

REMARQUES SUR FICHTE ET SARTRE

Le rapport entre les philosophes important est souvent crucial pour comprendre la nature et les limites de leur positions. Celui entre Fichte et Sartre n'a guère évoqué d'intérêt jusqu'à présent. Sans doute les différences, dont celle, importante, entre l'ontologie phénoménologie et la philosophie transcendantale, paraissent-elles trop importantes pour aller plus loin. Il y a, certes, quelques ressemblances. Mais s'il fallait s'en tenir là, il n'y aurait que peu à dire. Pourtant, il y a des points de chevauchement, où les deux positions se recoupent. Un point, très important, concerne le concept de sujet, plus précisément le couple conscience/conscience de soi. A l'approche usuelle, fondant celle-là en celle-ci, Fichte et Sartre, chacun à sa manière, opposent une nouvelle analyse fondant paradoxalement la conscience en la conscience de soi. Cet article se propose d'examiner la nature et les limites de cet argument dans Fichte et Sartre et à en tirer les conclusions qui s'imposent pour l'interprétation de leurs positions respectives.

1. Sartre et Fichte

En France, où l'on connaît bien l'histoire de la philosophie, au point de la confondre parfois avec la philosophie tout court, Sartre fait plutôt figure d'exception. Tout comme Husserl en Allemagne, il ne connaissait pas bien la tradition philosophique en général, et il ne s'en occupa guère, préférant adopter une approche constructive et systématique. Beaucoup de philosophes, y compris les sartriens, sont de simples exégètes, mais Sartre ne l'était jamais. Son premier écrit philosophique, l'étude importante de la "Transcendance de l'ego" chez Husserl, est tout sauf une simple lecture par un jeune philosophe de la pensée du maître. Sartre y adopte une attitude critique de l'idéalisme husserlien auquel il oppose une analyse réaliste.

Pourtant, l'oeuvre de Sartre révèle des traces de sa lecture de nombreux philosophes, surtout des phénoménologues allemands qui sont, depuis, à la mode en France. En dehors de celles de Husserl, Hegel et

Heidegger, Sartre connaissait d'autres positions philosophiques. L'affirmation en sa conférence populaire que chacun est responsable pour tous,¹ est manifestement kantienne. Cela suggère une certaine connaissance du kantisme. A l'époque, cette affirmation aida à calmer ceux qui ne voyaient dans l'existentialisme qu'un athéisme dangereux, ceux qui étaient apeurés par un certains penchant marxiste.

Sartre connaissait-il les écrits de Fichte? Autant que je sache, il n'évoque jamais le nom du philosophe allemand dans ses textes. Pourtant, lorsqu'on y pense, il y a des ressemblances entre Fichte et Sartre qui sautent aux yeux et qui attirent l'attention. La liste des ressemblances est longue. En voici un court échantillon allant du caractère personnel, très original de tous les deux, surtout très bouillant, à leur positions, en passant par la religion et la politique.

Ce sont deux philosophes qui dérangent de toutes les manières, qui sortent "des sentiers battus". Ils sont tous les deux tout sauf calme. Fichte et Sartre se disputent à tour de rôle avec tout le monde et adoptent généralement des attitudes sans compromis. Ils dérangent aussi tous les deux, pour des raisons religieuses et politiques, à commencer par leur athéisme présumé. Cela a valu à Fichte, par suite de l'Atheismusstreit, de perdre son poste à Iéna et à Sartre de recevoir les attaques des penseurs chrétiens, tels que G. Marcel. En fait, ni l'un ni l'autre n'est simplement athée ou même, dans le cas de Fichte, athée. Fichte, qui a toujours nié l'accusation d'athéisme portée contre lui, semble identifier la religion avec la raison dans une sorte de religion rationnelle [Vernunftreligion]. Et Sartre, qui récuse la religion en s'en prenant toujours au christianisme, en est très visiblement hanté. Il n'arrive jamais à s'en défaire, tel un obsédé, et en parle, sans cesse, dans ses écrits.

De l'extérieur de l'université, ils exercent tous deux une influence considérable sur la philosophie de leur moment historique. Ayant perdu son poste à Iéna, Fichte poursuit son oeuvre en dehors de l'académie en donnant des cours populaires et en faisant paraître des écrits populaires tandis qu'il ne publie plus ses écrits scientifiques. Son influence est immense au début du dix-neuvième siècle. Le jeune Schelling et le jeune Hegel pensent tous les deux que la tâche la plus importante est de mener

¹Voir Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*. (Paris: Editions Nagel, 1947). Voir aussi Sartre, *L'Être et le néant*, (Paris: Editions Gallimard, 1943,) p. 639.

à bien la Révolution copernicienne de Kant, en sa version fichtéenne.

Sartre n'a jamais enseigné en faculté et après la guerre il ne revient pas au lycée. Mais après la parution de son grand traité phénoménologique en 1943, et surtout après la guerre, il domine la vie intellectuelle française pendant environ quinze ans, jusqu'au début des années soixante. Sa domination est telle que le mouvement structuraliste est en grande partie une révolte contre l'hégémonie exercée par ce montre sacré. Pourtant, ironie du sort, l'engouement français pour Heidegger, auquel Sartre a fortement contribué, s'est encore propagé après le rejet de sa propre position.

Leurs engagements politiques, à gauche, de caractère frondeur et jacobin, sont notoires et suspects. Fichte soutient la Révolution française, dont il s'efforce de corriger les mécompréhensions, si besoin est même contre les Français. Comprenant l'importance de l'économie politique, il anticipe Marx en imaginant Un État commercial fermé où l'homme se démettrait du joug économique pour enfin se réaliser pleinement. Ensuite, en les Discours à la nation allemande il critique Napoléon, qu'il y traite de l'homme sans nom. Selon lui, ce dernier est un ennemi français d'une révolution de portée universelle.

Dans son activité politique, comme celle de Sartre, débridée, il est quand même plus conséquent que le philosophe français. Ce dernier est de toutes les batailles, mais son activité politique semble parfois très désordonnée. Sartre soutient toutes les causes soi-disant progressistes, le plus souvent sans trop de nuances et avec beaucoup de fracas. Après une activité de résistant, dont il n'y a pas à s'enorgueillir et dont on peut, maintenant, douter le sérieux, il se bat aux côtés du Parti communiste français sans jamais y adhérer pour finir dans les bras des maoïstes français.

2. La phénoménologie, le sujet et le fondamentalisme philosophique

C'est seulement en faisant une enquête spéciale qu'on pourrait déterminer si Sartre connaissait ou connaissait bien les écrits fichtéens, ce qui semble improbable. Sartre aurait pu lire Fichte ou lire quelqu'un qui l'avait lu, par exemple Husserl. Nous savons que Husserl, qui faisait cours sur Fichte à un moment donné, s'intéressait au concept fichtéen de la philosophie en tant que science. Sur ce point, selon Husserl, en philosophie moderne ses seuls prédécesseurs étaient Descartes, Kant et Fichte.

Mais Sartre, le phénoménologue en herbe, très husserlien au début, n'a jamais été impressionné par l'aspect scientifique de l'oeuvre husserlienne, aspect que son auteur, par contre, considérait comme crucial.

En comprenant la phénoménologie comme position philosophique basée sur l'analyse de la conscience, nous trouvons un premier chevauchement entre les positions de Fichte et Sartre. Le point commun est la façon dont ils réagissent tous les deux au cartésianisme. La plausibilité d'une lecture phénoménologique de Descartes est soulignée par Husserl lui-même. On se souvient de ses Méditations cartésiennes, fruits de sa pensée mûre, où il essaie de porter le cartésianisme plus loin que ne le fit son auteur.

A l'aube de la philosophie moderne, Saint Augustin, Montaigne et surtout Descartes innovent en fondant la connaissance objective sur un concept du sujet. Si le sujet est seul à donner accès à l'objet, cela revient à dire qu'en quelque sorte l'objectivité en dépend. Voici un aperçu central du cartésianisme.

La stratégie de l'épistémologie grecque se laisse décrire comme intuitionnisme, en quelque sorte la saisie directe du réel. A Descartes revient le mérite énorme de trouver une stratégie épistémologique de rechange, le fondamentalisme qui domine toute la controverse concernant le problème de la connaissance jusqu'à nos jours. Or, il n'est point nécessaire de rappeler ici les détails, bien connus, de son argument. Qu'il suffise de dire que, selon Descartes, et afin de défaire le scepticisme, il faut trouver un point fixe, ou fundamentum inconcussum, c'est-à-dire un principe premier dont la vérité est connue au-delà de tout et d'où, par un processus de raisonnement des plus stricts, la théorie se laisse déduire.

Fichte et Descartes suivent à leur façon le chemin ouvert par Descartes tout en abandonnant ou en refusant le fondamentalisme philosophique. Tous les deux acceptent l'aperçu génial que l'accès à l'objectivité passe nécessairement par la subjectivité en refusant la stratégie censée mener de la subjectivité aux connaissances objectives, du sujet à l'objet.

3. Fichte, le sujet et le fondamentalisme

Fichte comme Descartes est un épistémologue, il s'intéresse à l'épistémologie. Il intervient dans la discussion dans l'espace post-kantien,

à un moment où le débat tournait autour de la philosophie critique. Comme tous les idéalistes allemands, il accepte l'exigence kantienne de la philosophie en tant que science systématique. De même que Hegel, il croit qu'il ne peut y avoir plus d'un seul vrai système: le kantien. Il croit que son système n'est rien d'autre que le kantisme bien compris [FW, I, 469].

Il y a aussi quelque chose de cartésien dans le démarche fichtéenne. C'est indéniable. Mais le comprendre simplement comme un cartésien, ce que l'on fait parfois, revient à mécomprendre l'originalité de son approche. Tout en acceptant l'aperçu de la primauté du sujet, Fichte en modifie l'analyse cartésienne de fond en comble.

Son refus du cartésianisme est visible à différents niveaux concernant son concept de sujet et le fondamentalisme. En son slogan, cogito ergo sum, Descartes assimile le sujet à la pensée. Mais Fichte refuse cette assimilation car, selon lui, "nous ne pensons quand nous existons mais existons quand nous pensons,"^[FW,I,91]. Ainsi, il anticipe l'effort de Hegel, Marx, et plus récemment Heidegger, Sartre et bien d'autres penseurs pour comprendre les capacités cognitives humaines comme enracinées dans l'existence humaine. Son concept du sujet comme être humain n'a rien à voir avec le cogito cartésien, ni avec l'unité transcendentale de l'appréhension chez Kant, qui ne sont que des concepts du sujet en tant que principe épistémologique.

Fichte préserve aussi le lien, doublement important, entre le sujet et l'objet. D'une part, il se propose de comprendre la liberté humaine comme idéalement illimitée, mais en fait limitée par le contexte dans lequel l'individu se trouve. Ainsi, Fichte comprend l'histoire humaine comme effort pratique pour en fait atteindre la liberté absolue que l'on s'octroie sur le plan théorique. Et, contre la morale pure de Kant, il conçoit l'éthique comme morale impure, ou action pratique en contexte.

Son refus du fondamentalisme est très important car il s'agit de récuser la plus importante stratégie épistémologique des temps modernes tout en proposant une alternative. Le fondamentalisme présuppose la possibilité de déterminer la vérité du principe premier. Selon Fichte, s'il s'agit d'un principe premier, il n'est point possible d'en déterminer sa vérité, [FW, I, 91]. Il s'ensuit que la philosophie que Fichte élève au

niveau d'une science manifeste reste quand même hypothétique.²

4. Sartre, le sujet et le fondamentalisme

Les plus grandes influences sur le premier Sartre sont celles de Husserl et Heidegger. Husserl est cartésien et épistémologue à sa façon. Heidegger est assez violemment anti-cartésien et s'efforce de remplacer l'épistémologie dans l'acceptation classique du terme par l'herméneutique qui reste, même chez son étudiant Gadamer, une forme d'épistémologie.³

Sartre est toujours resté cartésien dans toute son oeuvre, en tous les cas beaucoup plus que ne l'était Fichte. C'est un secret de Polichinelle que la tradition philosophique française est cartésienne depuis des siècles. Sartre, le husserlien, donc cartésien, est aussi, tout comme Heidegger, un post-husserlien. Ecrivant dans le sillon creusé par Husserl, Sartre s'intéresse encore moins que les autres post-husserliens au problème de la connaissance. Mais à l'exception d'un texte posthume sur la vérité, il ne s'occupe pas du problème de la connaissance, qui attirait l'attention de tout l'idéalisme allemand ainsi que de Husserl, et encore moins du fondamentalisme épistémologique.

Comme le premier Heidegger, auteur de *L'être et le temps*, l'auteur de *L'être et le néant* s'occupe de l'ontologie phénoménologique. Pourtant, il est plus favorable que Heidegger au cartésianisme, dans lequel ce dernier voit l'illustration fondamentale de la déviation de la métaphysique de droit chemin, en somme l'oubli de l'être [Seinsvergessenheit]. Selon Sartre, qui est manifestement cartésien, "le seul point de départ sûr est l'intériorité du *cogito*" [EN, 300].

En son concept du *cogito*, Descartes introduit un concept du sujet qui n'est pas un être humain. Heidegger s'en plaint, abusivement à mon avis, en faisant une confusion entre le sujet cartésien et sa transformation plus tard en sujet humain.⁴ Sartre réinterprète le sujet abstrait anthropologiquement. Il est donc coupable du reproche que

² Voir Fichte, "Über den Begriff der Wissenschaftslehre," in *Fichtes Werke*, pp. 27-82.

³ Sur ce point, voir notre étude, "Herméneutique et épistémologie, Gadamer entre Heidegger et Hegel," *Archives de philosophie*, octobre et décembre 1990, tome 53, cahier 4, pp. 547-557.

⁴ Voir Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes," in *Holzwege* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1963), pp.69-105.

Heidegger fait à Descartes, qui lui n'en est pas coupable. Bien qu'il y ait d'autres qui prennent avec lui le même tournant anthropologique, Sartre se distingue en restant plus près du cartésianisme et en essayant de combiner un sujet anthropologique avec un certain fondamentalisme.

Il y a une distinction à faire entre le fondamentalisme comme stratégie épistémologique et une certaine terminologie fondamentaliste. Sans adopter un fondamentalisme épistémologique, du moins dans le sens cartésien du terme, de nombreux philosophes, Fichte compris, emploient une terminologie fondamentaliste, en parlant de fonder tel ou tel concept, etc.⁵ En son ontologie, Sartre favorise un certain fondamentalisme non-épistémologique. Il transforme ce qui, chez Descartes, sert à garantir l'apodicticité des connaissances en une analyse de l'être humain pour prôner ensuite un fondamentalisme anthropologique.

Il s'en réclame dans un endroit surprenant: son analyse de l'autrui. Il y reprend le passage connu de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel sur le rapport entre maître et esclave. Ce rapport revient ensuite chez Husserl sous un autre cas de figure en tant que problème de solipsisme. Dans la continuation du passage déjà cité, Sartre, qui pratique ici l'amalgame, parle de décrire et de "fonder" le soi-disant "scandale de la pluralité des consciences" dans ce qu'il appelle "la certitude apodictique du cogito", [EN, 300].

Le même désir du fondement anthropologique est visible ensuite à plusieurs reprises, notamment dans la conclusion du livre. Sartre y décrit le sujet comme "effectivement perpétuel projet de se fonder soi-même en tant qu'être et perpétuel échec de ce projet"[EN,714] ensuite comme "en fait projet de se fonder", [EN, 715] et enfin comme un effort pour réaliser "un Dieu manqué" [EN, 717]. Ce désir fondamentaliste refait encore surface quand, en réponse aux modes parisiennes, Sartre se tourne vers la constitution d'une anthropologie structurelle et historique. Dans Questions de méthode, il entreprend de fonder le marxisme en lui offrant le concept existentialiste du sujet pour suppléer:

⁵ Voir, par exemple, "La Deuxième Introduction à la Wissenschaftslehre," in Fichte: Werke, I, 477, où Fichte écrit que "Nach der Wissenschaftslehre ist alles Bewusstseyn durch das Selbstbewusstseyn bestimmt, d.h. alles, was im Bewusstseyn vorkommt, ist durch die Bedingungen des Selbstbewusstseyns begründet, gegeben, herbeigeführt; und einem Grund desselben ausser dem Selbstbewusstseyn gibt es ganz und gar nicht."

au sujet qui lui manque.⁶

Bien qu'il adapte le fondamentalisme cartésien pour sa propre théorie, anthropologique, on peut se demander si Sartre a jamais réfléchi aux implications de cette stratégie. Lorsqu'on y pense, on s'aperçoit que le fondamentalisme cartésien et le marxisme font deux. La pensée de Marx a, certes, des implications philosophiques, y compris pour la théorie de la connaissance. Mais Marx qui veut libérer les hommes et les femmes des rôles économiques leur revenant à la suite de la révolution industrielle, n'a jamais voulu fonder la connaissance.

Sartre rassemble le fondamentalisme, cartésien par excellence, et un concept de sujet anthropologique, donc foncièrement anti-cartésien, sous la seule étiquette existentialiste. Ce faisant, il met ensemble des idées disparates et franchement incompatibles. Ce n'est pas un hasard si Descartes comprend le cogito en tant que principe abstrait. Car c'est seulement de cette façon qu'il peut prétendre à l'apodicticité épistémologique. Il ne paraît donc pas possible de fonder une théorie, ne serait-ce l'existentialisme, sur l'être humain. Tout au plus serait-il possible de baser telle ou telle analyse dans un concept de sujet anthropologique, d'où on part, ce qui n'est pas pour autant la fonder.⁷

Si Sartre tombe dans une telle confusion, c'est qu'il y a une ambiguïté au sein de sa position. Il comprend le sujet comme être humain et principe cartésien à la fois. C'est l'aspect anthropologique, anti-cartésien, qui lui permet par la suite de se tourner vers le marxisme. Ce même aspect rompt, peut-être même à son insu, avec le cartésianisme. Pourtant, à bien d'autres aspects, Sartre reste près, même très près de Descartes, notamment en ce qui concerne son fameux concept, complètement irréaliste, de la liberté. Ici, il souligne, dans une longue analyse de la liberté, l'aspect cartésien du sujet qui, censé être entièrement libre, ne connaît point de contraintes⁸.

⁶ Voir *Questions de méthode*, in Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*. (Paris: Gallimard, 1960), pp. 12-112.

⁷ Il y a une confusion analogue, mais peut-être pas à ce point, chez Fichte. Voir le passage cité ci-dessus de la "Deuxième Introduction à la Wissenschaftlehre" où il affirme que tout ce qui se passe au niveau de la conscience est "fondé" par la conscience de soi.

⁸ Voir Sartre, "Être et faire: la liberté," *L'être et le néant*, pp. 508-642. Voir aussi Sartre, "La liberté cartésienne," *Situations I*. (Paris: Gallimard, 1947), pp. 382-408.

Ce faisant, son objectif est de comprendre la responsabilité à partir de la liberté. Mais là aussi, sa théorie paraît inconsistente. Car ce n'est qu'en tant qu'il s'agit d'un être humain, d'une personne, que le sujet peut-être responsable. Mais comme tout être humain est toujours en contexte, on est toujours limité de façon ou d'autre. Fichte a raison d'insister sur l'effort nécessaire pour réaliser notre liberté et de limiter la liberté totale au concept du sujet théorique, ce qu'il appelle le moi absolu. Mais comme il n'y a pas de liberté totale, comme personne n'est jamais libre dans un sens absolu, l'idée de l'homme qui serait, comme dit Sartre, "une liberté qui se découvre parfaitement elle-même" [EN, 642] n'est qu'une fiction relevant d'une substitution du concept du cogito pour l'être humain.

5. Fichte et la conscience conditionnée par la conscience de soi

Jusqu'ici nous avons montré qu'en construisant leurs positions à partir du concept de sujet, Fichte et Sartre sont cartésiens, celui-là beaucoup plus que celui-ci. Ils se rapprochent encore plus dans leurs analyses respectives du rapport de la conscience de soi à la conscience.

Une telle analyse entraîne nécessairement une distinction entre la conscience et la conscience de soi que Descartes semble ignorer. Tout au plus, il s'occupe de la conscience afin de comprendre la connaissance. Dans le cartésianisme, on conclut à la vérité à partir de la conscience de la vérité. Mais ce n'est pas encore poser l'exigence d'être conscient de la conscience de l'objet car Descartes ignore tout de la conscience de soi. Autrement dit, le cartésianisme base la théorie de la connaissance dans une analyse de la conscience qui, elle, n'est pas justifiée. Elle en a pourtant besoin. D'où surgit-elle et comment l'expliquer? Est-ce qu'elle est simplement une donnée immédiate ou relève-t-elle de quelque chose de plus primitif encore?

Fichte et Sartre s'occupent de ce problème. Ils vont, chacun à sa manière, au-delà de Descartes en envisageant la conscience de soi en rapport avec la conscience. Bien que Descartes ne possède pas de concept de conscience de soi qu'il n'explique jamais, un tel concept est au moins implicite dans le cartésianisme. Car la connaissance suppose que le sujet soit doublement conscient: de sa propre existence, conscient donc de soi-même, et conscient aussi d'être conscient de ce qu'il connaît.

D'habitude on explique la conscience de soi par la conscience,

en passant du constat, comme dirait Sartre, que toute conscience est conscience de quelque chose à la conscience de soi étant consciente de quelque chose. C'est ainsi que raisonne par exemple Hegel. Dans la Phénoménologie de l'esprit, il analyse la conscience [Bewusstsein] avant d'analyser à son tour la conscience de soi [Selbstbewusstsein]. Fichte et Sartre, par contre, renversent en s'efforçant d'expliquer la conscience à partir de la conscience de soi.

Fichte affirme souvent que le rapport de "toute conscience est limitée par la conscience de soi"⁹ en laissant aux soins de ses lecteurs de ramasser les fils de son argument. Pourtant, c'est facile de le faire en voyant son interprétation de la philosophie critique, par exemple dans la "Deuxième Introduction de la Wissenschaftslehre". Sur ce point précis, comme par ailleurs, Fichte se réclame le plus souvent de Kant. Concernant ce rapport, il dit que sa propre analyse correspond à ce que Kant n'a pas fait mais a envisagé de faire, [FW, I, 478]. Mais même si l'analyse de Fichte s'accorde, avec l'esprit de la philosophie critique, ce qui n'est pas sûr, elle en contredit la lettre. Fichte semble reconnaître mais plutôt conditionné [FW, 477].

Ce faisant, Fichte pense très clairement à la "Réfutation de l'idéalisme" de Kant. Tout le monde sait que, dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure, Kant réfute des objections contre sa position, jugée trop idéaliste, en soulignant son côté réaliste. Selon lui, comme Fichte le fait remarquer, la conscience renvoie à l'existence d'un monde extérieur. Mais comme la conscience est simplement conditionnée par la conscience de soi, car son contenu se base sur quelque chose qui lui est extérieur, il n'y a point besoin pour ce contenu d'émerger de la conscience de soi.

La démonstration de Kant est problématique car elle ne suffit pas pour prouver un monde extérieur, dont l'existence est simplement posée. Kant est conscient de ce problème. Il parle explicitement de ce qu'il qualifie comme scandale pour la philosophie et pour la raison humaine.¹⁰ Voici donc le point que Fichte voudrait pourtant établir en remplaçant le conditionnement de ce rapport par la détermination.

⁹ Fichte, I, 477. Voir aussi I, 462, 478, etc.

¹⁰ Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XL.

La différence, qui peut paraître simplement verbale, concerne la nature même des deux positions. Kant offre une théorie de la raison pure qui se meut uniquement sur le plan a priori en indépendance de toute expérience. Fichte, par contre, fait une distinction fondamentale entre l'expérience faite, à savoir la pratique, et la théorie en expliquant celle-ci par celle-là. Autrement dit, pour Kant la théorie est indépendante de la pratique, tandis que pour Fichte la seule raison d'être de la théorie est d'expliquer la pratique.

On peut considérer que la conscience est la pratique dont la conscience de soi est la théorie. Comme la théorie se doit d'expliquer la pratique, il s'ensuit que la conscience de soi se doit d'expliquer, ou de déterminer, la conscience. Il n'est donc plus question, comme dans la philosophie critique, de rendre compte de la conscience en la conditionnant par une conscience de soi, à savoir un contenu basé sur quelque chose d'extérieur. Car, pour Fichte, tout s'explique à partir des conditions de la conscience de soi, donc à partir de la théorie qui recouvre toute la pratique.

Or, à ce point, deux questions se posent: est-ce que cette analyse est compatible avec celle de la philosophie critique, voire même identique? A partir d'une telle analyse Fichte peut-il déduire la conscience de la conscience de soi, la pratique de la théorie?

Comme beaucoup d'autres lecteurs de Kant, Fichte prétend être le seul à comprendre la philosophie critique. Une telle affirmation est pourtant très problématique. Conscient que sa lecture du texte contredit celles des autres interprètes et mêmes les textes kantien, Fichte répond à la première question en citant les autres lectures, incompatibles avec la sienne, et en proclamant sa fidélité à Kant. Il évoque Reinhold qui prétend que les [re]présentations [Vorstellungen] au niveau de la conscience renvoient aux faits empiriques. Cette lecture de la philosophie critique est suivie, selon Fichte, par tous les kantien, y compris Schulz, Eberhard, et d'autres, sauf Beck. En revanche, Fichte se base sur Jacobi pour prétendre que Kant ne connaît rien qui se distingue du sujet, du moi, [FW, I 481-482].

Il va même plus loin en distinguant entre le kantianisme des kantien, qu'il qualifie de dogmatisme [FW, I, 490, 510] en faisant les choses en soi agir sur nous, d'une part, l'idéalisme, pour lequel l'existence découle entièrement de la raison, donc de la théorie, [FW, I, 483]. Il va

jusqu'à dire que dès que Kant n'aura pas déclaré que la sensation provient de la chose en soi, il ne pourra y croire. Bien qu'il soit d'accord que nos connaissances proviennent d'une affection, il nie qu'il puisse s'agir d'une affection par un objet, [FW, I, 486, I, 489].

On peut ne pas être d'accord avec Fichte. Tout au moins Kant n'est pas entièrement consistant. Comme il oscille entre l'idéalisme transcendantal et le réalisme empirique, il est possible de lire la philosophie critique autrement. Selon la Révolution copernicienne, la connaissance n'est possible qu'à condition que le sujet produise les objets de l'expérience. Kant semble parfois adopter l'interprétation que Fichte recuse. Dans des passages que Fichte cite lui-même,¹¹ et en d'autres passages qu'il ne cite pas, il baserait l'expérience et la connaissance des objets non pas sur des sensations de provenance inexplicable mais sur des objets extérieurs qui nous affectent.

Pourtant, c'est une chose d'interpréter le kantisme et une tout autre chose de comprendre comment Fichte entend déduire la conscience de la conscience de soi. Or, pour Fichte une déduction est une progression régressive d'un effet à sa cause. Une déduction philosophique doit commencer avec le sujet, le moi qui ne se laisse pas déduire, [FW, I 298] afin d'en déduire tout le reste, à savoir son objet. La déduction, d'une complexité formidable, se résume facilement en se basant sur l'intuition intellectuelle, concept que Fichte ne thématise pas avant la "Deuxième Introduction".

Rompant avec Kant, qui nie la possibilité de l'intuition intellectuelle, Fichte réintroduit ce concept. Il comprend l'intuition intellectuelle comme "la conscience immédiate que j'agis et ce que je fais", [FW, I. 463]. Cela revient à dire que la conscience de soi est toujours présente. Car, selon Fichte, en tout ce que fais je suis toujours conscient de moi-même, à savoir de celui qui fait et de son faire. Mais la conscience de soi, ou l'intuition intellectuelle, n'a jamais lieu seule puisque il y a toujours un objet sur lequel j'agis, [FW, I, 464]. Autrement dit, l'intuition intellectuelle en tant que donnée immédiate de la conscience n'est jamais isolée, mais se laisse constater en départageant ce qui paraît au niveau de la conscience en différents éléments, [FW, I, 465].

¹¹ Voir *Kritik der reinen Vernunft*, B 1, 33.

Fichte va au-delà du cartésianisme, qui se base sur la conscience, en réinterprétant le kantisme. Suivant l'avis de Kant, selon lequel le "je pense" accompagne toutes mes [re]présentations [Vorstellungen],¹² il fait remarquer que le sujet qui pense est donc conscient de soi. La conscience de soi, affirme-t-il, constitue le seul et unique point philosophique à partir duquel nous pouvons tout expliquer. Comme en tout ce que je fais consciemment je suis toujours conscient de moi-même, du fait que j'agis, il n'y a point de conscience sans conscience de soi. En plus, puisqu'il n'est point possible d'aller au-delà du sujet, du moi, on se doit, en tant que philosophe, de tout expliquer à partir de l'intuition intellectuelle, d'expliquer la conscience à travers la conscience de soi, [FW, 466].

6. Sartre et la conscience conditionnée par la conscience de soi

Remarquablement, bien qu'il n'évoque pas Fichte, Sartre s'aligne sur la tentative fichtéenne pour comprendre la conscience à partir de la conscience de soi. Son concept de la conscience pré-thétique reprend très précisément le concept d'intuition intellectuelle fichtéen. L'argument sartrien se trouve à un point stratégique, au début de son traité de phénoménologie ontologique.

A cet endroit, Sartre le phénoménologue français, se transforme en idéaliste allemand pour présenter une analyse très serrée de l'être, y compris celui du sujet. Faisant encore usage de la terminologie fondamentaliste, il y distingue le sujet, ou pour-soi, et l'objet, ou l'en-soi, pour poser le problème, dans un premier temps, par rapport à la position de Berkeley.

Sartre développe son analyse en examinant le couple cogito préréflexif / être du percipi. Résumons maintenant des aspects de son analyse en restant très près du texte qui commence en critiquant Husserl pour réduire l'esse au percipi. Selon Sartre, une telle réduction n'est pas satisfaisante car l'être de la connaissance échappe au percipi et ce dernier renvoie au percipiens. Autrement dit, quelque chose apparaît à travers l'apparence à laquelle elle ne se réduit pas.

Pour pallier à cette difficulté, Sartre appelle l'attention sur une distinction dans l'être du sujet entre la conscience et la conscience de soi.

¹² Voir Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 16, B 132.

Toute conscience est positionnelle, mais la conscience de soi est non-positionnelle. Autrement dit, on ne peut être conscient de quelque chose sans être conscient de l'être. Il s'ensuit que, et afin d'éviter la régression, la conscience de soi est un rapport immédiat et non-cognitif de soi à soi, [EN, I, 19]. Car c'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible. Autrement dit, le cogito pré-réflexif est la condition du cogito cartésien parce que, comme il dit, la conscience de soi est le seul mode d'existence possible pour un sujet conscient.

Au terme de cet examen, Sartre arrive à la conclusion que l'esse du phénomène n'est pas son percipi, [EN, 27]. Il résume son propos en écrivant: "Il semble que nous soyons parvenus au terme de notre recherche. Nous avons réduit les choses à la totalité liée de leurs apparences, puis nous avons constaté que ces apparences réclamaient un être qui ne fût plus lui-même apparence. Le «percipi» nous a renvoyé à un «percipiens», dont l'être s'est révélé à nous comme conscience. Ainsi aurions-nous atteint le fondement ontologique de la connaissance, l'être premier à qui toutes les autres apparitions apparaissent, l'absolu par rapport à quoi tout phénomène est relatif. Ce n'est point le sujet, au sens kantien du terme, mais c'est la subjectivité même, l'immanence de soi à soi. Dès à présent nous avons échappé à l'idéalisme ..." [EN, 23-24].

Sartre a peut-être raison concernant son analyse globale, mais tort lorsqu'il s'agit d'échapper à l'idéalisme. Comme Kant, qui s'intéresse avant tout à Berkeley en sa "Réfutation de l'idéalisme", Sartre adopte une image trop étroite de l'idéalisme. Car ni l'idéalisme de Husserl, d'où Sartre est parti, ne celui de Berkeley auquel, dit-il, celui de Husserl se réduit, pris séparément ou ensemble, n'épuisent l'idéalisme tout entier, loin s'en faut. En fait, tout en pensant s'éloigner de l'idéalisme, l'argument sartrien reproduit l'essentiel de l'argument fichtéen, dont on n'a jamais contesté le caractère foncièrement idéaliste. En s'embarquant sur le chemin de l'idéalisme transcendantal ouvert par Fichte, Sartre se démet d'un idéalisme pour en adopter un autre.

Portons notre regard encore sur le texte que nous venons de citer. Tout comme Fichte, sous l'influence de Descartes, Sartre part des apparences qui renvoient à un être qui, lui, n'est pas une apparence. Comme il transparait, c'est une "transparence", ce qui ne veut pas dire qu'il est transparent. Autrement dit, Sartre est de l'avis que le phénomène d'être exige, comme il dit, que l'être soit transphénoménal, [EN, 16].

En disant que le «percipi» renvoie à un «percipiens», il affirme seulement que la révélation de l'être, l'apparence, exige la conscience. Ainsi, il illustre sa conviction que toute conscience est conscience de quelque chose sans pour autant expliciter ce dont il s'agit. En d'autres mots, l'expérience est toujours celle d'un sujet. A cet endroit, nous sommes encore sur le terrain de l'affirmation kantienne qu'un "je pense" accompagne nécessairement mes [re]présentations.

Qu'en est-il du sujet sartrien? Il dépasse le sujet kantien en étant la subjectivité même, c'est-à-dire l'immanence de soi à soi. Ce dernier ce que Sartre dénomme l'absolu par rapport auquel tout phénomène est relatif, n'est rien d'autre que la conscience de soi. Par ce biais Sartre va au-delà du sujet kantien, tel qu'il le comprend, pour rejoindre Fichte. La différence, la seule les séparant à cet égard, est la lecture respective du kantisme. Sartre pense devoir dépasser le kantisme pour baser la conscience dans la conscience de soi, tandis que Fichte croit déjà y trouver cette analyse.

7. Conclusion: Fichte et Sartre

Arrêtons la discussion après la démonstration du chevauchement, de provenance consciente ou inconsciente, dans la façon dont Fichte et Sartre "fondent" la conscience dans la conscience de soi. Il n'y a point besoin de revoir toute la phénoménologie ontologique de Sartre à la lumière de la position de Fichte pour faire ressortir le recoupement, évident de leurs analyses respectives. Le rapport étroit entre les deux positions, qui est obscurci sinon caché lorsqu'on parle d'idéalisme allemand et de phénoménologie, saute littéralement aux yeux quand on examine le lien entre leurs positions respectives et la tradition philosophique.

Ce n'est pas un hasard, une simple coïncidence si leurs positions se recoupent. Car tout en prenant leurs distances respectives vis-à-vis du cartésianisme, Fichte et Sartre travaillent tous deux dans le chemin ouvert par Descartes. Acceptant le besoin de partir du sujet, chacun va au-delà du cartésianisme en repensant le sujet comme conscience de soi afin de comprendre la conscience. Car ce n'est pas la conscience mais la conscience de soi qui est l'ultime maillon dans la chaîne philosophique, ce au-delà duquel on ne peut aller.

Les conclusions de cette analyse sont au nombre de trois. Elles

concernent la phénoménologie, l'idéalisme, et ce qu'on pourrait appeler le fichtéanisme de Sartre. Il suffit, dans un premier temps, de s'apercevoir qu'un point commun existe entre l'idéaliste allemand et le phénoménologue français dans leurs réactions respectives au cartésianisme. Si la phénoménologie se définit comme analyse philosophique à partir de l'expérience du sujet, elle commence avec Descartes, sinon plus tôt. Dans ce cas précis on peut dire que Fichte et Sartre, chacun à sa manière, sont tous deux des phénoménologues travaillant dans le chemin ouvert par le cartésianisme.

Deuxièmement, et bien qu'il pense s'échapper à l'idéalisme, en reproduisant un argument central fichtéen Sartre reste très près de l'idéalisme transcendantal. Il ne suffit donc point, comme il le pense abusivement, de prôner un certain réalisme pour laisser derrière tout l'idéalisme. Et en revanche, comme le savait Kant, l'idéalisme et le réalisme sont des doctrines compatibles.

Enfin, s'il y a chevauchement entre les positions de Fichte et de Sartre, c'est que dans un certain sens, et contre toute attente, ce dernier est un fichtéen. Il reste à savoir en quelle mesure Sartre dépasse Fichte ou reste dessous, en quelle mesure il apporte des remèdes aux aspects problématiques du système fichtéen ou, parce qu'il ne connaît pas bien la tradition philosophique, les reproduit ou tombe même dans des écueils que Fichte a su éviter.

Duquesne University

TOM ROCKMORE

BIBLIOGRAPHIE

- [FW,] - Fichte, Johann Gottlieb. *Fichtes Werke*, Berlin: de Gruyter, 1971.
[EN,] - Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.