

LA QUESTION DU SOLIPSISME ET DE L'IDEALISME CHEZ KANT.

- **CRP, Préface 1787** : « Cette Critique seule peut éradiquer le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme, l'incroyance des libres penseurs, l'exaltation de l'esprit et la superstition, tous excès qui peuvent être universellement dommageables, mais aussi l'idéalisme et le scepticisme, plus dangereux pour les écoles, mais qui ne peuvent que difficilement passer dans le public ».

- **CRP, Préface 1787, note** : « Pour si inoffensif que l'on veuille tenir l'idéalisme (ce qu'il n'est pas en fait) par rapport au but essentiel de la métaphysique, cela reste toujours un scandale de la philosophie et de la raison humaine universelle que de devoir admettre simplement sous la forme d'une croyance l'existence des choses en dehors de nous (desquelles pourtant nous tenons toute la matière de nos connaissances, même pour notre sens interne), et de ne pouvoir, quand quelqu'un s'avise d'en douter, lui opposer aucune preuve suffisante ».

- **CRP, Esthétique transcendantale** : « Quand je dis : dans l'espace et dans le temps, aussi bien l'intuition des objets externes que l'auto-intuition de l'esprit représentent chacune leur objet respectif tel qu'il affecte nos sens, c'est-à-dire tel qu'il apparaît phénoménalement, je ne veux pas dire que ces objets soient une simple apparence. Car dans le phénomène, les objets et les propriétés que nous leur attribuons sont toujours considérés comme quelque chose de réellement donné ; à cette précision près que, dans la mesure où cet ensemble ne dépend que du mode d'intuition du sujet dans la relation qui s'établit entre l'objet donné et lui, cet objet en tant que phénomène est distinct de ce qu'il est comme objet en soi. En ce sens, je ne dis pas que les corps paraissent simplement être en dehors de moi, ou que mon âme paraît seulement être donnée dans la conscience que j'ai de moi-même, quand je soutiens que la qualité de l'espace et du temps, que je prends comme condition de leur existence et conformément à laquelle je me les représente tous les deux, réside dans mon mode d'intuition et non pas dans ces objets en soi. Ce serait ma propre faute si je ne voyais qu'une simple apparence dans ce que je devrais regarder comme un simple phénomène* . Mais cela ne se produit pas avec notre principe de l'idéalité de toutes nos intuitions sensibles ; (B 70) bien plutôt est-ce si l'on attribue une réalité objective à ces formes de la représentation (à savoir l'espace et le temps) que l'on ne peut éviter de tout convertir par là même en simple apparence. Car, si l'on considère l'espace et le temps comme des propriétés qui, afin d'être possibles, devraient se rencontrer dans les choses en soi, et si l'on songe aux absurdités dans lesquelles on s'empêtre dès lors qu'on admet que deux choses infinies, qui ne sont pas des substances ni non plus quelque chose qui soit réellement inhérent aux substances, mais qui doivent pourtant, nécessairement, être quelque chose d'existant, (B 71) et même la condition nécessaire de l'existence de toutes les choses, subsistent quand bien même toutes les choses existantes auraient disparu : on ne peut plus, dans ces conditions, décemment reprocher au bon Berkeley d'avoir réduit les corps à une simple apparence. De fait, même notre propre existence, qui ainsi serait rendue dépendante de la réalité subsistante en soi d'un non-être comme le temps, se transformerait ainsi nécessairement, avec ce dernier, en pure apparence – une absurdité que personne jusqu'ici n'a encore osé soutenir. »

- **CRP, Analytique transcendantale** : « REFUTATION DE L'IDEALISME. L'idéalisme (j'entends l'idéalisme matériel) est la théorie qui déclare l'existence des objets dans l'espace hors de nous, soit simplement douteuse et indémontrable, soit fautive et impossible ; le premier cas correspond à l'idéalisme problématique de Descartes, qui ne déclare indubitable qu'une unique affirmation (assertio) empirique, à savoir : Je suis ; le second cas correspond à l'idéalisme dogmatique de Berkeley, qui fait de l'espace, avec toutes les choses auxquelles il est attaché comme en étant une condition inséparable, quelque chose d'impossible en soi et tient donc aussi les choses inscrites dans l'espace pour de simples fictions. L'idéalisme dogmatique est inévitable si l'on considère l'espace comme une propriété devant être attribuée aux choses en soi ; en effet, il est alors un non-être, de même que tout ce à quoi il sert, en tant que condition. Mais nous avons démolé le soubassement d'un tel idéalisme dans l'Esthétique transcendantale. L'idéalisme problématique, qui n'affirme rien de tel, mais n'allègue que (B 275) notre impuissance à démontrer par expérience immédiate une existence en dehors de la nôtre, est rationnel et conforme à une manière de penser profonde et philosophique, à savoir : ne permettre aucun jugement prétendant décider avant qu'une

preuve suffisante ait été trouvée. La preuve exigée doit donc montrer que nous avons également l'expérience des choses extérieures, et non pas seulement l'imagination – ce à quoi, sans doute, l'on ne peut arriver qu'en démontrant que notre expérience interne elle-même, indubitable pour Descartes, n'est possible que sous la supposition de l'expérience externe. Théorème La simple conscience, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi. Preuve J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination de temps suppose quelque chose de permanent dans la perception. Mais cet élément permanent ne peut être une intuition en moi. Car tous les principes de détermination de mon existence qui peuvent être trouvés en moi sont des représentations et ont besoin eux-mêmes, en tant que représentations, d'un élément permanent qui s'en distingue et par rapport auquel leur changement, et par conséquent mon existence dans le temps où ces représentations changent, puissent être déterminés. La perception de ce permanent n'est donc possible qu'à travers une chose hors de moi, et non à travers la simple représentation d'une chose hors de moi. Par conséquent, la détermination de mon existence dans le temps n'est possible qu'à travers l'Existence (Existenz) de choses réelles que je (B 276) perçois hors de moi. Or la conscience, dans le temps, est nécessairement liée à la conscience de la possibilité de cette détermination de temps : donc, elle est aussi liée nécessairement à l'Existence des choses hors de moi, comme condition de la détermination de temps ; ce qui revient à dire que la conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi.

REMARQUE 1. On s'avisera que, dans la preuve précédente, le jeu que pratiquait l'idéalisme est retourné avec bien plus de légitimité contre lui. L'idéalisme admettait que l'unique expérience immédiate est l'expérience interne, et que l'on conclut à partir d'elle à l'existence des choses extérieures – mais selon une conclusion tirée de manière incertaine, comme toujours quand d'effets donnés on conclut à des causes déterminées, puisque la cause des représentations que nous attribuons, peut-être faussement, à des choses extérieures peut aussi se trouver en nous-mêmes. Or, il est ici simplement prouvé que l'expérience externe est précisément immédiate*, que (B 277) c'est uniquement par son intermédiaire qu'est possible, non pas certes la conscience de notre propre Existence, mais en tout cas la détermination de cette Existence dans le temps, c'est-à-dire l'expérience interne. Assurément la représentation : Je suis, qui exprime la conscience susceptible d'accompagner toute pensée, est ce qui contient immédiatement en soi l'Existence d'un sujet, mais ne contient encore aucune connaissance dudit sujet, par conséquent non plus aucune connaissance empirique, c'est-à-dire aucune expérience ; car, outre la pensée de quelque chose d'existant, cette connaissance exige encore une intuition, en l'occurrence l'intuition interne, relativement à laquelle, c'est-à-dire relativement au temps, le sujet doit nécessairement se trouver déterminé – ce pourquoi des objets extérieurs sont absolument requis, en sorte que, par voie de conséquence, l'expérience interne elle-même n'est possible que médiatement et uniquement par l'intermédiaire de l'expérience externe.

REMARQUE 2. Avec ce qui vient d'être dit s'accorde alors parfaitement tout usage expérimental de notre pouvoir de connaître dans la détermination du temps. Non seulement nous ne pouvons percevoir toute détermination du temps qu'à travers le changement intervenant dans les rapports extérieurs (le mouvement) relativement à ce qu'il y a de permanent dans l'espace (par exemple le mouvement du Soleil vis-à-vis (B 278) des objets de la Terre), mais nous n'avons même à notre disposition rien de permanent que nous puissions placer, comme intuition, sous le concept d'une substance, si ce n'est la matière – et encore cette permanence elle-même n'est-elle pas tirée de l'expérience externe proprement dite, mais se trouve-t-elle présupposée a priori par l'Existence de choses extérieures comme condition nécessaire de toute détermination de temps, par conséquent aussi comme détermination du sens interne à propos de notre propre existence. La conscience que j'ai de moi-même dans la représentation « Je » n'est nullement une intuition, mais c'est une représentation simplement intellectuelle de la spontanéité d'un sujet pensant. En conséquence, ce « Je » n'a donc pas non plus le moindre prédicat intuitif qui, en tant que permanent, pourrait servir de corrélat à la détermination du temps présente dans le sens interne, comme c'est le cas, par exemple, de l'impenétrabilité pour la matière en tant qu'intuition empirique.

REMARQUE 3. De ce que l'Existence d'objets extérieurs est requise pour la possibilité d'une conscience déterminée de nous-mêmes, il ne s'ensuit pas que toute représentation intuitive de choses extérieures en contienne en même temps l'Existence, car une telle représentation peut parfaitement être le simple effet de l'imagination (dans les rêves aussi bien que dans le délire) ; elle n'advient toutefois que par la reproduction d'anciennes perceptions externes, lesquelles, comme on l'a montré, ne sont possibles que (B 279) par l'expérience externe en général. Quant à savoir si telle ou telle prétendue expérience ne serait pas une simple imagination, c'est ce qu'il faut dégager d'après les déterminations particulières de cette expérience et à travers son accord avec les critères de toute expérience réelle. »

- **CRP, Préface 1787, note** : « On objectera vraisemblablement, contre cette preuve, que je ne suis pourtant, de manière immédiate, conscient que de ce qui est en moi, c'est-à-dire de ma représentation de choses extérieures, et que reste par conséquent toujours non tranchée la question de savoir s'il y a ou non, hors de moi, quelque chose qui corresponde à cette représentation. Il n'en demeure pas moins que (B XI) j'ai conscience de mon existence dans le temps (par conséquent aussi de la déterminabilité de cette existence dans le temps) par expérience interne, et c'est là bien davantage que d'être simplement conscient de ma représentation, même si cela ne fait qu'un avec la conscience empirique de mon existence, laquelle n'est déterminable que par rapport à quelque chose qui existe hors de moi et est associé à mon existence. Cette conscience de mon existence dans le temps est donc associée à la conscience, à laquelle ainsi elle s'identifie, d'un rapport à quelque chose qui se trouve hors de moi, et c'est en ce sens l'expérience et non pas la fiction, le sens et non pas l'imagination qui relie indissolublement l'extériorité à mon sens interne ; car le sens interne est déjà en soi relation de l'intuition à quelque chose de réel hors de moi, et la réalité de ce dernier, à la différence de l'imaginaire, repose uniquement sur ceci qu'il est associé indissolublement à l'expérience interne elle-même, en tant qu'il constitue la condition de sa possibilité – ce qui est ici le cas. Si, à la conscience intellectuelle que j'ai de mon existence dans la représentation : Je suis, laquelle accompagne tous mes jugements et tous les actes de mon entendement, je pouvais associer simultanément une détermination de mon existence par intuition intellectuelle, la conscience d'un rapport à quelque chose d'extérieur à moi n'appartiendrait pas nécessairement à cette détermination. Or cette conscience intellectuelle vient certes en premier, mais l'intuition interne, dans laquelle seulement mon existence peut être déterminée, est d'ordre sensible et liée à la condition du temps, tandis que, de son côté, cette détermination, par conséquent l'expérience interne elle-même, dépend de quelque chose de permanent qui ne se trouve pas en moi et qui, par conséquent, ne peut être qu'extérieur à moi et avec quoi je dois me considérer en relation : ainsi la réalité du sens externe est-elle nécessairement associée à celle du sens interne pour que soit possible une expérience en général – ce qui veut dire que j'ai, avec tout autant de certitude, conscience de l'existence des choses en dehors de moi, se rapportant à mon sens, que conscience d'exister moi-même de manière déterminée dans le temps. En revanche, pour ce qui est de savoir à quelles intuitions données correspondent effectivement des objets extérieurs à moi, et qui appartiennent donc au sens externe, auquel il faut les attribuer (et non pas à l'imagination), cela ne peut qu'être défini dans chaque cas particulier, d'après les règles selon lesquelles l'expérience en général (même interne) se distingue de l'imaginaire – le principe qu'il y a une expérience réellement externe restant ici fondamental. On peut encore ajouter une remarque : la représentation de quelque chose de permanent dans l'existence ne se confond pas avec la permanence de cette représentation ; car celle-ci peut être très fluctuante et variable, comme toutes nos représentations, y compris les représentations de la matière, et elle se rapporte pourtant à quelque chose de permanent, qui doit donc être une chose distincte de toutes mes représentations et extérieure à moi – une chose dont l'existence est nécessairement comprise dans la détermination de ma propre existence et constitue avec elle une expérience unique qui jamais n'advierait intérieurement si elle n'était pas en même temps (pour une part) externe. Quant à savoir comment cela se produit, il est tout aussi impossible, ici, de l'expliquer davantage qu'il nous est impossible d'expliquer comment nous pensons en général ce qui perdure dans le temps, et dont l'existence simultanée avec ce qui varie produit le concept du changement. »

- **CRP, Analytique transcendantale** : « il est encore plus remarquable que, afin que nous puissions comprendre la possibilité des choses se conformant aux catégories et donc pour démontrer la réalité objective de ces dernières, nous ayons besoin, non simplement d'intuitions, mais même toujours d'intuitions externes. Si nous prenons, par exemple, les concepts purs de la relation, nous trouvons que : 1°) pour donner au concept de substance, dans l'intuition, quelque chose de permanent qui lui corresponde (et pour prouver ainsi la réalité objective de ce concept de substance), nous avons besoin d'une intuition dans l'espace (l'intuition de la matière), parce que seules les déterminations spatiales présentent un caractère de permanence, tandis que le temps, par conséquent tout ce qui relève du sens interne, ne cesse de s'écouler. 2°) Pour faire du changement le modèle d'intuition correspondant au concept de la causalité, il nous faut prendre pour exemple le mouvement comme changement dans l'espace, et c'est du reste seulement ainsi que nous pouvons nous arriver à une représentation claire des changements dont aucun entendement pur ne peut comprendre la possibilité. Le changement est la liaison de déterminations contradictoirement opposées les unes aux autres dans l'existence d'une seule et même chose. Or, comment est-il possible qu'à partir d'un état (B 292) donné d'une chose s'ensuive un état opposé de la même chose ? voilà ce qu'aucune raison ne peut non seulement concevoir sans exemple à l'appui, mais ne peut même rendre compréhensible sans intuition ; et cette intuition est celle du mouvement dans l'espace d'un point dont l'existence en divers lieux (en tant que succession de déterminations opposées) est la première à seule nous permettre l'intuition du changement. En effet, pour faire en sorte que

nous puissions ensuite concevoir des changements internes, il nous faut parvenir à saisir le temps, en tant que forme du sens interne, de manière figurée par une ligne et le changement interne par le tracé de cette ligne (mouvement), ainsi que, par conséquent, saisir notre propre Existence successive en ses différents états par une intuition extérieure. La raison spécifique de ceci étant que tout changement présuppose quelque chose de permanent dans l'intuition, ne serait-ce que pour être lui-même perçu comme changement, mais qu'il ne se trouve dans le sens interne absolument aucune intuition permanente. Enfin, la catégorie de la communauté, quant à sa possibilité, ne peut pas du tout être conçue par la simple raison, et par conséquent il n'est pas possible d'apercevoir la réalité objective de ce concept sans une intuition, et qui plus est sans une intuition externe dans l'espace. Comment veut-on concevoir, en effet, comme possible que, plusieurs substances existant simultanément, de l'Existence de l'une quelque chose puisse s'ensuivre (comme effet) dans l'Existence des autres, et réciproquement, et qu'ainsi, parce qu'il y a quelque chose dans la première qui ne peut être compris uniquement à partir de l'Existence des autres, il faille qu'il en soit de même réciproquement pour (B 293) ces dernières ? C'est ce qu'exigerait en effet la communauté, mais cela ne se peut aucunement comprendre quand il s'agit de choses dont chacune subsiste entièrement de manière isolée. C'est pourquoi Leibniz, en attribuant une communauté aux substances du monde, mais telles que les conçoit à lui seul l'entendement, avait besoin de la médiation d'une divinité ; car une telle communauté lui paraissait à bon droit incompréhensible à partir de leur seule existence. Cela dit, nous pouvons très bien nous placer en situation de saisir la possibilité de la communauté (des substances en tant que phénomènes) si nous nous la représentons dans l'espace, donc dans l'intuition extérieure. En effet, l'espace contient déjà a priori en lui des rapports formels externes, qui sont les conditions de possibilité des rapports réels (intervenant dans l'action et la réaction, par conséquent dans la communauté). On peut montrer tout aussi facilement que la possibilité des choses en tant que grandeurs et par conséquent la réalité objective de la catégorie de la quantité, ne peuvent également être représentées que dans l'intuition externe et qu'elles ne peuvent ensuite être appliquées également au sens interne que par l'intermédiaire de cette intuition externe. Mais pour éviter des longueurs, il me faut laisser à cet égard les exemples à la réflexion du lecteur. Toute cette remarque est de grande importance, non seulement pour confirmer notre réfutation précédente de l'idéalisme, mais plus encore, au moment où il sera question de la connaissance de nous-mêmes à partir de la simple conscience (B 294) intérieure et de la détermination de notre nature sans l'aide des intuitions empiriques extérieures, pour nous indiquer les limites de la possibilité d'une telle connaissance. »

- **CRP, Dialectique transcendantale** : « *Quatrième paralogisme* : paralogisme de l'idéalité (du rapport extérieur) Ce dont l'existence ne peut être perçue qu'en conclusion du fait qu'il est cause de perceptions données possède une existence seulement douteuse. (A 367) Or, tous les phénomènes extérieurs sont de telle sorte que leur existence ne peut être perçue immédiatement, mais qu'il est seulement possible de tirer la conclusion que ces phénomènes sont la cause de perceptions données. Donc, l'existence de tous les objets des sens externes est douteuse. Cette incertitude, je la nomme l'idéalité des phénomènes extérieurs, et la doctrine portant sur cette idéalité s'appelle l'idéalisme, par opposition comparative auquel l'affirmation d'une possible certitude concernant les objets des sens extérieurs est appelée le dualisme.

Critique du quatrième paralogisme de la psychologie transcendantale Commençons par soumettre à examen les prémisses. Nous avons le droit d'affirmer que seul ce qui est en nous-mêmes peut être immédiatement perçu et que seule ma propre existence peut être l'objet d'une simple perception. Donc, l'existence d'un objet réel hors de moi (si l'on prend ce mot dans son sens intellectuel) n'est jamais donnée directement dans la perception, mais au contraire, par rapport à cette perception, qui est une modification du sens interne, elle ne peut être, comme cause extérieure de cette modification, qu'ajoutée par la pensée et obtenue en conclusion d'un raisonnement. C'est pourquoi aussi Descartes avait raison de limiter toute la perception, au sens le plus strict du terme, à la proposition : Je (comme (A 368) être pensant) suis. Il est clair, en effet, que, comme ce qui est extérieur n'est pas en moi, je ne saurais le trouver dans mon aperception ni, par conséquent, dans aucune perception, laquelle perception n'est proprement que la détermination de l'aperception. Je ne peux donc percevoir à proprement parler des choses extérieures, mais seulement, à partir de ma perception interne, conclure à leur existence, en regardant cette perception interne comme l'effet dont quelque chose d'extérieur à moi est la cause la plus prochaine. Or l'inférence remontant d'un effet donné à une cause déterminée est toujours incertaine, parce que l'effet peut avoir résulté de plus d'une cause. Par conséquent, dans le rapport de la perception à sa cause, il reste toujours douteux de savoir si cette cause est interne ou externe, et donc si toutes les perceptions qu'on dit extérieures ne sont pas un simple jeu de notre sens interne, ou si elles se rapportent à des objets extérieurs réels comme à leur cause. Du moins l'existence de ces objets n'est-elle obtenue qu'en conclusion d'un raisonnement, et elle court le risque de toutes les conclusions, tandis qu'au contraire l'objet du sens interne (moi-même avec toutes mes représentations) est perçu immédiatement et que son existence ne souffre pas le moindre doute. Par idéaliste, il faut donc entendre non pas celui qui nie l'existence d'objets extérieurs des sens, mais

celui qui, simplement, n'admet pas que cette existence soit connue par perception immédiate, et en (A 369) conclut que nous ne pouvons jamais acquérir, par aucune expérience possible, l'entière certitude de leur réalité. Avant d'exposer notre paralysisme dans ce que son apparence a de trompeur, il me faut d'abord remarquer que l'on doit nécessairement distinguer un double idéalisme, à savoir l'idéalisme transcendantal et l'idéalisme empirique. J'entends alors par idéalisme transcendantal de tous les phénomènes la position doctrinale selon laquelle nous les regardons tous, globalement, comme de simples représentations, et non pas comme des choses en soi, et conformément à laquelle espace et temps ne sont que des formes sensibles de notre intuition, mais non pas des déterminations données pour elles-mêmes ou des conditions des objets en tant que choses en soi. À cet idéalisme est opposé un réalisme transcendantal qui considère l'espace et le temps comme quelque chose de donné en soi (indépendamment de notre sensibilité). Le réaliste transcendantal se représente donc les phénomènes extérieurs (si l'on admet leur réalité) comme des choses en soi qui existent indépendamment de nous et de notre sensibilité, et qui donc, tout en correspondant à des concepts purs de l'entendement, seraient aussi en dehors de nous. À vrai dire, c'est ce même réaliste transcendantal qui joue ensuite le rôle de l'idéaliste empirique et qui, après avoir faussement supposé que, pour être extérieurs, les objets des sens devraient posséder aussi leur existence en eux-mêmes, indépendamment des sens, trouve, en se plaçant de ce point de vue, toutes nos représentations sensibles insuffisantes pour rendre certaine la réalité de ces objets. (A 370) L'idéaliste transcendantal peut au contraire être un réaliste empirique, par conséquent, comme on l'appelle, un dualiste, c'est-à-dire admettre l'existence de la matière sans sortir de la simple conscience de soi, ni accepter quelque chose de plus que la certitude des représentations en moi, par conséquent que le cogito, ergo sum. En effet, parce qu'il ne donne à cette matière et même à sa possibilité intrinsèque que la valeur d'un phénomène qui, séparé de notre sensibilité, n'est rien, elle ne constitue chez lui qu'une espèce de représentations (intuition) que l'on appelle « extérieures », non pas au sens où elles se rapporteraient à des objets extérieurs en soi, mais en tant qu'elles rapportent des perceptions à l'espace dont tous les éléments existent les uns en dehors des autres, tandis que l'espace lui-même est en nous. C'est en faveur de cet idéalisme transcendantal que nous nous sommes déclarés dès le début. Par conséquent, à la faveur de notre doctrine, disparaît toute difficulté à admettre, sur le témoignage de notre simple conscience de nous-mêmes, et à déclarer par là démontrée l'existence de la matière tout aussi bien que l'existence de moi-même comme être pensant. Car j'ai en tout état de cause conscience de mes représentations ; donc, elles existent et moi aussi, qui ai ces représentations. Or, les objets extérieurs (les corps) ne sont que des phénomènes : par conséquent, ils ne sont rien d'autre qu'une espèce de mes représentations, dont les objets ne sont quelque chose qu'à travers ces représentations, mais ne sont rien abstraction faite de celles-ci. Donc, les choses extérieures (A 371) existent tout aussi bien que moi-même j'existe, et cela, dans les deux cas, sur le témoignage immédiat de la conscience que j'ai de moi-même, avec cette simple différence que la représentation de moi-même comme sujet pensant est rapportée uniquement au sens interne, alors que les représentations qui font signe vers des êtres étendues sont rapportées aussi au sens externe. Il ne m'est pas davantage nécessaire de procéder à un raisonnement déductif en ce qui concerne la réalité des objets extérieurs que je n'en ai besoin pour ce qui touche à la réalité de mon sens interne (de mes pensées) ; car, des deux côtés, il ne s'agit de rien d'autre que de représentations, dont la perception immédiate (la conscience) est en même temps une preuve suffisante de la réalité qui est la leur. L'idéaliste transcendantal est donc un réaliste empirique, et il accorde à la matière, en tant que phénomène, une réalité qui n'a pas besoin d'être conclue, mais qui est au contraire immédiatement perçue. Par opposition, le réaliste transcendantal tombe nécessairement dans l'embarras et se voit contraint de ménager une place à l'idéalisme empirique, parce qu'il regarde les objets des sens extérieurs pour quelque chose de distinct des sens eux-mêmes et considère de simples phénomènes comme des êtres indépendants qui se trouvent en dehors de nous – alors qu'en fait, si clairement que nous ayons conscience de notre représentation de ces choses, il n'est pas encore certain, tant s'en faut, que, si la représentation existe, l'objet qui lui correspond existe aussi ; en revanche, dans notre système, ces choses extérieures, à savoir la matière sous toutes ses formes et à travers tous ses changements, (A 372) ne sont rien d'autre que de simples phénomènes, c'est-à-dire des représentations en nous, de la réalité desquelles nous prenons immédiatement conscience. Dans la mesure dès lors où, autant que je sache, tous les psychologues attachés à l'idéalisme empirique sont des réalistes transcendantsaux, ils ont certes procédé de façon pleinement conséquente en concédant à l'idéalisme empirique une grande importance, comme à l'un des problèmes dont la raison humaine sait difficilement trouver l'issue. Car en fait, si l'on considère les phénomènes extérieurs comme des représentations qui sont produites en nous par leurs objets comme par des choses qui se trouvent en soi en dehors de nous, on ne parvient pas à apercevoir comment l'on pourrait connaître leur existence autrement que par le raisonnement inférant, à partir de l'effet, la cause, raisonnement dans lequel il ne peut que rester toujours douteux de savoir si cette cause est en nous ou hors de nous. Or, on peut certes convenir que nos intuitions extérieures ont pour cause quelque chose qui, au sens transcendantal, peut bien être en dehors de nous ; mais ce quelque chose n'est pas l'objet auquel nous pensons quand nous évoquons les représentations de la matière et des choses corporelles : car celles-ci ne sont que des phénomènes, c'est-à-dire simplement

des sortes de représentations qui se trouvent toujours uniquement en nous et dont la réalité repose sur la conscience immédiate, tout aussi bien que la conscience de mes propres pensées. L'objet transcendantal, en ce qui concerne l'intuition interne tout aussi bien qu'en ce qui concerne l'intuition externe, nous est également inconnu. Cependant, ce n'est pas non plus de lui qu'il est question, (A 373) mais de l'objet empirique, lequel s'appelle un objet extérieur dès lors qu'il est représenté dans l'espace et un objet intérieur quand il est représenté uniquement dans le rapport temporel ; l'espace et le temps, quant à eux, ne peuvent tous deux être trouvés qu'en nous. »

- **CRP, Dialectique transcendantale** : « La connaissance de l'objet peut être tirée des perceptions soit par un simple jeu de l'imagination, soit encore par l'intermédiaire de l'expérience. Dès lors peuvent en résulter assurément des représentations trompeuses auxquelles les objets ne correspondent pas et où l'illusion peut être imputée tantôt à un fantôme de l'imagination (dans le rêve), tantôt à une défaillance du Jugement (dans ce que l'on appelle les erreurs des sens). Pour échapper, ici, à la fausse apparence, on suit cette règle : ce qui s'accorde avec une perception d'après des lois empiriques est réel. Mais cette illusion, de même que ce qui peut permettre de l'éviter, concerne tout autant l'idéalisme que le dualisme, étant donné qu'il ne s'agit là que de la forme de l'expérience. Pour réfuter l'idéalisme empirique en montrant qu'il correspond à une incertitude erronée à l'égard de la réalité objective de nos perceptions extérieures, il suffit déjà que la perception extérieure prouve, de façon immédiate, qu'il y a une réalité dans (A 377) l'espace, lequel espace, bien qu'en lui-même il soit uniquement une pure forme des représentations, possède pourtant de la réalité objective vis-à-vis de tous les phénomènes extérieurs (qui, eux non plus, ne sont rien d'autre que de simples représentations) ; de même est-il suffisant que, sans perception, même l'invention et le rêve ne soient pas possibles, et donc que nos sens externes, d'après les données d'où peut procéder l'expérience, aient dans l'espace des objets réels qui leur correspondent. L'idéaliste dogmatique serait celui qui nie l'existence de la matière, l'idéaliste sceptique, celui qui la met en doute, parce qu'il la tient pour indémontrable. Le premier peut faire sienne cette position simplement parce qu'il croit trouver des contradictions dans la possibilité d'une matière en général, et à lui nous n'avons pour l'instant pas encore affaire. La section qui suit portant sur les raisonnements dialectiques, section qui représente la raison dans son conflit interne relativement aux concepts qu'elle se forge de la possibilité de ce qui appartient à l'ensemble de l'expérience, lèvera aussi cette difficulté. En revanche, l'idéaliste sceptique, qui vise simplement le fondement de notre affirmation et déclare insuffisante la façon dont nous nous sommes persuadés de l'existence de la matière, que nous croyons fonder sur la perception immédiate, est un bienfaiteur de la raison humaine, en tant qu'il nous contraint (A 378) à bien ouvrir les yeux, même pour ce qui touche au plus petit pas de l'expérience commune, et à ne pas accepter immédiatement, comme un acquis entré en notre possession, ce que nous ne faisons peut-être qu'obtenir par subreption. L'utilité que nous procureront ici ces objections idéalistes saute maintenant clairement aux yeux. Elles nous poussent puissamment, si nous ne voulons pas nous empêtrer dans nos affirmations les plus communes, à considérer toutes nos perceptions, qu'on les appelle intérieures ou extérieures, simplement comme une conscience de ce qui se rattache à notre sensibilité, et les objets extérieurs de ces perceptions, non comme des choses en soi, mais seulement comme des représentations dont nous pouvons avoir immédiatement conscience, comme de toute autre représentation, mais qui sont dites extérieures parce qu'elles se rattachent à ce sens que nous nommons le sens externe, dont l'intuition est l'espace, lequel n'est cependant lui-même autre chose qu'un mode intérieur de représentation où certaines perceptions établissent entre elles des liens. Si nous donnons à des objets extérieurs la valeur de choses en soi, il est alors tout à fait impossible de saisir comment nous pourrions parvenir à la connaissance de leur réalité hors de nous en nous appuyant uniquement sur la représentation qui est en nous. On ne peut en effet éprouver des sensations hors de soi, mais seulement en soi-même, et toute la conscience que nous avons de nous-mêmes ne fournit donc rien d'autre que, purement et simplement, nos propres déterminations. L'idéalisme sceptique nous oblige donc à recourir au seul refuge qui nous reste disponible, à savoir l'idéalité de tous les phénomènes, que nous avons démontrée dans l'Esthétique transcendantale, indépendamment de ces conséquences (A 379) que nous ne pouvions alors pas prévoir. »

- **CRP, Dialectique transcendantale** : « Sixième section L'idéalisme transcendantal comme clef pour solutionner la dialectique cosmologique Nous avons suffisamment démontré dans l'Esthétique transcendantale que tout ce qui est intuitionné dans l'espace et dans le temps, par conséquent tous les objets d'une expérience pour nous possible, ne sont rien que des phénomènes, c'est-à-dire (B 519) de simples représentations qui, dans la mesure où nous nous les représentons comme des êtres étendus ou comme des séries de changements, ne possèdent en dehors de nos pensées aucune existence qui trouve en elle-même son propre fondement. C'est cette conception que j'appelle idéalisme transcendantal (Je l'ai quelquefois appelé aussi, par ailleurs, l'idéalisme formel, pour le distinguer de l'idéalisme matériel, c'est-à-dire de l'idéalisme commun qui met en doute ou nie l'existence des choses extérieures elles-mêmes. Dans bien des cas, il semble avisé de se servir plutôt de

cette dernière expression que de la première évoquée, pour éviter toute équivoque). Le réaliste, au sens transcendantal, fait de ces modifications de notre sensibilité des choses subsistantes en elles-mêmes, et il transforme donc de simples représentations en choses en soi. On serait injuste envers nous si l'on voulait nous attribuer l'idéalisme empirique, depuis longtemps si décrié, qui, tout en admettant la réalité propre de l'espace, nie l'existence des êtres étendus présents en lui, ou du moins la trouve douteuse, et n'admet à cet égard, entre rêve et vérité, aucune différence qui pût être suffisamment démontrée. Pour ce qui est des phénomènes du sens interne dans le temps, il ne trouve aucune difficulté à les admettre comme des choses réelles ; bien plus, il soutient que cette expérience interne prouve suffisamment par elle-même et à elle seule l'existence effective de son objet (en soi, avec toute cette détermination temporelle). (B 520) Notre idéalisme transcendantal accorde au contraire que les objets de l'intuition extérieure existent aussi effectivement tels qu'ils sont intuitionnés dans l'espace, de même que tous les changements dans le temps existent tels que le sens interne les représente. Dans la mesure, en effet, où l'espace est déjà une forme de l'intuition que nous appelons intuition extérieure, et puisque sans objets dans l'espace il n'y aurait absolument aucune représentation empirique, nous pouvons et devons y admettre comme effectivement réels des êtres étendus ; et il en va de même aussi du temps. Reste que cet espace lui-même, ainsi que ce temps et, avec eux, tous les phénomènes ne sont pourtant pas, en eux-mêmes, des choses, mais qu'ils ne sont rien que des représentations et ne peuvent aucunement exister (en tant que choses identiques en soi à la représentation que nous en avons) en dehors de notre esprit ; et même l'intuition interne et sensible de notre esprit (intuitionné comme objet de la conscience), dont la détermination est représentée par la succession de divers états dans le temps, n'est pas non plus le véritable Moi, tel qu'il existe en soi, ni le sujet transcendantal, mais seulement un phénomène qui se trouve donné à la sensibilité de cet être inconnu de nous. L'existence de ce phénomène interne comme chose qui existerait en soi de cette manière ne peut pas être concédée, puisque la condition en est le temps, qui ne peut être une détermination d'une quelconque chose en soi. Mais dans l'espace et dans le temps la vérité empirique des phénomènes est suffisamment assurée et elle se trouve distinguée adéquatement de ce qui pourrait l'apparenter au rêve, (B 521) dès lors que, dans les deux registres, les phénomènes s'enchaînent exactement et complètement, en se conformant à des lois empiriques, au sein d'une expérience. Les objets de l'expérience ne sont par conséquent jamais donnés en eux-mêmes, mais seulement dans l'expérience, et ils n'existent aucunement en dehors de celle-ci. Qu'il puisse y avoir des habitants sur la Lune, bien que nul être humain n'en ait jamais eu la perception, il faut assurément le concéder, mais cela signifie uniquement que, lors du progrès possible de l'expérience, nous pourrions les rencontrer ; car tout ce qui s'accorde en un contexte avec une perception suivant les lois qui régissent le cours de l'expérience est affectivement réel. Ils sont donc effectivement réels dès lors qu'ils s'intègrent avec ma conscience effective dans un ensemble empirique cohérent, bien qu'ils ne soient pas pour autant, tels quels, en eux-mêmes, c'est-à-dire en dehors de ce progrès de l'expérience, effectivement réels. Rien ne nous est réellement donné que la perception et la progression empirique de cette perception vers d'autres perceptions possibles. Car en eux-mêmes les phénomènes, en tant que simples représentations, ne sont réels que dans la perception, qui n'est en fait rien d'autre que la réalité d'une représentation empirique, autrement dit un phénomène. Désigner, avant la perception, un phénomène comme une chose réelle, ou bien cela signifie que, dans la marche en avant de l'expérience, nous devons nécessairement rencontrer une telle perception, ou bien cela n'a aucune signification. Car que cela existe en soi, sans relation à nos sens et à l'expérience possible, cela pourrait assurément (B 522) se dire s'il était question d'une chose en soi. Mais il s'agit simplement d'un phénomène dans l'espace et dans le temps, qui tous deux sont non des déterminations des choses en soi, mais seulement des déterminations de notre sensibilité ; en conséquence, ce qui se trouve en eux (phénomènes) n'est donc pas quelque chose en soi, mais correspond à de simples représentations qui, si elles ne sont pas données en nous (dans la perception), ne se rencontrent nulle part. »

QUELQUES COMPLÉMENTS SUR LE SOLIPSISME.

Descartes, *Méditations métaphysiques*, 1641 : « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen : par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples. Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés, lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit, que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que le remue n'est point assoupie ; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair ni si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir été souvent trompé, lorsque je dormais, par de semblables illusions. Et m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel, qu'il est presque capable de me persuader que je dors. Supposons donc maintenant que nous sommes endormis, et que toutes ces particularités-ci, à savoir, que nous ouvrons les yeux, que nous remuons la tête, que nous étendons les mains, et choses semblables, ne sont que de fausses illusions ; et pensons que peut-être nos mains, ni tout notre corps, ne sont pas tels que nous les voyons. Toutefois il faut au moins avouer que les choses qui nous sont représentées dans le sommeil, sont comme des tableaux et des peintures, qui ne peuvent être formées qu'à la ressemblance de quelque chose de réel et de véritable ; et qu'ainsi, pour le moins, ces choses générales, à savoir, des yeux, une tête, des mains, et tout le reste du corps, ne sont pas choses imaginaires, mais vraies et existantes. Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordinaires, ne leur peuvent pas toutefois attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux ; ou bien, si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables. (...) Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? Peut-être rien autre chose, sinon qu'il n'y a rien au monde de certain. Mais que sais-je s'il n'y a point quelque autre chose différente de celles que je viens de juger incertaines, de laquelle on ne puisse avoir le moindre doute ? N'y a-t-il point quelque Dieu, ou quelque autre puissance, qui me met en l'esprit ces pensées ? Cela n'est pas nécessaire ; car peut-être que je suis capable de les produire de moi-même. Moi donc à tout le moins ne suis-je pas quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit. »

Christophe Perrin, « Le solipsisme : anatomie d'un scandale », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 93, no. 4, 2009 : « Descartes paraît se mettre en marge de la raison, « feignant que toutes les choses qui [lui] étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de [s]es songes ». Faut-il souligner que si la solitude catégorique induite par le doute hyperbolique s'avère la condition de possibilité de la révélation du cogito en tant qu'elle autorise la prise de conscience de soi par l'ego, cette découverte en fait essentiellement la condition du moi pensant, à tout le moins se pensant, puisque au moment de la ressaisie de la pensée par elle-même, l'ego a évacué du champ de sa conscience tout ce qui n'est pas lui afin de l'occuper entièrement ? On tient là précisément la raison pour laquelle ses détracteurs taxent souvent Descartes de solipsisme – en dépit de « la solitude de la raison essentiellement une », autrement dit de son solipsisme évident puisque inhérent ; l'accusation de solipsisme est, en philosophie, toujours l'indice d'une erreur,

sinon d'un travers : autorisant seule la révocation de l'incertain, la solitude résolue du philosophe se commue en solitude absolue à l'instant opportun de l'intuition du cogito. Or la critique est loin d'être de bonne guerre, car il faut, à le faire, non seulement faire fi des caractères méthodique et temporaire de son doute systématique, pour ne voir que la vie solitaire à laquelle paraît condamner l'ego quand le premier principe, qui devrait même emporter la conviction des sceptiques, semble la seule certitude nécessaire, mais encore arrêter net à la Seconde sa lecture des Méditations métaphysiques, puisque leur auteur garantira par Dieu, dès la Troisième, la véracité de ses représentations et, par là même, l'existence extérieure des objets qui leur correspondent. Qui plus est, il faut encore rester sourd à plus d'une formule du maître dont le contenu dissipe pourtant assurément tout malentendu : qu'il s'agisse du Discours de la méthode où, à l'occasion de la seconde preuve a posteriori de l'existence de Dieu, Descartes affirme sans ambages qu'il « n'étais pas le seul être qui existât » (Discours de la méthode, AT, VI, 34) ou d'une lettre à Elisabeth dans laquelle on trouve écrit que l' « on ne saurait subsister seul » car l' « on est, en effet, l'une des parties de l'univers » (15 septembre 1645, AT, IV, 293), tout indique que le philosophe français n'a jamais embrassé la thèse dont, très tôt, on a aimé lui prêter la paternité.

Déplacé puisque erroné, parler de solipsisme chez Descartes est somme toute grossier au vu de l'anachronisme. Seulement attesté en français en 1878 dans le dix-neuvième Supplément du Dictionnaire Larousse – il l'est trois ans plus tard en anglais –, solipsisme, composé savant du latin solus – seul – et ipse – même, en personne –, a beau dériver de l'ancien substantif solipse, jadis utilisé par d'aucuns pour évoquer les Jésuites en raison de leur égoïsme supposé – ainsi en 1721 dans La Monarchie des Solipses, ouvrage écrit par l'italien Jules-Clément Scotti et traduit par Melchior Inchofer de l'original latin datant de 1645, Lucci Cornelii Europaei monarchi Solipsorum –, son usage n'est guère répandu avant que Kant n'y ait recours en 1788 pour désigner l'amour de soi (Selbstsucht) dont l'égoïsme et la suffisance sont les deux principales espèces. C'est à Wolff, à dire vrai, que l'on doit sa promotion dans son évocation d'une « secte d'Égoïstes » parisienne, dont les membres « refusent l'existence de toutes choses mais admettent celle de l'ego » : Wolff fait compter le solipsisme – ou égoïsme on l'aura compris – dans la typologie des systèmes de philosophie qu'il dresse dès la préface de ses *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* en 1719 et reprend au chapitre premier de sa *Psychologia rationalis* en 1734. Partagés entre scepticisme et dogmatisme en effet, les philosophes se divisent encore, de son avis même, entre égoïstes et pluralistes d'un côté et monistes et dualistes de l'autre. Et si nul n'est par lui cité précisément pour illustrer cette position, c'est Pfaff qui, dans son *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi* de 1722, semble le premier à nommer Descartes comme son inspirateur – Malebranche est également évoqué –, ainsi que Fardella, Berkeley et Collier comme ses grands défenseurs.

Née en terre cartésienne sans l'être strictement et tout à fait familière au XVIIe siècle, plus encore que ses partisans – dont on dit généralement à tort, avec Schopenhauer, qu'elle n'en a jamais eu réellement puisque certains, tels que le médecin français Jean Brunet ou l'auteur hollandais Gaspard Langenhert, en furent manifestement –, cette conception requiert d'être éclairée, les dictionnaires n'étant souvent guère diserts avec elle. Et pour cause : outre un sens existentiel sinon existentiel irréfutable – nul ne pouvant vivre et mourir à notre place, être se conjugue et à la première personne, et au singulier, en sorte que l'existence est de part en part, comme en tous ses états, une aventure solitaire –, le solipsisme, au sens doctrinal, renvoie à la théorie selon laquelle, si la réalité se résume à ce que mon esprit perçoit, n'ayant connaissance que de ma seule conscience, seul je suis, seul j'existe. Et si le seul tort du solipsiste est sans doute de le dire haut et fort – puisque c'est être fou de parler tout seul quand on l'est et insensé d'affirmer l'être quand ce n'est pas le cas – rien ni personne n'empêcherait son hypothétique auditeur d'imaginer à son tour que nul autre sinon lui-même tient ce discours. À bon entendeur... Le solipsisme, pour le dire autrement, désigne donc l'attitude de l'ego retranché dans une subjectivité qui, selon lui, constitue toute réalité, les choses autres que soi n'étant que des images, c'est-à-dire des mirages, et les autres moi n'ayant pas plus de consistance qu'une simple représentation, pas plus d'existence que les personnages de fiction. Tenant toute expérience pour un rêve tiré de sa propre pensée, l'ego n'est alors pas seul au monde, mais seul le monde. »

Malebranche, *De la recherche de la vérité*, III, 7, 1674 : « De tous les objets de notre connaissance, il ne nous reste plus que les âmes des autres hommes, et que les pures intelligences ; et il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture. Nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées, et comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connaissons par conscience. Nous conjecturons que les âmes des autres sont de même espèce que la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent (...). Je sais que deux et deux font quatre, qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, et je ne me trompe point de croire que les autres connaissent ces vérités aussi bien que moi. J'aime le bien et le plaisir, je hais le mal et la douleur, je veux être heureux, et je ne me trompe point de croire que les hommes (...) ont ces inclinations (...). Mais, lorsque le corps a quelque part à ce qui se passe en moi, je me trompe presque toujours si je juge des autres par moi-même. Je sens de la chaleur ; je vois une telle grandeur, une telle couleur, je goûte une telle saveur à l'approche de certains corps : je me trompe si je juge des autres par moi-même. Je suis sujet à certaines passion, j'ai de l'amitié ou de l'aversion pour telles ou telles choses ; et je juge que les autres me ressemblent : ma conjecture est souvent fautive. Ainsi la connaissance que nous avons des autres hommes est sujette à l'erreur si nous n'en jugeons que par les sentiments que nous avons de nous-mêmes. »

Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, 1710 : Il est évident à qui prend une vue d'ensemble des objets de la connaissance humaine, que ce sont ou des idées effectivement imprimées sur les sens, ou bien telles qu'on les perçoit quand on prête attention aux passions et aux opérations de l'esprit, ou enfin des idées formées à l'aide de la mémoire et de

l'imagination en composant, divisant ou simplement en représentant celles qui ont été originairement perçues suivant les manières qu'on vient de dire. Par la vue, j'ai les idées de la lumière et des couleurs avec leurs différents degrés et variations. Par le toucher, je perçois, par exemple, le dur et le mou, la chaleur et le froid, le mouvement et la résistance et tout cela plus ou moins eu égard à la quantité ou au degré. L'odorat me fournit des odeurs, le palais des saveurs, et l'ouïe transmet des sons à l'esprit avec toute leur variété de ton et de composition. Et comme plusieurs d'entre elles sont observées s'accompagnant les unes les autres, elles arrivent à être masquées par un seul nom et ainsi à être considérées comme une seule chose. Ainsi, par exemple, une couleur, une saveur, une odeur, une figure, une consistance données qui se sont offertes ensemble à l'observation, sont tenues pour une seule chose distincte signifiée par le nom de pomme. D'autres collections d'idées constituent une pierre, un arbre, un livre et autres semblables choses sensibles ; ces choses, comme elles sont plaisantes ou désagréables, provoquent les passions de l'amour, de la haine, de la joie, du chagrin et ainsi de suite. Mais, outre toute cette variété sans fin d'idées ou objets de connaissance, il y a aussi quelque chose qui les connaît ou les perçoit, et exerce diverses opérations à leur sujet, telles que vouloir, imaginer, se souvenir. Cet être actif percevant est ce que j'appelle esprit, intelligence, âme ou moi. Par ces mots, je ne dénote aucune de mes idées, mais une chose entièrement distincte d'elles, dans laquelle elles existent ou ce qui est la même chose, par laquelle elles sont perçues ; car l'existence d'une idée consiste à être perçue. Que ni nos pensées, ni nos passions, ni les idées formées par l'imagination n'existent hors de l'esprit, c'est ce que tout le monde accordera. Et il semble non moins évident que les diverses sensations ou idées imprimées sur le sens, de quelque manière qu'elles soient mélangées et combinées ensemble (c'est-à-dire, quels que soient les objets qu'elles composent) ne peuvent pas exister autrement que dans un esprit qui les perçoit. Je pense qu'une connaissance intuitive de cela peut être obtenue par quiconque prête attention à ce qu'on entend par le mot exister quand il s'applique aux choses sensibles. La table sur laquelle j'écris, je dis qu'elle existe : c'est-à-dire je la vois, je la sens ; et si j'étais hors de mon cabinet je dirais qu'elle existe, entendant par là que si j'étais dans mon cabinet, je pourrais la percevoir ou que quelque autre intelligence la perçoit effectivement. Il y avait une odeur, c'est-à-dire, elle était sentie ; il y avait un son, c'est-à-dire, il était entendu ; une couleur ou une figure, elle était perçue par la vue ou le toucher. C'est tout ce que je peux comprendre par ces expressions et autres semblables. Car, quant à ce qu'on dit de l'existence absolue de choses non pensantes, sans aucune relation avec le fait qu'elles sont perçues, cela semble parfaitement inintelligible. Leur *esse est percipi*, et il n'est pas possible qu'elles aient quelque existence en dehors des esprits ou choses pensantes qui les perçoivent. Certes, c'est une opinion étrangement prédominante chez les hommes que les maisons, les montagnes, les rivières, en un mot tous les objets sensibles, ont une existence naturelle ou réelle, distincte du fait qu'ils sont perçus par l'entendement. Mais aussi grande soit l'assurance qu'on a de ce principe, aussi large soit l'assentiment qu'il puisse rencontrer dans le monde, quiconque aura le courage de le mettre en question pourra percevoir, si je ne me trompe, qu'il implique une contradiction manifeste. Que sont, en effet, les objets mentionnés ci-dessus sinon les choses que nous percevons par le sens ? et que percevons-nous hormis nos propres idées ou sensations ? ne répugne-t-il pas clairement que l'une d'entre elles ou quelqu'une de leurs combinaisons, puissent exister non perçues ? Si nous examinons complètement cette thèse nous trouverons peut-être qu'elle dépend au fond de la doctrine des idées abstraites. Car peut-il y avoir un effort d'abstraction plus subtil que de distinguer l'existence des objets sensibles d'avec le fait qu'ils sont perçus, de manière à les concevoir existants non perçus ? La lumière et les couleurs, la chaleur et le froid, l'étendue et les figures, en un mot les choses que nous voyons et sentons, que sont-elles sinon autant de sensations, notions, idées ou impressions sur le sens ? et est-il possible de séparer, même en pensée, l'une d'elle d'avec la perception ? Pour ma part, je pourrais tout aussi facilement séparer une chose d'avec elle-même. Je peux, certes, séparer dans mes pensées, ou concevoir à part l'une de l'autre des choses que, peut-être, je n'ai jamais perçues par le sens ainsi séparées. Ainsi, j'imagine le tronc d'un corps humain sans les membres ou je conçois l'odeur d'une rose sans penser à la rose elle-même. Jusque-là, je ne nierai pas que je ne puisse abstraire, si l'on peut, à proprement parler, appeler abstraction une opération qui se borne seulement à concevoir séparément des objets tels qu'il soit possible qu'ils existent réellement séparés ou soient effectivement perçus disjoints. Mais mon pouvoir de concevoir ou d'imaginer ne s'étend pas au-delà de la possibilité de l'existence réelle ou de la perception. En conséquence, comme il m'est impossible de voir ou de sentir quelque chose sans la sensation effective de cette chose, il m'est de même impossible de concevoir dans mes pensées une chose sensible ou un objet distinct de la sensation ou perception que j'en ai. Il s'ensuit de ce qui a été dit, qu'il n'y a pas d'autre substance que l'intelligence, ou ce qui perçoit. Mais pour donner une preuve plus complète de ce point, considérons que les qualités sensibles sont la couleur, la figure, le mouvement, l'odeur, la saveur, et autres semblables, c'est-à-dire les idées perçues par le sens. Or, pour une idée, exister dans une chose non percevante c'est une contradiction manifeste, car avoir une idée et percevoir, c'est tout un ; donc, ce en quoi existent la couleur, la figure, et les qualités semblables, doit les percevoir. Il suit de là clairement qu'il ne peut y avoir de substance, de substratum non pensants de ces idées. (...)

Bref, qu'on considère les arguments qui, pense-t-on, prouvent manifestement que les couleurs et les saveurs existent seulement dans l'esprit et on trouvera qu'on peut les faire valoir avec la même force pour prouver la même chose de l'étendue, de la figure et du mouvement. Cependant, il faut l'avouer, cette manière d'argumenter ne prouve pas tant qu'il n'y a pas d'étendue ni de couleur dans un objet extérieur, qu'elle ne montre que nous ne connaissons pas, par le sens, quelle est la vraie étendue ni la vraie couleur de l'objet. Mais les arguments précédents ont clairement montré qu'il est impossible qu'une couleur, une étendue, ou toute autre qualité sensible, existent dans un sujet non pensant hors de l'esprit ou, à vrai dire, qu'il est impossible qu'il existe quelque chose comme un objet extérieur. Bref, s'il y avait des corps extérieurs, il est impossible que nous parvenions jamais à le savoir ; et s'il n'y en avait pas, nous pourrions avoir exactement les mêmes raisons que nous

avons maintenant de penser qu'il y en a. Supposez, ce dont personne ne peut nier la possibilité, qu'une intelligence, sans l'aide de corps extérieurs, soit affectée de la même suite de sensations ou d'idées que vous, imprimées dans son esprit dans le même ordre et avec la même vivacité. Je demande si cette intelligence n'aurait pas toutes les mêmes raisons de croire à l'existence des substances corporelles représentées par ses idées et qui les provoquent dans son esprit, que celles que vous-même pouvez avoir de croire à la même chose. Cela est indiscutable, et cette seule considération suffit pour que toute personne raisonnable suspecte la solidité des arguments, quels qu'ils soient, qu'elle peut penser avoir en faveur de l'existence des corps hors de l'esprit. Mais, direz-vous, assurément il n'y a rien de plus facile que d'imaginer des arbres dans un parc, par exemple, ou des livres dans un cabinet et personne à côté pour les percevoir. Je réponds : vous le pouvez, il n'y a là aucune difficulté. Mais qu'est cela, je vous le demande, si ce n'est forger dans votre esprit certaines idées que vous appelez livres ou arbres et, en même temps, omettre de forger l'idée de quelqu'un qui puisse les percevoir ? Mais, vous-même, ne les percevez-vous pas, ou ne les pensez-vous pas pendant tout ce temps ? Cela ne sert donc à rien : cela montre seulement que vous avez le pouvoir d'imaginer ou de former des idées dans votre esprit, mais cela ne montre pas que vous pouvez concevoir la possibilité pour les objets de votre pensée d'exister hors de l'esprit. Pour y arriver, il faudrait que vous les conceviez comme existants non conçus, ou non pensés, ce qui est une incompatibilité manifeste. Quand nous nous évertuons à concevoir l'existence des corps extérieurs, nous ne faisons, pendant tout ce temps, que contempler nos propres idées. Mais, l'esprit ne prenant pas garde à lui-même, se trompe en pensant qu'il peut concevoir, et qu'il conçoit en effet, des corps existants non pensés ou hors de l'esprit, alors que dans le même temps, ils sont saisis par lui et existent en lui. [...] Toutes nos idées, sensations, ou les choses que nous percevons, quels que soient les noms à l'aide desquels on peut les distinguer, sont visiblement inactives ; elles n'enferment nul pouvoir ou action. Aussi, une idée, un objet de pensée, ne peut produire ni effectuer un changement dans une autre idée. Pour être assuré de la vérité de cette affirmation, il ne faut rien de plus que la simple observation de nos idées. Car puisque toutes, et toutes leurs parties existent seulement dans l'esprit, il s'ensuit qu'il n'y a rien en elles que ce qui est perçu. Mais quiconque prêtera attention à ses idées, qu'elles soient du sens ou de la réflexion, ne percevra en elles aucun pouvoir ou activité : elles ne contiennent donc rien de tel. Un peu d'attention nous fera découvrir que l'être même d'une idée implique en elle passivité et inertie, au point qu'il est impossible qu'une idée fasse quelque chose ou, à strictement parler, soit la cause de quelque chose [...]. Je trouve que je peux provoquer, à mon gré, des idées dans mon esprit, varier et transformer la scène aussi souvent que je le juge bon. Il n'y a qu'à vouloir, aussitôt telle ou telle idée se présente dans ma fantaisie ; et le même pouvoir fait qu'elle est effacée et laisse la place à une autre. C'est parce qu'il fait et défait les idées que l'esprit mérite très justement la dénomination d'actif. Tout cela est certain et fondé sur l'expérience, mais quand nous parlons d'agents non pensants, de provoquer des idées sans l'intervention de la volition, nous ne faisons que nous amuser avec les mots. Mais quelque pouvoir que j'ai sur mes propres pensées, je trouve que les idées effectivement perçues par le sens ne sont pas ainsi dépendantes de ma volonté. Quand j'ouvre les yeux en plein jour, il n'est pas en mon pouvoir de choisir de voir ou de ne pas voir, ni de déterminer quels objets particuliers se présenteront à ma vue ; et il en est de même de l'ouïe et des autres sens ; les idées qui y sont imprimées ne sont pas des créations de ma volonté. Il y a donc quelque autre volonté, ou intelligence, qui les produit. Les idées des sens sont plus fortes, plus vives et plus distinctes que celles de l'imagination ; elles ont aussi de la stabilité, de l'ordre et de la cohérence et ne sont pas provoquées au hasard, comme le sont souvent celles qui sont l'effet de volontés humaines, mais se produisent dans une série ou suite régulière, dont l'admirable connexion atteste suffisamment la sagesse et la bienveillance de leur Auteur. Or, les règles fixes ou les méthodes établies, selon lesquelles l'esprit dont nous dépendons provoque en nous les idées du sens, s'appellent les lois de la nature ; nous les apprenons par l'expérience, qui nous enseigne que telles ou telles idées sont accompagnées de telles ou telles autres idées dans le cours ordinaire des choses. Je ne conteste l'existence d'aucune chose que nous puissions saisir soit par le sens soit par la réflexion. Que les choses que je vois de mes yeux et que je touche de mes mains existent, existent réellement, je ne le mets pas du tout en question. La seule chose dont nous nions l'existence, est celle que les philosophes appellent matière ou substance corporelle. Et, en faisant cela, on ne cause aucun tort au reste du genre humain, à qui, j'ose le dire, elle ne manquera jamais. L'athée certes, n'aura plus le prétexte d'un nom vide pour soutenir son impiété ; et les philosophes trouveront peut-être qu'ils ont perdu un beau sujet d'arguties et de controverses. »

Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, 1907 : « Je vais fermer les yeux, boucher mes oreilles, éteindre une à une les sensations qui m'arrivent du monde extérieur : voilà qui est fait, toutes mes perceptions s'évanouissent, l'univers matériel s'abîme pour moi dans le silence et dans la nuit. Je subsiste cependant, et ne puis m'empêcher de subsister. Je suis encore là, avec les sensations organiques qui m'arrivent de la périphérie et de l'intérieur de mon corps, avec les souvenirs que me laissent mes perceptions passées, avec l'impression même, bien positive et bien pleine, du vide que je viens de faire autour de moi. Comment supprimer tout cela ? comment s'éliminer soi-même ? Je puis, à la rigueur, écartier mes souvenirs et oublier jusqu'à mon passé immédiat ; je conserve du moins la conscience que j'ai de mon présent réduit à sa plus extrême pauvreté, c'est-à-dire de l'état actuel de mon corps. Je vais essayer cependant d'en finir avec cette conscience elle-même. J'atténuerai de plus en plus les sensations que mon corps m'envoie : les voici tout près de s'éteindre ; elles s'éteignent, elles disparaissent dans la nuit où se sont déjà perdues toutes choses. Mais non ! à l'instant même où ma conscience s'éteint, une autre conscience s'allume ; - ou plutôt elle s'était allumée déjà, elle avait surgi l'instant d'auparavant pour assister à la disparition de la première. Car la première ne pouvait disparaître que pour une autre et vis-à-vis d'une autre. Je ne me vois anéanti que si, par un acte positif, encore qu'in-volontaire et inconscient, je me suis déjà ressuscité moi-même. Ainsi j'ai beau faire, je perçois toujours

quelque chose, soit du dehors, soit du dedans. Quand je ne connais plus rien des objets extérieurs, c'est que je me réfugie dans la conscience que j'ai de moi-même ; si j'abolis cet intérieur, son abolition même devient un objet pour un moi imaginaire qui, cette fois, perçoit comme un objet extérieur le moi qui disparaît. Extérieur ou intérieur, il y a donc toujours un objet que mon imagination se représente. Elle peut, il est vrai, aller de l'un à l'autre, et, tour à tour, imaginer un néant de perception externe ou un néant de perception intérieure, - mais non pas les deux à la fois, car l'absence de l'un consiste, au fond, dans la présence exclusive de l'autre. Mais, de ce que deux néants relatifs sont imaginables tour à tour, on conclut à tort qu'ils sont imaginables ensemble : conclusion dont l'absurdité devrait sauter aux yeux, puisqu'on ne saurait imaginer un néant sans s'apercevoir, au moins confusément, qu'on l'imagine, c'est-à-dire qu'on agit, qu'on pense, et que quelque chose, par conséquent, subsiste encore. »

Edmund Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, 1907 : « Sous toutes ses formes, la connaissance est un vécu psychique : une connaissance du sujet connaissant. Opposés à elle, il y a les objets connus. Or, comment maintenant la connaissance peut-elle s'assurer de son accord avec les objets connus, comment peut-elle sortir au-delà d'elle-même et atteindre avec sûreté ses objets ? La présence des objets de connaissance dans la connaissance, qui, pour la pensée naturelle, va de soi, devient une énigme. Dans la perception la chose perçue semble donnée immédiatement. Voici la chose, elle est là devant mes yeux qui la perçoivent, je la vois et la saisis. Mais la perception n'est qu'un vécu du sujet, du mien, qui perçoit. De même, le souvenir et l'attente, ainsi que tous les actes de pensée qui s'édifient sur eux et par lesquels se fait une position indirecte d'un être réel ainsi que l'affirmation de toute sorte de vérité sur l'être, tout cela sont des vécus subjectifs. D'où sais-je, moi qui connais, et d'où puis-je jamais savoir avec certitude, que ce ne sont pas seulement mes vécus, ces actes de connaître, qui existent, mais aussi ce qu'ils connaissent — d'où sais-je qu'il y a même quoi que ce soit qui puisse être opposé à la connaissance comme son objet ? Dois-je dire : seuls les phénomènes sont véritablement donnés au sujet connaissant, celui-ci n'arrive jamais au-delà de l'enchaînement de ses vécus, la seule chose par conséquent qu'il soit véritablement en droit de dire est donc : Je suis, tout non-moi est purement phénomène, se dissout en relations phénoménales ? Dois-je donc adopter le point de vue du solipsisme ? Une dure perspective. Dois-je réduire, avec Hume, toute l'objectivité transcendante à des fictions, qui se laissent expliquer par la psychologie, mais non justifier rationnellement ? Mais cela aussi est une dure perspective. La psychologie de Hume ne transcende-t-elle pas, comme toute psychologie, la sphère de l'immanence ? N'opère-t-elle pas, sous les titres : habitude, nature humaine (human nature), organe des sens, excitation, etc., avec des existences transcendantes (et transcendantes selon son propre aveu), pendant qu'elle a pour but de dégrader en une fiction tout ce par où la connaissance transcende les « impressions » et des « idées » actuelles ? Mais à quoi sert-il de faire appel aux contradictions, puisque la logique elle-même est en question et devient problématique. En effet, la validité, pour le réel, des lois logiques, validité qui, pour la pensée naturelle, est hors de tout doute, devient maintenant problématique et même douteuse. Des considérations biologiques s'imposent à l'esprit. Nous nous rappelons la théorie moderne de l'évolution, selon laquelle l'homme s'est développé dans la lutte pour la vie et en vertu de la sélection naturelle, et avec lui naturellement aussi son intellect, et avec l'intellect aussi toutes les formes logiques. N'est-ce pas à dire que les formes et lois logiques expriment la particularité contingente de l'espèce humaine, qui pourrait également être autre et aussi deviendra autre au cours de l'évolution future ? La connaissance est donc bien seulement connaissance humaine, liée aux formes intellectuelles humaines, incapable d'atteindre la nature des choses mêmes, d'atteindre les choses en soi. »

Husserl, *Méditations cartésiennes*, 1932 : « Par exemple, je perçois les autres — et je les perçois comme existants réellement — dans des séries d'expériences à la fois variables et concordantes ; et, d'une part, je les perçois comme objets du monde. Non pas comme de simples « choses » de la nature, bien qu'ils le soient d'une certaine façon « aussi ». Les « autres » se donnent également dans l'expérience comme régissant psychiquement les corps physiologiques qui leur appartiennent. Liés ainsi aux corps de façon singulière, « objets psycho-physiques », ils sont « dans » le monde. Par ailleurs, je les perçois en même temps comme sujets pour ce même monde : sujets qui perçoivent le monde — ce même monde que je perçois — et qui ont par là l'expérience de moi, comme moi j'ai l'expérience du monde et en lui des « autres ». On peut poursuivre l'explicitation noématique dans cette direction encore assez loin, mais on peut considérer d'ores et déjà comme établi, le fait que j'ai en moi, dans le cadre de ma vie de conscience pure transcendantale réduite, l'expérience du « monde » et des « autres » — et ceci conformément au sens même de cette expérience, — non pas comme d'une oeuvre de mon activité synthétique en quelque sorte privée, mais comme d'un monde étranger à moi, « intersubjectif », existant pour chacun, accessible à chacun dans ses « objets ». Et pourtant, chacun a ses expériences à soi, ses unités d'expériences et de phénomènes à soi, son « phénomène du monde » à soi, alors que le monde de l'expérience existe « en soi » par opposition à tous les sujets qui le perçoivent et à tous leurs mondes-phénomènes. Comment cela peut-il se comprendre ? Il faut, en tout cas, maintenir comme vérité absolue ceci : tout sens que peut avoir pour moi la « quiddité » et le « fait de l'existence réelle » d'un être, n'est et ne peut être tel que dans et par ma vie intentionnelle ; il n'existe que dans et par ses synthèses constitutives, s'élucidant et se découvrant pour moi dans les systèmes de vérification concordante. Afin de créer pour les problèmes de ce genre — dans la mesure où, en général, ils peuvent avoir un sens, — un terrain de solution, et même afin de pouvoir les poser pour les résoudre, il faut commencer par dégager d'une manière systématique les structures intentionnelles — explicites et implicites, — dans lesquelles l'existence des autres « se constitue » pour moi et s'explique dans son contenu justifié, c'est-à-dire dans le

contenu qui « remplit » ses intentions. Le problème se présente donc, d'abord, comme un problème spécial, posé au sujet « de l'existence d'autrui pour moi », par conséquent comme problème d'une théorie transcendantale de l'expérience de l'autre, comme celui de l'« *Einführung* ». Mais la portée d'une pareille théorie se révèle bientôt comme étant beaucoup plus grande qu'il ne paraît à première vue : elle donne en même temps les assises d'une théorie transcendantale du monde objectif. (...)

Admettre que c'est en moi que les autres se constituent en tant qu'autres est le seul moyen de comprendre qu'ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d'existences et d'existences déterminées. S'ils acquièrent ce sens et cette valeur aux sources l'une vérification constante, ils existent, et il faut que je l'affirme, mais seulement avec le sens avec lequel ils sont constitués : ce sont des monades qui existent pour elles-mêmes de la même manière que j'existe pour moi. Mais alors elles existent aussi en communauté, par conséquent (je répète, en l'accentuant, l'expression employée plus haut) en liaison avec moi, ego concret, monade. Elles sont pourtant réellement séparées de ma monade, et tant qu'aucun lien réel ne conduit de leurs expériences aux miennes, de ce qui leur appartient à ce qui m'appartient. À cette séparation correspond dans la « réalité », dans le « monde », entre mon être psycho-physique et l'être psycho-physique d'autrui, une séparation qui se présente comme spatiale à cause du caractère spatial des organismes objectifs. Mais, d'autre part, cette communauté originelle n'est pas un rien. Si, « réellement », toute monade est une unité absolument circonscrite et fermée, toutefois la pénétration irréaliste, pénétration intentionnelle d'autrui dans ma sphère primordiale, n'est pas irréaliste au sens du rêve ou de la fantaisie. C'est l'être qui est en communion intentionnelle avec de l'être. C'est un lien qui, par principe, est sui generis, une communion effective, celle qui est précisément la condition transcendantale de l'existence d'un monde, d'un monde des hommes et des choses. »

Alain, *Éléments de philosophie*, 1916 : « Il est bon de redire que l'homme ne se forme jamais par l'expérience solitaire. Quand par métier il serait presque toujours seul et aux prises avec la nature inhumaine, toujours est-il qu'il n'a pu grandir seul et que ses premières expériences sont de l'homme et de l'ordre humain, dont il dépend d'abord directement ; l'enfant vit de ce qu'on lui donne, et son travail c'est d'obtenir, non de produire. Nous passons tous par cette expérience décisive, qui nous apprend en même temps la parole et la pensée. Nos premières idées sont des mots compris et répétés. L'enfant est comme séparé du spectacle de la nature, et ne commence jamais par s'en approcher tout seul ; on le lui montre et on le lui nomme. C'est donc à travers l'ordre humain qu'il connaît toute chose ; et c'est certainement de l'ordre humain qu'il prend l'idée de lui-même, car on le nomme, et on le désigne à lui-même, comme on lui désigne les autres. »

Wittgenstein, *Tractatus*, 1921 : « 5.6 — Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde. 5.61 — La logique remplit le monde ; les frontières du monde sont aussi ses frontières. Nous ne pouvons donc dire en logique : il y a ceci et ceci dans le monde, mais pas cela. Car ce serait apparemment présupposer que nous excluons certaines possibilités, ce qui ne peut avoir lieu, car alors la logique devrait passer au-delà des frontières du monde ; comme si elle pouvait observer ces frontières également à partir de l'autre bord. Ce que nous ne pouvons penser, nous ne pouvons le penser ; nous ne pouvons donc davantage dire ce que nous ne pouvons penser. 5.62 — Cette remarque fournit la clef pour décider de la réponse à la question : dans quelle mesure le solipsisme est-il une vérité ? Car ce que le solipsisme veut signifier est tout à fait correct, seulement cela ne peut se dire, mais se montre. Que le monde soit mon monde se montre en ceci que les frontières du langage (le seul langage que je comprenne) signifient les frontières de mon monde. 5.621 — Le monde et la vie ne font qu'un. 5.63 — Je suis mon monde. (Le microcosme.) [...] 5.632 — Le sujet n'appartient pas au monde, mais il est une frontière du monde. 5.633 — Où, dans le monde, un sujet métaphysique peut-il être discerné ? Tu réponds qu'il en est ici tout à fait comme de l'oeil et du champ visuel. Mais l'oeil, en réalité, tu ne le vois pas. Et rien dans le champ visuel ne permet de conclure qu'il est vu par un oeil. (...) Pense à la diversité des choses que l'on nomme "description" : description de la position d'un corps par ses coordonnées ; description de l'expression d'un visage ; description d'une impression tactile, d'une humeur. Naturellement, il est possible de remplacer la forme interrogative usuelle par la forme de la constatation ou de la description : « Je veux savoir si... » ou « Je doute que... » — mais on ne rapproche pas pour autant les différents jeux de langage. L'importance des possibilités de transformation de ce genre, par exemple de la transformation de toutes les phrases assertoriques en des phrases qui commencent par la stipulation « Je pense » ou « Je crois » (et donc, pourrait-on dire, en des descriptions de ma vie intérieure) apparaîtra avec plus de clarté en un autre endroit [§ 402]. (Solipsisme.) (...) § 402 [...] Car c'est bien à cela que ressemblent les controverses entre idéalistes, solipsistes et réalistes. Les uns s'en prennent à la forme d'expression normale comme s'ils s'en prenaient à une affirmation ; les autres la défendent comme s'ils constataient des faits reconnus par tout homme raisonnable.

Max Planck, *Initiations à la physique*, 1934 : « La loi de causalité apparaît [...] comme une règle expérimentale qui attache les unes aux autres nos diverses perceptions propres ; mais sans que nous puissions naturellement jamais savoir si, l'instant d'après, la chaîne ne sera pas rompue. Nous devons donc, à vrai dire, nous attendre constamment à quelque prodige. Que le prodige se laisse très bien concevoir et imaginer, nous nous sommes déjà expliqués là-dessus en commençant et nous pouvons effectivement en avoir l'expérience dans nos rêves de chaque nuit. Si nous voulons cependant continuer à être logiques, il nous faut aller plus loin et avouer que le rêve ne se distingue, en général, en rien de la réalité, par aucun signe caractéristique. La loi de causalité ne peut ici nous servir de rien, car elle ne saurait y posséder plus qu'ailleurs une valeur sans limite et, à regarder les choses de près, il est fort possible d'avoir en rêve des perceptions causalement coordonnées. La force des perceptions ne saurait être, elle non plus, un signe décisif, car il est notoire que certains rêves font sur l'âme une impression à peine plus faible que celles des réalités. Qui donc, en me lisant, peut démontrer qu'il me lit autrement qu'en

rêve ? Que l'on ne dise pas davantage qu'un songe se manifeste comme tel par son interruption soudaine au réveil. On peut aussi rêver que l'on s'éveille et pourtant continuer de rêver. Il pourrait fort bien arriver qu'une personne eût régulièrement, chaque nuit, un songe qui fût causalement la suite du songe fait la nuit précédente. Un pauvre être de cette sorte mènerait une vie en partie double et ne saurait jamais, avec quelque certitude, de quel côté la réalité se trouve et de quel côté le rêve. Nous le voyons, à s'en tenir à la pure logique, tout le système philosophique ordinairement désigné sous le nom de « solipsisme » ne peut être en défaut sur aucun point. »

Heidegger, *L'Être et le Temps*, 1927 : « Les autres » ne désignent pas la totalité de ce que je ne suis pas, de ce dont je me distingue ; au contraire, les autres sont plutôt ceux dont le plus souvent on ne se distingue pas soi-même et parmi lesquels on se trouve aussi. Le monde auquel je suis est toujours un monde que je partage avec d'autres, parce que l'être-au-monde est un être-au-monde-avec... Le monde de l'être-là est un monde commun. L'être-là... est un être-avec-autrui. L'Être en soi intramondain d'autrui est coexistence. »

Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943 : « S'il y a un Autre, quel qu'il soit, où qu'il soit quels que soient ses rapports avec moi sans même qu'il agisse autrement sur moi que par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai une nature ; ma chute originelle c'est l'existence de l'autre ; et la honte est - comme la fierté - l'appréhension de moi-même comme nature, encore que cette nature même m'échappe et soit inconnaissable comme telle. Ce n'est pas, à proprement parler, que je me sente perdre ma liberté pour devenir une chose, mais elle est là-bas, hors de ma liberté vécue, comme un attribut donné de cet être que je suis pour l'autre. Je saisis le regard de l'autre au sein même de mon acte, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités. »

Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, 1946 : « Par le je pense, contrairement à la philosophie de Descartes, contrairement à la philosophie de Kant, nous nous atteignons nous-mêmes en face de l'autre, et l'autre est aussi certain pour nous que nous-mêmes. Ainsi l'homme qui s'atteint directement par le cogito découvre aussi tous les autres et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien être (au sens où on dit qu'on est spirituel ou qu'on est méchant, ou qu'on est jaloux) sauf si les autres le reconnaissent comme tel. Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi. Dans ces conditions, la découverte de mon intimité me découvre en même temps l'autre, comme une liberté posée en face de moi, qui ne pense et qui ne veut que pour ou contre moi. Ainsi, découvrons-nous tout de suite un monde que nous appellerons l'intersubjectivité et c'est dans ce monde que l'homme décide ce qu'il est et ce que sont les autres. En outre, s'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de condition. Ce n'est pas par hasard que les personnes d'aujourd'hui parlent plus volontiers de la condition de l'homme que de sa nature. Par condition ils entendent avec plus ou moins de clarté l'ensemble des limites a priori qui esquissent sa situation fondamentale dans l'univers. Les situations historiques varient : l'homme peut naître esclave dans une société païenne ou seigneur féodal ou prolétaire. Ce qui ne varie pas, c'est la nécessité pour lui d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu des autres et d'y être mortel. (...) »

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1945 : « Il est indubitable que je pense. Je ne suis pas sûr qu'il y ait là un cendrier ou une pipe, mais je suis sûr que je pense voir un cendrier ou une pipe. Est-il aussi facile qu'on le croit de dissocier ces deux affirmations, et de maintenir, hors de tout jugement concernant la chose vue, l'évidence de ma «pensée de voir» ? C'est au contraire impossible. La perception est justement ce genre d'acte où il ne saurait être question de mettre à part l'acte lui-même et le terme sur lequel il porte. La perception et le perçu ont nécessairement la même modalité existentielle, puisqu'on ne saurait séparer de la perception la conscience qu'elle a ou plutôt qu'elle est d'atteindre la chose même. Il ne peut être question de maintenir la certitude de la perception en récusant celle de la chose perçue. Si je vois un cendrier au sens plein du mot voir, il faut qu'il y ait là un cendrier, et je ne peux pas réprimer cette affirmation. Voir, c'est voir quelque chose. Voir du rouge, c'est voir du rouge existant en acte. On ne peut ramener la vision à la simple présomption de voir que si l'on se la représente comme la contemplation d'un quale flottant et sans ancrage. Mais si [...] la qualité même, dans sa texture spécifique, est la suggestion qui nous est faite, et à laquelle nous répondons en tant que nous avons des champs sensoriels, d'une certaine manière d'exister, et si la perception d'une couleur douée d'une structure définie, – couleur superficiale ou plage colorée, – en un lieu ou à une distance précis ou vagues, suppose notre ouverture à un réel ou à un monde, comment pourrions-nous dissocier la certitude de notre existence percevante et celle de son partenaire extérieur ? Il est essentiel à ma vision de se référer non seulement à un visible prétendu, mais encore à un être actuellement vu. Réciproquement, si j'éleve un doute sur la présence de la chose, ce doute porte sur la vision elle-même, s'il n'y a pas là de rouge ou de bleu, je dis que je n'en ai pas vraiment vu, je conviens qu'à aucun moment ne s'est produite cette adéquation de mes intentions visuelles et du visible qui est la vision en acte. C'est donc de deux choses l'une : ou bien je n'ai aucune certitude concernant les choses mêmes, mais alors je ne peux pas davantage être certain de ma propre perception, prise comme simple pensée, puisque, même ainsi, elle enveloppe l'affirmation d'une chose ; ou bien je saisis avec certitude ma pensée, mais cela suppose que j'assume du même coup les existences qu'elle vise. Quand Descartes nous dit que l'existence des choses visibles est douteuse, mais que notre vision, considérée comme simple pensée de voir, ne l'est pas, cette position n'est pas tenable. »

Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, 1988 : « Peut-être, dans beaucoup de moments de ma vie, autrui se réduit-il pour moi à ce spectacle qui peut être un charme. Mais que la voix s'altère, que l'insolite apparaisse dans la partition du dialogue, ou au contraire qu'une réponse réponde trop bien à ce que je pensais sans l'avoir tout à fait dit, - et soudain l'évidence éclate que là-bas aussi, minute par minute, la vie est vécue : quelque part derrière ces yeux, derrière ces gestes, ou plutôt devant eux, ou encore autour d'eux, venant de je ne sais quel double fond de l'espace, un autre monde privé transparait, à travers le tissu du mien, et pour un moment c'est en lui que je vis, je ne suis plus que le répondant de cette interpellation qui m'est faite. Certes, la moindre reprise de l'attention me persuade que cet autre qui m'envahit n'est fait que de ma substance : ses couleurs, sa douleur, son monde, précisément en tant que siens, comment les concevais-je, sinon d'après les couleurs que je vois, les douleurs que j'ai eues, le monde où je vis ? Du moins, mon monde privé a cessé de n'être qu'à moi, c'est maintenant l'instrument dont un autre joue, la dimension d'une vie généralisée qui s'est greffée sur la mienne. »

Deleuze, *La Logique de Sens*, 1969 : « En comparant les premiers effets de sa présence et ceux de son absence, nous pouvons dire ce qu'est autrui. Le tort des théories philosophiques, c'est de le réduire tantôt à un objet particulier, tantôt à un autre sujet (et même une conception comme celle de Sartre se contentait, dans l'Être et le Néant, de réunir les deux déterminations, faisant d'autrui un objet sous mon regard, quitte à ce qu'il me regarde à son tour et me transforme en objet). Mais autrui n'est ni un objet dans le champ de ma perception, ni un sujet qui me perçoit, c'est d'abord une structure du champ perceptif, sans laquelle ce champ dans son ensemble ne fonctionnerait pas comme il le fait. Que cette structure soit effectuée par des personnages réels, par des sujets variables, moi pour vous, et vous pour moi, n'empêche pas qu'elle préexiste, comme condition d'organisation en général, aux termes qui l'actualisent dans chaque champ perceptif organisé le vôtre, le mien. Ainsi Autrui-a-priori comme structure absolue fonde la relativité des autrui comme termes effectuant la structure dans chaque champ. Mais quelle est cette structure ? C'est celle du possible. Un visage effrayé, c'est l'expression d'un monde possible effrayant, ou de quelque chose d'effrayant dans le monde, que je ne vois pas encore. Comprendons que le possible n'est pas ici une catégorie abstraite désignant quelque chose qui n'existe pas : le monde possible exprimé existe parfaitement, mais il n'existe pas (actuellement) hors de ce qui l'exprime. Le visage terrifié ne ressemble pas à la chose terrifiante, il l'implique, il l'enveloppe comme quelque chose d'autre, dans une sorte de torsion qui met l'exprimé dans l'exprimant. Quand je saisis à mon tour et pour mon compte la réalité de ce qu'autrui exprimait, je ne fais rien qu'expliquer autrui, développer et réaliser le monde possible correspondant. Il est vrai qu'autrui donne déjà une certaine réalité aux possibles qu'il enveloppe : en parlant, précisément. Autrui, c'est l'existence du possible enveloppé. Le langage, c'est la réalité du possible en tant que tel. Le moi, c'est le développement, l'explication des possibles, leur processus de réalisation dans l'actuel. D'Albertine aperçue, Proust dit qu'elle enveloppe ou exprime la plage et le déferlement des flots : « Si elle m'avait vu, qu'avais-je pu lui représenter ? Du sein de quel univers me distinguait-elle ? » L'amour, la jalousie seront la tentative de développer, de déplier ce monde possible nommé Albertine. Bref, autrui comme structure, c'est l'expression d'un monde possible, c'est l'exprimé saisi comme n'existant pas encore hors de ce qui l'exprime. »

Hilary Putnam, *Raison, vérité et histoire*, 1984 : « Supposons qu'un être humain (vous pouvez supposer qu'il s'agit de vous-même) a été soumis à une opération par un savant fou. Le cerveau de la personne en question (votre cerveau) a été séparé de son corps et placé dans une cuve contenant une solution nutritive qui le maintient en vie. Les terminaisons nerveuses ont été reliées à un super-ordinateur scientifique qui procure à la personne cerveau l'illusion que tout est normal. Il semble y avoir des gens, des objets, un ciel, etc. Mais en fait tout ce que la personne (vous-même) perçoit est le résultat d'impulsions électroniques que l'ordinateur envoie aux terminaisons nerveuses. L'ordinateur est si intelligent que si la personne essaye de lever la main, l'ordinateur lui fait "voir" et "sentir" qu'elle lève la main. En plus, en modifiant le programme, le savant fou peut faire "percevoir" (halluciner) par la victime toutes les situations qu'il désire. Il peut aussi effacer le souvenir de l'opération, de sorte que la victime aura l'impression de se trouver dans sa situation normale. La victime pourrait justement avoir l'impression d'être assise en train de lire ce paragraphe qui raconte l'histoire amusante mais plutôt absurde d'un savant fou qui sépare les cerveaux des corps et qui les place dans une cuve contenant des éléments nutritifs qui les gardent en vie.»

Thomas Nagel, *Qu'est-ce que tout cela veut dire ?*, 1987 : « Il me faut reconnaître qu'il est pratiquement impossible de croire sérieusement que toutes les choses dans le monde qui nous entoure pourraient ne pas exister réellement. Notre consentement à l'existence du monde extérieur est instinctif et irrésistible, et on ne peut pas s'en débarrasser, comme ça, à coups d'arguments philosophiques. Nous ne nous contentons pas d'agir en faisant comme si d'autres personnes et des choses existaient, nous croyons qu'elles existent, même après que nous avons examiné l'ensemble des arguments qui semblent montrer que cette croyance n'est pas fondée. (À l'intérieur du système complet de nos croyances portant sur le monde, nous pouvons peut-être fonder des croyances particulières, telle que la croyance qu'il y a une souris dans le garde-manger. Mais c'est différent, car dans ce cas l'on tient pour acquise l'existence du monde extérieur.) Si la croyance en l'existence d'un monde indépendant de nos esprits nous vient si naturellement, peut-être -n'avons-nous pas besoin de la fonder. Nous pouvons -la laisser en l'état, tout simplement, en espérant que nous n'avons pas tort. Et c'est bien ce que font la plupart des gens après qu'ils ont renoncé à la tentative de fonder cette croyance : même s'ils sont incapables de donner des raisons de rejeter le scepticisme, ils sont tout aussi incapables de l'accepter. Mais cela veut dire que nous nous accrochons à presque toutes nos croyances ordinaires dans le monde extérieur en dépit du fait que (a) elles sont peut-être complètement fausses et (b) nous avons aucune bonne raison d'exclure cette possibilité. »