

Le problème du fondement de l'intersubjectivité chez Kant

Autor(en): **Radrizzani, Ives**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): - **(1985)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870567>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE PROBLÈME DU FONDEMENT DE L'INTERSUBJECTIVITÉ CHEZ KANT

Partant d'une citation de Fichte affirmant que le système kantien serait inachevé parce que Kant n'aurait pas réalisé la déduction de l'intersubjectivité, nous examinerons en quels termes le problème du fondement de la relation sujet-sujet se trouve posé chez Kant, si Kant parvient à réfuter sur le plan théorique le solipsisme et à prouver que son système, qui prétend à une valeur universelle, est valable pour plus d'une personne.

Chez Kant, le principe qui nous pousse à admettre des êtres rationnels hors de nous ne se présente pas comme un principe épistémologique mais comme un principe pratique, comme il l'a établi dans la formule de son principe moral, selon lequel je dois agir de telle sorte que ma façon d'agir puisse devenir une loi pour tout être rationnel; mais je dois alors déjà avoir admis des êtres rationnels hors de moi; car sinon comment pourrais-je leur rapporter cette loi? [...]

La preuve la plus frappante de l'inachèvement du criticisme kantien consiste en ce que Kant ne s'est pas expliqué sur ce point [*à savoir comment est-ce que j'en arrive à admettre des êtres rationnels hors de moi*]. Kant en était très proche dans la *Critique de la faculté de juger*.¹

On retrouve à travers l'œuvre entière de Fichte tout à la fois le souci d'affirmer la parenté de sa recherche avec celle de Kant, dont elle prétend constituer la continuation, et le constant besoin de s'en démarquer critiquement et de revendiquer une profonde originalité. Fichte s'est entièrement nourri du système kantien, qu'il utilise sans cesse comme point de référence, mais il est en même temps fermement convaincu d'avoir en quelque sorte mieux compris le système kantien que Kant lui-même, et il se pose comme tâche d'achever ce que Kant a seulement commencé, de trouver la solution des problèmes que Kant aurait laissés ouverts.

Mais ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas de savoir si Fichte arrive effectivement à achever ce système critique dont Kant aurait seulement jeté les bases. Notre intention est de prendre la critique qu'il adresse à Kant comme point de départ pour interroger l'œuvre même de Kant; nous voulons examiner si, au-delà de l'aspect polémique, cette critique est pertinente.

Kant s'est-il oui ou non soucié de fonder l'existence d'êtres rationnels hors de nous? Et, dans le cas d'une réponse positive, y est-il parvenu et quelle place ce problème occupe-t-il dans l'économie de son système?

Si, comme l'affirme Fichte, le principe qui nous pousse à admettre des êtres rationnels hors de nous n'est pour Kant qu'un principe pratique et non un principe épistémologique, cela a-t-il réellement des répercussions sur la cohérence même du système? Nous rejoignons par là le problème de l'unité des *Critiques* et du lien entre la raison pure et la raison pratique: dans le cas où Kant n'aurait pas déduit l'existence d'autrui sur le plan théorique et n'en aurait fait qu'un postulat pratique, n'a-t-il pas laissé subsister un abîme béant entre la théorie et la pratique, comme le penseront plusieurs de ses contemporains qui, tout comme Fichte, se sentiront la vocation de surmonter cet abîme et d'achever à leur manière le système critique? Fichte, dans le passage cité, laisse d'ailleurs entendre que Kant, conscient du problème, aurait essayé dans la *Critique de la faculté de juger* d'établir un tel pont: il se serait approché de la solution, sans cependant l'atteindre, de sorte que sa tentative de constituer un système achevé se solderait par un échec. De plus, si le système kantien n'est pas achevé, il ne serait plus alors légitime de parler de système, si l'on entend par système un tout cohérent, achevé, dans lequel chaque partie est inséparablement liée à toutes les autres. Il n'y aurait plus alors que des parties, mais des parties sans lien organique qui les réunisse, de sorte que l'ensemble serait menacé de dissolution.

En conclusion, Fichte fait du fondement de l'existence d'autres êtres rationnels la clef de voûte de tout le système critique. Le problème pouvait-il avoir cet enjeu pour Kant?

Selon Fichte, le système critique, s'il prétend atteindre l'achèvement, ne peut se contenter de faire d'autrui un principe pratique, une simple idée régulatrice, ce qui ne permettrait ni d'écarter le danger du solipsisme ni d'assurer un fondement aux doctrines pratiques (telles que le droit, la morale, l'histoire, etc.). Le fondement de l'intersubjectivité doit au contraire reposer sur un principe épistémologique, ce qui nous renvoie au domaine cou-

vert par la question «que puis-je savoir?». Or c'est là, comme le précise un passage de la *Logique*, le domaine de la métaphysique². Au début de l'*Anthropologie*, Kant, pour déterminer le cadre de l'investigation qu'il va entreprendre, oppose la métaphysique à l'anthropologie et dit explicitement que la question «de savoir si, en tant qu'être pensant, j'ai encore des raisons d'admettre en dehors de ma propre existence l'existence d'un ensemble d'êtres (appelé monde) se trouvant en communauté avec moi, ce serait là une question qui n'est pas anthropologique mais seulement métaphysique (*bloss metaphysisch*)»³. Que la valeur du «seulement métaphysique» soit purement restrictive ou qu'elle comporte une nuance péjorative⁴ ne change rien à notre propos qui est de constater que la question du fondement «de l'existence d'un ensemble d'êtres se trouvant en communauté avec moi» est bien présente chez Kant et qu'elle constitue un problème métaphysique.

Ce point établi, il nous reste à examiner comment Kant en traite et à déterminer s'il parvient à dépasser une position solipsiste.

Cependant, avant d'aborder de front le problème, permettons-nous une digression. Philonenko lorsqu'il aborde le thème de la communication⁵ et Goldmann dans son étude sur le thème de la communauté⁶ montrent tous deux la position centrale chez Kant du problème des relations intersubjectives. Etant donné que la question qui nous concerne touche au même domaine, il convient d'en préciser la spécificité.

La communication

La question du fondement de l'existence d'autrui ne porte pas sur les modes selon lesquels s'effectuent les relations intersubjectives, mais sur le fondement même de ces relations.

Dans l'*Anthropologie*, Kant distingue trois modes selon lesquels envisager le rapport de l'homme à la société: logique, pratique et esthétique⁷, qui correspondent, comme le remarquait déjà Goldmann⁸, aux trois *Critiques*. On peut dès lors faire, comme Philonenko et Vieillard-Baron⁹, du thème de la communication le lien entre les trois *Critiques* et considérer la question du fondement de possibilité de la communication comme la préoccupation majeure, le *telos* de toute l'entreprise kantienne.

La *Critique de la raison pure* doit fonder la possibilité d'une communication d'ordre logique, fonder en d'autres termes l'universalité de la connaissance en démontrant la nécessité d'une

structure *a priori* de la raison théorique. «Ce qui caractérise cette modalité de la communication», note Philonenko, «est qu'elle est indirecte: elle s'appuie sur la médiation du concept ou de l'objet»¹⁰.

La *Critique de la raison pratique* et le *Fondement de la métaphysique des mœurs* ont pour tâche d'établir la possibilité de relations intersubjectives d'ordre pratique, fondées sur l'universalité de la loi morale. La relation est à nouveau indirecte, médiatisée par la loi morale qui commande de faire d'«autrui en général» une fin en soi.

Enfin la *Critique de la faculté de juger* doit établir la possibilité de relations intersubjectives d'ordre esthétique fondées sur le sens commun. Ce troisième mode, qui suppose une communication directe entre les hommes, est privilégié par rapport aux deux premiers qui n'établissaient qu'une communication indirecte. Kant en fait la condition des deux premiers; il fait ainsi de la *Critique de la faculté de juger* le fondement des deux premières *Critiques*. L'idée d'un sens commun, qui repose sur la nécessité de l'adhésion universelle présumée dans le jugement de goût est donc également «condition nécessaire de la communicabilité universelle de notre connaissance»¹¹. Kant insiste également sur le lien fondamental entre esthétique et éthique. «On voit donc, dit Vieillard-Baron, à quel point la *Critique de la faculté de juger* met en évidence le problème de la communication avec autrui, jusqu'à en faire le principe de restructuration du système et son noyau central»¹². Cependant, comme nous tenions à le souligner, le problème du fondement de la communicabilité doit être clairement distingué du problème du fondement de l'existence d'autrui. Ainsi Vieillard-Baron poursuit quelques lignes plus loin: «Allant plus loin que Kant, pour qui la communication faisait problème dans la mesure où l'existence d'autrui n'était pas elle-même problématique, Fichte met celle-ci en question et en fait le point de départ de sa réflexion»¹³. Vieillard-Baron reprend ici à son compte l'idée exprimée par Fichte dans la citation initiale. Mais Kant ne s'est-il vraiment jamais attaqué au problème du fondement de l'intersubjectivité? Dans l'*Anthropologie*, Kant oppose à l'égoïsme (= solipsisme) «le pluralisme, c'est-à-dire la manière de penser qui consiste à ne plus se considérer et se comporter comme un être qui contient tout l'univers en soi, mais comme un simple habitant du monde»¹⁴. En fondant la possibilité de relations intersubjectives d'ordre logique, moral et esthétique, Kant établit la possibilité d'une attitude pluraliste face au monde humain.

Mais le pluralisme doit-il rester une simple possibilité, un pur postulat? N'y a-t-il pas de raisons objectives qui permettent, même sur le plan spéculatif, de rejeter l'égoïsme?

La communauté

Goldmann, qui a consacré sa thèse au problème de la communauté humaine, traite également des relations intersubjectives et il en fait lui aussi un problème central de la pensée kantienne. Dans son introduction, il déclare qu'il ne veut pas écrire «un ouvrage plus ou moins érudit sur un problème secondaire»¹⁵. Son intention est au contraire de «mettre en évidence qu'avec le thème 'homme et communauté humaine', nous nous trouvons au centre non seulement de la pensée de Kant, mais encore de toute la philosophie moderne»¹⁶.

Goldmann lie le problème de la communauté humaine à la catégorie de la totalité et distingue trois conceptions fondamentales de la communauté correspondant à trois façons d'envisager le rapport des parties au tout.

1) Les philosophies individualistes ou monadiques conçoivent le tout comme un assemblage de monades autonomes, comme la composition de parties que l'on pourrait également imaginer hors de cette relation. «Société signifie donc ici tout au plus l'influence réciproque d'individus autonomes»¹⁷. Parmi les «principaux représentants» de cette conception, Goldmann range pêle-mêle Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Fichte et les néokantiens.

2) Selon les «philosophies mystiques du sentiment et de l'intuition», qui défendent des «visions totalitaires» du monde, «la partie existe seulement comme moyen nécessaire à l'existence du tout. L'homme doit renoncer à toute autonomie»¹⁸ et s'effacer au profit du tout. Ce serait là, selon Goldmann, la position aussi bien de Jakob Böhme que de Jacobi, Schelling, Bergson, Scheler et Heidegger.

3) Enfin, une troisième solution consiste à faire de la communauté humaine un tout «dont les parties dans la possibilité même de leur existence supposent déjà leur union dans l'ensemble»¹⁹. Ce serait là notamment la position de Kant: «Pour Kant, l'homme est un être raisonnable et, puisque la raison implique l'universalité et la communauté, un être tout au moins en partie 'social'. Il n'est pas une monade autonome qui ne pénètre dans la communauté que par ses rapports avec les autres monades. Au contraire, déjà par sa simple existence, l'homme fait partie d'un tout plus grand, d'une communauté et, par elle, d'un univers.»²⁰

Notre intention n'est pas de contester l'importance que Goldmann accorde à la catégorie de la totalité par rapport au problème de la communauté humaine, mais de nous interroger sur le statut épistémologique de cette communauté et sur la légitimité de lui appliquer la catégorie de la totalité. Kant fait-il de la communauté une idée ou un concept? Est-ce un postulat pratique ou un objet de connaissance? Dans les *Rêves d'un visionnaire*, Kant consacre le second chapitre de la première partie à dénoncer le mythe spiritualiste d'un monde de purs esprits, présenté comme une vision fantasmagorique et séduisante, mais dénuée de fondement, qu'il relègue au rang de pure «hypothèse métaphysique»²¹. Mais il ne renonce pas pour autant à fonder la communauté humaine; cela constitue au contraire une tâche essentielle de la philosophie, comme il l'affirme dans une lettre à Mendelssohn accompagnant l'envoi des *Rêves d'un visionnaire*: «A mon avis, l'essentiel est de rechercher les éléments du problème: comment l'âme est-elle présente dans l'univers, aussi bien aux essences matérielles qu'aux autres de la même espèce qu'elle?»²² La question est de savoir si Kant parviendra à faire de la communauté humaine autre chose qu'une «pure hypothèse métaphysique».

Goldmann, à notre sens, a passé à côté de ce problème. Dans son introduction déjà, après avoir cité le passage de l'*Anthropologie* où Kant oppose anthropologie et métaphysique, il dit que «la question des rapports de l'homme avec la communauté est le problème essentiel de ce que Kant appelle métaphysique et que nous préférons désigner aujourd'hui du nom beaucoup moins sujet à caution de philosophie»²³. Goldmann ne donne malheureusement aucune explication de la substitution qu'il opère. On peut douter de la pertinence de cette équivalence qui a pour résultat d'évacuer toute l'ambiguïté liée au terme «métaphysique», de masquer tout le caractère problématique de son statut épistémologique. C'est pourquoi il n'est pas étonnant qu'à la page 164, où il revient au problème métaphysique, nous lisions:

La question de l'égoïsme métaphysique qui consiste à savoir si je suis fondé à reconnaître «en dehors de ma propre existence, l'existence d'un ensemble d'êtres se trouvant en communauté avec moi [...]» — cette question est identique, dans sa partie théorique, à celle de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, et elle a trouvé dans cette formule son expression la plus concise et la plus exacte.

Non! Car on aura beau prouver la possibilité de jugements synthétiques *a priori*, on sera loin d'avoir démontré l'existence

d'autrui. Affirmer l'identité des deux questions est indéfendable: montrer les conditions nécessaires pour qu'une communication avec autrui soit possible n'implique pas qu'autrui existe. Les deux questions ne traitent donc pas du même objet et sont irréductibles l'une à l'autre. Plus précisément, l'une précède l'autre dans l'ordre des raisons: tant que le statut épistémologique n'aura pas été clairement déterminé, la validité de tout ce que Goldmann dit de la communauté chez Kant, et de tout ce que Kant en dit lui-même, restera problématique: si la communauté restait une «pure hypothèse métaphysique», il n'y aurait aucun critère objectif qui permette, parmi les trois conceptions de la communauté que propose Goldmann, d'en choisir une plutôt qu'une autre.

Idéalisme transcendantal et solipsisme

Nous sommes donc renvoyés à notre question initiale: Kant fonde-t-il l'intersubjectivité? Si Kant nous donne des critères pour fonder l'objectivité des objets, nous en donne-t-il également pour reconnaître autrui? Jacobi lie explicitement solipsisme et idéalisme transcendantal: «L'idéalisme transcendantal doit même ne pas redouter le reproche d'égoïsme spéculatif, car il lui est impossible de se maintenir dans son système s'il veut simplement écarter de lui ce reproche»²⁴. Le danger du solipsisme serait-il donc inhérent à la position fondamentale de l'idéalisme transcendantal?

Le tournant transcendantal opéré par la métaphysique moderne a pour conséquence de rendre extrêmement problématique la reconnaissance d'autrui. La vérité des étants devient une vérité essentiellement produite et limitée par l'homme lui-même dans la relation sujet-objet dont il devient le porteur, et la subjectivité, en tant qu'origine des conditions de l'objectivité, devient l'unique sphère de la vérité des étants, sphère dans laquelle il conviendra de reconstruire la métaphysique dans tous ses thèmes. Tout comme pour le reste des étants, c'est désormais à la subjectivité qu'incombe la tâche de fonder la certitude de l'existence d'autres subjectivités. Mais on voit d'emblée la difficulté: étant donné qu'il n'existe plus désormais pour la subjectivité de réalité objective que dans la relation sujet-objet, comment parvenir encore à une relation sujet-sujet? Exprimée en termes transcendants, la question du fondement de l'intersubjectivité revient à demander d'assurer l'objectivité d'autres sujets. Cette formule même contient toute la difficulté: soit autrui est sujet et il n'entre pas dans la relation sujet-objet; soit on l'objective, mais on n'établira alors qu'une relation sujet-objet et non sujet-sujet. Jacobi

n'a-t-il pas dès lors raison de dire que l'idéalisme est incapable de réfuter le solipsisme? Examinons de plus près les conditions de l'objectivité dans le système kantien.

Fondement de l'objectivité

L'intuition sans concept est aveugle; le concept sans intuition, vide. L'objectivité des objets ne naît que du concours de l'intuition et de l'entendement. La raison humaine, qui pense l'objectivité dans ses propres concepts, les catégories, est essentiellement finie, en ce sens qu'elle n'a pas déjà les objets qu'elle pense, mais qu'elle doit se les faire donner par l'intuition sensible. Par là, Kant rejette la possibilité pour la raison humaine d'avoir une intuition intellectuelle: «Si [par noumène] nous entendons un objet d'une intuition non sensible, nous admettons par là un mode particulier d'intuition, à savoir l'intuition intellectuelle, mais qui n'est point le nôtre et dont nous ne pouvons pas même envisager la possibilité»²⁵. Kant exclut donc la possibilité pour la raison humaine d'envisager un entendement capable d'intuition intellectuelle et qui aurait un accès direct à d'éventuels noumènes. La raison humaine n'a accès qu'aux phénomènes, c'est-à-dire aux choses telles qu'elles se présentent à nous à travers les formes *a priori* de la sensibilité, et l'usage des catégories ne peut en aucun cas s'étendre au-delà des bornes de l'expérience. C'est là une affirmation fondamentale dont Kant se sert pour caractériser son système. Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, il explique que par idéalisme transcendantal, il faut entendre le système selon lequel «nous considérons tous [les phénomènes] comme de simples représentations et non comme des choses en soi»²⁶.

Kant admet sans doute un usage négatif, limitatif, du concept d'un noumène, «destiné à restreindre les prétentions de la sensibilité»²⁷, et, en ce sens, ce concept est même nécessaire, mais sa valeur est purement problématique, étant donné qu'il est seulement non contradictoire, qu'il ne peut être ni infirmé, ni confirmé par l'expérience. La séparation entre phénomènes et noumènes est radicale: «on ne peut pas concevoir la possibilité de tels noumènes, et en dehors de la sphère des phénomènes, il n'y a (pour nous) que le vide»²⁸.

Reconnaissance d'autrui

Nous voilà au cœur du problème: où placer autrui? Du côté des phénomènes ou du vide? Faut-il le réduire à sa simple appa-

rence phénoménale ou en faire un noumène absolument inconnaissable, du «vide»? Telle est, exprimée dans toute sa radicalité, l'alternative devant laquelle le système kantien se trouve placé. Le propre des deux termes de cette alternative est de manquer tous deux autrui. Si l'on fait d'autrui un noumène, il est impossible de réfuter le solipsisme, car il faudrait prouver qu'il y a quelque chose dans le vide, ce qui dépasse les limites de l'entendement humain. On pourra tout au plus dire qu'il n'est pas contradictoire de conjecturer l'existence d'autrui. Si au contraire on réduit autrui à un faisceau de phénomènes, on n'en percevra jamais que des manifestations extérieures qui prennent place dans le monde spatio-temporel régi par les lois de la causalité, sans que rien n'indique qu'il se cache derrière elles un sujet. On ne distinguera jamais rien d'autre qu'un corps dans le monde des corps.

Le second terme de l'alternative est à écarter car autrui doit être d'une certaine façon un autre moi, un *alter ego*. Or je ne me réduis pas à mes manifestations phénoménales extérieures. En tant que je suis un être pensant, je suis seulement susceptible d'être objet du sens interne et non du sens externe. Pour reconnaître autrui en tant qu'être pensant, il faudrait donc que je reconnaisse hors de moi une intériorité autre que la mienne qui ne soit pas objet de sens externe, il faudrait en d'autres termes que je reconnaisse un «être caché» derrière les phénomènes saisis dans l'espace, ce qui n'est pas le cas. Par conséquent, ces phénomènes ne me fournissent pas accès à autrui. Kant en écarte explicitement la possibilité, il est donc contraint de rejeter autrui parmi les noumènes:

Dans l'Esthétique transcendantale, nous avons prouvé de façon irréfutable que les corps sont de simples phénomènes de notre sens externe et non des choses en soi. Conformément à cela, nous pouvons dire à bon droit que notre sujet pensant n'est pas corporel: étant donné qu'il est représenté par nous en tant qu'objet du sens interne, il ne peut pas, dans la mesure où il pense, être objet du sens externe, en d'autres termes il ne peut pas être un phénomène dans l'espace. Cela revient à dire que, parmi les phénomènes externes, il ne peut jamais se présenter d'êtres pensants en tant que tels, autrement dit nous n'avons pas d'intuition externe de leurs pensées, de leur conscience, de leurs désirs, etc.²⁹

En limitant le champ d'application des catégories aux phénomènes perçus à travers les formes *a priori* de l'espace et du temps, Kant assure un fondement à la réalité empirique: il y a bien réalité

du monde phénoménal, et en ce sens, Kant évite le solipsisme, mais il n'y a pas d'autre réalité que celle qui se donne à l'intuition: «le réel des phénomènes externes n'est donc tel que dans la perception, et il ne peut l'être sous aucun autre mode»³⁰. Commentant le texte cité ci-dessus, A. Masullo écrit:

S'il est vrai que la réalité empirique est sauvée par l'idéalisme transcendantal, du moment que la réalité se réduit au plan des représentations et à rien d'autre, il n'en est pas moins vrai que le sens externe nous donne seulement des représentations de choses dans l'espace, de corps, tandis que c'est exclusivement le sens interne qui nous donne des représentations de contenus psychiques, qui touchent donc à la vie du sujet comme tel [...]. Selon les principes de l'idéalisme, je ne perçois ni ne pourrai jamais percevoir de sujets autres que moi-même, à moins de prétendre de façon non critique atteindre une chose en soi au-delà des phénomènes [...] en définitive, l'idéalisme transcendantal risque d'approcher d'un singulier solipsisme, dans lequel l'irréalité des autres sujets ne s'accompagne pas [...] de l'irréalité de l'objet en général [...], mais à la réalité du monde externe correspond la réalité d'un seul sujet, unique, le moi qui parle.³¹

Nous souscrivons entièrement à ces remarques. Il nous reste cependant à déterminer si l'idéaliste transcendantal est seulement exposé au «risque» de tomber dans le solipsisme, ou s'il parvient à échapper à ce danger qui peut le menacer jusque dans ses fondements. En effet, si ce système était incapable de prouver que la réalité du monde externe est valable pour plus d'un individu, que resterait-il de ses prétentions à l'universalité?

Kant est lui-même conscient de la difficulté. Il concède qu'il peut sembler «étrange» (*befremdlich*) que le «je pense» qui conditionne ma pensée et qui n'est valable que pour mon sujet «soit censé être en même temps valable pour tout ce qui pense et que nous puissions prétendre fonder sur une proposition qui paraît empirique un jugement apodictique et universel»³². L'explication qu'il donne est que «nous devons nécessairement attribuer *a priori* aux choses toutes les propriétés qui constituent les conditions qui seules nous permettent de les penser»³³. Certes! Encore faudrait-il prouver qu'il soit nécessaire de les penser! Kant démontre uniquement qu'il est nécessaire pour penser autrui de lui attribuer le «je pense», mais cela n'est nécessaire qu'à la condition qu'il faille penser autrui; et tant que l'existence d'autrui ne sera pas démontrée, le jugement «apodictique et universel»

n'aura de valeur que conditionnelle, problématique. Kant enchaîne d'ailleurs :

Je ne puis avoir la moindre représentation d'un être pensant par expérience externe, mais uniquement par l'autoconscience. Ainsi de tels objets ne sont rien d'autre que la transposition de cette conscience qui est mienne sur d'autres choses qui de ce fait seulement sont représentées en tant qu'êtres pensants. La proposition «je pense» n'est cependant admise ici qu'à titre problématique. Nous ne regardons pas si elle peut impliquer la perception d'une existence (comme le fait le cogito, ergo sum de Descartes) nous la considérons uniquement au point de vue de sa possibilité.³⁴

Il ajoute un peu plus loin qu'il s'agit là d'un «usage purement transcendantal de l'entendement, excluant tout mélange de l'expérience»³⁵. Or l'usage transcendantal n'est pas à proprement parler un usage³⁶. Il est donc impossible de se faire un concept positif d'autrui, et la «transposition de ma conscience sur d'autres choses» ne repose pas sur un fondement critique. Mais si autrui est bien un noumène situé du côté du «vide», ne peut-on pas du moins en faire un concept négatif ou limitatif? Ce sera alors un concept bien maigre puisqu'affirmer que l'on ne peut énoncer à son sujet que des propositions non contradictoires est encore trop lui accorder: on ne peut pas être certain de son existence même. Sans doute n'est-il pas contradictoire de conjecturer qu'il existe. Mais comme rien ne vient le corroborer, cela reste une «pure hypothèse métaphysique», une possibilité à jamais invérifiable.

Mais la simple possibilité de l'existence d'autrui ne suffit pas encore à fonder l'existence d'autrui, comme le dira avec force Fichte: «L'expérience apprend seulement que la représentation d'êtres rationnels hors de nous est contenue dans notre conscience empirique; sur ce point il n'y a pas de discussion et aucun solipsiste (Egoist) ne l'a encore contesté»³⁷. Il ne suffit pas d'admettre la représentation d'un être rationnel hors de moi pour que cet être existe; la possibilité n'implique pas l'existence. Le solipsiste ne nie pas l'existence de représentations d'êtres relationnels hors de nous, mais il conteste la légitimité d'inférer d'une simple représentation l'existence de ceux-ci. Réfuter le solipsisme requiert donc encore une justification théorique, justification que Kant est incapable d'apporter s'il ne veut pas sacrifier sa distinction entre phénomène et noumène³⁸.

Kant dit lui-même qu'il lui est impossible, s'il veut rester conséquent avec les principes du système critique, de fonder la reconnaissance d'autrui :

Ce serait une grosse pierre d'achoppement pour toute notre critique, et même la seule qu'elle eût à redouter, si l'on pouvait prouver *a priori* que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples, qu'à ce titre par conséquent [...] ils emportent inséparablement la personnalité et qu'ils ont conscience de leur existence séparée de toute matière. Car alors nous aurions fait un pas en dehors du monde sensible, nous serions entrés dans le champ des noumènes, et personne ne contesterait plus le droit de nous y étendre de plus en plus, d'y bâtir et d'en prendre possession, chacun dans la mesure où sa bonne étoile le favorise. En effet, dire que tout être pensant est comme tel une substance simple, c'est là une proposition synthétique *a priori* [...]. Les propositions synthétiques *a priori* ne seraient donc pas seulement praticables et admissibles par rapport à des objets d'expérience possible et comme principes de la possibilité de cette expérience, elles pourraient aussi s'appliquer à des choses en général, considérées en elles-mêmes. Conséquence qui mettrait fin à toute notre critique et nous forcerait à retourner à l'ancienne méthode.³⁹

Conclusion

Fichte prétend que le système critique ne sera achevé qu'avec la déduction de l'intersubjectivité, mais n'est-ce pas là exiger le dépassement même du système critique tel que Kant a voulu le constituer? Cela n'implique-t-il pas nécessairement que l'on abolisse, du moins partiellement, l'opposition irréductible chez Kant entre phénomène et noumène? Car ce qui est exigé est bien de déduire et non pas seulement de conjecturer une volonté nouménale derrière certains phénomènes, de reconnaître hors de soi des parties privilégiées du monde phénoménal animées également d'un principe interne qui en fasse des sujets. Ainsi donc, vouloir fonder l'intersubjectivité, c'est-à-dire admettre l'existence de phénomènes que l'on ne puisse pas réduire au plan phénoménal mais derrière lesquels on soit amené à reconnaître une volonté nouménale, n'est-ce pas là exiger que l'on dépasse une position strictement critique, n'est-ce pas vouloir fonder dogmatiquement une idée métaphysique transcendante qui échappe au domaine du savoir?

Mais la question peut être retournée. N'est-il pas paradoxal qu'un système qui prétend établir les conditions universelles de la

connaissance objective soit incapable de prouver qu'elles s'appliquent à plus d'un individu? Le système transcendantal lui-même n'est-il pas menacé si, tout en comprenant une doctrine du droit, une éthique, une histoire, il est incapable de prouver que l'homme ne se meut pas dans un univers d'automates? L'action morale ne serait plus alors qu'un gigantesque pari, une façon de se comporter qui tienne compte d'autrui sans jamais pouvoir s'assurer non pas seulement de l'effet de son action sur autrui, mais de l'existence même d'autrui. Tant qu'il ne réalise pas la déduction de l'intersubjectivité, ce qu'en accord avec ses principes il ne peut pas faire, le système kantien en reste sur le plan théorique au solipsisme. La question revient finalement à savoir si cette position est tenable.

Fichte, en affirmant la nécessité de faire du «principe qui nous pousse à admettre des êtres rationnels hors de nous» un principe épistémologique trahit peut-être l'esprit du système kantien, mais ce système ne contient-il pas en germe la nécessité de son dépassement?

Ives RADRIZZANI.

NOTES

Pour les passages cités, je donne en général ma propre traduction.

¹ Fichte, *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, ed. E. Fuchs, Hamburg, 1982, pp. 150-151; entre crochet et en italiques, précision apportée par la version parallèle, *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, ed. R. Lauth et H. Gliwitzky, *Gesamtausgabe* IV, 2, Stuttgart, 1980, p. 142.

² Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe (= GS), IX, p. 25.

³ *Ibid.*, VII, p. 130.

⁴ Kant signale le problème métaphysique uniquement pour dire qu'il ne va pas en parler; mais ne le fait-il que pour indiquer les limitations de l'investigation anthropologique, ou bien faut-il entendre par «notions métaphysiques» des idées transcendantes qui dépassent les limites de toute investigation?

⁵ A. Philonenko, Introduction, in Kant, *Critique de la faculté de juger* (trad.), Paris, 1974, pp. 7-20.

⁶ L. Goldmann, *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, 1948.

⁷ Kant, GS, VII, p. 128.

⁸ Goldmann, *op. cit.*, p. XVII.

⁹ Philonenko, *op. cit.*, pp. 10-16; J.L. Vieillard-Baron, Commentaire, in Fichte, *Conférences sur la destination du savant* (trad.), Paris, 1969, pp. 116-117.

¹⁰ Philonenko, *op. cit.*, p. 11.

¹¹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 21 (B 66, A 65; trad. Philonenko, p. 79).

¹² Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 117.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Kant, GS, VII, p. 130.

¹⁵ Goldmann, *op. cit.*, p. XV.

¹⁶ *Ibid.*, p. XVI.

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

¹⁹ La formule est de Kant, cité par Goldmann, *op. cit.*, p. 31.

²⁰ Goldmann, *op. cit.*, p. 262.

²¹ Kant, GS, II, p. 341.

²² Lettre à Moses Mendelssohn du 8.4.1766, citée par Goldmann, *op. cit.*, p. XVIII.

²³ Goldmann, *op. cit.*, p. XVII.

²⁴ Jacobi, *Werke*, II, p. 310, cité par Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 114.

²⁵ *Critique de la raison pure* (= KV), B 307 (trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud [= TP], Paris, 1963, p. 226).

²⁶ KV, A 369 (TP, p. 299).

²⁷ KV, B 310-311, A 255 (TP, p. 229).

²⁸ KV, B 310, A 255 (TP, p. 229).

²⁹ KV, A 357-358 (TP, p. 289).

³⁰ KV, A 376 (TP, p. 304).

³¹ A. Masullo, *La Comunità come fondamento, Fichte, Husserl, Sartres*, Napoli, 1965, pp. 32-33.

³² KV, B 404-405, A 346-347 (TP, p. 281).

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ KV, B 406, A 348 (TP, p. 282).

³⁶ KV, B 304, A 247-248 (TP, pp. 222-223).

³⁷ Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. I. H. Fichte, Berlin, 1845-1846, VI, p. 303.

³⁸ Au § 64 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant présente comme une hypothèse probable qu'à la vue d'un hexagone tracé dans le sable, un voyageur traversant une contrée qu'il croyait déserte, reconnaisse dans cette figure un produit de l'art, lui attribue donc une cause raisonnable et en infère une présence humaine (*vestigium hominis video*). Il semble que Kant admette qu'il soit possible de reconnaître dans l'expérience les traces d'une activité humaine en se basant sur le seul critère de la finalité, solution que Fichte rejette comme légère et insuffisante. En raison des limites imparties à ce travail, ce point n'a pu être traité ici. Nous renvoyons pour cette question à Philonenko, *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, 1966, p. 52, et à Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 118. Notons cependant que Kant ne présente cette inférence que comme possible, et que cela ne change par conséquent rien à notre propos.

³⁹ KV, B 409-410 (TP, pp. 287-290).