des autres discours devraient nécessairement s'intégrer. La dualité du langage de l'esprit et du langage de la physique n'est en rien un problème. Les réponses de ce type définissent ce que Nagel considère comme une position idéaliste fondamentale. Selon cette position, la réalité n'est pas ce dont notre expérience nous présente une image ou une représentation, mais ce qui se présente de manière immanente dans notre expérience. Dans le *Tractatus*, Wittgenstein se défait du problème solipsiste en montrant que le solipsisme, dont la philosophie a constamment cherché à la suite de Descartes à établir la fausseté, est en vérité, s'il est « rigoureusement développé », identique au réalisme<sup>35</sup>, de sorte qu'il suffit de comprendre le problème pour y répondre. Dans les textes postérieurs, Wittgenstein suit une voie proche et cherche à établir que les problèmes philosophiques traditionnels sont en vérité inintelligibles. On comprend pourquoi Nagel considère Wittgenstein comme le défenseur d'une « conception antimétaphysique de la tâche propre de la philosophie<sup>36</sup> ».

Wittgenstein situe ainsi l'origine des problèmes philosophiques dans l'illusion qu'il y a un problème solipsiste. Or ce problème est étroitement relié à l'acceptation de ce que Nagel appelle le point de vue externe. Le solipsiste considère en effet que chaque conscience est essentiellement une propriété monadique d'un être particulier situé à l'intérieur du monde, et en second lieu, éventuellement, qu'elle entretient une relation au monde extérieur, et il en vient alors à demander si une conscience peut rejoindre la réalité extérieure que, dans son existence ordinaire, elle prétend atteindre. Il suppose donc que

---

<sup>34</sup> Voir L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, London, Blackwell Publishers Ltd., 1953, I, 308, tr. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, 308, p. 154.

<sup>35</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.64, *op. cit.*, tr. fr. p. 94.

<sup>36</sup> T. Nagel, *Mind and Cosmos*, ch. 7, *op. cit.*, p. 30.

nous adoptions sur nous-mêmes ce que Nagel appelle un point de vue externe, et le problème qu'il pose découle directement de l'adoption de ce point de vue. Affirmer que le problème solipsiste est une illusion revient à affirmer le caractère que le point de vue externe est une illusion. C'est l'intelligibilité d'un tel point de vue que Wittgenstein rejette. C'est d'ailleurs en des termes voisins de ceux de Nagel que des commentateurs pourtant divers présentent la réflexion de Wittgenstein. Dès 1933, Alexander Maslow voit ainsi dans le *Tractatus* une critique du « point de vue angélique » :

« [p]armi les erreurs importantes communes à la plupart des philosophes de la tradition figure, selon Wittgenstein, ce qu'on pourrait appeler le point de vue angélique. Cette illusion devrait peut-être être appelée « l'illusion des philosophes », (...) l'illusion qu'on peut dire quelque chose à propos du monde depuis un point de vue qui est extérieur au monde dans lequel on se trouve soi-même. (...) Toutes les tentatives pour traiter de l'univers comme un tout (...) c'est-à-dire toute la métaphysique, résultent de l'illusion d'un point de vue angélique<sup>37</sup> ».

Jacques Bouveresse, reprenant à son compte cette analyse, voit dans les considérations sur le solipsisme développées dans le *Tractatus* un aspect d'une « critique de l'illusion philosophique fondamentale » consistant à accepter la possibilité d'une « perspective angélique » sur le monde<sup>38</sup>. Cette lecture est également celle de Cora Diamond :

« ce que nous exigeons des explications philosophiques provient, semble provenir, d'une position depuis laquelle nous survolerions du regard pour ainsi dire la relation entre nous-mêmes et quelque réalité (...)»<sup>39</sup>.

Il est à notre sens permis de considérer que le but de Wittgenstein est de nous défaire de l'idée d'un point de vue externe et, de cette façon, de dissoudre les problèmes philosophiques en tant que conflits des points de vue interne et externe. En libérant notre attention du sortilège qu'exerce le langage, Wittgenstein la ramène des objets transcendants du point de vue externe à son véritable objet, le contenu de ce que Nagel appelle le point de vue interne, mais qui, du fait qu'il est notre seul point de vue, n'est pas un point de vue, mais la simple expérience du monde lui-même.

Nous comprenons pourquoi Nagel examine et discute les arguments de Wittgenstein : celui-ci place au centre de ses réflexions le problème qui l'intéresse le plus, celui de l'origine et de la nature des problèmes les plus importants de la tradition

---

<sup>37</sup> A. Maslow, *A Study in Wittgenstein's Tractatus* [1933], Berkeley, University of California Press, 1961, p. 148.

<sup>38</sup> J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, 1987, p. 195.

<sup>39</sup> C. Diamond, *The Realistic Spirit*, *op. cit.*, tr. fr. p. 100.

philosophique, et il développe des arguments constituant l'une des défenses les plus fortes de ce que Nagel appelle la réponse idéaliste à ces problèmes<sup>40</sup>. Les aspects les plus importants de cette discussion sont développés dans le chapitre VI de *The View from Nowhere*. Nagel présente ce chapitre comme l'examen d'un problème particulier de contradiction des points de vue interne et externe, le problème de la relation entre la pensée et la réalité, le premier point de vue soutenant leur coextensivité, le second affirmant que la réalité pourrait bien dépasser notre pouvoir d'expérience et de conception. En vérité, nous semble-t-il, Nagel aborde par là même un problème plus fondamental, celui de la réalité du point de vue externe et par conséquent également celui de la voie, métaphysique ou linguistique, dans laquelle nous pourrions y trouver une issue, car si la pensée ne peut s'étendre au-delà du point de vue interne, le point de vue externe se trouve dépourvu de toute réalité.

## 2.2. Les arguments de Wittgenstein

### a. La critique du point de vue externe dans le *Tractatus*

Arrêtons-nous d'abord sur la critique du point de vue externe développée dans le *Tractatus*. Cette critique est pour l'essentiel contenue dans la section 5.6, où Wittgenstein examine la question du sujet et celle du solipsisme<sup>41</sup>. Wittgenstein y vise notamment la distinction que fait Russell entre les objets immédiats de l'expérience, les *sense data*, et la matière physique entendue comme cause de cette expérience. Wittgenstein entend montrer, contre Russell<sup>42</sup>, que notre connaissance de la réalité n'est pas indirecte, qu'elle n'implique la médiation d'une inférence et qu'il ne s'agit pas d'une « connaissance par description », mais qu'au contraire les objets de l'expérience sont identiques à la réalité

---

<sup>40</sup> L'œuvre de Wittgenstein est ainsi selon Nagel « l'une des sources les plus importantes de l'idéalisme contemporain » (*The View from Nowhere*, VI, 4, *op. cit.*, p. 105, tr. fr. p. 126).

<sup>41</sup> Voir E. Marrou, « 'A somewhat curious form of solipsism'. La réponse de Wittgenstein à Russell et à Frege », dans C. Chauviré et S. Laugier (dir.), *Lire le Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Vrin, 2009, p. 185-222. Sur la question du solipsisme dans le *Tractatus*, nous renvoyons à J. Hintikka, « On Wittgenstein's Solipsism », *Mind*, vol. 64, 1958, p. 88-91 ; M. B. et J. Hintikka, *Investigations on Wittgenstein*, Basil Blackwell, 1986, tr. fr. *Investigations sur Wittgenstein*, Mardaga, Liège, 1991, p.87-90 ; R. W. Miller, « Solipsism in the *Tractatus* », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 18, 1980, p. 57-74 ; D. Pears, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, I, 7, *op. cit.*, tr. fr. p. 143-173.

<sup>42</sup> Voir B. Russell, *Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1912, tr. fr. F. Rivenc, *Problèmes de philosophie*, Paris, Payot, 1989 ; « On Matter », repris dans *Collected Papers*, 6, London, Routledge, 1992 ; « The Relation of Sense Data to Physics », repris dans *Mysticism and Logic*, London, Allen & Unwin, 1949, tr. fr. D. Vernant (dir.), *Mysticisme et logique*, Paris, Vrin, 2007 ; *Theory of Knowledge*, London, Routledge, 1992, tr. fr. J.-M. Roy, *Théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2002 ; *Our Knowledge of the External World*, London, Routledge, 1993, tr. fr. P. Devaux, *La méthode scientifique en philosophie*, Paris, Payot, 2002.

elle-même et que l'expérience est la simple présence du monde, et non sa représentation. Le sujet et son expérience ne se détachent pas sur le fond d'une réalité plus large qu'ils cherchent à rejoindre. Le sujet n'est pas dans le monde, et s'il est possible de l'identifier, ce n'est que par référence au corps auquel il est attaché<sup>43</sup>.

Exposons maintenant l'argument de Wittgenstein. Le monde, soutient Wittgenstein, est l'ensemble des faits<sup>44</sup>. Les propositions du langage sont un sous-ensemble des faits. Elles découlent d'actes de pensée par lesquels un sujet produit de nouveaux faits constituant des images des faits qu'il perçoit ou imagine. Ce sujet ne fait cependant pas lui-même partie du monde :

« [s]i j'écrivais un livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé*, je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps, et dire quels membres sont soumis à ma volonté, quels n'y sont pas soumis, etc. Ce qui est en effet une méthode pour (...) montrer que, en un sens important, il n'y a pas de sujet : car c'est de lui seulement qu'il ne pourrait être question dans ce livre<sup>45</sup> ».

Nous ne trouvons dans le monde que les faits qui sont présents au sujet, non le sujet lui-même. Ainsi, écrit Wittgenstein, « le sujet n'appartient pas au monde<sup>46</sup> ».

Une illusion nous menace cependant, qui nous invite à situer le sujet dans le monde et à croire que nous pouvons adopter sur nous-mêmes un point de vue externe. C'est en effet depuis une des choses du monde, occupant un certain lieu, notre corps, que nous faisons en effet l'expérience du monde. Il en résulte que le sujet ne doit pas être situé simplement hors du monde, mais plus précisément à la « frontière du monde<sup>47</sup> ». Mais, sans doute parce que tout ce qui est se présente ordinairement à nous comme un objet dans le monde, nous identifions le sujet au lieu auquel il est attaché. Nous disons alors qu'« il en est [du sujet] comme de l'œil et du champ visuel<sup>48</sup> » : l'œil, lieu de la vision, étant un constituant du monde, il nous semble que le sujet qui voit doive lui aussi être considéré comme un constituant du monde. Mais c'est là une erreur, car si l'œil est bien un objet du monde, ajoute Wittgenstein, rien « *dans le champ visuel* ne permet de conclure qu'il est vu par un œil<sup>49</sup> ». L'œil définit seulement le *lieu* depuis lequel le visible est vu. De même, le

---

<sup>43</sup> D. Pears, *The False Prison*, I, 7, tr. fr. C. Chauviré, *La pensée Wittgenstein*, Paris, Aubier, 1993, p. 148.

<sup>44</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1.1, tr. fr, p. 33.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 5.631, tr. fr. p. 94.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, 5.633, tr. fr. p. 94. À propos de la métaphore de l'œil et du champ visuel, nous renvoyons notamment à la minutieuse analyse de David Pears : *The False Prison*, ch. 7, *op. cit.*, tr. fr. p. 143-173, et plus particulièrement p. 164-6.

<sup>49</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.633, *op. cit.*, tr. fr. p. 94 (je souligne).

sujet fait l'expérience du monde depuis un lieu, défini par son corps, mais il n'est pas ce corps. Le sujet ne fait pas partie du monde. Et la pensée étant production d'une image de ce qui se présente dans le monde, le sujet ne peut pas être pensé, ni ses pensées être considérées comme des propriétés d'un être du monde. La réflexion par laquelle nous accédons à ce que Nagel appelle un point de vue externe sur nous-mêmes est ainsi impossible. Le rejet de la réflexion et du point de vue externe est exprimé de manière très nette dans les aphorismes sur la mort :

« 6.431. Ainsi dans la mort, le monde n'est pas changé, il cesse.

6.4311. (...) Notre vie n'a pas de fin, comme notre champ visuel est sans frontière<sup>50</sup> ».

Nous n'avons donc qu'un seul point de vue sur la réalité, le point de vue interne. Or si le point de vue externe est incompréhensible, le point de vue interne l'est tout autant. Le contenu de notre expérience n'est donc pas un point de vue, du moins au sens où l'entend Nagel : il est la réalité elle-même. Ainsi le solipsisme, correctement compris, se retourne en réalisme<sup>51</sup>. Le problème cartésien du solipsisme appelle ainsi une dissolution, et non une résolution : notre expérience nous rapporte *déjà* au monde et nous n'avons pas, pour atteindre la réalité, à surmonter les frontières de notre moi.

Si le point de vue externe est incompréhensible et doit être rejeté, l'ensemble des problèmes supposant l'adoption de ce point de vue appellent une dissolution<sup>52</sup>. C'est le cas par exemple du problème du scepticisme :

« [l]e scepticisme (...) est dépourvu de sens, (...) il veut élever des doutes là où on ne peut poser de questions.

Car le doute ne peut subsister que là où subsiste une question : une question là où subsiste une réponse, et celle-ci seulement là où quelque chose peut être dit<sup>53</sup> ».

De façon générale, la conception développée dans le *Tractatus* conduit à répondre à l'ensemble des problèmes de conflits des points de vue interne et externe qui intéressent Nagel en procédant à leur dissolution.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 6.431, 6.4311, tr. fr. p. 111. À l'inverse, Nagel considère la possibilité de notre propre inexistence comme une « vérité parfaitement claire » (*The View from Nowhere*, XI, 1, *op. cit.*, p. 212, tr. fr. p. 253).

<sup>51</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.64, *op. cit.*, tr. fr. p. 94.

<sup>52</sup> Alexander Maslow attribue à Wittgenstein une critique de toute « vue de l'extérieur » et de tout « point de vue angélique » (A. Maslow, *A Study in Wittgenstein's Tractatus*, *op. cit.*, p. 151).

<sup>53</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.51, *op. cit.*, tr. fr. p. 111-2.

## **b. La critique du point de vue externe dans la seconde philosophie**

Bien que la pensée de Wittgenstein ait peut-être considérablement évolué entre le *Tractatus* et les *Recherches*, certains traits, selon nous les traits les plus importants, en demeurent inchangés. C'est le cas du rejet des idées de point de vue externe et de réalité transcendante<sup>54</sup>.

Toute conception externe suppose l'acceptation de deux thèses solidaires l'une de l'autre : premièrement, notre expérience est la propriété d'une réalité particulière, propriété qui ne peut être expérimentée et connue par un autre être ; deuxièmement, nous, en tant que consciences, sommes des êtres particuliers situés à l'intérieur du monde, et le terme « je », pris comme un terme renvoyant à la conscience, est considéré un terme référentiel renvoyant à la conscience de l'être particulier qui l'emploie. Ces deux thèses sont essentielles à toute conception externe, et leur rejet conduit au rejet de l'idée de point de vue externe. Or une part importante des réflexions que Wittgenstein développe dans sa seconde philosophie visent à montrer que ces conceptions externes du sujet et de l'expérience découlent d'une mécompréhension du langage des sensations et du langage de la subjectivité. Le rejet de ces conceptions impliquant celui des problèmes philosophiques traditionnels, la discussion des arguments développés par Wittgenstein constitue un aspect essentiel de la pensée de Nagel.

### **-Préambule : les conditions du sens**

L'absence de sens des conceptions externes du sujet et de l'expérience découle selon Wittgenstein des conditions permettant à un énoncé d'avoir une signification. Ces conditions découlent elles-mêmes du fait qu'une langue doit pouvoir être transmise. Une langue étant un ensemble de jeux publics, son apprentissage suppose l'existence d'une communauté capable de s'accorder sur les usages de ses expressions. C'est donc seulement en le plaçant dans les divers contextes dans lesquels une expression est employée, en l'invitant à prendre la parole et en corrigeant ses tentatives jusqu'à ce qu'il puisse être considéré comme un locuteur compétent que l'on peut apprendre à un individu le sens de cette expression. Or si c'est de cette manière que nous acquérons le langage, estime Wittgenstein, nos énoncés ne peuvent avoir de sens qu'à l'intérieur des

---

<sup>54</sup> Pour l'interprétation de la question du solipsisme dans les *Recherches philosophiques*, nous renvoyons à C. Diamond, *The Realistic Spirit*, op. cit. ; D. Pears, *The False Prison*, op. cit. ; L. Raïd, *L'illusion de sens. Le problème du réalisme chez le second Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2006.



contextes de notre vie, et ils ne peuvent porter que sur des réalités présentées dans l'expérience et publiques. Un énoncé prétendant faire référence à une réalité inaccessible, ou accessible à un seul individu, ne peut faire l'objet d'aucun accord, et aucune expression pourvue de sens ne peut par conséquent y correspondre. Il en résulte qu'il est impossible d'adopter ce point de vue externe.

Nous croyons cependant en cette possibilité. Nous le faisons parce que nous en venons parfois à considérer les expressions du langage sans plus penser aux contextes dans lesquels leur sens a été fixé, comme si elles pouvaient avoir une signification par elles-mêmes, comme si, pour reprendre l'expression de David Pears, le langage pouvait être « une chose sublime *proférée depuis nulle part* <sup>55</sup> ». C'est alors que nous en venons à penser que nous pouvons adopter ce que Nagel appelle un point de vue externe sur la réalité et à penser que nous pourrions répondre aux problèmes par l'élaboration de conceptions métaphysiques. La dissolution complète des problèmes philosophiques exige la dissipation de cette illusion.

#### **-La conception externe et la mécompréhension du langage des sensations**

Comme nous l'avons dit, les conceptions externes comportent l'affirmation que nos états conscients *peuvent* être regardés comme des états d'un être particulier possédant le même genre de réalité que les états des choses physiques, comme des propriétés monadiques. Russell, par exemple, les regarde comme des *sense data*<sup>56</sup>. Éprouver une douleur peut ainsi semble-t-il être conçu comme un fait de même nature que le fait d'être en bois pour une table. Et nous pouvons semble-t-il concevoir que ces états conscients sont causés par les choses extérieures de la même façon que les états physiques<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> D. Pears, *The False Prison*, *op. cit.*, tr. fr. p. 385 (nous soulignons).

<sup>56</sup> B. Russell, *Problems of Philosophy*, ch. 1, Oxford, Oxford University Press, 1912.

<sup>57</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, I, *op. cit.*, p. 14, tr. fr. p. 20. Ajoutons ici une remarque importante : ce n'est pas selon Nagel de cette manière qu'il faut *in fine* concevoir les états mentaux. Dans sa philosophie de l'esprit (voir notamment *The View from Nowhere*, III, 2, *op. cit.*, p. 36-37, tr. fr. p. 46-48), Nagel cherche ainsi à élaborer un concept *sui generis* de l'esprit capable de refléter les liens conceptuels et métaphysiques qui unissent le vécu à certains aspects de la réalité physique (le cerveau, le comportement), et permettant de penser l'objectivité du mental. Il convoque précisément à cette fin l'argument de Wittgenstein contre le langage privé, celui-ci montrant que les sensations ne sont pas des objets privés, mais des apparences de réalités objectives extérieures, et qu'ils possèdent de ce fait une objectivité qui peut nous permettre de comprendre la relation entre le corps et l'esprit. Le développement dans lequel Nagel utilise Wittgenstein est une tentative pour résoudre un conflit particulier des points de vue interne et externe. Ce n'est pas cette question que nous entendons traiter ici, mais celle, plus fondamentale, de la réalité de ce conflit général. Selon Nagel, contrairement à Wittgenstein, ce conflit appelle une résolution, non une dissolution. Une fois ceci admis, Nagel utilise, en modérant la portée, les arguments que Wittgenstein avance afin de développer une solution originale à ce problème, distincte de celle de Wittgenstein. Nagel soutient bien,

L'acceptation de cette possibilité nous confronte aussitôt au problème du solipsisme. Il nous semble que, dans la perspective de Nagel, celle d'une réflexion sur le point de vue externe et sur les questions que son adoption soulève, on peut lire l'argument du langage privé, et notamment l'apologue du scarabée<sup>58</sup>, comme une tentative pour retirer tout sens à ce problème : Wittgenstein cherche dans ces textes à montrer que, si les conditions du langage significatif sont bien celles qu'il énonce, nous ne pouvons pas parler de notre expérience perceptive comme d'un ensemble d'objets ou d'états privés, et que nous devons considérer que notre langage porte déjà sur la réalité publique que nous prétendons atteindre, sans qu'il soit nécessaire de procéder à une quelconque inférence, contrairement à ce que pensait Russell<sup>59</sup>. L'apologue du scarabée vise à montrer que nous ne pouvons en vérité pas concevoir notre expérience de façon externe. Dans cet apologue, chacun dispose d'une boîte contenant un « scarabée » que lui seul peut voir. De quoi parlons-nous lorsque nous parlons des scarabées ? demande Wittgenstein. Selon lui, il est impossible que nous parlions des scarabées. C'est toujours de « ce qui se trouve dans la boîte » et du rôle que cela joue dans nos interactions avec le monde commun et avec les autres que nous parlons. Nous croyons parler de l'objet même qui se trouve dans la boîte, mais il n'en est rien, car les conditions ne sont pas réunies pour que nous puissions nous accorder dans nos manières de parler de ces objets. Si nous parvenons à nous accorder, c'est uniquement dans la mesure où nous parlons du rôle que ces objets jouent dans nos vies. Imaginons que l'expérience soit un objet privé et que l'humanité se divise en deux groupes, l'un composé d'hommes percevant dans certains contextes la couleur rouge, l'autre d'hommes percevant dans les mêmes contextes la couleur verte. Cette différence n'empêcherait pas les deux groupes de s'accorder dans leurs jugements à propos des couleurs, l'inversion des couleurs corrigeant l'inversion des noms au moment de l'apprentissage. Les objets privés, s'ils existent, ne jouent ainsi aucun rôle dans nos accords<sup>60</sup>. Et si, par exemple, c'est en leur montrant les feuilles des arbres en été qu'on a

---

alors, que le vécu n'est pas un objet privé. Plus précisément, il soutient qu'il ne l'est qu'en apparence, et que cette apparence n'est pas satisfaisante parce que si le mental est une réalité privée, le lien entre le physique et le vécu ne peut plus être expliqué. Ce qui nous intéresse ici, c'est cependant que le mental *peut* être conçu comme une réalité, même s'il ne doit pas être conçu de cette manière. Et sur ce point, Nagel s'oppose bien à Wittgenstein.

<sup>58</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, 293, *op. cit.*, tr. fr. p. 150.

<sup>59</sup> B. Russell, *Problems of Philosophy*, ch. 2, *op. cit.*

<sup>60</sup> La remarque 293 se termine ainsi : « Cela veut dire : Si l'on construit la grammaire de l'expression de la sensation sur le modèle de "l'objet et sa désignation", l'objet perd toute pertinence et n'est plus pris en considération. »

appris aux hommes des deux groupes le sens du mot « vert », alors, pour eux, dire d'une chose qu'elle est verte, c'est dire qu'elle est de la couleur des feuilles des arbres en été, quel que soit l'objet privé qui se trouve dans leur expérience. Ce qui importe est l'objet public extérieur corrélé à cet objet privé. En parlant des couleurs, nous ne parlons pas d'objets internes, même dans le cas où de tels objets existent, mais d'aspects publics de la réalité extérieure. Nous ne pouvons pas parler de notre expérience comme d'une image privée, c'est-à-dire comme d'un ensemble d'entités ontologiquement distinctes des réalités extérieures publiques. Or cette conception est solidaire de l'acceptation de l'idée de point de vue externe. En la rejetant, c'est l'idée même de point de vue externe que Wittgenstein rejette, et avec elle l'ensemble des problèmes philosophiques traditionnels, dans la mesure où, comme le soutient Nagel, chacun d'eux n'est qu'une occurrence particulière du conflit des points de vue interne et externe.

#### **-La conception externe et la mécompréhension de l'usage du « je »**

Les conceptions externes comportent aussi, nous l'avons dit, la thèse selon laquelle le sujet compris comme conscience est un être particulier situé à l'intérieur du monde. Elles comprennent ainsi la première personne sur le modèle de la troisième. Selon Wittgenstein, cependant, il s'agit là d'une illusion résultant d'un piège que nous tend notre langage : parce que « je » occupe dans nos énoncés la même place que « il », nous développons une grammaire philosophique dans laquelle le « je » constitue un terme descriptif par lequel nous ferions référence à un être particulier à l'intérieur du monde, comme c'est le cas du « il ». Selon Wittgenstein, une attention précise à notre langage montre que cette assimilation n'est pas recevable<sup>61</sup>.

Il y a deux emplois possibles du « je », et aucun d'eux ne reflète la possibilité d'adopter sur nous-mêmes un point de vue externe. Premièrement, le « je » peut fonctionner comme un terme référentiel et descriptif, comme lorsque je dis « je suis né en France », mais il ne fait pas dans ce cas référence au moi, sujet de l'expérience consciente, mais au corps auquel le sujet est lié. Deuxièmement, le « je » peut fonctionner de manière expressive et présente un énoncé se substituant à une action que le sujet est disposé à connaître, même s'il semble de nature descriptive. « J'ai mal » ne décrit pas un état d'une chose du monde, mais remplace le cri de douleur d'un sujet qui n'est pas dans le monde

---

<sup>61</sup> Voir Christiane Chauviré, *L'immanence de l'ego. Langage et subjectivité chez Wittgenstein*, Paris, PUF, 2009, « Les pratiques égologiques et leur grammaire », p. 128-150

mais qui, pour reprendre l'expression du *Tractatus*, se tient à sa frontière (5.641). Il ne suppose donc aucune sortie de soi. Considérons les expressions « j'ai mal » et « il a mal ». Si l'on veut enseigner à un enfant l'usage de l'expression « il a mal », on attire son attention sur certains comportements de douleur auxquels on associe l'expression « il a mal », puis on contrôle sa maîtrise de l'expression. Cette expression est manifestement de nature descriptive. Mais lorsque l'on cherche à enseigner à l'enfant l'expression « j'ai mal », on ne lui présente pas simplement cette expression comme une application à son cas, par un autre, de l'expression « il a mal » : on ne lui demande pas d'imaginer à quoi son comportement ressemble de l'extérieur, par exemple d'imaginer le genre de comportement qu'il observerait s'il voyait son reflet dans un miroir, pour lui demander ensuite s'il s'agit d'un comportement de douleur. On le laisse au contraire s'abandonner à son comportement de douleur, et on l'incite à y joindre l'expression « j'ai mal ». Celle-ci s'ajoute au comportement naturel, voire s'y substitue. L'expression « J'ai mal » ne décrit donc pas de l'extérieur un être en lui attribuant un état de douleur ; elle l'exprime : « dire 'j'ai mal' n'est pas plus un énoncé sur une personne particulière que ne l'est le fait de gémir<sup>62</sup> ». Les expressions « j'ai mal » et « il a mal » ne sont donc pas symétriques. « Je » (en tant qu'il renvoie au sujet conscient) et « il » ne sont pas deux applications du même concept de « quelqu'un ». Ils correspondent à deux usages hétérogènes de l'expression verbale « avoir mal » : « j'ai mal aux dents » et « il a mal aux dents » ne sont pas deux valeurs de « mal aux dents (x) »<sup>63</sup>. « Je » ne doit pas donc être compris comme un terme faisant référence au moi conscient comme à un objet. Son emploi ne manifeste pas une aptitude à nous réfléchir et à nous considérer comme des objets du monde, c'est-à-dire une aptitude à adopter un point de vue externe.

### **-Bilan**

Wittgenstein développe des arguments visant à établir que le langage ne décrit jamais rien de tel qu'une conscience et que l'expérience ne peut être regardée comme un objet privé. Ces arguments ont des implications philosophiques considérables. Dans les *Remarques mêlées*, Wittgenstein écrit :

« [L]a langue a préparé les mêmes pièges à tous ; un immense réseau de faux chemins,

---

<sup>62</sup> L. Wittgenstein, *The Blue Book*, Oxford, Basil Blackwell Publisher Ltd., 1969, tr. fr. M. Goldberg et J. Sackur, *Le Cahier Bleu et le Cahier Brun*, Paris, Gallimard, 1996, p. 125.

<sup>63</sup> G. E. Moore, L. Wittgenstein's *Lectures in 1930-33*, in *Mind*, Vol. 63, N°249, janvier 1954, tr. fr. G. Granel in *Philosophica I*, Mauvezin, TER, 1997, p. 307.

où il est aisé de s'engager. Ainsi voyons-nous les hommes s'engager l'un après l'autre sur les mêmes chemins, et nous savons déjà où ils vont dévier, continuant à marcher droit devant eux sans avoir remarqué la bifurcation, etc. etc. <sup>64</sup> »

L'un de ces faux chemins s'ouvre selon lui lorsque nous considérons le « je » sur le modèle du « il » et le regardons comme un terme descriptif faisant référence au sujet conscient comme à un être particulier situé dans le monde. Un autre s'ouvre lorsque nous comprenons le langage des sensations sur le modèle du langage des propriétés. Si l'on suit l'analyse des problèmes philosophiques proposée par Nagel, ces deux chemins doivent être considérés comme les plus égarants de tous, car ce sont eux qui nous conduisent à penser que nous pouvons adopter sur nous-mêmes un point de vue externe et par là à affirmer la réalité des problèmes traditionnels de la philosophie.

### 3. La défense du point de vue externe par Nagel.

Nagel entend montrer, contre Wittgenstein, que les problèmes philosophiques appellent une résolution et une dissolution :

« les perplexités [en quoi consistent les problèmes de conflit des points de vue] ne résultent pas d'erreurs sur le fonctionnement du langage ou de la pensée, et nous ne pouvons pas espérer accéder à une pureté kantienne ou wittgensteinienne si nous évitons un certain nombre d'erreurs séduisantes dans l'emploi de la raison et du langage<sup>65</sup> ».

Une « vision du monde » satisfaisante doit donc parvenir à combiner les deux points de vue,

« dire de quelle manière le point de vue interne et le point de vue externe sont reliés, comment chacun pourrait être développé et modifié afin de prendre l'autre en compte (...) <sup>66</sup> ».

Nagel doit donc répondre aux arguments que Wittgenstein oppose à l'idée de point de vue externe dont découlent les problèmes philosophiques, montrer qu'il est possible de parler d'une réalité transcendant l'expérience et de considérer le « je » comme un être situé dans le monde et son expérience comme une image. Il doit pour cela établir, contre Wittgenstein, que les conditions d'acquisition du langage et de la pensée n'impliquent pas l'impossibilité de penser à quoi que ce soit qui se trouverait au-delà du cercle des objets

---

<sup>64</sup> L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, tr. fr. G. Granel, *Remarques mêlées*, Mauvezin, TER, 1990, p. 19.

<sup>65</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, I, *op. cit.*, p. 4, tr. fr. p. 8.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 3, tr. fr. p. 7.

de notre expérience et de notre vie. Cette question décidant de l'attitude qu'il faut adopter à l'égard de l'ensemble des problèmes qui ont le plus occupé les philosophes, elle est la première des questions philosophiques, même si, de manière étonnante, les philosophes réalistes, au sens où Nagel entend ce terme, l'ont négligée, supposant acquis que les problèmes philosophiques doivent être résolus, et non dissous par une analyse correcte du langage. Cette négligence fait des réflexions que Nagel consacre à cette question à notre sens les plus originales et importantes de son œuvre.

La défense des idées de point de vue externe et de réalité objective que propose Nagel comporte deux aspects, l'un négatif, consistant à montrer le caractère excessivement paradoxal des conceptions qui conduisent Wittgenstein au rejet du point de vue externe, l'autre positif, consistant à défendre positivement la réalité de l'idée de réalité transcendante en montrant comment nous en venons à la développer. Nous nous intéresserons au premier de ces aspects.

Les conceptions de Wittgenstein sont excessivement paradoxales notamment à travers deux de leurs conséquences : premièrement, elles impliquent que l'on nie la possibilité de concevoir les situations sceptiques radicales, bien que celle-ci paraisse assurée ; deuxièmement, elles soutiennent, contre nos intuitions, que nos concepts ne s'appliquent pas encore de façon déterminée au-delà des expériences et démonstrations que nous avons déjà effectuées.

Qu'une conception soit paradoxale ne constitue certes pas une objection suffisante à son égard. Il serait dogmatique de justifier une position par le seul caractère paradoxal de son rejet<sup>67</sup>. À partir d'un certain degré de paradoxe, cependant, une position ne peut plus être soutenue. La question est de déterminer ce degré. Il semble qu'une conception paradoxale ne peut être acceptée que si, d'une part, elle fournit une explication de la manière dont nous en venons à développer les intuitions erronées auxquelles elle s'oppose, et si, d'autre part, le défenseur des conceptions communes ne peut pas de son côté fournir une explication aussi satisfaisante de la manière dont l'argument avancé en faveur de la position paradoxale abuse notre esprit. Selon Nagel, les conceptions paradoxales de Wittgenstein ne satisfont pas ce critère d'acceptabilité des paradoxes. Leur simplicité ontologique et leur caractère non-métaphysique constituent bien des raisons de les adopter, mais ces raisons ne sont en rien démonstratives. Pour l'affirmer, il

---

<sup>67</sup> C'est la critique que développe Alan Moore dans sa recension de *The Last Word*, « One or Two Dogmas of Objectivism », *Mind*, vol. 108, n°430, avril 1999, p. 381-93.

faudrait supposer qu'une conception ne peut être satisfaisante que si elle rejette toute entité métaphysique et se borne à affirmer la réalité du seul contenu immanent de l'expérience, ce qu'on ne peut faire sans tomber dans le dogmatisme.

### **3.1. Premier paradoxe : le rejet des raisons sceptiques radicales**

Un souci constant anime la diversité des analyses de Wittgenstein, celui de rejeter tout point de vue entièrement détaché et de ramener vers son véritable objet, le contenu immédiat de notre expérience et de notre vie, notre attention égarée vers des réalités illusoire dont nous ne pouvons en vérité pas même parler. Cela le conduit à réexaminer certains aspects de notre langage, qui semblent plus particulièrement impliquer l'idée de point de vue externe. C'est le cas du langage des règles, qui semble plus qu'un autre nous entraîner « au-delà de lui-même »<sup>68</sup>. C'est aussi le cas du langage du sceptique, auquel Wittgenstein consacre s'importantes critiques. Nous allons d'abord examiner les critiques que Nagel adresse au rejet par Wittgenstein du problème sceptique. Soulignons dès à présent un point important : la question de la nature des règles et la question du scepticisme sont en vérité très étroitement liées ; plus précisément, c'est dans la critique de la conception des règles comme normes aux applications infinies déjà déterminées que se trouve selon nous le fondement de la critique que Wittgenstein oppose au doute radical.

Wittgenstein entend montrer que tout discours sur la réalité transcendante, bien qu'il paraisse recevable, doit être rejeté du fait de ses implications inacceptables. La possibilité du scepticisme radical en est l'une des principales : si notre expérience est essentiellement une propriété monadique de notre être, comme toute conception externe semble devoir le soutenir, alors elle n'atteint pas immédiatement la réalité et l'invocation de l'expérience ne suffit plus alors à justifier nos croyances ; l'expérience ne justifie nos croyances que si nous établissons en outre que notre expérience est une image fiable de la réalité que nous prétendons atteindre. Cette exigence est selon Wittgenstein sans objet, car lorsque nous leur opposons les raisons sceptiques les plus radicales, les croyances que ces raisons visaient restent tout aussi solidement établies qu'elles l'étaient auparavant. Voici quelques exemples de ces croyances que Wittgenstein appelle des certitudes : « mon corps n'a jamais disparu pour réapparaître quelque temps après » (101), « j'ai deux

---

<sup>68</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, VI, 4, *op. cit.*, p. 108, tr. fr. p. 130.

ainsi » (250), « la Terre est ronde » (299). Prises ensemble, ces propositions dessinent une « image du monde »<sup>69</sup> que les arguments sceptiques n'atteignent pas. Malgré ceux-ci, elles restent nos croyances les plus fondamentales. Les arguments sceptiques ne nous conduisent pas à y voir des croyances dont la vérité serait seulement hypothétique, conditionnée au fait que notre expérience est une source fiable de croyances. Certaines de nos croyances sont ainsi immunisées à l'égard du doute. Nous nous rapportons à nos expériences nouvelles à partir de leur vérité, qui est ainsi de nature logique et non empirique. Le doute n'a de sens qu'à l'intérieur de l'ensemble des croyances que nous développons à l'intérieur de notre existence. Il ne consiste jamais qu'en la contradiction de croyances pour lesquelles notre expérience nous fournit des raisons. Les raisons sceptiques radicales n'ont de leur côté aucune réalité.

Les conceptions de Wittgenstein sont ici au moins aussi paradoxales que les conceptions qu'il rejette, car il nous semble que nous pouvons concevoir des situations dans lesquelles nous abandonnerions les certitudes dont parle Wittgenstein. Nous concevons par exemple clairement la possibilité que nous nous apercevions que notre existence n'était qu'un rêve et que rien de ce que nous croyions jusqu'alors n'était vrai.

Comment Wittgenstein peut-il répondre à cette accusation de paradoxe ? Wittgenstein reconnaît qu'il n'est pas possible d'établir une liste déterminée de certitudes et que l'ensemble des propositions certaines change (96-97). Il soutient seulement que nous avons toujours des certitudes et qu'il ne nous est possible de dire quoi que ce soit que si nous possédons des certitudes. Il ne nie pas la possibilité que nous nous apercevions que notre vie était jusqu'alors un rêve. Il nie seulement qu'il s'agisse d'une situation sceptique, capable de remettre en cause *toutes* nos croyances. Dans une telle situation, nous ne rejeterions pas nos certitudes antérieures, au sens où nous en viendrions à tenir pour fausses les croyances que nous tenions pour vraies. Nous abandonnerions nos anciennes certitudes et en adopterions de nouvelles. Nous ferions quelque chose d'analogue à un changement de logique. La possibilité d'un tel changement ne doit donc pas être comprise comme la manifestation que nos certitudes antérieures constituaient seulement une image subjective et fautive de la réalité. En passant du rêve à la réalité, nous ne passons pas d'un point de vue interne et subjectif à un point de vue objectif (ou plus objectif) sur une même réalité. Nous nous sommes seulement déplacés,

---

<sup>69</sup> L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, 94, *op. cit.*, tr. fr., p. 41.



en quelque sorte latéralement, d'un environnement à un autre, dans lequel nous développons de nouvelles certitudes. Aucune réalité plus étendue ne s'est manifestée à nous. La possibilité physique que nous nous apercevions que notre existence n'a été jusqu'ici qu'un rêve ne remet en rien en cause la conception de Wittgenstein.

Malgré ces explications, le rejet des possibilités sceptiques radicales reste paradoxal, car il semble manifestement que, si nous nous éveillions de notre vie passée, nos croyances antérieures devraient être tenues pour fausses, ou du moins qu'un aspect de celles-ci serait remis en cause par cette situation. Les possibilités sceptiques radicales font partie de notre langage. Or elles supposent que notre expérience ait pour objet immédiat non pas la réalité que nous pensons spontanément voir en elle, mais l'image de celle-ci, et par conséquent que nous puissions concevoir une réalité transcendante et un point de vue externe.

Selon Nagel, le rejet des possibilités sceptiques radicales est paradoxal à un degré plus élevé que le doute à propos de ce que Wittgenstein appelle nos certitudes. La validité manifeste de ces possibilités fournit un argument contre toutes les analyses du langage qui, comme celles de Wittgenstein, conduisent à remettre en cause l'idée de réalité externe dont ces possibilités découlent directement. Ainsi,

« on ne [peut] pas (...) éliminer [les possibilités sceptiques] en déclarant qu'elles sont des violations du langage, car elles sont rattachées à la manière dont les gens ont naturellement tendance à utiliser le langage et les jugements – d'ignorance, de possibilité, de doute – sur lesquels ils s'accordent naturellement dans certaines circonstances<sup>70</sup> ».

La conception des possibilités sceptiques nous est si naturelle qu'elles constituent une contrainte pour toute théorie de la signification : une théorie satisfaisante de la signification et de la pensée ne doit pas les exclure, et doit au contraire nous permettre de comprendre comment nous pouvons les penser et y faire référence. Une théorie qui n'en rend pas compte doit être rejetée :

« [l]es critiques du scepticisme lui opposent diverses théories sur la manière dont fonctionne le langage – des théories de la vérifiabilité, des théories causales de la référence, des principes de charité. Je crois que ces arguments vont dans le sens inverse. De telles théories sont réfutées par la possibilité et l'intelligibilité évidentes du scepticisme (...)»<sup>71</sup> ».

Et plus loin :

---

<sup>70</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, VI, 4, *op. cit.*, p. 106, tr. fr. p. 128 (modifiée).

<sup>71</sup> *Ibid.*, V, 2, p. 73, tr. fr. p. 89-90.

« si l'idée selon laquelle il se peut que ce qui est, et ce qui est vrai, aille au-delà de ce que les êtres humains ou ceux qui leur succéderont pourront jamais découvrir, concevoir, ou décrire dans quelque extension du langage humain est une conséquence naturelle des choses que [les hommes] sont disposés à admettre, c'est que les arguments philosophiques qui prétendent montrer que de tels mots transgressent les règles de notre langage doivent être remis en question<sup>72</sup> ».

Les conditions que Wittgenstein impose au langage significatif conduisant au rejet du scepticisme radical, elles doivent être rejetées. L'intelligibilité manifeste des arguments sceptiques radicaux est une preuve que nous disposons bien de l'idée de réalité externe.

Cet argument de Nagel est-il recevable ? Il ne suffit pas de souligner le caractère paradoxal de la critique du doute pour rejeter cette critique. Ce rejet exige en encore que l'on montre que Wittgenstein échoue à expliquer comment il est possible que les arguments sceptiques puissent paraître recevables bien que nous adhérions de manière animale à la vérité de certaines propositions. A ce propos, il faut reconnaître que nous avons bien des certitudes au sens où l'entend Wittgenstein. Ces certitudes ne sont pas cependant pas incompatibles avec le doute, car leur résistance n'est pas le signe que nos raisons de douter sont irrecevables, mais le signe qu'elles échouent à ébranler l'attachement « animal<sup>73</sup> » que nous éprouvons à l'égard de nos certitudes. Elles y échouent premièrement parce que le doute radical, fondé sur la seule imagination, ne fournit aucune raison positive de douter, mais montre seulement que des raisons positives de douter de nos croyances *pourraient* se présenter ; deuxièmement parce que, résultant d'une résolution, celle de mettre en doute nos croyances, il ne dure pas plus longtemps que cette résolution, alors que les raisons d'adhérer aux croyances qu'il remet en cause s'imposent à nous constamment ; troisièmement parce que l'adhésion aux croyances que ce doute remet en question constitue une habitude, si bien qu'il ne suffit pas, pour que nous n'y adhérions plus, que des raisons fortes se présentent à nous, mais qu'il faut encore que leur emprise sur notre esprit s'estompe. Le caractère animal et instinctif de notre adhésion à certaines de nos croyances peut donc être expliqué même si nous acceptons la possibilité du doute radical. Il ne fournit donc pas la matière d'un argument contre cette forme de doute. Il montre seulement que nous ne pouvons pas nous installer dans une vie sceptique.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, VI, 4, p. 106, tr. fr. p. 128.

<sup>73</sup> L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, 359, *op. cit.*, tr. fr., p. 104.

On dira cependant peut-être qu'il est dogmatique de défendre les idées de point de vue externe et de réalité transcendante en soulignant les conséquences paradoxales de leur rejet. Cette forme de défense est peut-être inévitable dans la réflexion sur les questions premières, mais nous devons essayer de faire davantage. Une manière de le faire consiste à décrire comment nous pouvons former de telles idées dont l'étendue dépasse notre expérience.

### 3.2. Second paradoxe : l'explication des règles

Pour cela, nous allons nous arrêter sur un second aspect paradoxal des conceptions de Wittgenstein, sa conception des règles et des concepts.

Selon Wittgenstein, et Nagel le suit sur ce point, nos concepts n'ont un sens déterminé que dans la mesure où nous nous sommes accordés sur les situations dans lesquelles ils s'appliquent. Même si ces conditions d'accord constituent des conditions d'assertabilité et non des conditions de vérité et de confirmation<sup>74</sup>, il en découle selon Wittgenstein que « rien de ce qui prétend dépasser les limites extérieures de l'expérience et de la vie humaine n'a de sens »<sup>75</sup>, et qu'il est exclu « d'utiliser le langage – même le langage général de l'existence et des états de choses – pour parler de ce à propos de quoi nous ne pouvons, en principe, émettre aucun jugement<sup>76</sup> ». Cette conclusion semble

---

<sup>74</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, VI, 4, *op. cit.*, p. 105, tr. fr. p. 127.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.* Dans ce passage de *The View...*, Nagel soutient que Wittgenstein fixe des limites à la pensée et au langage. Il faut s'arrêter sur ce point, car nombre de commentateurs de Wittgenstein rejettent aujourd'hui l'attribution à celui-ci d'une volonté de fixer au langage des limites (voir notamment Cora Diamond (« Throwing Away the Ladder », repris dans *The Realistic Spirit*, ch. 6, tr. fr. 241-76 ; « Ethics, Imagination and the *Tractatus* », tr. fr. E. Halais dans *L'importance d'être humain*, Paris, PUF, 2011, p. 221-270), et il pourrait sembler naturel, si ce rejet paraissait justifié, de rejeter également toute critique de Wittgenstein reposant sur l'attribution d'une telle volonté à Wittgenstein. Ces interprétations de Wittgenstein n'ont cependant en vérité, malgré les apparences, pas d'incidence sur la validité de la critique développée par Nagel. Diamond souligne que, pour parler à bon droit de limites du langage, il faut supposer que la réalité déborde le langage et que celui-ci échoue à atteindre l'ensemble de cette réalité. Or, poursuit-elle, Wittgenstein ne partage pas cette idée : il n'y a selon lui rien dont nous ne puissions parler ; il soutient que nous croyons parfois parler de quelque chose alors que nous ne parlons de rien, ou que ce dont nous parlons, pour autant que cela possède un sens, n'est pas, contrairement à ce que nous croyons, quelque chose qui se tient au-delà de l'ensemble des objets immédiats de notre expérience et de notre pensée, mais quelque chose qui est à l'intérieur de cet ensemble. Wittgenstein peut sembler soutenir qu'il existe des réalités hors du « monde » (des faits au-delà des faits du monde) et que notre langage échoue à les atteindre. Il n'en est rien : il établit plutôt que ce que notre langage vise en vain hors du monde se trouve dans notre monde et doit être cherché dans notre monde. Nous cherchons parfois des réponses dans des faits qui se trouveraient hors du monde, alors que ces réponses se trouvent dans des aspects non-factuels de *notre* monde. Ce que nous pouvons penser et dire est tout ce qu'il y a, et c'est là que nous trouverons les réponses à nos questions. Wittgenstein cherche à ramener notre attention égarée dans les nuées vers notre monde, qui seul existe réellement et que nous pouvons complètement atteindre par notre pensée et notre langage. Selon Wittgenstein, lorsque nous tenons un discours métaphysique sur le point de vue externe, nous parlons

justifiée, car il semble bien que l'accord suppose une expérience commune et soit par conséquent impossible lorsque nous nous éloignons des contextes ordinaires de notre vie, comme c'est le cas lorsque nous essayons de penser à un point de vue externe et à une réalité transcendante. Ce que nous disons ne peut porter que sur ce qui se trouve à l'intérieur de notre expérience, et les idées de point de vue externe et de réalité transcendante doivent être rejetées.

La condition d'accord implique-t-elle cependant véritablement que les idées de point de vue externe et de réalité transcendante soient dépourvues de sens ? Il est vrai que l'apprentissage d'un concept suppose l'expérience de cas d'application de ce concept. Nos concepts semblent cependant s'appliquer bien au-delà de notre expérience :

« Ainsi que la plupart des gens l'admettent, [le langage] nous permet de dire, que cela soit vrai ou faux, que de la pluie tombait sur Gibraltar il y a exactement cinquante mille ans, même s'il n'existe aucun moyen d'arriver à un accord sur la possibilité d'appliquer le terme dans un cas de ce genre<sup>77</sup> ».

Il semble, suggère Nagel, qu'après un nécessaire premier moment d'adhésion étroite à l'expérience, le langage peut aller « au-delà de lui-même »<sup>78</sup>, jusqu'à nous permettre de parler d'une réalité transcendante et d'un point de vue externe. Wittgenstein accorderait bien entendu la possibilité d'une extension de notre concept de pluie à un passé inaccessible. Ce sont les applications plus éloignées de nos concepts qu'il rejette. Il soutient notamment que lorsque nous parlons de la décimale de  $\pi$  comme de quelque chose qui serait déjà déterminé, nous ne parlons pas d'une décimale infinie qui existerait déjà, mais de la décimale finie de  $\pi$  que nous avons déjà déterminée<sup>79</sup>. Wittgenstein

---

bien de quelque chose, mais pas de ce dont nous croyons parler : nous parlons en vérité d'un aspect du monde de notre expérience. Il faut comprendre ce que Wittgenstein dit des limites du langage à partir de ce qu'il dit du solipsisme dans le *Tractatus* : de même qu'il n'y a pas d'arrière-plan sur le fond duquel se dégage un sujet dont on puisse dire qu'il est enfermé en ses pensées, si bien que le solipsisme se retourne en réalisme, de même il n'y a pas de réalité indicible sur le fond de laquelle on puisse dire que le langage est limité, de sorte que l'affirmation des limites du langage se retourne en affirmation de la coextensivité du langage et du monde. Même si l'on accepte cette lecture de Wittgenstein, il est tout à fait possible de continuer à considérer que Wittgenstein fixe des limites au langage. Il suffit de ne pas être d'accord avec Wittgenstein. Lorsqu'il soutient que Wittgenstein fixe des limites au langage, de même que lorsqu'il présente Wittgenstein comme un philosophe idéaliste, Nagel ne parle pas en commentateur de Wittgenstein cherchant à en expliquer la pensée, mais en philosophe qui défend une conception propre consistant à refuser de voir dans le point de vue externe une nuée dont nous devrions nous détourner. Il ne peut pas alors voir en Wittgenstein autre chose qu'un philosophe cherchant à nous convaincre des limites de notre pensée et de notre langage, même s'il le comprend correctement.

<sup>77</sup> *Ibid.*, VI, 4, p. 108, tr. fr. p. 130.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, I, 516, *op. cit.*, tr. fr. p. 202.

soutient que nous ne pouvons parler que de ce qui ne s'éloigne « *pas trop* »<sup>80</sup> de ce dont nous faisons l'expérience dans notre vie. Comment devons-nous cependant tracer la frontière entre les énoncés qui s'éloignent suffisamment peu des circonstances de notre vie pour garder une signification et ceux qui s'en éloignent trop ?

La position de Wittgenstein à propos de la décimale de  $\pi$  est paradoxale, car nous nous accordons de fait pour affirmer que toute question portant sur les décimales de  $\pi$  que nous n'avons pas encore calculées possède déjà une réponse déterminée. Wittgenstein peut-il expliquer que nous nous accordions sur des propositions dépassant notre expérience et selon lui dépourvues de sens, comme lorsque nous disons que nous comprenons ce que signifie l'idée de point de vue externe, ou qu'il y a déjà une réponse à la question demandant si la série « 7777 » figure ou non dans  $\pi$  ? Selon Wittgenstein, nous accordons pour prêter un sens à des propositions qui semblent dépasser notre expérience ou notre pouvoir de démonstration ne manifestent pas la capacité de notre pensée à saisir plus que ce que nous ne pouvons expérimenter et calculer. Ces accords reposent en effet sur autre chose que sur la capacité de notre pensée à porter sur une réalité se situant au-delà de nos expériences et démonstrations. Durant l'apprentissage de l'usage d'un concept, nous développons le plus souvent tous, en vertu de notre commune origine, biologique ou culturelle, une disposition identique à l'appliquer d'une certaine manière aux situations nouvelles, pourvu qu'elles soient suffisamment proches des situations d'apprentissage. Considérons la question « la suite de chiffres 7777 apparaît-elle dans le développement de  $\pi$  ? ». Toute réponse semble porter sur un objet qui se trouve au-delà de notre pouvoir de vérification, dans la mesure où nous admettons que le calcul de la décimale de  $\pi$  ne sera jamais achevé. Selon Wittgenstein, il n'en est cependant rien. Un tel énoncé déconnecté de notre expérience et de notre vie est vide. Seul possède une signification l'énoncé « la suite de chiffres 7777 apparaît-elle dans le développement de  $\pi$  auquel nous sommes parvenus à présent ? ». Il nous semble pourtant qu'il s'agit de deux questions distinctes, toutes deux pourvues de sens, et qu'il n'est pas possible de réduire la première à la seconde. Nous nous accordons sur le fait que la question portant sur l'infini des décimales de  $\pi$  a un sens, c'est-à-dire possède déjà une réponse déterminée, même si nous n'avons pas opéré les calculs requis pour y répondre et ne concevons même aucune méthode qui permettrait d'y répondre. Cependant, selon Wittgenstein, l'accord

---

<sup>80</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, VI, 4, *op. cit.*, p. 107, tr. fr. p. 129.

sur le fait qu'il doit y avoir quelque chose de vrai à propos de la présence ou non de la séquence « 7777 » dans le nombre  $\pi$  ne montre pas que nous avons des pensées portant sur des aspects de la réalité qui se situent au-delà de notre expérience. Nous nous méprenons lorsque nous interprétons notre accord spontané dans le calcul de nouvelles décimales de  $\pi$  comme le signe que nous avons saisi un concept aux applications infinies et que, par conséquent, la réponse à la question de la présence de la séquence « 7777 » dans la décimale de  $\pi$  existe déjà, indépendamment de nous. Selon Wittgenstein, lorsque nous déterminons  $\pi$ , nous ne *découvrons* rien, nous complétons collectivement et librement la détermination de  $\pi$  que nous avons par le passé commencé à établir. Dire que quelque chose doit être vrai à propos de la séquence « 7777 » dans le nombre  $\pi$ , c'est dire que nous trouvons en nous une disposition qui nous conduirait, si le temps nous en était laissé, à déterminer spontanément les décimales de la même façon que les autres membres de notre communauté. Par conséquent, bien que nous soyons certains de nous accorder avec les autres sur cette question, il n'y a pas déjà hors de nous une réponse à la question de savoir si la séquence « 7777 » apparaît ou non déjà dans la décimale de  $\pi$ . Si nous le croyons, c'est parce que nous projetons dans les choses notre disposition à appliquer nos concepts d'une certaine façon. C'est donc à tort que, de façon générale, nous croyons penser des aspects de la réalité dépassant le cercle des expériences et démonstrations que nous avons déjà faites. S'il en est bien ainsi, on comprend qu'il n'est possible de s'accorder à propos de réalités s'éloignant de notre vie et de ses circonstances qu'à la condition qu'elles ne s'en éloignent pas trop : ces accords reposent sur une disposition commune acquise par habitude ; or une disposition ne peut être mise en œuvre que dans des cas proches des circonstances de son acquisition ; nous ne pouvons par conséquent nous accorder sur l'usage de nos concepts dans les cas qui s'éloignent trop des contextes de notre vie. Au-delà de ces contextes, la question ne sera plus de savoir comment nos concepts s'appliquent, mais de savoir comment nous voulons prolonger nos concepts dans ces nouveaux cas, ou quels concepts nous voulons y appliquer. Wittgenstein peut donc rendre compte de notre certitude que nous nous accorderons dans l'application de nos concepts et opérations à des cas nouveaux tout en niant que notre pensée puisse s'étendre loin au-delà du cercle de notre expérience.

Cette explication est cependant paradoxale. Elle l'est excessivement selon Nagel. Revenons sur la question de la présence ou de l'absence de la séquence « 7777 » dans la décimale de  $\pi$ . Selon Nagel, Wittgenstein « [doute] du fait qu'il doit nécessairement y avoir

une réponse à la question de savoir si la séquence « 7777 » apparaît dans le développement décimal de  $\pi$ <sup>81</sup> ». Si elle prétend porter sur un aspect du monde déterminé et indépendant de nous, l'infinité des décimales de  $\pi$ , cette question est selon Wittgenstein dépourvue de sens. Elle n'a de sens que comme question sur ce qu'il nous paraîtra naturel de répondre dans la recherche de la décimale de  $\pi$ . Selon Nagel, les arguments de Wittgenstein ne sont pas convaincants. Il nous semble clair qu'il y a *déjà* quelque chose de vrai à propos du développement infini complet des décimales de  $\pi$  comme à propos de l'application à des cas nouveaux de n'importe lequel de nos concepts :

« l'explication (...) que [Wittgenstein] donne de ce qui a réellement lieu lorsque nous appliquons une formule ou un concept à une infinité de cas – ce sur quoi repose réellement la portée apparemment infinie de la signification – n'est pas une explication que nous pouvons accepter (...). Nous ne pouvons, par exemple, pas penser que l'application correcte de « plus 2 » n'est déterminée par rien de plus que par le fait qu'une certaine application est naturelle à ceux qui partagent notre langage et notre forme de vie, ou par quoi que ce soit d'autre du même genre. En employant le concept, nous devons y penser comme déterminant, pour un nombre infini de cas, une unique fonction qui dépasse toutes nos applications et celles de notre communauté, qui en est indépendante, sans quoi il ne serait pas le concept qu'il est<sup>82</sup> ».

La signification d'un concept ne peut pas être réduite aux applications sur lesquelles nous nous sommes accordés jusqu'ici.

La question est alors pour Nagel de savoir ce qui détermine la signification, si ce n'est l'accord effectif. Nagel répond ainsi :

« (...) [l']accord n'est pas tout ce en quoi consiste le concept, pas plus que l'expérience perceptive par laquelle nous identifions un objet n'épuise le concept de cet objet. Au contraire, à un certain moment, pour apprendre l'arithmétique, il faut saisir les concepts « plus » et « deux », et cela signifie que la correction n'est pas fondée ici sur le consensus – par contraste avec les règles de prononciation, par exemple. Le fait que quelqu'un a saisi ou non les concepts se révélera dans sa pratique de la langue, mais cela ne consiste pas en cette pratique. La signification, en d'autres termes, n'est pas simplement l'usage – à moins que nous ne comprenions « usage » en un sens normatif qui implique déjà la signification<sup>83</sup> ».

La signification d'un concept n'est réductible à aucun fait externe donné ; elle constitue une norme exigeant de nous que nous appliquions ce concept d'une certaine façon dans chaque situation. Comprendre un concept, c'est saisir quelque chose qui s'applique déjà de telle ou telle manière au-delà des expériences que nous avons faites. Ainsi, lorsque le

---

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*, V, 6, p. 89, tr. fr. p. 108.

<sup>83</sup> T. Nagel, *The Last Word*, 3, I, *op. cit.*, p. 41.

maître apprend à l'élève à additionner 2 et que celui-ci, après avoir énuméré correctement la série des nombres pairs jusqu'à 1000, poursuit par la série 1004, 1008, 1012, etc., le maître ne se borne pas à constater qu'il ne répond pas comme il nous est naturel à nous de le faire et qu'il est différent de nous. Il considère qu'il n'a pas compris ce qu'est l'opération « +2 ». L'élève n'a pas seulement contrevenu à un usage social ; il a échoué à saisir un concept mathématique. Au contraire, s'il continue par la série 1002, 1004, etc., le maître estime que l'élève a compris ce qu'est l'opération en question. Ainsi se forme de proche en proche une communauté en accord sur le sens d'un terme désignant une opération aux applications infinies.

Il est bien nécessaire, comme le veut Wittgenstein, que la condition d'accord soit remplie pour qu'un énoncé ait un sens. Selon Nagel, cependant, cette condition d'accord est une « condition très large, qui peut être satisfaite de diverses manières<sup>84</sup> » :

« (...) on pourrait peut-être suggérer que les conditions wittgensteiniennes de publicité et d'accord possible pourraient être remplies d'une autre façon [que par la vérification ou la confirmation, ou par la proximité avec ce qui peut être vérifié ou confirmé]. L'accord portant sur ce que nous ne savons pas et ne pouvons pas concevoir et l'accord qui porte sur ce qui est possible sont aussi importants que l'accord portant sur ce que nous savons réellement et sur ce qui est vrai. Ce sont, eux aussi, des accords dans les jugements<sup>85</sup> ».

Correctement comprise, la condition d'accord n'implique pas selon Nagel une réorientation complète de notre attention vers le contenu immanent de notre expérience et de notre vie, contrairement à ce que soutient Wittgenstein. Ainsi, écrit Nagel,

« [l]e langage va au-delà de lui-même, que ce soit dans le concept de pluie ou dans le concept de ce qui est, bien que l'on ne puisse désigner ce qu'il atteint qu'en utilisant le langage ou quelque autre forme de représentation<sup>86</sup> ».

La signification a bien pour condition l'existence d'un accord, mais les conditions de cet accord ne sont pas aussi strictes que le pense Wittgenstein, et elles n'impliquent pas qu'on considère comme dépourvus de sens tous les énoncés portant sur ce qui n'est pas l'objet d'une expérience ou d'une pensée possibles, qu'il s'agisse de l'infinité des décimales de  $\pi$  ou des applications d'un concept, ou de l'idée de point de vue externe. Une fois acquise la signification d'un concept, nous comprenons qu'il s'applique au-delà de

---

<sup>84</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, VI, 4, *op. cit.*, p. 105, tr. fr. p. 127.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 106, tr. fr. p. 127-8.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 108, tr. fr. p. 130.



notre expérience, même si nous ne sommes pas nécessairement capables de déterminer ces applications, et nous nous accordons à donner un sens à des questions qui dépassent nos capacités d'expérience et de démonstration.

Notre conviction qu'il en est ainsi et que nos concepts s'étendent plus loin que nos accords est si forte qu'elle rend la position de Wittgenstein trop paradoxale pour être acceptée :

« (...) que Wittgenstein soit amené à douter du fait qu'il doit y avoir une réponse à la question de savoir si la séquence 7777 apparaît dans le développement de  $\pi$  (Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, 516) indique clairement qu'il y a quelque chose qui ne va pas<sup>87</sup> ».

La difficulté que soulève la position de Wittgenstein est considérable, car elle concerne l'ensemble de nos concepts, et non les seuls concepts mathématiques, car nous pensons spontanément que la plupart de nos concepts doivent déjà s'appliquer de telle ou telle manière aux situations auxquelles nous ne les avons pas encore appliqués. Ainsi, poursuit Nagel à propos des limitations que Wittgenstein impose à notre langage,

« [i]l me semble que si l'on dit que c'est le fin mot de l'histoire, on reconnaît que toute pensée n'est qu'une illusion. Si nos pensées n'ont pas une portée infinie dans un sens bien plus fort, même la plus commune d'entre elles n'est pas ce qu'elle prétend être. C'est comme si un platonisme naturel rendait factice toute tentative d'envisager le monde d'une quelconque autre façon. Au fond, l'attaque de Wittgenstein contre les pensées transcendantes dépend d'une thèse tellement radicale qu'elle ébranle également les prétentions à la transcendance les plus faibles, venant des pensées les moins philosophiques qui soient<sup>88</sup> ».

Si Wittgenstein a raison, il existe une distorsion considérable entre ce que nous faisons véritablement et ce que nous croyons faire lorsque nous faisons usage de nos concepts, et penser n'est pas du tout ce que nous croyons. Il est certes possible qu'une intuition soit fautive mais qu'elle survive à sa réfutation et constitue une illusion. Dans un tel cas, cependant, le rejet de l'intuition en question exige des arguments très forts. Or les arguments que développe Wittgenstein n'ont pas ici la force suffisante. Aucun argument ne pourrait au demeurant nous en convaincre, car nous ne sommes pas même capables d'imaginer une situation dans laquelle nous y croirions :

« il est absolument impossible d'admettre la conception de Wittgenstein – psychologiquement impossible<sup>89</sup> ».

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 107, tr. fr. p. 129.

<sup>88</sup> *Ibid.* (traduction modifiée).

<sup>89</sup> *Ibid.*

« Psychologiquement impossible », c'est-à-dire que « [nous ne pouvons] imaginer quel effet cela pourrait faire d'y croire, par opposition au fait d'y souscrire verbalement<sup>90</sup> ». Les conceptions de Wittgenstein sont ainsi paradoxales au plus haut degré : elles ne vont pas seulement à l'encontre d'opinions auxquelles nous adhérons fortement, mais s'opposent à des pensées que nous ne pouvons pas ne pas avoir :

« (...) nous ne pouvons pas envisager nos pensées à [l]a façon [de Wittgenstein] en même temps que nous les avons. Même lorsque nous essayons, philosophiquement, de penser de manière naturaliste au fonctionnement du langage et de la logique, ce sont des pensées auxquelles nous ne pouvons pas appliquer la thèse de Wittgenstein : nous devons les penser directement<sup>91</sup> ».

Le paradoxe de la conception défendue par Wittgenstein est extrême en ceci : nous nous rapportons aux énoncés qui la composent d'une manière qui contredit la façon dont ces énoncés décrivent le rapport que nous entretenons avec eux. Nous ne pouvons pas, lorsque nous essayons de comprendre les arguments de Wittgenstein, ne pas nous rapporter aux concepts qu'il emploie sans penser qu'ils ont une signification déterminée telle qu'il est déjà vrai qu'ils *devraient* être appliqués de telle ou telle manière dans telle ou telle situation inconnue. Que nos concepts s'appliquent déjà de manière déterminée, indépendamment de nous et de notre communauté, dans les situations que nous n'avons pas encore rencontrées est une pensée à laquelle nous ne pouvons pas échapper. Il s'agit de ce que Nagel appelle dans *The Last Word* une « pensée cartésienne<sup>92</sup> », entendant par là une pensée analogue au *cogito* cartésien, s'imposant à nous dans l'acte même d'essayer de formuler quoi que ce soit, y compris sa propre mise en cause.

Qu'une intuition soit irrésistible ne garantit cependant pas sa vérité. Cette règle de prudence épistémologique doit s'appliquer aux certitudes de Nagel comme à celles de Wittgenstein. Pour défendre complètement sa position, Nagel doit s'engager dans une double réflexion. D'une part, il doit expliquer comment nous pouvons développer des pensées aux applications infinies. Il est vrai que notre capacité à saisir des concepts aux applications infinies constitue peut-être un mystère. Du moins n'y a-t-il pas de contradiction manifeste à soutenir que nous avons une telle capacité. Il est en outre possible que nous parvenions un jour à expliquer cette capacité. Nagel esquisse d'ailleurs les grands traits d'une telle explication à la fin de *The Last Word* et dans *Mind and*

---

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.*, V, 6, p. 89, tr. fr. p. 108.

<sup>92</sup> T. Nagel, *The Last Word*, 3, II, *op. cit.*, p. 44-5.

*Cosmos*<sup>93</sup>. D'autre part, il doit aussi montrer que les arguments de Wittgenstein n'établissent pas la conclusion qu'ils prétendent établir.

Arrêtons-nous sur ce deuxième point et essayons de montrer que les arguments de Wittgenstein n'ont pas la portée qu'il leur attribue. Il faut reconnaître avec Wittgenstein qu'un énoncé ne peut avoir de signification que s'il existe un accord à propos des circonstances dans lesquelles il peut être asserté, et il faut admettre

« (...) que la possibilité d'un langage requiert à un certain niveau un accord automatique dans les jugements et dans la pratique linguistique [et que] quelqu'un qui fait usage d'un concept d'une façon qui diverge trop de l'usage qu'en font les autres ne possède pas ce concept<sup>94</sup> ».

Il est en outre vrai que nous ne pouvons saisir les idées aux applications infinies qu'on cherche à nous enseigner qu'à partir de séries finies de cas, et qu'il n'est par conséquent pas possible de garantir absolument que nous nous comprenons dans notre usage des concepts, un échantillon fini de cas pouvant logiquement correspondre à diverses séries infinies. Alors que son maître lui demandait d'ajouter 2 dans quelques cas particuliers, l'élève a peut-être cru qu'il lui demandait de poursuivre la série infinie que nous, nous appelons « ajouter 2 jusqu'à 1000, puis 4 jusqu'à 2000, etc. »<sup>95</sup>. On peut donc en un sens soutenir qu'il nous est naturel de comprendre la série 2, 4, 6, 8, etc. que nous propose le maître comme une application partielle de l'idée aux applications infinies « + 2 », mais que nous ne pouvons pas démontrer que c'est de cette manière que l'élève doit la comprendre. Pour que l'élève identifie l'idée qu'on cherche à lui enseigner, il ne suffit pas qu'il soit capable de saisir des idées aux applications infinies, il faut encore que l'une d'elles, celle que l'on veut lui enseigner, s'impose à son esprit, sans quoi il ne cesserait de se demander quelle idée on cherche à lui enseigner. En cela, comme le soutient Wittgenstein, suivre une règle ne relève pas de l'obéissance et requiert l'intervention d'une spontanéité. Cette spontanéité n'intervient cependant pas là où la situe Wittgenstein, c'est-à-dire lors de l'application d'un concept commun à un nouveau cas, mais au moment où l'élève doit identifier la règle particulière aux applications infinies que le maître cherche à lui enseigner à travers quelques cas particuliers. L'intervention de cette spontanéité ne manifeste donc en rien notre incapacité à saisir des idées aux applications infinies.

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, ch. 7 ; T. Nagel, *Mind and Cosmos*, ch. 4, *op. cit.*

<sup>94</sup> T. Nagel, *The Last Word*, 3, I, *op. cit.*, p. 41.

<sup>95</sup> Nagel suit ici une ligne d'argumentation ouverte par Kripke. Voir S. Kripke, *Wittgenstein. On Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, tr. fr. T. Marchaisse, *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, Paris, Le Seuil, 1996.

Convenablement interprétés, les arguments de Wittgenstein ne portent pas sur la nature des règles, contrairement à ce qu'il soutient, mais seulement sur notre capacité à nous mettre d'accord sur les règles dont nous parlons.

Concluons que la position de Wittgenstein à propos des règles est si paradoxale qu'il faut y renoncer, même si cela nous laisse face à un fait qu'il est difficile d'expliquer, notre capacité à saisir des concepts aux applications infinies.

### 3.3. L'idée de point de vue externe comme idée aux applications infinies

Wittgenstein soutient que nous ne pouvons rien concevoir au-delà du cercle défini par le contexte de notre vie et que c'est à l'intérieur de ce cercle que nous trouverons ce que, par une mécompréhension de notre langage, nous cherchons hors de lui. Cette conception a cependant des implications excessivement paradoxales, en particulier le rejet des idées aux implications infinies et celui des possibilités sceptiques radicales. Ces deux rejets sont en vérité liés, de même, symétriquement, que les critiques que Nagel leur adresse. Ce lien est particulièrement intéressant pour nous car il passe par l'intermédiaire du rejet du point de vue externe : ce rejet découle du rejet des idées aux applications infinies et implique le rejet des raisons sceptiques radicales.

Nagel présente l'idée de réalité objective, corrélative de l'idée de point de vue externe, comme un point de départ de l'enquête scientifique :

« le développement [scientifique] trouve son commencement dans la simple conception d'une réalité objective dans laquelle des points de vue plus subjectifs, y compris le nôtre, sont inclus. On ne peut échapper à cela, au moins à titre de possibilité<sup>96</sup> ».

Et c'est l'évidence de cette idée qu'il oppose aux réflexions de Wittgenstein contre le scepticisme. Les idées de réalité objective et de point de vue externe partagent ce caractère d'évidence avec les idées mathématiques aux applications infinies. Nagel ne s'interroge cependant pas sur la manière dont nous acquérons cette idée, alors qu'il décrit la manière dont nous saisissons les concepts mathématiques<sup>97</sup>. C'est cependant de la même façon, nous semble-t-il, que nous saisissons les unes et les autres. La critique de la conception paradoxale que développe Wittgenstein à propos des pensées mathématiques

---

<sup>96</sup> T. Nagel, *The Last Word*, 5, I, *op. cit.*, p. 79.

<sup>97</sup> Il suggère cependant bien ce rapprochement en critiquant dans la même page (*The View from Nowhere*, VI, 4, *op. cit.*, p. 106, tr. fr. p. 128) les deux formes de négation de notre capacité à émettre des jugements « dépass[ant] leurs fondements » que sont la conception des pensées mathématiques proposée par Wittgenstein et le rejet des raisons sceptiques radicales.

aux applications apparemment infinies nous semble donc contenir le moyen d'une défense forte de l'idée de réalité objective. C'est parce que ce rapprochement est seulement implicite que Nagel ne présente pas la réflexion développée dans le chapitre VI de *The View from Nowhere* comme une réflexion sur la réalité du point de vue externe, mais seulement comme une réflexion sur un problème particulier de conflit de point de vue. Ce rapprochement permet de défendre la réalité de l'idée de réalité externe transcendante avec la même force que la réalité des idées aux applications infinies, et par conséquent de ne pas nous contenter d'affirmer dogmatiquement la réalité de l'idée de réalité externe, comme le fait Nagel dans l'extrait de *The Last Word* cité plus haut.

La compréhension de l'idée de réalité transcendante comme concept aux applications infinies est selon nous suggérée dans une note du chapitre 3 de *The View...* Cette note ne porte pas directement sur les idées de réalité transcendante et de point de vue externe, mais sur le sujet et sur l'idée de moi objectif. Nagel y suggère en quelques lignes ce qui distingue sa conception du sujet comme sujet empirique pourvu de ce qu'il appelle un « moi objectif »<sup>98</sup>, c'est-à-dire de l'idée de point de vue externe et d'une capacité à « former la conception d'une réalité plus objective<sup>99</sup> », de la conception du sujet comme « sujet métaphysique » que développe Wittgenstein. Le lien entre ces considérations sur le sujet et la réflexion sur le point de vue externe est cependant direct, les idées de sujet empirique pourvu d'un moi objectif, de réalité transcendante et de point de vue externe étant liées *a priori* : si l'on accepte les idées de point de vue externe et de réalité transcendante, on doit considérer le sujet comme un sujet empirique, et non comme un sujet transcendantal ou métaphysique ; et inversement. Nagel écrit ceci :

« [...]l'idée du moi objectif a quelque chose en commun avec le « sujet métaphysique » du *Tractatus* de Wittgenstein (5.641), bien que je m'arrête avant de l'exclure entièrement du monde. Le sujet métaphysique est la limite logique que nous atteignons si nous projetons dans le monde, comme propriétés de [X], tous les contenus de l'esprit, y compris les pensées objectives. Le moi objectif est le dernier stade qu'atteint le sujet qui se détache avant de s'effacer en un point sans extension.<sup>100</sup> ».

Nagel fait ici référence au *Tractatus*, mais ce qu'il écrit peut s'appliquer à l'ensemble de la philosophie de Wittgenstein. Il suggère selon nous dans ces lignes allusives et difficiles que l'identification de nous-mêmes à un sujet empirique et non transcendantal, de même

---

<sup>98</sup> Le chapitre 4 de *The View from Nowhere* est consacré à cette question (*op. cit.*, p. 54-66, tr. fr. p. 67-84).

<sup>99</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, IV, 3, *op. cit.*, p. 66, tr. fr. p. 81.

<sup>100</sup> *Ibid.*, IV, 3, note 3, *op. cit.*, p. 62, tr. fr. p.76-7 (modifiée).

par conséquent que le développement corrélatif des idées de réalité transcendante et de point de vue externe, sont des exemples de la démarche à l'œuvre dans la saisie des concepts aux applications infinies.

Nagel oppose ici deux conceptions du sujet. D'un côté, Wittgenstein conçoit le sujet comme un sujet métaphysique situé à la frontière du monde et pensant celui-ci de l'extérieur. Ce sujet n'est jamais lui-même l'objet d'une pensée ou d'une proposition. Le monde que nous expérimentons ne contient pas sa réalité, mais seulement son lieu, qui est le corps auquel ce sujet est attaché. Hors du monde, ce sujet est dépourvu de toute détermination. Sa pensée est exclusivement déterminée par les réalités dont il fait l'expérience, et non également par ses propres caractères, puisqu'il n'en possède aucun. Elle représente donc le monde tel qu'il est. C'est cette absence de détermination que Wittgenstein, et Nagel à sa suite, représentent métaphoriquement par l'image du point sans extension situé à la frontière du monde.

Selon Nagel, il faut concevoir autrement le sujet : celui-ci appartient au monde ; il possède des déterminations biologiques, culturelles et historiques qui, conjointement avec le monde extérieur, en déterminent les perceptions et conceptions. C'est l'existence de ces déterminations du sujet qui conduit à le représenter métaphoriquement sous la forme d'un point étendu situé à l'intérieur du monde, l'extension de ce point faisant référence aux déterminations que contient le sujet<sup>101</sup>. Ce sujet est cependant pourvu d'un « moi objectif ». N'étant qu'un aspect de la personne empirique, le moi objectif ne suppose aucun sujet qui soit hors du monde. Quel que soit le degré d'objectivité auquel il est parvenu à travers les réflexions critiques de son moi objectif, le sujet est toujours un sujet *dans* le monde, et il n'est par conséquent jamais assuré que le contenu de ses pensées ne provient pas encore partiellement de ses propres caractères. Aussi loin qu'il aille dans sa quête de l'objectivité, la pensée que développe le moi objectif reste toujours une simple image de ce qu'elle prétend atteindre, comme l'était déjà la pensée du moi subjectif initial. En réfléchissant ses propres pensées et en les épurant autant qu'il lui est possible de tous ceux de leurs aspects qui proviennent de lui-même, le sujet empirique pourvu d'un moi objectif tend à rapprocher ses conceptions de la conception qui serait celle du sujet métaphysique, s'il existait, c'est-à-dire de la « conception absolue de la réalité<sup>102</sup> ».

---

<sup>101</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.632, 5.641, *op. cit.*, tr. fr. p. 94 et 95.

<sup>102</sup> B. Williams, *Descartes, The Project of Pure Enquiry*, *op. cit.*, p. 64-68.

Le sujet métaphysique de Wittgenstein est ainsi en vérité seulement pour Nagel une « limite logique ». Il ne possède aucune réalité indépendante, ni dans le monde ni hors de lui. C'est pourquoi Nagel reprend et corrige l'image statique du sujet comme sujet métaphysique analogue à un point situé à la frontière du monde, et lui substitue l'image dynamique d'un point étendu convergeant, par la répétition d'une opération, vers la forme d'un point situé à la limite du monde. Le sujet métaphysique, point sans étendue, n'est en vérité que la limite vers laquelle tend le sujet empirique, point étendu, lorsqu'il exerce sa faculté à rechercher l'objectivité. Le seul sujet qui existe véritablement est le sujet empirique représenté par un point étendu. En accordant au sujet métaphysique une réalité et en le situant à la « frontière du monde<sup>103</sup> », explicitement dans le *Tractatus* et implicitement dans la seconde philosophie, Wittgenstein en a déformé la nature.

Les conceptions du sujet de Nagel et de Wittgenstein découlent de leur conception des règles et de l'application des concepts. Pour le comprendre, il faut décrire le mouvement de pensée par lequel nous en venons semble-t-il selon Nagel à nous saisir comme des sujets empiriques appartenant au monde. C'est le point de vue interne sur le monde qui fournit notre point de départ, car c'est de ce point de vue que nous menons naturellement notre vie. De ce point de vue, nous ne nous éprouvons pas comme des sujets dans le monde, analogues aux objets dont nous faisons l'expérience, mais comme des sujets extérieurs au monde, situés seulement en un point de sa frontière défini par notre corps. Le monde nous paraît alors identique à l'ensemble de toutes nos expériences possibles. Ce n'est là cependant qu'un point de départ. Nous nous en éloignons à travers trois étapes. Nous sommes capables, dans un premier temps, d'opérer une réflexion sur telle ou telle de nos pensées, ou ensemble de pensées, et par là de les considérer comme des propriétés d'une des réalités particulières du monde, perceptible ou non ; ces pensées n'apparaissent plus alors comme une présentation de la réalité, mais comme des images ou des représentations d'autres réalités, dont la conception survient à l'occasion de cette réflexion. Cette première réflexion ne porte pas encore sur notre être pris de manière intégrale, mais seulement sur un sous-ensemble de nos pensées, car elle est elle-même la pensée d'un sujet qui croit se tenir à la frontière du monde et non en lui. Ce premier pas, Wittgenstein, dans le *Tractatus*, l'accepte ; c'est lui qui fait entrer en scène l' « âme humaine dont s'occupe la psychologie <sup>104</sup> ». Ce sujet n'est pas le seul sujet, car il est lui-

---

<sup>103</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.64, *op. cit.*, tr. fr. p. 94.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 5.641, tr. fr. p. 95.

même sujet pour un sujet transcendantal qui se tient à la frontière du monde. Le monde continue ici d'être ce qui apparaît à ce sujet, et non quelque chose qui englobe et déborde ce sujet et ses pensées. Cependant, nous pouvons opérer, dans un deuxième temps, une réflexion sur cette première réflexion, et en venir à la considérer elle aussi comme une propriété de nous-mêmes comme être particulier appartenant au monde. Nous concevons alors l'idée d'une réalité plus étendue encore. Celle-ci nous semble cependant encore donnée de manière immédiate à nous-mêmes comme sujet situé à la frontière du monde. L'étape décisive est la troisième. C'est en ce point que Wittgenstein et Nagel divergent, le premier la refusant et le second l'acceptant. Elle consiste à concevoir que nous pourrions répéter cette réflexion indéfiniment, et qu'aucun obstacle ne s'y opposera. Si nous l'acceptons, nous n'en restons pas à un nombre fini de réflexions, et nous cessons tout à fait de nous apparaître comme un sujet à la frontière monde pensant celui-ci de manière directe, et non à travers son image ou sa représentation. Au terme de ces trois étapes, nous avons saisi le concept de réflexion comme concept aux applications infinies. Et ce n'est alors plus seulement certaines de nos pensées que nous considérons comme des propriétés d'une réalité particulière, mais l'ensemble de toutes nos pensées possibles. Nous concevons que *toutes* nos pensées pourront être réfléchies, même si ce sera toujours à la suite d'un mouvement de réflexion ne pouvant survenir qu'une fois qu'elles se seront d'abord données comme de simples présentations de la réalité. L'ensemble de toutes nos pensées, non seulement nos pensées passées, mais également nos pensées présentes et futures, peuvent être considérées comme les propriétés d'un être particulier dans le monde, et leur sujet être considéré comme un sujet empirique, un être parmi les autres dans l'ensemble des objets de notre expérience, et non comme un sujet métaphysique extérieur au monde.

La conception du sujet comme sujet métaphysique que développe Wittgenstein est un reflet de son refus de ce troisième moment de l'opération de réflexion. Ce qu'il appelle son « réalisme », l'idée que le monde est là sous nos yeux, que notre expérience n'en est pas une image, en est un autre. Si, comme le fait Wittgenstein, on rejette l'affirmation que nous disposons de concepts aux applications infinies, et considère que tout concept, en tant qu'il est déjà déterminé, ne porte que sur des cas déjà examinés, on doit affirmer que nous ne possédons pas l'idée de réalité externe et que nous ne sommes pas des sujets empiriques. Seuls possèdent une réalité le premier et le second moments de la réflexion. Nous pouvons essayer, par réflexion, de considérer telle ou telle de nos pensées comme



un aspect du monde, propriété d'un être particulier, image ou représentation d'autres réalités. Mais nous ne pouvons pas en venir à nous percevoir comme des êtres particuliers, chacune de nos réflexions constituant elle-même une pensée qui se donne comme la simple manifestation d'un aspect de la réalité à un sujet transcendantal se tenant à la frontière du monde. Par la réflexion, un sujet ne se prend pas lui-même pour objet, il prend seulement pour objets *certaines* de ses pensées : la pensée par laquelle il se considère n'est pas elle-même l'un des objets de cette pensée. Le processus de la réflexion ne s'achève donc jamais, et il ne nous conduit pas à nous saisir comme des sujets empiriques. Le sujet échoue donc à se réfléchir et à se considérer comme une réalité appartenant au monde. Il constitue ce que Wittgenstein appelle un sujet métaphysique. Notre capacité de réflexion ne permet pas de saisir le sujet de la pensée ; elle impose seulement de distinguer, à l'intérieur des pensées du sujet métaphysique, différents ordres de pensées : les pensées simples, qui ne prennent pas pour objet d'autres pensées, sont des pensées de premier ordre ; les pensées qui prennent ces pensées pour objets sont des pensées de second ordre, etc. On comprend pourquoi le sujet doit être représenté par un point sans extension à la frontière du monde.

De cette conception du sujet découle le rejet de l'idée de réalité transcendante, celle-ci n'ayant de sens qu'en tant que fond sur lequel se découpent le sujet empirique et son expérience, entendue comme propriété monadique causée par la réalité extérieure. Il en résulte également le rejet de l'idée de point de vue externe, qui est le prolongement épistémologique de l'idée de réalité transcendante, et celui des raisons sceptiques radicales.

Si l'on suit Nagel, le rejet de la conception du sujet comme sujet empirique et le rejet des idées de réalité transcendante et de point de vue externe ne sont pas recevables, car ils reposent sur le rejet plus général des concepts aux applications infinies, qui n'est pas recevable. De même que nous devons considérer qu'il y a déjà une réponse à toute question portant sur les décimales de  $\pi$  qui n'ont pas été calculées, nous devons nous considérer comme des sujets naturels situés dans le monde, considérer notre expérience comme une propriété d'une des réalités composant le monde et accepter les idées de réalité transcendante, de point de vue externe et de conception absolue, ainsi que les raisons sceptiques les plus radicales. Le sujet doit ainsi être représenté par un point étendu situé à l'intérieur du monde, comme dans le schéma rejeté par Wittgenstein dans la proposition 5.6331 du *Tractatus*. Naît alors le désir d'une conception objective de la

réalité : le sujet empirique cherche à développer une image de la réalité qui ne dépende plus de ses propres caractères, mais reflète la réalité telle qu'elle est, c'est-à-dire telle qu'elle serait donnée au sujet métaphysique situé à la frontière du monde. Celui-ci est donc bien, comme le veut Nagel, la limite vers laquelle tend le sujet empirique à la recherche de l'objectivité : « le moi objectif est la dernière étape du sujet qui se détache, avant qu'il ne se réduise à un point dépourvu d'extension <sup>105</sup>».

### 3.4. Conclusion

Les arguments développés par Wittgenstein pour justifier le rejet des idées de point de vue externe et de réalité transcendante ne sont donc pas recevables selon Nagel<sup>106</sup>. L'idée de réalité objective est ainsi une idée primitive, une idée « à laquelle on ne peut échapper<sup>107</sup> », et non un mirage suggéré par le langage. Nous ne nous égarons pas lorsque nous considérons notre expérience comme un élément du monde et non comme une ouverture sur le tout du monde et affirmons la réalité des problèmes métaphysiques.

### 4. Nagel dogmatique ?

Les arguments que Nagel oppose à Wittgenstein sont-ils suffisants pour établir ce que Nagel appelle le réalisme, et avec lui la nécessité de regarder les problèmes philosophiques comme des problèmes appelant une résolution et non une dissolution ? On dira qu'en dégagant l'extrême paradoxe des conceptions de Wittgenstein, Nagel ne fait que révéler l'emprise qu'exerce sur notre esprit l'idée de réalité transcendante, mais qu'il n'établit pas la réalité de cette idée et fait preuve de dogmatisme<sup>108</sup>. Celle-ci pourrait bien encore n'être qu'une illusion, comme le soutient Wittgenstein. Cette critique est

---

<sup>105</sup> T. Nagel, *The View from Nowhere*, op. cit., IV, 3, p. 62, tr. fr. p. 77

<sup>106</sup> Ajoutons que Nagel ne défend pas la possibilité que nos pensées portant sur une réalité transcendante uniquement en établissant, contre Wittgenstein, le caractère excessivement paradoxal de leur rejet. Il montre également, de façon positive, comment notre langage permet de formuler des énoncés à propos de réalités transcendantes, et par conséquent de développer des pensées relevant de ce qu'il appelle le point de vue externe. Selon lui, une analyse correcte de notre langage conduit à nous attribuer, contre Wittgenstein, les ressources requises pour faire référence à ce qui dépasse nos capacités d'expérience et de conception, saisir les idées de réalité transcendante et de point de vue externe, et comprendre et poser les problèmes philosophiques comme des problèmes appelant une résolution et non une dissolution. Nagel développe cette analyse dans la section de *The View...*, notamment à travers un examen du terme « tout ». Nous renvoyons sur ce point à notre étude « Le débat Putnam-Nagel. Une réflexion sur le problème sceptique. », *Igitur*, vol. 8, n°3, p. 1-42. Voir notamment la section 4, p. 15-19.

<sup>107</sup> T. Nagel, *The Last Word*, 5, I, op. cit., p. 79.

<sup>108</sup> C'est la critique que lui adresse Alan Moore. A. Moore, « One or Two Dogmas of Objectivism », op. cit.

développée par Barry Stroud<sup>109</sup>. Selon Stroud, le but de la métaphysique, découvrir ce que le monde est vraiment, indépendamment de nos réponses et croyances, et s'il est ou non comme nous le pensons spontanément, c'est-à-dire s'il faut être réaliste ou antiréaliste, ne peut être atteint en suivant une méthode comme celle qu'emploie Nagel. Ce dernier soutient que les thèses de Wittgenstein sont fausses parce que, pour les comprendre, nous mettons en œuvre quelque chose qu'elles critiquent, des concepts aux applications infinies. Certes, reconnaît Stroud, nous ne pouvons pas toujours parvenir sans contradiction à la conclusion que le monde n'est pas comme nous le pensons. Et nous nous contredisons lorsque nous soutenons nos concepts ne s'étendent pas plus loin que le contenu immanent de notre expérience. Mais que peut-on tirer d'une telle impossibilité ? demande-t-il. Rien, car il reste possible que le verdict selon lequel le monde et notre pensée ne sont pas comme nous le croyons soit vrai. Nagel l'admet. Devons-nous cependant suspendre notre jugement ? Nagel s'y refuse. Il défend ce refus dans sa recension de l'ouvrage de Stroud. Quel genre de preuve, en effet, doit-on attendre dans une discussion de ce type ? Sa position, qu'il expose brièvement, nous semble consister en ceci. Pour réfuter tout à fait une conception, il faut partir de principes acceptés par celle-ci et montrer que ces principes impliquent son abandon. Cette démarche ne peut cependant pas être adoptée lorsqu'il est question des principes premiers. En cherchant à établir le caractère excessivement paradoxal des conceptions de Wittgenstein, Nagel pratique la seule méthode à laquelle on peut ici recourir. Dans l'examen de ces questions, nous partons des intuitions qui s'imposent à notre esprit et de leurs conséquences, et si nous rencontrons des contradictions, nous les éliminons en sacrifiant certaines de nos intuitions. Penser consiste ici à éprouver la cohérence de l'ensemble de nos intuitions et à accroître cette cohérence en modifiant et en éliminant certaines d'entre elles. Or si c'est bien de cette façon que nous devons procéder dans les questions portant sur les principes, les arguments de Nagel autorisent une conclusion, nos intuitions réalistes demeurant, malgré les objections de Wittgenstein, plus fortes que nos intuitions idéalistes. Une fois que nous avons établi que nous ne pouvons pas concevoir la thèse antiréaliste, nous avons

---

<sup>109</sup> B. Stroud, *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction: Modality and Value*, Oxford University Press, 2011. Stroud ne vise pas explicitement Nagel, mais ce dernier répond à son argument dans « Rain, Figaro and Metaphysics », *Times Literary Supplement*, 23 août 2011, <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/rain-figaro-and-metaphysics/>

une raison suffisante de rejeter ce dernier, même s'il reste possible qu'il soit vrai, notre pouvoir de conception n'étant pas la mesure de la réalité ?<sup>110</sup>

### Conclusion

Selon Nagel, un certain nombre des problèmes principaux de la philosophie consistent en une opposition entre un point de vue interne et un point de vue externe sur un même aspect de la réalité. L'une des attitudes possibles face à ces problèmes consiste à considérer de manière générale le point de vue externe comme une illusion. C'est celle qu'adopte Wittgenstein, qui s'attache constamment à ramener notre regard égaré dans la prétendue réalité transcendante ouverte au point de vue externe vers le contenu immédiat de notre expérience, dans lequel nous menons notre vie et pensons. L'un des intérêts majeurs de la réflexion de Nagel est d'en proposer une discussion critique, qui le conduit à conclure que cette attitude est excessivement paradoxale, notamment en ce qu'elle rejette nos intuitions en faveur de la recevabilité des raisons sceptiques et de notre capacité à saisir des concepts aux applications infinies, et qu'elle doit donc être rejetée. La conception réaliste que Nagel oppose à Wittgenstein soulève elle aussi un certain nombre de difficultés, notamment celle-ci : si nous soutenons que nous sommes capables de saisir des concepts aux applications infinies, et avec eux les idées de réalité transcendante et de point de vue externe, nous nous retrouvons confrontés à la tâche d'expliquer « *comment* des êtres finis peuvent (...) saisir des concepts et des règles qui ont des applications infinies (...)»<sup>111</sup> », et par conséquent, selon nous, posséder l'idée d'une réalité transcendante. Cette difficulté est symétrique à celle rencontrée par Wittgenstein, qui consiste dans la tâche de dissiper nos robustes intuitions réalistes et métaphysiques. Nagel l'aborde dans le dernier chapitre de *The Last Word*<sup>112</sup> puis dans *Mind and Cosmos*. Disons ici seulement que, même non résolue, cette difficulté pourrait être tolérée, car le réalisme nous permet de comprendre que certains faits puissent nous échapper, alors que, de leur côté, les conceptions de Wittgenstein contredisent des pensées que nous ne pouvons pas rejeter.

---

<sup>110</sup> T. Nagel, « Rain, Figaro and Metaphysics », *op. cit.*, dernières lignes

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 107, tr. fr. p. 129 (je souligne).

<sup>112</sup> T. Nagel, *The Last Word*, ch. 7, *op. cit.*, p. 127-43.

## Bibliographie

- Anscombe, E., « Wittgenstein and the Linguistic Idealism », repris dans E. Anscombe, *Collected Papers*, vol. 1, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 112-32.
- Bouveresse, J., *Le mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, 1987.
- Chauviré, Ch., *L'immanence de l'ego. Langage et subjectivité chez Wittgenstein*, Paris, PUF, 2009.
- Diamond, C., *The Realistic Spirit*, Cambridge, MIT Press, 1991, tr. fr. E. Halais et J.-Y. Mondon, *L'esprit réaliste*, Paris, PUF, 2004.
- Diamond, C., « Ethics, Imagination and the *Tractatus* », tr. fr. E. Halais dans *L'Importance d'être humain*, Paris, PUF, 2011, p. 221-270.
- Hacker, P. M. S., « Was he Trying to Whistle it ? », dans A. Creary et R. Read (dir.), *The New Wittgenstein*, London, Routledge, 2000, p. 353-88.
- Hinitkka, J., « On Wittgenstein's Solipsism », *Mind*, vol. 64, 1958, p. 88-91.
- Hintikka, J. et Hinitkka, M. B., *Investigations on Wittgenstein*, Basil Blackwell, 1986, tr. fr. *Investigations sur Wittgenstein*, Mardaga, Liège, 1991.
- Kripke, S., *Wittgenstein. On Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982, tr. fr. T. Marchaisse, *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, Paris, Le Seuil, 1996.
- Maslow, A., *A Study in Wittgenstein's Tractatus [1933]*, Berkeley, University of California Press, 1961.
- E. Marrou, « 'A somewhat curious form of solipsism'. La réponse de Wittgenstein à Russell et à Frege », dans C. Chauviré et S. Laugier (dir.), *Lire le Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Vrin, 2009, p. 185-222.
- Miller, R. W., « Solipsism in the *Tractatus* », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 18, 1980, p. 57-74.
- Moore, A., « One or Two Dogmas of Objectivism », *Mind*, Avril 1999 (vol. 108, n°430, p. 381-93).
- Moore, G. E., *L. Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, dans *Mind*, Vol. 63, N°249, janvier 1954, tr. fr. G. Granel in *Philosophica I*, Mauvezin, TER, 1997.
- Nagel, T., « Wittgenstein, the only Genius of the Century ? », *The Village Voice*, 11 février 1971.
- Nagel, T., *The Point of View from Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- Nagel, T., *Other Minds*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Nagel, T., *The Last Word*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Nagel, T., *Mind and Cosmos*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Nagel, T., « Rain, Figaro and Metaphysics », *Times Literary Supplement*, 23 août 2011, <https://www.the-tls.co.uk/articles/public/rain-figaro-and-metaphysics/>

- Pears, D., *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987, tr. fr. C. Chauviré, *La pensée Wittgenstein*, Paris, Aubier, 1993.
- Raïd, L., *L'illusion de sens. Le problème du réalisme chez le second Wittgenstein*, Paris, Kimé, 2006.
- Ramsey, F. P., « General Propositions and Causality » [1931], repris dans *The Foundations of Mathematics and Other Essays*, London, Routledge, 1954.
- Russell, B., *Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1912, tr. fr. F. Rivenc, *Problèmes de philosophie*, Paris, Payot, 1989.
- Russell, B. « On Matter » [1912], repris dans *Collected Papers*, 6, London, Routledge, 1992
- Russell, B., « The Relation of Sense Data to Physics » [1914], repris dans *Mysticism and Logic*, London, Allen & Unwin, 1949, tr. D. Vernant (dir.), *Mysticisme et logique*, Paris, Vrin, 2007.
- Russell, B., *Theory of Knowledge* [1913], London, Routledge, 1992, tr. fr. J.-M. Roy, *Théorie de la connaissance*, Paris, Vrin, 2002.
- Russell, B., *Our Knowledge of the External World* [1914], London, Routledge, 1993, tr. fr. P. Devaux, *La méthode scientifique en philosophie*, Paris, Payot, 2002.
- Stroud, B., *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction: Modality and Value*, Oxford University Press, 2011
- Williams, B., « Wittgenstein and Idealism », repris dans *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Williams, B., *Descartes, The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth, Penguin, 1978.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus* [1921] tr. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 2001.
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, Basil Blackwell Publishers Ltd., 1953, tr. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004.
- Wittgenstein, L., *The Blue Book*, Oxford, Basil Blackwell Publishers, 1969, tr. fr. M. Goldberg et J. Sackur in *Le Cahier Bleu et le Cahier Brun*, Paris, Gallimard, 1996.
- Wittgenstein, L., *Über Gewissenheit*, Oxford, Basil Blackwell Publishers, 1969, tr. fr. D. Mayol-Sharrock, *De la certitude*, Paris Gallimard, 2004.
- Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Oxford, Basil Blackwell Publishers, 1984, tr. fr. G. Granel, *Remarques mêlées*, Mauvezin, TER, 1990.