



HAL
open science

Se voir de l'extérieur: Wittgenstein et les regrets de la connaissance de soi

Raïd Layla

► **To cite this version:**

Raïd Layla. Se voir de l'extérieur: Wittgenstein et les regrets de la connaissance de soi. Raison Publique, 2016, Scepticisme, pragmatisme et philosophie du langage ordinaire, 20, pp.125-142. <halshs-01444925>

HAL Id: halshs-01444925

<https://shs.hal.science/halshs-01444925v1>

Submitted on 13 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

SE VOIR DE L'EXTÉRIEUR: WITTGENSTEIN ET LES REGRETS DE LA CONNAISSANCE DE SOI

LAYLA RAÏD

RÉSUMÉ. Wittgenstein écrivait dans les *Remarques mêlées* :

« On peut tout aussi peu voir de l'extérieur son propre caractère que sa propre écriture. J'ai une relation unilatérale à mon écriture, qui m'empêche de la considérer sur le même pied que les autres écritures et de la comparer à elles. » [14, p. 23]

Au sein d'une réflexion philosophique sur la relation à soi, on peut se demander ce que peut signifier cette unilatéralité. Peut-on seulement regretter de ne pouvoir « voir de l'extérieur » son propre caractère ? Le sens même de cette expression est-il clair ? Ces problèmes du rapport qu'on a à son propre caractère sont abordés en particulier par Wittgenstein dans certaines remarques portant sur les *Notes d'un souterrain* de Dostoïevski (consignées par son ami O.K. Bouwsma dans ses *Conversations avec Wittgenstein*). Je présenterai cette analyse des difficultés de la connaissance de soi en mettant en lumière la façon dont elle nous permet de comprendre l'attitude de Wittgenstein à l'égard du scepticisme, tel qu'il s'exprime dans les problèmes posés par le regard que l'on peut avoir sur soi-même. J'aborderai ce faisant les *Notes d'un souterrain* par le biais de la *Poétique de Dostoïevski* de Bakhtine.

TABLE DES MATIÈRES

1. Introduction	1
2. Se voir de l'extérieur	2
3. Solipsisme	6
4. Attitude	8
5. L'homme du souterrain	9
6. Conclusion	13
Références	14

1. INTRODUCTION

La pensée de Wittgenstein est traversée par la question philosophique de la connaissance de soi, abordée *via* un double contraste. Avec la connaissance d'autrui, d'un côté, celle que nous avons de lui, et qu'il a de lui-même. Et de l'autre, avec la connaissance du monde physique, ou plus largement, non-humain : quelles différences y a-t-il entre, d'un côté, connaître son mari, sa femme, ses collègues, soi-même, et, de l'autre, connaître les horaires des marées, les migrations des oiseaux, la chimie des psychotropes, une recette de cuisine ? Ce double contraste, du côté de

la personne et du côté de l'objet, détermine la forme de son intérêt pour la connaissance de soi, ainsi que l'inquiétude qu'il exprime et cherche à éteindre dans cette réflexion.

Je propose d'aborder cette philosophie de la connaissance de soi à travers l'étude d'un roman de Dostoïevski, les *Notes d'un souterrain*¹ : la littérature est un des lieux les plus raffinés d'expression de la connaissance des hommes par eux-mêmes, la philosophie ne pouvant dans ce domaine oublier les arts sans le payer d'une abstraction dommageable².

Wittgenstein s'est beaucoup intéressé à Dostoïevski et on a souvent vu à la source de cet intérêt les questions du mal et la culpabilité. Mais je propose d'adopter ici une perspective plus générale sur l'intérêt des romans de Dostoïevski pour la philosophie de Wittgenstein, en les abordant comme travail sur la psychologie humaine, sur l'ensemble de ce qui forme notre vie psychologique : émotion, impression, intention, volonté, connaissance de soi et d'autrui, etc.

La forme des romans de Dostoïevski exprime une conception particulière de la psychologie humaine, que je propose de comprendre *via* l'approche qu'en propose M. Bakhtine : la *Poétique de Dostoïevski* est en effet en étroite consonance avec des dimensions importantes de la philosophie de Wittgenstein – en particulier sur la subjectivité et la connaissance de soi.

2. SE VOIR DE L'EXTÉRIEUR

Au sein des problèmes de la connaissance de soi, considérons un point précis : celui de la distance à soi. Reprenons le problème à son point de départ. Dans le cas des sciences physiques, il y a distinction entre l'esprit qui cherche à connaître et la chose qui fait l'objet de l'enquête. Cette distinction permet une certaine objectivité. Mais dans la connaissance de soi, il n'y a pas de distinction entre celui qui cherche à connaître, et ce qu'il y a à connaître. Ce qui amène au doute suivant : peut-on vraiment construire une connaissance dans de telles conditions ? Quel type de connaissance, dans ce cas ?

Considérons, à titre d'exemple du problème qui se pose, quelques phrases de Wittgenstein tirées des *Remarques mêlées*. Ce recueil de notes personnelles n'était pas destiné à la publication et a été publié bien après sa mort en 1951 : le lieu que je cite porte la marque de l'intimité – ce qui nous intéresse précisément ici. Il porte sur le problème de la distance à soi, quand il s'agit de juger de son propre caractère :

On peut tout aussi peu voir de l'extérieur son propre caractère que sa propre écriture. J'ai une relation unilatérale à mon écriture, qui m'empêche de la considérer sur le même pied que les autres écritures et de la comparer à elles. [14, p. 23]

Wittgenstein a très peu publié de son vivant et était préoccupé par la forme que ses écrits devaient prendre. Son regret ici de ne pouvoir voir de l'extérieur son écriture permet de comprendre une partie de sa réticence à la publication : il exprime sa difficulté à établir la bonne distance par rapport à son écriture pour pouvoir la juger, comme si l'écrivain cherchait à contourner les limites de sa propre intimité avec son écriture, pour voir objectivement, pourrait-on dire, ce qu'elle vaut, comme indépendamment de son propre regard.

¹Pour une étude détaillée, cf. Raïd, *Le souterrain. Wittgenstein, Bakhtine, Dostoïevski*, [12].

²Cf. Bouveresse, *La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie* [3].

Élargissons le problème de l'écriture à celui du caractère : puis-je réellement juger de la nature de mon caractère ? Ne suis-je pas trop proche de moi-même ? La question se pose pour d'autres « objets » : comment puis-je juger de mon visage et de son expression, de mon corps et de son allure ? Ne suis-je pas trop étroitement lié à moi-même pour pouvoir dire quoi que ce soit à leur propos qui soit véritablement une connaissance ? En particulier, puis-je prononcer un jugement qui soit sur le même pied que celui que je porte sur autrui ?

Devant ce type de questions, l'idée que nous puissions nous *connaître* à proprement parler semble peu à peu devenir impossible. Car la distance manque, semble-t-il ; je suis, pour ainsi dire, attaché à moi-même, et ne peux jamais me surplomber, comme je surplomberais un paysage que je voudrais photographier.

Il y a donc quelque chose de troublant dans ces phrases de Wittgenstein. D'un côté, nous avons tendance à comprendre son regret : nous comprenons ce que c'est que de se sentir enfermé dans sa propre personne, au moment où nous cherchons à nous voir avec des yeux « extérieurs », « objectifs ». D'un autre côté, ce regret paraît assez vite impraticable : « Il est impossible, s'exclame-t-on, de se voir de l'extérieur ! Que serait-ce sinon quelque chose d'extraordinaire comme sortir de son enveloppe corporelle pour se hisser par-dessus soi-même, et même sortir de sa propre âme, s'il s'agit de voir son propre caractère de l'extérieur ? S'il est impossible de se voir de l'extérieur, alors comment peut-on le regretter ? On ne peut regretter quelque chose d'impossible. »

Qu'est-ce que cette impossibilité ? Elle n'est pas physique ; ce n'est pas l'impossibilité de s'envoler vers la lune, par exemple, au mépris de la gravitation. On pourrait être tenté de dire que cette impossibilité est plus que physique (« métaphysique », voudrait-on dire parfois), qu'elle porterait sur ce que sont les choses en toute nécessité, en leur essence. Mais cela ne répond pas au soupçon que nous avons face à cette impossibilité : qu'il s'agit en réalité d'une pseudo-impossibilité, qu'il n'y a rien que nous ne puissions réellement faire (il y aurait juste à bien concevoir les choses). C'est ce soupçon que Wittgenstein entend.

On dit parfois que cette impossibilité est, selon lui, d'origine conceptuelle, qu'elle est issue des concepts que nous avons des choses. C'est une expression adéquate, à condition qu'on ne veuille pas réintroduire avec cette expression encore quelque chose que nous ne puissions pas faire, mais cette fois-ci dans l'ordre des concepts (c'est la tentation d'attribuer à Wittgenstein une forme d'idéalisme linguistique³). Le plus souvent, ce n'est pas en termes d'impossibilité conceptuelle que Wittgenstein s'exprime, mais en termes de signification (de sens). Sa stratégie est, en général, d'entendre le soupçon que nous venons de souligner par une interrogation sur la signification : l'expression « voir de l'extérieur son propre caractère » a un sens peu clair. Wittgenstein va parfois, face à une phrase dont le sens est trop peu clair et qu'on renonce à redresser parce qu'on peut montrer que le projet qui guide en l'occurrence son usage est vicié (et que nous n'avons pas donné vraiment de sens à tel ou tel de nos termes), jusqu'au jugement radical de non-sens⁴.

³Cf. Contre l'interprétation de Wittgenstein comme proposant une forme d'idéalisme linguistique, E. Anscombe, « The Question of Linguistic Idealism » [1].

⁴La question de ce que signifie le non-sens chez Wittgenstein est vaste et divise la communauté des interprètes. Cf. pour une interprétation parmi les plus influentes, la lecture « résolue » de C. Diamond, *The Realistic Spirit* [7].

Pour revenir au regret d'une connaissance de soi objective, soulignons alors le paradoxe de nos réactions : d'un côté nous comprenons un regret ; de l'autre nous le trouvons absurde, un non-sens. Nous comprenons et nous ne comprenons pas celui qui cherche un regard extérieur sur lui-même. De telles incertitudes sont le signe de ce que nous avons là un problème avec nos concepts. Il faut retrouver, par delà ce problème, une manière de rendre justice à ces deux réactions naturelles sans tomber dans la contradiction, mais sans perdre non plus une partie de leur vérité. Il s'agit là d'une difficulté posée à toute lecture de Wittgenstein : le lecteur oscille entre une attitude correctrice qui ne fait pas place à la sincérité du trouble (du sentiment d'impuissance sceptique, quand on pense qu'on ne peut voir comment les autres nous voient), et une attitude tolérante au sceptique, qui ne fait pas place à la capacité à surmonter parfois le doute (dans quelles conditions, signes de quel type de réconciliation ?).

Pour trouver une description de la connaissance de soi qui évite la contradiction tout en conservant les vérités entrevues, il convient tout d'abord de reconsidérer cette idée même d'un regard extérieur sur soi, d'une vue en surplomb, qui se donne comme nécessaire pour qu'il y ait connaissance.

En suivant la méthode grammaticale de Wittgenstein, on peut montrer qu'une telle extériorité, que dans notre vie quotidienne nous appelons parfois de nos vœux (« de quoi ai-je vraiment l'air ? »), est non seulement non nécessaire, mais même dénuée de sens, dans certains usages philosophiques, en ce qu'elle va contre la conceptualité (la « grammaire ») de la connaissance de soi et d'autrui, pourtant mobilisée dans ces mêmes usages. Se ressouvenir de cette grammaire, c'est voir qu'on regrettait l'impossible. On devra reconnaître que le paradoxe ne s'est noué que parce que nous sommes partis d'une description inadéquate de ce qu'est se connaître et connaître autrui.

Une des sources de cette inadéquation réside dans le fait que nous sommes partis d'une idée de l'objectivité de la connaissance qui conviendrait mieux (dans une première approche) à la connaissance du monde non-humain. Importée telle quelle dans la connaissance qu'on a de soi et des autres, l'exigence d'objectivité conduit à voir comme impossibles des choses dont nous savons pourtant bien qu'elles sont tout à fait possibles en un sens. Nous devenons sceptiques sur la possibilité de la connaissance de soi, parce que nous avons une idée de l'objectivité inapplicable en réalité dans ce contexte. Nous devons reconnaître que la connaissance de soi est toujours intéressée à son objet, mais sans conclure (ce que nous sommes tentés de faire dans l'expression du regret) que c'est donc une connaissance de moindre valeur, moins puissante qu'une connaissance du monde physique par exemple – comme si nous n'étions pas intéressés par ailleurs à la connaissance du monde physique. Ce genre d'objectivité est non pas impossible à atteindre bien que souhaitable, mais conduit bel et bien à l'absurde ici.

Et pourtant nous avons la tentation d'avoir ces regrets, et leur accordons la perception de quelque chose d'important. C'est la prise au sérieux de ce trouble qui distingue Cavell [5] parmi les lecteurs de Wittgenstein, face à d'autres lectures d'esprit plus correctif, comme celle de Hacker [10]. Même si le thème de l'importance du problème philosophique est reconnu par ces dernières, on ne sait pas d'où, selon elles, le problème tire son importance : en réduisant trop vite au non-sens la tentation du scepticisme, on n'explique pas pourquoi on s'exprime dans ces termes à la limite de la grammaire reçue et ordinairement assumée. Cavell voit dans le fait même

de la formulation, comprise par tous, de tels regrets, une vérité du scepticisme, qui réapparaît (dans notre tradition) avec chaque être humain reprenant la tâche philosophique. Hacker voit, au contraire, dans le non-sens de tels regrets pris sous l'éclairage du rappel de la grammaire, un acquis définitif de la pensée individuelle. Une telle fin de la philosophie, même pour soi, n'est pas donnée selon Cavell, ni le philosophe qu'il voit en Wittgenstein, quand celui de Hacker est, en un sens, un penseur positif, posant la réduction possible du problème philosophique au silence.

Si on applique une lecture dans le style de Cavell, on peut proposer une généalogie de ces regrets dont l'objet est vide (quand bien même Cavell accorde peu d'importance opératoire à l'idée de non-sens) par la découverte du déni qu'ils expriment de la condition humaine : il y a un désir de puissance à l'œuvre dans cette volonté de se connaître « de l'extérieur », désir de puissance qui prend la forme inverse de l'impossibilité affirmée de le faire. Si, dans l'acceptation de la vraie nature de la connaissance de soi, à savoir une connaissance intéressée, il y a renoncement à cette puissance chimérique, ce renoncement n'est cependant pas un jeu grammatical. C'est un travail sur soi qui le réalise : certains moments de ce travail sont des remarques grammaticales, d'autres sont des exercices pratiques ordinaires de recul par rapport à la puissance souhaitée, parfois des échecs douloureux dûs à l'entêtement dans l'absurde.

Dire qu'on ne renonce à rien qu'à un non-sens, à une chimère de la pensée, que l'objet de nos regrets s'effondre comme un château de cartes, n'est une bonne description qu'une fois le chemin parcouru de l'intellect à la vie elle-même, avec toutes ses dimensions (spirituelles, pratiques, passionnelles). Le moment du renoncement (hausser les épaules à l'idée de se voir de l'extérieur) est celui où les choses que nous poursuivions nous apparaissent comme illusoire : c'est le moment où le concept de non-sens est opératoire. Dire que le scepticisme est non-sens, comme Wittgenstein le fait dans le *Tractatus*, puis longtemps après, peu d'années avant sa mort, dans *De la certitude*, est la conclusion d'un chemin, et non un renvoi au néant d'un jeu intellectuel. On scierait simplement la branche sur laquelle on est assis : mais le fait est qu'on est mal assis, mortel, malmené par notre propre finitude, et qu'on est tenté de chercher au-delà de cette finitude : se voir de l'extérieur. . . La vérité du scepticisme tient à la force de cette quête et à la manière dont les illusions dont il se nourrit nous resaisissent jour après jour.

Est-ce à dire que pour comprendre le scepticisme, nous devons accorder du sens à ce qui n'en a pourtant pas ? Pour éviter la contradiction pure et simple, il convient de voir les choses autrement : comprendre les expressions comme « se voir de l'extérieur » demande de revenir aux conditions dans lesquelles on les énonce ; les comprendre, c'est voir le chemin que prend l'être humain pour être amené à dire une chose pareille, quelle répudiation de sa condition d'être humain elle contient. Ce qui a du sens, c'est l'acte de répudiation, qui dans la pratique du langage, s'exprime dans les termes d'une torsion imposée à la grammaire habituelle. Pourquoi la déformer ? Parce qu'elle exprime cette condition même dont nous ne voulons pas. Comprendre qu'on « ne peut pas » se voir de l'extérieur, c'est comprendre peu à peu, via les détours que nous impose notre vieille ville linguistique, que l'on poursuit une illusion. Le dévoilement du non-sens est un exercice spirituel en l'occurrence (on peut y résister la plus grande partie de sa vie) : il consiste à vivre d'une certaine manière, nouvelle, au moins pour le temps de la réconciliation (que tel ou tel événement brisera peut-être, de telle sorte qu'on devra reprendre la tâche, et philosophique, et

spirituelle). La vérité du scepticisme tient ainsi dans la tentation d'être autre chose que simplement humain : qui dira qu'il ne la comprendra pas ? Simplement, comprendre n'est pas refuser le diagnostic de non-sens qui consiste à vouloir briser les « limites du langage » (en ce sens que nous venons d'expliquer), mais être capable de faire le même chemin vers la dislocation du réseau grammatical : c'est en somme comprendre quelqu'un⁵ — comme dans la remarque 6.54 de Wittgenstein, à la fin du *Tractatus*, qui veut qu'un lecteur qui *le* comprenne voie comment dépasser les pseudo-propositions énoncées dans le corps du texte.

3. SOLIPSISME

Ce qu'on appelle le solipsisme est en lien étroit avec la chimère que nous venons de décrire d'une connaissance de soi « de l'extérieur » qui serait impossible à réaliser : on peut le voir comme le dernier bastion du scepticisme à l'égard d'autrui, où tente de se réfugier celui qui craint non seulement qu'on le regarde de l'extérieur, mais qu'il existe, tout court, d'autres consciences de soi sur le monde et les autres.

Le solipsiste affirme (ou tente d'affirmer) que la seule réalité qui lui soit directement accessible est celle que lui donne son expérience immédiate. Ainsi seul lui est en position de savoir ce qu'il vit : il est le seul à pouvoir le savoir directement. Seul lui peut directement savoir qu'il a mal, pour l'exemple canonique. Il n'a qu'une connaissance indirecte des sensations d'autrui, et en général de son expérience. Le solipsiste finira donc par dire cette chose extraordinaire : « Seule mon expérience est réelle ». Alors que le solipsiste part de positions apparemment raisonnables (l'opposition entre connaissance directe et indirecte, intérieure et extérieure), la seule et vraie réalité est finalement cantonnée à sa sphère mentale. On parvient à la négation de la réalité de l'expérience d'autrui, ce qui lui donne son nom.

Le solipsiste revendique donc une position qui est, en un sens, l'inverse de celle qu'on vient de voir dans la citation de Wittgenstein : il est le seul à pouvoir juger de son intériorité, de son caractère par exemple, parce que personne d'autre ne pourrait y avoir un accès direct. Mais en réalité les deux positions sont construites sur les mêmes illusions. En effet, dans l'idée qu'on ne peut voir de l'extérieur son propre caractère, on suppose que pour se connaître, il faudrait avoir un tel point de vue extérieur, et on nie la possibilité de ce point de vue. Mais justement le solipsiste suppose qu'aucun point de vue extérieur sur lui n'est réellement possible (seul lui sait ce qu'il ressent). Les deux positions reviennent à nier la possibilité d'un point de vue extérieur. Le solipsiste le nie, en se faisant le seul familier de son intériorité ; celui qui regrette de ne pouvoir se voir de l'extérieur le nie en rêvant d'une connaissance objective et en la voyant impossible. Les deux sont donc, pour Wittgenstein, atteints du même mal : ils isolent la personne en elle-même de telle sorte qu'elle se retrouve prisonnière de son intériorité, dans un cas elle ne peut absolument pas se connaître, dans l'autre, elle ne peut absolument pas éviter de se connaître.

Si aucune de ces deux positions n'est *in fine* défendable, parce qu'elles ne sont pas des positions du tout, le chemin que font le solipsiste et Wittgenstein dans cette phrase des *Remarques mêlées* est humain – un des intérêts qu'il y a à lire des textes de la plume intime réside dans ces lieux où l'on voit l'auteur épouser l'autre voix, celle qui se heurte contre les limites du langage.

⁵Cf. Cora Diamond, « Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus* » [8].

Considérons ce chemin. Quand le solipsiste part de ces phrases apparemment moins dangereuses que sa pseudo-thèse générale sur l'existence, quand il commence à dire que seul lui peut dire légitimement ce qui se passe en lui, il est (malheureusement ?) très facile de le suivre : c'est l'emprise qui se met en place, sceptique ou solipsiste, selon les moments du drame philosophique, du doute ou de la doctrine. Stopper le glissement de ce point de départ apparemment naturel à la curieuse pseudo-doctrine, voilà un des objets de Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques*.

Parmi les éléments devant défaire l'emprise, on trouve la technique des remarques grammaticales, qui sont des rappels sur ce que nous disons habituellement, à comparer avec ce que nous disons sous emprise.

La relation que j'ai à moi-même n'est pas d'abord de connaissance : voilà une des remarques de grammaire ici utiles, permettant à Wittgenstein de redessiner l'usage des couples de concepts direct/indirect, extérieur/intérieur, noués en paradoxes par la parole solipsiste. Je n'ai pas une connaissance directe de mes sensations, parce que tout simplement je n'ai pas de connaissance de mes sensations : je les éprouve. Wittgenstein rappelle qu'ordinairement, plutôt que de dire « Je connais ma douleur », quand on la ressent, on dit simplement « J'ai mal ». On dira « Je connais ma douleur » dans des cas particuliers, où, par exemple, cela fait longtemps qu'on a mal, où la douleur devient une compagne, comme disent certaines personnes, si bien qu'on sait quand elle va se réveiller, quoi faire pour ne pas l'accentuer, etc. Dire en général, et en dehors d'un contexte spécifié, que je *connais* ma douleur ou que je connais *directement* ma douleur n'a pas encore de sens clair. — « Qu'est-ce qui permet ce jugement ? », rétorquera le défenseur des usages solipsistes, en désaccord, « cela a un sens clair pour moi ! »

Ce sont les enchaînements linguistiques qui suivent ces usages, cette « connaissance directe » ou « indirecte », que Wittgenstein interroge alors, pour montrer qu'ils sont mal définis. L'ensemble de l'argumentaire du langage privé serait à parcourir, si nous voulions ouvrir toute la discussion, ce qui nous mènerait trop loin ici⁶. Reprenons simplement quelques lieux cruciaux de la discussion.

Wittgenstein interroge les enchaînements autorisés par l'adjectif « direct », en supposant la possibilité, grammaticalement ouverte, de la négation de la phrase solipsiste : que serait connaître *indirectement* sa propre douleur ? Cela n'a pas de sens, répondrait peut-être le solipsiste. Mais dans ce cas pourquoi insister sur le fait que je connais « directement » ma douleur ? Pareillement, en disant que je connais « indirectement » celle d'autrui, je demande, par le jeu de la négation, la possibilité d'une connaissance directe de la douleur d'autrui. Le solipsiste pourrait rétorquer qu'il lie par définition l'expression « connaître directement » à quelque chose qui se passe entre moi et moi, et « connaître indirectement » à la relation entre autrui et moi. Le problème est que, si les définitions sont libres, elles ne nous font pas avancer dans notre problème, qui est de comprendre la connaissance des hommes par eux-mêmes (ce que nous appelons bel et bien ainsi). On peut faire des stipulations de langage, mais avant que ces stipulations soient applicables, il faudra

⁶Pour une discussion plus complète, cf. Raïd, *L'illusion de sens. Le problème du réalisme chez Wittgenstein* [11]. L'argumentaire du langage privé a fait couler beaucoup d'encre : pour un état des lieux des discussions récentes, cf. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, S. Candlish et G. Wrisley, « Private Language », <http://plato.stanford.edu/entries/private-language/>.

attendre que tout soit stipulé qui doit l'être. Et c'est là que se glisse l'analyse grammaticale : les usages ordinaires sont opposés, quand les stipulations apparaissent comme insuffisantes.

L'enchaînement par la négation crée deux chimères : celle d'une connaissance directe d'autrui, c'est-à-dire qui ne passe pas par les signes de son corps ; et celle d'une connaissance indirecte de moi-même, puisque j'affirme que j'ai une connaissance directe de moi, comme dans un rêve d'avoir la possibilité de s'oublier. La notion de connaissance dans le solipsisme est donc mal définie. Dans nos exemples, entre en jeu une chimère de connaissance parfaite, extérieure dans le premier cas, directe dans le second. On ne peut regretter de ne pas se voir de l'extérieur ; on ne peut regretter non plus de ne pas avoir de connaissance directe d'autrui, comme si celle que nous avons n'était pas simplement vraie dans quantité de cas. Et comme si la relation que nous avons à nous-même ne nous autorisait pas dans de nombreux cas à pouvoir nous juger.

Ces chimères expriment, selon Wittgenstein, une insatisfaction à l'égard de la finitude de notre connaissance. On peut se tromper à l'égard d'autrui, y compris dans de bonnes conditions (la question des conditions idéales pose le problème des limites de leur définition : que penser du moment où l'on considère que l'on peut s'arrêter ? « Sur quel fondement ? » demandera le sceptique). On peut aussi se tromper sur soi (quoique différemment). Devant ce double fait, on est parfois tenté par la répudiation de nos concepts : c'est le moment sceptique.

4. ATTITUDE

Rappelons que nous comprenons l'idée d'une connaissance indirecte d'autrui, avant tout parce que nous n'éprouvons pas ce qu'autrui éprouve. Éprouver et connaître sont deux choses différentes. Ne pas éprouver n'est ainsi pas une faille dans un type de connaissance, c'est simplement quelque chose d'un autre ordre. Plus généralement, tout comme la relation que j'ai à moi-même n'est pas d'abord de connaissance, la relation que j'ai à autrui non plus. Par-delà les problèmes de l'adjectivation, la stratégie suivante est d'aborder le problème en interrogeant la primauté même de la connaissance.

Dans les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein pose une primauté de l'attitude sur la connaissance :

Mon attitude à son égard est une attitude à l'égard d'une âme. Je n'ai pas l'*opinion* qu'il a une âme. [13, II, iv]

Les opinions, les avis, les jugements, ne sont pas premiers. Le savoir n'est pas premier. Le fait même que l'autre en face de moi m'apparaît comme un être humain vivant, doué d'émotions, etc., est compris dans l'attitude que j'ai à son égard. Ce n'est pas une hypothèse de ma part qu'il a des émotions, qu'il est vivant, ou qu'il a une âme, mais je me comporte ainsi à son égard. De même, j'ai une attitude à l'égard de moi-même, par exemple de mon propre caractère.

Les problèmes liés à la connaissance de soi que nous avons parcourus sont enracinés dans un refus de voir que la connaissance des hommes par eux-mêmes est fondée sur une attitude, qui précède la relation épistémique et où celle-ci est enchâssée : enracinés dans le fait que les autres sont déjà là bien avant que je puisse reprendre la relation sur la base d'outils épistémiques. Une fois reconnu ce fait, les idées attirantes mais chimériques de connaissance directe, indirecte, de l'extérieur, etc., peuvent apparaître comme les tentatives qu'elles sont en réalité de mise à

distance d'un donné qui s'impose. Alors que le solipsiste pose le problème en termes de connaissance, il s'agit d'accepter les formes du donné humain, de reconnaître la forme de nos propres attitudes à l'égard des autres et de soi-même.

En changeant d'ordre, on esquive ainsi les doutes sceptiques. Puisque ce qu'on regrette est dénué de sens parce qu'on voudrait connaître là où il s'agit d'abord de vivre d'une certaine manière, d'accueillir le donné, il n'y a plus rien à regretter, juste à regarder comment fonctionnent de fait les relations de connaissance d'une personne à l'autre. Mais en même temps, si la méthode consistant à débusquer sens et non-sens permet donc de combattre une attitude sceptique à l'égard de la possibilité de connaître autrui et de se connaître soi-même, elle nous permet en même temps de reconnaître une vérité indéniable du trouble sceptique dans le fait même que les hommes nous sont donnés, comme tels.

Voici des exemples d'attitude à l'égard d'autrui : l'accepter, le reconnaître, lui dénier son humanité, le trouver incompréhensible, etc. A l'égard de soi, on peut reprendre une partie de ces termes : accepter, reconnaître, se trouver incompréhensible. Mais peut-on se dénier à soi-même sa propre humanité ? Même cela est possible : on pourrait se considérer d'une certaine manière comme d'une moindre humanité que d'autres, comme défaillant à l'égard de ceux qui sont pleinement humains⁷. Que cela soit possible constitue une partie du propos des *Notes d'un souterrain* de Dostoïevski.

5. L'HOMME DU SOUTERRAIN

Chez l'homme du souterrain, la connaissance de soi est une maladie : c'est en cela que les *Notes* pourront nous éclairer sur les problèmes de la distance à soi, du scepticisme et des regrets de la connaissance de soi.

Ce court roman se range parmi les premières œuvres de Dostoïevski, et précède ses grands romans (*Crime et châtiment*, *Les Frères Karamazov*...). Il se compose de deux parties. La première, écrite en première personne, est la confession exaspérée d'une connaissance de soi auto-destructrice. La seconde partie, toujours en première personne, est plus événementielle, et raconte plusieurs épisodes sordides de la vie de l'homme du souterrain, des tentatives d'interaction avec ses semblables, où l'on voit le déni des autres se transmettre tragiquement d'un humain au suivant.

La première partie présente une forme malade de la connaissance de soi. L'homme du souterrain commence par donner des définitions (« Je suis un homme malade... Je suis un homme méchant ») : mais c'est un jeu pervers par le dialogue qu'il commence aussitôt avec lui-même et avec son (ses) interlocuteur(s) fictif(s). Dans ce jeu, il récuse, un à un, les traits de caractère qu'il vient de s'attribuer, tout en se lançant dans de grandes considérations sur l'homme moderne (c'est-à-dire du dix-neuvième siècle dans sa bouche). Le texte est ainsi un entrelacs d'aveux récusés et de dissertations : des dissertations sur la nature de la connaissance de soi comme entraînant

⁷Pour mentionner un autre ordre de problème, cf. la manière dont les femmes étaient censées se voir elles-mêmes comme dotées d'un intellect défaillant, d'une moindre puissance délibérative, etc. L'idée d'êtres humains inférieurs, d'une sous-humanité, est sidérante, comme tout acte de violence ; elle montre en filigrane le point auquel la dignité (pleinement) humaine est le produit d'une construction. Le donné dont nous parlons ici, en suivant Wittgenstein, est inextricablement culturel.

nécessairement l'inaction, sur la naïveté de l'utilitarisme en morale puisque le plus avantageux des avantages consisterait à aller contre son intérêt, sur le libre arbitre et le déterminisme, etc. Lisons quelques extraits du début des *Notes* pour voir comment, à force de chercher à se connaître, et étant donné la manière dont il le cherche, l'homme du souterrain finit pas dissoudre en lui tout caractère, finit par apparaître à lui-même comme une coquille vide à force de n'accepter comme satisfaisante aucune caractérisation :

Je suis un homme malade. . . Je suis un homme méchant. Un homme plutôt repoussant. Je crois que j'ai le foie malade. Soit dit en passant, je ne comprends rien de rien à ma maladie et je ne sais pas au juste ce qui me fait mal. Quoique respectant la médecine et les médecins, je ne me soigne pas et ne me suis jamais soigné. Ajoutez à cela que je suis superstitieux à l'extrême ; enfin assez pour respecter la médecine. (...) C'est par méchanceté que je ne me suis jamais soigné. Et ça, je suis sûr que vous ne me faites pas l'honneur de le comprendre. (...)

Cela fait déjà longtemps que je vis comme ça – quelque chose comme vingt ans. J'en ai quarante à présent. Avant j'étais fonctionnaire ; je ne le suis plus. J'étais un fonctionnaire méchant. J'étais grossier et j'y prenais plaisir. (...) Lorsque des solliciteurs venaient se renseigner à ma table, je les accueillais avec des grincements de dents et si je réussissais à les contrarier, j'en éprouvais une jouissance inépuisable. (...) Mais savez-vous, messieurs, en quoi consistait le point essentiel de ma méchanceté ? Eh bien, tout le sel de l'histoire, le summum de l'infamie, c'est qu'à chaque seconde, même lorsque je répandais le plus de fiel, j'étais, au dedans de moi-même, honteusement conscient de n'être pas méchant du tout, et encore ça ne serait rien : même pas aigri ; de me borner à jouer inutilement les épouvantails à moi-même. (...)

Non seulement je n'ai pas su devenir méchant, mais je n'ai jamais rien su devenir du tout ; ni méchant ni bon, ni crapule ni honnête homme, ni héros ni insecte. Et à présent j'achève mes jours dans mon coin, m'échauffant moi-même la bile de la consolation parfaitement inutile qu'un homme intelligent ne sera jamais quelqu'un, que seuls les imbéciles y arrivent. Eh oui ! Un homme intelligent du dix-neuvième siècle doit, est moralement tenu d'être avant tout une créature sans caractère ; mais l'homme de caractère, l'homme d'action, doit être de préférence une créature bornée. [9, p. 43–5]

Plus loin dans le texte, on comprend cette expression de souterrain qui fait le titre du livre comme une métaphore pour l'inertie à laquelle cet homme, atteint d'une conscience malade de lui-même, se condamne :

La fin des fins, messieurs, est de ne rien faire du tout. Mieux vaut l'inaction consciente. Par conséquent vive le souterrain ! Bien que j'aie dit que j'enviais l'homme normal jusqu'à ma dernière goutte de bile, si c'est pour vivre dans les conditions où je le vois plongé, je ne voudrais pas me trouver à sa place (...) Eh ! mais ici aussi, je mens. Je mens parce que je sais moi-même, aussi clairement que deux fois deux, que le souterrain n'est quand même pas ce qu'il y a de mieux (...) Et même ce qui vaudrait mieux, c'est que moi, au moins, je croie à quelque chose de tout ce que je viens d'écrire. Car je vous jure, messieurs, que je ne crois pas un seul mot, mais alors là, pas un traître mot, de ce que je viens de gribouiller. [9, p. 79–80]

Nous voyons là un homme torturé, dont la maladie avouée consiste à ne pas accepter une seule des caractéristiques qu'il s'attribue : la maladie de l'homme du souterrain, est de refuser constamment de se voir attribuer un caractère, tout en cherchant désespérément à se donner un caractère. Dans un passage caractéristique sur la paresse, l'homme du souterrain affirme qu'être paresseux serait pour lui une immense satisfaction parce qu'il aurait trouvé enfin une qualité

positive, qui puisse le définir, plutôt que le vide qu'il trouve à chaque fois qu'il regarde en lui-même – un autre homme sans qualités, et selon un autre motif que celui de Musil, une variation, ici impuissante, sur le refus d'être quelqu'un. Voici ce passage sur la paresse :

Ah ! si je ne faisais rien uniquement par paresse ! Mon Dieu comme je me respecterais ! Je me respecterais, justement parce que je serai capable d'abriter au moins de la paresse ; je posséderais au moins un attribut en apparence positif dont, moi aussi, je serais sûr. Question : qui est-il ? Réponse : un paresseux ; mais c'est que c'est diantrement agréable à entendre ! Donc je possède une définition positive, donc on peut dire quelque chose de moi : « Un paresseux ! » – mais voyons, c'est un titre, une mission, c'est une carrière, s'il vous plaît ! [9, p. 60]

Différentes perspectives sont possibles sur ce désordre mental : celles, par exemple, de la psychologie ou de la psychanalyse. Prendre la perspective du philosophe, en particulier celle de Wittgenstein, c'est voir comment l'homme du souterrain est à la recherche de distinctions conceptuelles : sa maladie est un trouble conceptuel. Qu'est-ce qui ne fonctionne pas au juste ? L'homme doit-il davantage creuser dans son caractère ? Non, Wittgenstein propose de voir ses pages de torture mentale autrement : le problème ne tient pas aux connaissances qu'il a de lui-même, mais bien à son attitude à leur égard, pour reprendre les distinctions des *Recherches*. Dans les *Conversations avec Wittgenstein* [4], extraites du journal d'un des amis américains du philosophe, Oets Kolk Bouwsma, où l'on trouve une trace de ses lectures de Dostoïevski, le trouble du narrateur des *Notes* est analysé de la manière suivante :

(...) il essaie de donner une description de lui-même et de soutenir une attitude cohérente à l'égard de cette description. Apparemment, il se produit alors quelque chose de ce genre : il donne une description – la trouve d'une manière ou d'une autre insupportable ou déplaisante et la change alors. Il dit : « Je ne suis pas vraiment un homme méchant. » Aucune description de lui-même ne peut résister devant l'attitude qu'il adopte face à elle. Au bout du compte, il n'a plus aucun caractère, pour autant que sa propre estimation ou introspection entre en jeu.

De quelle attitude s'agit-il ? La haine de soi ? Mais on peut se haïr en s'attribuant un caractère objectif, donc ce n'est pas seulement cela. L'attitude réside précisément dans le refus de tout attribut, de toute qualité positive, de toute détermination. C'est-à-dire, du point de vue de l'homme du souterrain, de toute objectivation, et on pourrait sans doute comprendre ce refus comme une terreur de l'objectivation. Vous dire qui vous êtes, ce ne serait encore vous dire que *ce que* vous êtes — chose insupportable. Je suis tel ou tel, signifie toujours, pour l'homme du souterrain, je ne suis *que* tel ou tel ; une détermination est déjà une perte de réalité, ressentie comme achevante.

Nous pouvons adosser cette lecture à la pensée de Cavell (qui cite peu Dostoïevski, sa propre pensée de la littérature se nourrissant de Shakespeare), mais aussi, à celle développée par Bakhtine dans la *Poétique de Dostoïevski*. Bakhtine propose de considérer l'homme du souterrain comme le héros dostoïevskien par excellence, en ce que celui-ci refuse résolument toute vue objectivante sur lui-même. Mais il le fait de façon malade : les manières d'accepter une qualification qui ne soit pas objectivante ne lui sont pas ouvertes, et, dans cette mesure, on pourrait aussi bien dire que c'est un anti-héros. Les romans de Dostoïevski, selon Bakhtine, explorent précisément cette frontière, entre ces qualités que l'on peut assumer en première personne, et celles qui vous chosifient. Jamais, explique Bakhtine, Dostoïevski ne propose de vue en surplomb sur ses personnages, de vue de l'extérieur, de telle sorte qu'ils pourraient apparaître comme des choses finies ; toujours le personnage apparaît comme inachevé, ne reprenant à son compte les descriptions faites de lui que lorsqu'elles passent le test du respect de sa propre subjectivité. Quand

cette reprise n'est pas possible, il y a objectivation, déni d'humanité : cette crainte et ce doute sont poussés jusqu'au bout par l'homme du souterrain. La question philosophique des formes conceptuelles de la connaissance de soi apparaît ici en même temps comme une question morale : celui du type de connaissance compatible avec le respect de la dignité humaine (propre et d'autrui). Pour l'homme du souterrain, toute connaissance de soi est source d'indignité, il la fera systématiquement échouer, mais parce qu'il n'admet de connaissance qu'objectivante, d'entomologiste :

On ne peut, à la lettre, rien dire sur le héros du *Sous-sol*⁸ qu'il ne connaisse déjà lui-même : son image psychologique et même psychopathologique, l'empreinte en lui de son époque et de son milieu social, les données caractérologiques de sa conscience, son aspect comique et tragique, toutes les définitions morales possibles de sa personnalité, tout cela, conformément au dessin de Dostoïevski, lui est déjà connu ; il est en train de le résorber de l'intérieur avec déchirement et opiniâtreté. Le point de vue de l'extérieur est comme d'avance privé de force et de mot parachevant. [2, p. 88-89]

Retrouvons les phrases des *Remarques mêlées* citées plus haut. Qu'est-ce que se voir de l'extérieur ? Expression impossible, qui signifie le désir d'une maîtrise totale sur ses propres descriptions, dérivant dans les *Notes* jusqu'à la fausse apologie des « hommes d'inaction ». Qui maîtrise la description ? — c'est la question centrale de Bakhtine lisant Dostoïevski. La résistance de l'homme du souterrain à l'objectivation est ainsi considérée par Bakhtine comme significative de la stratégie littéraire de Dostoïevski dans son ensemble : il voit les *Notes* comme un véritable traité du personnage, et, pourrait-on ajouter, un traité négatif sur la dignité humaine.

Bakhtine distingue entre deux types de romans : monologiques et dialogiques. Dans les premiers, il y a un seul point de vue sur le monde, celui de l'auteur du livre ; toute la réalité présentée dans le roman (le monde, les personnages) l'est depuis la vision omnisciente de l'auteur, qui déroule donc son monologue sur le monde. Dans les seconds, les points de vue sur le monde et les personnages ne sont pas le fait de l'auteur mais des personnages eux-mêmes ; toute la réalité présentée est vue depuis les personnages ; ceux-ci apparaissent non pas soumis au regard tout-puissant de l'auteur, mais soumis à leur propre regard ou à ceux des autres ; ils n'ont donc d'existence, de caractère, de qualité positive, qu'au sein des relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Comme exemple des premiers, Bakhtine cite Tolstoï, *La mort d'Ivan Ilitch*, comme exemple des seconds, Dostoïevski.

Bakhtine fait ainsi la différence entre l'homme du souterrain récusant farouchement et sans cesse la caractérisation qu'il vient de se donner et les héros de romans monologiques que le lecteur peut voir, avec l'auteur, en surplomb, de l'extérieur. Cette forme-là de connaissance n'est elle-même qu'illusoirement douée de quelque objectivité « extérieure ». En réalité, le rapport des auteur et lecteur omniscients aux personnages sont des attitudes de toute-puissance, mais qui ne sont pas thématiques comme telles au sein de l'ouvrage. Voici la manière dont Bakhtine dessine cette différence :

Toutes les qualités, stables, objectives, du personnage, sa situation professionnelle, sa spécificité sociologique et caractérologique, son « habitus », son aspect spirituel et même physique,

⁸Les *Notes du souterrain* ont connu de nombreuses traductions différentes en français : la traduction de Bakhtine reprend ici le titre de *Carnets du sous-sol*.

autrement dit, tout ce dont un auteur se sert ordinairement pour tracer un portrait ferme et indiscutable de son personnage (le « qui est-il ? »), devient chez Dostoïevski objet de réflexion du héros lui-même, objet de sa conscience de soi, et c'est la *fonction de cette conscience qui se transforme pour l'auteur* en objet de vision et de représentation. [2, p. 83]

Le roman dialogique net en scène les personnages à partir des attitudes qu'ils ont les uns par rapport aux autres, et par rapport à eux-mêmes : ils acquièrent leur réalité à partir de là ; s'ils en ont une malgré eux, c'est la chosification, qui apparaît dès lors comme telle, à travers le fait que le personnage ne maîtrise pas sa description :

Le héros intéresse Dostoïevski, non pas en tant que phénomène dans la réalité, possédant des traits caractérogiques et sociologiques nettement définis, ni en tant qu'image déterminée, composée d'éléments objectifs à signification unique, répondant dans leur ensemble à la question « qui est-il ? » ; le héros intéresse Dostoïevski comme *point de vue particulier sur le monde et sur lui-même*, comme la position de l'homme cherchant la raison d'être et la valeur de la réalité environnante et de sa propre personne. [2, p. 82-3]

Les concepts de Bakhtine sont ceux de voix et de point de vue, et non d'attitude, mais la question est bien la même. Avec le terme d'attitude, Wittgenstein saisit la manière dont on s'adresse à un être humain : comme à un humain, ou comme à autre chose (sous-homme⁹, insecte, souris, dieu). Le fait qu'on s'adresse à lui comme à un humain n'est pas affaire de déterminations qu'on lui aurait (soudainement ?) trouvées (que serait se rendre compte que quelqu'un est un être humain ?), mais est une forme dans laquelle la connaissance qu'on peut en avoir est enchâssée.

6. CONCLUSION

Les *Notes* sont ainsi lues depuis la même lumière double avec laquelle nous avons considéré les regrets de la connaissance de soi exprimés par Wittgenstein : parce qu'elles présentent un sujet qui refuse l'objectivation, elles sont affirmation de la dignité humaine ; parce qu'elles présentent un sujet qui sombre dans le geste qui refuse toute détermination, c'est-à-dire *in fine* le fait qu'il y ait tout de même un donné, elles offrent le spectacle des limites des postures de répudiation. Il y a une vérité dans la scission du souterrain, que Bakhtine exprime avec l'idée, paradoxale, de l'héroïsme de son prisonnier.

Nous comprenons l'homme du souterrain comme nous comprenons Wittgenstein dans les *Remarques mêlées* (et pourquoi le doute sceptique connaît une résurgence perpétuelle dans l'histoire de la pensée). Nous avons insisté sur le trouble sceptique, le vertige devant l' inanité soudaine avec laquelle nos concepts nous apparaissent sous cet éclairage : outils faillibles d'êtres finis. Nous suivions alors Cavell parlant d'une vérité du scepticisme. Mais (entendant William James quand il affirme que la vérité est une espèce du bien, qu'il est le bon dans le champ de la croyance), nous nous sommes posé la question de ce qui nous fait du bien dans le scepticisme, dans ce

⁹Cf. P. Levi, *Si c'est un homme*. La connaissance des déterminations ne peut rien dans ce champ, qui relève de la reconfiguration des attitudes à l'égard d'une partie de l'humanité, en l'occurrence obtenue par le déploiement de la force armée. Le gardien du camp de concentration n'était pas d'avis que Primo n'avait pas d'âme, en le considérant comme un « sous-homme ». Quoi que cela veuille dire ! Il n'est même pas simple de se figurer cette manière-là de voir les hommes, ce qui, encore, révèle que l'attitude est en jeu, plutôt que la connaissance de déterminations qu'on peut ou non attribuer à l'autre. Certaines attitudes peuvent nous être absolument étrangères.

genre de doute. L'homme du souterrain nous montre une maladie conceptuelle, c'est-à-dire de la souffrance, mais la tentation (maîtrisée) de la répudiation de notre jeu de la connaissance de soi peut aussi être tout autre chose : l'occasion d'une prise de distance libératrice. Si l'homme du souterrain ne trouve pas de joie dans la répudiation, on peut aussi, quand on comprend Wittgenstein, noter ce que nous partageons plutôt alors avec lui : un moment d'indifférence apaisante par rapport nos jeux conceptuels finis et faillibles. Je ne peux pas me voir de l'extérieur, ni mon écriture, ni mon caractère — ce regret n'a pas de sens, vu sous un certain angle, et il est, vu sous un autre, ce qu'il me reste encore comme pouvoir face aux faits : celui de voir le donné de nos formes de vie comme donné, avec le surplomb de la philosophie.

RÉFÉRENCES

- [1] ELISABETH ANSCOMBE, «The Question of Linguistic Idealism», in *Collected Philosophical Papers vol. 1*, Blackwell, 1976, pp. 112–133.
- [2] MIKHAIL BAKHTINE, *La poétique de Dostoïevski*, Seuil, 1970. Tr. fr. du russe *Problemy poetiki Dostoevskogo* (2de éd, Moscou, 1963) par I. Koltcheff. 1ère ed. 1929 (Leningrad, Priboï).
- [3] JACQUES BOUVERESSE, *La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*, Agone, 2008.
- [4] OETS KOLK BOUWSMA, *Wittgenstein : Conversations 1949–1951*, Hackett, 1986. Tr. fr. *Conversations avec Wittgenstein (1949–1951)* par Layla Raïd, Agone, 2001, Marseille.
- [5] STANLEY CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Scepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, 1979. Tr. fr. *Les voix de la raison* par Sandra Laugier et Nicole Balso, Seuil, Paris, 1996.
- [6] CRARY, ALICE AND READ, RUPERT (ed.), *The New Wittgenstein*, Routledge, 2000.
- [7] CORA DIAMOND, *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, 1991. Tr. fr. par É. Halais et J.-Y. Mondon, PUF, Paris, 2005.
- [8] CORA DIAMOND, «Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*», in Crary, Alice and Read, Rupert [6], pp. 149–173.
- [9] FIODOR DOSTOÏEVSKI, *Notes d'un souterrain*, Garnier-Flammarion, 1972. Tr. fr. du russe par L. Denis.
- [10] PETER HACKER, *Wittgenstein : Meaning and Mind*, An Analytical Commentary on the *Philosophical Investigations*, vol. 3, Blackwell, 1993. 2 vol. Part I : Essays, Part II : Exegesis 243–427. 1ère édition 1990.
- [11] LAYLA RAÏD, *L'illusion de sens. Le problème du réalisme chez le second Wittgenstein*, Kimé, 2006.
- [12] LAYLA RAÏD, *Le souterrain. Wittgenstein, Bakhtine, Dostoïevski*, Éditions du Cerf, 2017.
- [13] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*, Elisabeth Anscombe, Georg von Wright & Rush Rhees (eds.), Blackwell, 1953, 2^{de} édition 1958, tr. ang. par Elisabeth Anscombe. Tr. fr. *Recherches philosophiques* par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Élisabeth Rigal, Gallimard, Paris, 2005.
- [14] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*, G. H. von Wright & H. Nyman (eds.), Blackwell, 1980. Tr. ang. par P. Winch. Tr. fr. *Remarques mêlées* par G. Granel, TER, Mauvezin, 1984. 2^{de} édition, 1990.