

L'usage des pronoms personnels dans la réfutation kantienne du cogito.

Une lecture élargie du premier paragraphe
de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*¹

The use of personal pronouns in the kantian refutation of the cogito An enlarged reading of the first paragraph of the Anthropology from a pragmatic point of view

Michèle COHEN-HALIMI

Recibido: 29/04/2008

Aceptado: 31/05/2008

Résumé

En même temps qu'il est réputé pour son scepticisme linguistique, Kant reconnaît aux pronoms personnels une signification universelle. C'est ce statut d'exception qui éclaire le caractère décisif de l'usage de ces pronoms dans la critique kantienne du *cogito*. On peut faire apparaître un paradoxe immanent à cet usage au cœur de l'opération de désubstantialisation de la pensée, engagée par Kant dans la Déduction transcendantale et dans les Paralogismes: d'une part, la substitution des pronoms *il (er)* et *ça (es)* au pronom *je (ich)* dans le fameux «je pense» permet la *réduction* de la pensée à sa stricte fonction logique mais, d'autre part, le jeu de substitution des pronoms n'entame pas la fonction d'*instanciation* d'un sujet – fût-il strictement grammatical – de la pensée dans la formulation du *cogito*. Cette tension paradoxale entre un sujet désubstantialisé et une «subjectivité», certes neutralisée mais restée néanmoins instanciée dans l'acte de penser, s'accuse dans la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, qui invente à partir du *cogito* une nouvelle

¹ Cet article est le texte un peu remanié d'une conférence prononcée le 21 novembre 2007 à l'Université Complutense de Madrid, dans le cadre du projet de recherche *Naturaleza humana y comunidad. Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo* (MEC: HUM2006—04909), et à l'invitation des professeurs Juan Manuel Navarro Cordón et María José Callejo, ainsi que des chercheurs et enseignants Nuria Sánchez Madrid et Alejandro García Mayo, que je remercie très vivement de leurs remarques. Ces remarques m'ont en effet permis d'enrichir ma lecture du premier paragraphe de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*.

catégorie d'existence. Kant semble ainsi poser une pierre d'attente pour une nouvelle conception de la subjectivité de la pensée, que nous nommons «le fait-sujet de la pensée responsable» et qui implique une pensée inédite de la constitution du je dans et par la puissance d'interpellation de la raison. Cette analyse permet une relecture du premier paragraphe de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, elle conduit à reconsidérer de manière critique l'interprétation que donne Jacques Derrida du sujet kantien de la pensée dans *L'animal que donc je suis* (Paris, Galilée, 2006) et elle inaugure peut-être une nouvelle conception (kantienne) du sujet responsable.

Mots clés: cogito, Je, subjectivité, *Faktum*, raison, l'adresse de la raison, langage, pensée, substance, pronoms personnels, responsabilité, personnalité, existence.

Abstract

Though known for his linguistic scepticism, Kant grants a universal meaning to personal pronouns. It is this exception which accounts for the decisive role that the use of personal pronouns plays in the kantian criticism of the *cogito*. It can be shown that a paradox inherent to this use emerges at the core of the thought-desubstantializing operation developed by Kant in the *Transcendental deduction* and the *Paralogisms*: on one hand, the substitution of the pronoun “I” (*ich*) for the pronouns “he” (*er*) and “it” (*es*) in the famous “I think” allows the *reduction* of thought to its strict logical function, but, on the other hand, the play of pronoun substitution does not prevent the subject of thought—even though strictly grammatical—from being *instantiated* in the formula of the *cogito*. This paradoxical strain between a desubstantialized subject and a “subjectivity” neutralized but nonetheless still instantiated in the act of thinking is to be noted in the second edition of the *Critique of pure reason*, which derives from the *cogito* a new category of existence. It seems, therefore, that Kant lays the first ground for a new conception of the subjectivity of thought, which we call “the fact-subject of responsible thought” and which implies a novel notion of the constitution of the “I” in and through the addressing force of reason. This analysis allows for a new understanding of the first paragraph of the *Anthropology from a pragmatic point of view*, leads us to critically re-consider Jacques Derrida’s interpretation of the kantian subject of thought in *L'animal que donc je suis* (Paris, Galilée, 2006), and initiates perhaps a new (kantian) conception of responsible subject.

Keywords: cogito, I, subjectivity, *Faktum*, reason, the addressing force of reason, language, thought, substance, personal pronouns, responsibility, personality, existence.

«Suis-je kantien? Suis-je anti-kantien?»

Salomon Maïmon

Avant de commenter le premier paragraphe de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, je voudrais emprunter deux détours: un détour par Nietzsche, lecteur du *cogito* des métaphysiciens, et un autre détour par Kant, lecteur du *cogito* cartésien. La question qui animera ce parcours en boucles est celle de l'usage que fait Kant des pronoms «je», «tu» et «il», quand il définit la subjectivité transcendantale puis le sujet pratique, qu'il nomme personne.

Pourquoi cet intérêt pour l'usage kantien des pronoms? Pour deux raisons. La première est livrée par le premier paragraphe de l'*Anthropologie*. Kant y énonce de manière assertive que «toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, doivent penser (le) Je, même si elles ne l'expriment pas par un mot particulier.»

La deuxième raison tient plus à la nature énigmatique du Je du «je pense» kantien, qui est un pronom vide, un pro-nom sans nom référentiel, un Je anonyme, que Kant refuse finalement de dissoudre dans l'impersonnalité, comme y enjoindrait Nietzsche.

Tout commence donc par une forme d'intrigue à deux clés:

1) L'usage du pronom Je est universel, il échappe au scepticisme linguistique, que Kant proclame pourtant au cœur de la *Critique de la raison pure*:

«Tel individu lie la représentation d'un certain mot avec une chose, tel autre avec une autre chose; et l'unité de la conscience (...) n'a pas, par rapport à ce qui est donné, de validité nécessaire et universelle.»²

Le pronom Je a une signification universelle, partagée par tous les sujets parlants.

2) Pour Kant, le pronom Je vidé de toute substance et de toute identité dans le «je pense» reste, malgré tout, irréductiblement inclus dans la formule «je pense».

Les deux faces du problème sont évidemment solidaires: c'est parce que le pronom Je est d'un usage universel, et qu'il se retrouve même dans les langues qui ne le connaissent que comme forme verbale, qu'il peut servir à définir l'universalité du sujet pensant puis du sujet moral. Mais qu'est-ce donc qui retient Kant de souscrire à l'idée d'une impersonnalité de la pensée? Pourquoi, après avoir soumis le *cogito* cartésien à un décapage virulent et n'avoir retenu du «je pense» qu'une fonction d'unité supportant le travail de synthèse de la connaissance, Kant n'accède-t-il pas au vœu nietzschéen de voir les philosophes substituer, une fois pour toutes, le verbe impersonnel «*cogitatu*» à la forme verbale, pleine d'équivoques: «*cogito*»?

L'intrigue se formule en problème: Qu'est-ce qui me donne le droit de parler

² Voir *Critique de la raison pure* (noté désormais *KrV*), Déduction transcendantale § 18, AK III, 113, trad. A. Renaut, Flammarion, GF, 2001, p. 203.

d'un Je, lorsque je définis l'unité synthétique de la pensée? Y a-t-il à proprement parler un Je du «je pense»?

Ce problème sera ici aiguisé à partir du filtre de deux analyses, celle d'abord par laquelle Nietzsche s'emploie à «hétérologiser», à désubjectiviser, à pluraliser la pensée en détruisant les derniers bastions, les plus tenaces, de l'anthropomorphisme philosophique, celle ensuite par laquelle Kant soumet au crible de sa critique la déduction par le *cogito* (dit) cartésien de la substantialité de l'*ego*. Pourquoi, conduisant cette critique de Descartes ou plutôt la critique d'une certaine appropriation wolffienne du cartésianisme – car Kant n'a pas lu les *Meditationes* de première main –, pourquoi donc le philosophe de Königsberg ne renonce-t-il qu'à la substantialité de l'*ego* et non à son *instanciation sous le pronom Je*? Le pronom Je, vide, autoréférentiel, n'est-il pas le résidu d'une critique interrompue à mi-chemin, le symptôme d'une critique non radicale, qui aurait pu ou dû conduire non seulement à la substitution d'un Il ou d'un «ça» au Je («ça pense» dit Nietzsche) mais, plus encore, à l'abandon de toute mise en instance de la pensée. Nietzsche n'écrit-il pas dans *Par-delà bien et mal* (§ 17): «...peut-être un jour s'habitue-t-on encore, chez les logiciens aussi, à se passer de ce petit «ça» (forme sous laquelle s'est sublimé l'honnête et antique je).»?

S'il faut commencer par saisir les enjeux de l'hypercriticisme nietzschéen dans l'approche du *cogito*, c'est qu'il y a tout de même une énigme dans l'inclusion par Kant du Je dans «je pense», énigme dont on peut donc se demander, avec Nietzsche, si elle ne trahit pas une «falsification»: «c'est une *falsification* de l'état de fait que de dire: le sujet “je” est la condition du prédicat “pense”.» (*Par-delà bien et mal* § 17)

Qu'est-ce donc qui justifie, chez Kant, l'inférence permettant de conclure à partir de l'unité synthétique de la pensée à l'existence d'une instance Je, qui pense? Nietzsche nomme «falsification» ce que Kant nommerait d'un mot latin «subreption», qui désigne l'acte de dérober ou de soustraire furtivement. Selon Nietzsche, tous les philosophes du *cogito* dérobent furtivement à l'acte de penser sa pure événementialité, ils en tronquent l'autonomie en soumettant cet acte aux schèmes d'une grammaire procédant elle-même de la sécularisation de la théologie:

«La philosophie moderne, en tant que scepticisme gnoséologique, est, clandestinement ou ouvertement, *antichrétienne*: bien que nullement, ceci dit pour les oreilles affinées, antireligieuse. Autrefois, en effet, on croyait à l'“âme” tout comme on croyait à la grammaire et au sujet grammatical: on disait “je” est condition, “pense” prédicat et conditionné – penser est une activité qui implique *nécessairement* un sujet comme cause. On essaya ensuite, avec une opiniâtreté et une ruse qui suscitent l'admiration, de voir s'il n'était pas possible de se sortir de ce filet, - si d'aventure ce ne serait pas le contraire qui serait vrai: “pense” condition, “je” conditionné; “je” par conséquent une simple synthèse *effectuée* par la pensée elle-même. *Kant* voulut au fond prouver que l'on ne pou-

vait prouver le sujet en partant du sujet – l'objet non plus: il se peut qu'il ait parfois été effleuré par la possibilité que le sujet, donc «l'âme», n'ait qu'une *apparence d'existence...*» (PBM § 54)

Cette fois, l'attaque de Nietzsche est directe et frontale. On reconnaît toujours, chez Nietzsche, la référence à Kant à partir des épithètes quasi homériques de l'opiniâtreté (*Zähigkeit*) et de la ruse (*List*) mais également à partir d'une espèce de trope de pensée, qui est celui d'un retournement apparemment révolutionnaire, qui finit par détourner et amortir ses propres effets dans une consolidation de cela même qu'il semblait vouloir bouleverser: Kant est celui qui nous reconduit toujours dans la cage théologique dont il paraissait nous libérer (*Gai savoir* § 335), il est ici celui qui, sous couvert de nous lancer dans l'aventure d'une sortie «hors du filet» (*aus diesem Netze*) de la grammaire du sujet séparé de l'acte, nous ficelle d'autant plus fort dans le filet grammatical de la condition et du conditionné.

Que dit Nietzsche?

Il montre que, lorsque Kant prétend dépasser la clôture phénoménale de la conscience empirique en remontant vers l'acte même de penser, lorsqu'il se défait de la tradition cartésienne qui substantialise le sujet pensant, il semble bien engager une sortie hors des schèmes humains, trop humains de la grammaire de l'agent et de l'acte. Et ces schèmes sont bien sûr les avatars des schèmes théologiques, trop théologiques, du créateur et de la création, mais - point plus subtil, destiné aux «oreilles affinées» - ces derniers ne sont pas sans rapport avec la religiosité diffuse du «grossier fétichisme»³, propre aux structures rudimentaires de la psychologie «d'un point de vue pragmatique». Cette religiosité du fétichisme s'est sédimentée dans la grammaire commune où elle nourrit la croyance dans l'existence d'agents cachés derrière les actes. Or, Kant ne suppose plus la présence première d'un sujet derrière tout acte, il renverse même cette perspective pour considérer d'abord l'acte de penser dans son pur pouvoir synthétique mais –retour coriace des schèmes délaissés ou ruse abyssale du philosophe–, formulant cette analyse dans les termes de la condition et du conditionné, le philosophe de Königsberg finit par reconduire les catégories grammaticales dont il avait déchiré le filet...

«Dire, comme le rappelle J. Granier, que s'il y a de la pensée, il doit y avoir aussi quelque chose "qui pense", ce n'est qu'une façon de formuler, propre à notre habitude grammaticale qui suppose à tout acte un sujet agissant. (...) Si l'on réduit le précepte à "il est pensé, donc il y a des pensées", on obtient une tautologie pure, et ce qui est justement en cause, la "réalité de la pensée" n'est pas touchée.»⁴

C'est donc un mélange de ruse et de résistance tenace à une *Aufklärung* radica-

³ Voir *Crépuscule des idoles*, «"La raison" dans la philosophie» § 5.

⁴ Voir J. Granier *Nietzsche, Vie et vérité*, Paris, PUF, 1971, p. 50.

le, que Nietzsche décèle chez Kant. Force est de reconnaître que le conditionné et la condition de la pensée livrent un Je évanouissant, un point logique à peine nommable, à peine présent, que la deuxième édition de la *KrV* doue d'une existence hors catégorie, au-delà de l'espace et du temps, qui en redouble l'énigme. De ce Je du «je pense», il est donc difficile de ne pas penser que Kant a perçu le mirage, peut-être l'illusion transcendantale. Mais alors, montre Nietzsche, la question qu'il faut poser est moins: de quel droit puis-je inférer l'existence d'un Je à partir du pur acte de la pensée? que: Qu'est-ce qui attache si fort le philosophe à la subjectivation de la pensée?

J'en viens, à présent, au deuxième filtre critique ou, selon un mot de G. Lebrun, au deuxième «analyseur» de l'enquête, celui de la réfutation par Kant du *cogito* cartésien. Il s'agit ici de rappeler quelques points bien connus, abondamment commentés, qui serviront à cadrer et aiguïser le problème fondamental: Qu'est-ce qui me donne le droit de parler d'un Je, quand j'énonce simplement «je pense», l'acte même de penser? Cette question, le premier paragraphe de l'*Anthropologie* va la traiter de manière oblique, par une attention linguistique, qui donne à la relation des pronoms «je», «tu» et «il» une expressivité métaphysique inouïe.

J.-M. Beyssade a montré avec une extrême clarté⁵ que, sous le nom de Descartes, Kant s'en prend, en réalité, à une forme de cartésianisme, dévoyée, défigurée par Wolff, qu'aucune lecture directe des thèses cartésiennes n'a pu venir corriger. Reste que le différend qui oppose le philosophe de Königsberg au *cogito* de «Descartes», excède la simple joute philosophique pour être constitué par la *KrV* en «une considérable pierre d'achoppement, la seule même, surenchérit Kant, qu'elle (la Critique) puisse rencontrer, s'il y avait une possibilité de prouver *a priori* que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples, et donc qu'en tant que tels (...), ils véhiculent avec eux, inséparablement, la personnalité et ont conscience de leur existence distincte de toute matière. Car par là nous aurions en tout état de cause fait un pas au-delà du monde sensible, nous serions entrés dans le champ des *noumènes*...» (B 409)

Déconstruire la *res cogitans* de «Descartes», limiter la connaissance de nous-mêmes en ne s'autorisant aucune intuition intellectuelle et défendre l'entreprise critique en ses principes (ceux de l'hétérogénéité des deux sources de la connaissance et, par suite, de la finitude de la connaissance), c'est tout un. Les enjeux étant clairement posés, Kant attaque l'égologie cartésienne dans la prétention qu'il lui prête de vouloir *déduire* l'existence, la substantialité, la simplicité et la quiddité de l'*ego* pensant à partir du seul *cogito*:

⁵ Voir J.-M. Beyssade «La critique kantienne du “*cogito*” de Descartes (sur le paragraphe 25 de la Déduction transcendantale)» dans C. Ramond (éd.) *Kant et la pensée moderne: alternatives critiques*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1996, pp. 47 – 61.

«... mon existence ne peut donc pas (...) être considérée comme déduite, ainsi que Descartes l'a cru, de la proposition: "Je pense" (parce que, sinon, il faudrait qu'elle fût précédée par la majeure: "Tout ce qui pense existe"), mais elle lui est identique.»⁶

Ce que Kant pense que Descartes a cru est très loin de la vérité du texte cartésien car, pour Descartes, rappelle J.-M. Beyssade, «je ne saisis la liaison universelle et nécessaire entre penser et exister que sur mon cas singulier et à son occasion. C'est à partir de ma propre expérience de penser que se découvre cet axiome. (...) La position (...) de mon existence n'est donc pas la position d'une existence nécessaire (...) La propriété de la pensée ne fait pas de tous les êtres qui la possèdent autant d'êtres nécessaires. Seul le sujet qui pense, et dans le moment où il fait cette expérience de penser, peut avoir la certitude (mais non poser la nécessité) de son existence, et poser la nécessité (mais conditionnelle, car "peut-être que je cesserais d'être, si je m'arrêtais de penser") de son jugement d'existence (et non de son existence).»⁷

Le texte des *Méditations* recule de la prise du philosophe de Königsberg à mesure que ce dernier en affûte la réfutation:

«... je ne peux pas dire: "Tout ce qui pense existe"; car dans ce cas la propriété de la pensée ferait de tous les êtres qui la possèdent des êtres nécessaires.»⁸

La lecture prend ici la forme d'un *quid pro quo*. Mais l'histoire de la philosophie est coutumière de ces dialogues de sourds, et ce qui importe ici est moins de nourrir le mirage d'une stricte exactitude des lectures que de cerner ce que chaque philosophe vise à travers la critique virulente d'un autre philosophe. Qu'est-ce qui nourrit le feu critique? est une question, en ce cas, plus pertinente que: le philosophe est-il exact dans sa lecture critique? Le tour nietzschéen de cette conversion de la question ne nous éloigne nullement de Kant, au contraire. Comme J. Simon en fait la très juste remarque:

«Lorsqu'on se débarrasse de Nietzsche en le considérant comme un *out-sider* étrange de la philosophie, on oublie que la critique kantienne impose déjà de considérer l'entendement non plus comme capacité d'accéder à la vérité mais comme une "*volonté*" théorique. L'entendement demande: "*Qu'est-ce que je veux*", c'est-à-dire "qu'est-ce que je veux affirmer comme étant vrai?"; la faculté de juger demande: "*Qu'est-ce qui importe?*", c'est-à-dire qu'elle se met ("dans la communication avec d'autres hommes) à la place de tout autre homme" (*Anthropologie*, AA VII, 227 sq.) (...) Les trois "facultés", entendement, faculté de juger et raison ne sont plus à concevoir comme faculté de véri-

⁶ Voir *KrV* B 422, AK III, 275, *op. cit.*, p. 411.

⁷ Voir J.-M. Beyssade «La critique kantienne du "*cogito*" de Descartes», *op. cit.*, p. 49.

⁸ Voir *KrV* B 422, AK III, 275, *op. cit.*, p. 411.

té transcendantale ou de connaissance de l'étant, mais comme la réflexion de nos propres prétentions à la vérité...»⁹

Si donc Kant n'atteint pas véritablement Descartes dans sa critique du *cogito ergo sum*, quelle prétention à la vérité motive donc sa réfutation? Que veut-il? Que vise-t-il vraiment? Il vise les philosophies de l'entendement intuitif ou de l'intuition intellectuelle. Il vise également les philosophies qui déduisent des vérités ontologiques à partir de vérités simplement logiques. Mais ce qui importe, c'est surtout de voir de quelle manière négative il détermine ainsi la singularité de sa propre conception du *cogito*. Cette détermination bien connue peut se résumer par quelques traits fondamentaux.

1) S'attribuer comme à un sujet *dans* le jugement (objet) ce qui nous caractérise comme sujet *du* jugement (pensée) définit une illusion transcendantale, que Kant nomme «subreption de la conscience hypostasiée (*apperceptionis substantiationis*)»(A 402). On comprend le leurre des Paralogismes de la psychologie rationnelle car rien n'est plus faux que d'entendre dans la proposition «Je suis substance simple et identique» le sens de «Je juge que je suis substance simple et identique». Assimiler l'unité de la conscience à l'«intuition du sujet en tant qu'objet» définit l'apparence dialectique qui fait de l'unité formelle et purement logique du «Je pense» la condition substantialisée, le Moi-substance pensante, de toute pensée.

2) L'alternative kantienne est donc claire: ou bien j'ai conscience du «Je pense» mais je ne le connais pas ou bien je connais le moi mais il est phénomène dans la nature. Cette alternative définit ce que G. Deleuze a justement nommé «la fêlure»¹⁰ du sujet kantien et qualifie profondément une non-coïncidence à soi du sujet, que «le paradoxe du sens interne» expose dans l'Esthétique de la *KrV* et qui se trouve réexposé dans les mêmes termes au paragraphe 25 de la Déduction transcendantale avant d'être repris dans les Paralogismes.

3) La thèse du *cogito* kantien est nette: le «Je pense» de l'aperception originnaire n'est aucunement un Moi substantiel, il assume seulement une fonction logique qui est le garant épistémologique de l'unité de l'expérience. L'opération synthétique du «Je pense», qui est le «véhicule de tous les concepts» (A 341), ne livre pas d'accès à un opérateur caché derrière l'acte. Kant, pour le plus grand bonheur virtuel de Nietzsche, va même jusqu'à transformer le *cogito* en un texte, «le texte unique de la psychologie rationnelle» (A 343) et à l'évider de tout contenu relatif à la nature du sujet pensant. En effet, «la représentation simple et par elle-même totalement vide de contenu: Je», qui est «une simple conscience accompagnant tous les concepts»(A 345) autorise une mise en équivalence inouïe, que la deuxième édition

⁹ Voir J. Simon *Signe et interprétation*, «La crise du concept de vérité comme crise de la métaphysique», trad. D. Thouard *et alii*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2004, p. 157, note 6.

¹⁰ Voir G. Deleuze *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1976, p. 117.

maintiendra, entre «je», «il», «ça» et «x»: «À travers ce Je, cet Il ou ce ça (la chose) qui pense, rien de plus ne se trouve alors représenté qu'un sujet transcendantal des pensées: x» (A 346 - B 404).

On pourrait se demander si cette subjectivité transcendantale sans sujet ne rejoint pas le projet nietzschéen de penser une impersonnalité de la pensée et ne nous découvre pas chez Nietzsche un lecteur aussi injuste et inexact à l'égard du criticisme que l'était Kant à l'égard de Descartes... Un tel diagnostic pourrait avoir quelque vertu heuristique, si Kant n'avait pas révisé —«amorti» dirait Nietzsche, reconnaissant là le fameux trope de la pensée kantienne— les effets radicaux de la première édition de la *Déduction et des Paralogismes*. Car il faut ici retraverser toute la richesse de remords de la deuxième édition de 1787, concernant cette question de la subjectivité transcendantale. Pourquoi tout en maintenant que le Je de «Je pense» est équivalent à un Il, à un ça, ou encore à l'inconnue = x, Kant ne parvient-il pas finalement à rompre avec l'idée d'une forme d'existence du «Je pense»? Pourquoi ruine-t-il, en un certain sens, l'idée d'une impersonnalité de la pensée, même s'il ne cède d'aucune manière sur l'impossibilité de substantialiser la condition subjective de la pensée? C'est là ce qu'il faut encore éclairer. Le mouvement de reflux de la seconde édition de la *KrV* par rapport à la première de 1781 n'a pas échappé aux lecteurs attentifs: Jacobi¹¹ en premier lieu mais aussi Maïmon¹² et plus lointainement, au vingtième siècle, Kracauer¹³ puis, de manière mieux connue, Heidegger... Le remords de Kant, relativement à la radicale désontologisation que la première édition de la *KrV* fait subir au sujet transcendantal, Kracauer le comparera à la culpabilité qui reconduit le criminel sur les lieux de son crime¹⁴. Kant a mis fin à l'existence de toute métaphysique égologique puis il revient sur les lieux de cet achèvement et il conçoit une note très complexe, bien connue, qu'il ajoute aux *Paralogismes*, où il affirme que le «“Je pense” exprime une intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire une perception (...) mais (qui) précède l'expérience» et il précise:

«l'existence, ici, n'est pas encore une catégorie (...) Une perception indéterminée signifie ici simplement quelque chose qui a été donné, mais seulement pour la pensée en général, donc non pas comme phénomène, ni non plus comme phénomène, mais quelque chose qui, de fait, existe et est désigné comme tel dans la proposition: “Je pense”.» (B 422)

¹¹ Voir «Appendice sur l'idéalisme transcendantal» dans *David Hume et la croyance – Idéalisme et réalisme*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, pp. 239 – 248.

¹² Voir M. Guérault *La Philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, chap. II, § II : «Le Moi et la conscience», Paris, Félix Alcan, 1929.

¹³ Voir S. Kracauer *Le roman policier – Un traité de philosophie*, trad. R. Rochlitz, Paris, Payot, 1972.

¹⁴ *Ibid.*, p. 66.

Ainsi que P. Ricœur l'a justement relevé, Kant est donc conduit à thématiser «une existence qui n'est pas la catégorie de l'existence, c'est-à-dire qui n'est pas une structure de l'objectivité»¹⁵. Le philosophe de Königsberg écrit en effet: «j'existe comme une intelligence (*Ich existiere als Intelligenz*) qui a conscience uniquement de son pouvoir de liaison.» (B 159) Et il ajoute:

«Le: je pense exprime l'acte consistant à déterminer mon existence. L'existence est donc par là déjà donnée, mais la manière dont je dois la déterminer, c'est-à-dire poser en moi le divers qui lui appartient, n'est pas encore donnée par là. (...) En ce sens, si je ne dispose pas encore d'une autre intuition de moi-même, qui donne ce qui, en moi, correspond au *déterminant* (*das Bestimmende*), dont j'ai seulement conscience de la spontanéité qui le caractérise, et qui le donne avant l'acte de *déterminer* (*vor dem Aktus des Bestimmens*) (...); en fait, je me représente seulement la spontanéité de ma pensée, c'est-à-dire l'acte consistant à déterminer, et mon existence (*Dasein*) reste déterminable de manière simplement sensible, c'est-à-dire comme l'existence d'un phénomène. Toutefois, cette spontanéité fait que je m'appelle *intelligence*.» (B 158)

Il faut ici appliquer la méthode kracauerienne d'une enquête policière: la mort du sujet ontologique que le pronom Je ne doit plus nommer que comme strict équivalent de Il, ça et x, fait revenir Kant sur les lieux de son crime. Là il reste méditatif. Il pense ne plus pouvoir revenir sur les prémisses philosophiques de son geste de réduction du *cogito* à une pure fonction de synthèse de la pensée. Là il *semble* ne plus résister lui-même à certains processus de subjectivation qu'il avait reconnus à l'œuvre dans le Paralogisme de la simplicité:

«... nous ne pouvons nous représenter ce dernier (l'être pensant en général) sans nous mettre nous-mêmes, avec la formule de notre conscience, à la place de tout autre être intelligent.» (A 354)

Que dit Kant?

Le Je du «Je pense» est une «expression vide de contenu (que je peux appliquer à tout sujet pensant)» (A 355). Dès la première édition, Kant y insistait: que la représentation du Je «soit claire (...) ou obscure, peu importe ici, de même que n'importe pas non plus la réalité effective (*die Wirklichkeit*) de ce Je» (A 117 note). Mais l'analyse du Paralogisme de la simplicité révèle pourtant toute la force d'attraction qui «oriente le verbe en direction d'une personne» (A 355), le verbe «penser» en direction d'un «Je» pensant. Est-ce à dire que d'une édition à l'autre Kant succombe à cette force d'attraction après y avoir résisté? L'idée d'une récession de radicalité de la seconde édition par rapport à la première irait dans ce sens mais les choses sont, en réalité, plus complexes.

¹⁵ Voir *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 236.

Le diagnostic peut être double. On peut, comme le suggère fortement J. Simon avec une forme d'arrière-pensée hégélienne, considérer que «la philosophie transcendantale a essayé de parvenir à (des) structures (a priori) en tant que structures universelles, comme structure de la “conscience en général”. Sans faire attention au fait que la conscience est toujours la conscience singulière, c'est-à-dire que c'est *moi* qui essaye de comprendre.»¹⁶ Il s'agit ainsi de saisir que, loin de succomber aux Paralogismes qu'il analyse, Kant utilise toute la singularité du déictique Je, pronom sans référent, pronom ne désignant aucun objet ni sujet particuliers, pour produire «un *retour* sur le sujet qui constitue des objets en se désignant à partir de son point de vue. “Je” prend sur soi, de manière responsable, écrit J. Simon, le fait de “considérer” quelque chose *comme* (suffisamment) déterminé (...) Le fait que la particule *déictique* “je”, qui se désigne “soi-même”, renvoie de cette sorte à elle-même permet d'autres points de vue pour considérer quelque chose comme déterminé. “Je” reste ainsi communicable à d'autres personnes.»¹⁷

Le deuxième volet du diagnostic procède du premier mais en le formulant depuis une perspective pratique que Kant, en 1787, implique déjà dans les remaniements de la première édition de la *KrV*. Il n'est pas anodin, en effet, de constater que Kant conclut sa «Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie» (B 431) en énonçant que le pouvoir intellectuel pur, la pure spontanéité de la pensée, qui, d'un point de vue théorique désigne de manière vide (par-delà tout concept) et aveugle (au-delà de toute intuition) ce qui outrepassé en l'homme le champ de l'expérience, sera positivement «révélé» (*offenbart*) par la loi morale et qu'ainsi sera atteint «ce que je veux» –ne faudrait-il pas dire «ce que Je veut»?–: «avoir conscience de moi-même comme pensant» (B 429). En d'autres termes, le retour, enclenché par la deuxième édition de la *KrV*, vers le sujet «Je», compris comme mise en perspective pluralisable et universellement communicable de la constitution de l'expérience, est un retour sur un Je qui répond de ses actes de pensée, c'est-à-dire sur un Je responsable que le déploiement de la deuxième Critique introduit déjà, comme rétroactivement, dans le champ de la première Critique. Et cette préparation du terrain de la discursivité pratique par le travail de la première Critique est à l'œuvre dès la première édition de la *KrV*, précisément dans les paralogismes:

«...le concept de personnalité peut (...) continuer à exister (en tant qu'il est simplement transcendantal, c'est-à-dire correspond à l'unité du sujet, lequel au demeurant nous est inconnu (...)); et en tant que tel ce concept est même nécessaire et suffisant pour l'usage pratique.» (A 365).

¹⁶ Voir J. Simon *Signe et interprétation*, «Philosophie du signe et philosophie transcendantale», *op. cit.*, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*, p. 73.

Le concept de personnalité, vidé de toute positivité ontologique et de toute détermination épistémique, est comme une pierre d'attente pour un avenir pratique. Mais là encore, les choses sont bien plus complexes qu'on n'a coutume de le dire car cette notion de responsabilité du Je est, chez Kant, au cœur d'analyses extrêmement subtiles qui se déploient dans les effets en retour de l'effondrement de la psychologie rationnelle.

Pour comprendre la signification du Je responsable de ses pensées, lequel, on l'a compris, répondra aussi de ses actions, pour cerner ce que Nietzsche saisirait comme le motif éminemment moral de l'entreprise critique de réforme de la métaphysique, il faut revenir à la «fêlure» du sujet kantien.

Dans la deuxième édition de la *KrV*, Kant s'avance finalement –d'aucuns diraient vers le reflux– de l'acception purement logique du «Je pense». Ce mouvement de dépassement ouvre deux voies, l'une phénoménologique, que je n'explorerai pas ici, qui est la voie d'une modalité nouvelle d'auto-affection, une auto-affection de la pensée par elle-même dans sa propre spontanéité; cette voie conduira Kant, dans l'*Opus postumum* (liasse X, 7), à forger la notion de «phénomène de phénomène» ou encore de «phénomène indirect» pour désigner «l'apparaître» d'un sujet qui reste pourtant lui-même l'organisateur de tout apparaître. Ce «nouveau jeu d'appellation», comme le nomme F. Marty, est à situer «dans une problématique où c'est un passage qui est à comprendre», passage entre le mode d'être du sujet pensant et celui de la nature, passage que Kant pose alors au «lieu» du corps: le sujet incorporé définissant le point de passage d'un mode d'être dans l'autre.

L'autre voie ouverte par le «Je pense» de 1787 et qui excède la pure structure logique de l'objectivité, laisse venir à l'expression une conscience privilégiée du Je pensant et de son existence comme conscience d'un Je répondant de sa pensée. *La conscience se découvre être ainsi un pouvoir d'auto-attribution des représentations*. Ce Je pensant, ontologiquement indéterminé, ce Je, que la conscience saisit comme une Intelligence, se tient en deçà de la césure entre chose en soi et phénomène, au point que Kant se sent obligé à plusieurs reprises de dissiper un malentendu: il n'y a pas de double Moi, la conception d'un double Moi manque le sens nouveau de la «fêlure» du sujet pour la réduire à un dualisme auquel Kant a pourtant travaillé à se rendre étranger:

«...le double Moi de la conscience de soi (*das doppelte Ich im Bewusstsein meiner selbst*), je veux dire celui de l'intuition sensible interne et celui du sujet pensant, paraît à beaucoup impliquer deux sujets en une personne (*zwei Subjekte in einer Person...*)»¹⁸

¹⁸ Voir Kant *Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff* (1793), AK XX, 268, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1973, p. 20.

Cette grave mécompréhension appelle une correction:

«on ne peut pas soutenir par là qu'il y a une personnalité double; seul le Moi qui pense et intuitionne, est la personne, alors que le Moi de l'objet qui est intuitionné par moi, est, comme tous les autres objets hors de moi, la chose (*die Sache*).»¹⁹

La qualification de personne doit donc être réservée à la spontanéité en acte d'une pensée qui s'attribue à un Je. Par où Kant fait surgir ce que je nommerais le «fait-sujet» de la pensée responsable: «*ein unbezweifeltes Faktum*»²⁰. Ce «fait» (*Faktum*) ne relève pas de la description. Kant, à la différence de Hume, ne décrit aucun sujet, il pense l'attribution, par la conscience, du pouvoir d'unification et de synthèse de l'entendement à un Moi, qui reste inidentifiable, innommable. Mais ce Moi-pouvoir synthétique, ce Moi-spontanéité de la pensée, Kant le qualifie de «pouvoir sublime» (*das erhabene Vermögen*) de «se dire: Je à soi-même» (*zu sich selbst Ich zu sagen*)²¹.

Si donc J. Simon montre avec beaucoup de force que l'entendement kantien peut être identifié à la faculté de désignation (telle que l'*Anthropologie* la définit), on peut aller encore plus loin et dire que ce «pouvoir sublime de se dire Je à soi-même» fait apparaître la raison comme une faculté que je dirais volontiers éloquente, comme une faculté d'interpellation, d'adresse, qui transforme le sens de «la fêlure» du sujet. Le sujet paraît double parce que, doté de raison, il a cette faculté de s'auto-interpeller. Et cette faculté l'élève au-delà, bien au-delà de tous les autres êtres vivants et même au-delà d'un usage de la parole limité à la désignation ou à la communication. Par cette définition de l'éloquence de la raison, Kant s'échappe des limites des philosophies de la conscience, il échappe aussi aux limites des philosophies de la réflexion, il inaugure *une philosophie de la constitution du Je dans et par la puissance d'adresse et d'interpellation de la raison*. Cette définition inédite de la raison pure dessine en creux la possibilité de l'impératif moral et éclaire sans doute d'un jour nouveau le *Faktum rationis* de la deuxième Critique, où Kant pose que le commandement moral de la raison pure pratique est familier à toute conscience humaine. Toute la question morale consiste ainsi, selon Kant, en une traduction du pouvoir de se dire Je, de se dire sujet responsable, en un agir responsable, c'est ce que j'ai nommé le passage de l'entendre à l'écouter, c'est-à-dire le passage de l'interpellation à la constitution d'un Je à hauteur de cette interpellation: le Je moralement interpellé, et qui entend cette interpellation parce qu'il est fondamentalement un Je qui peut se dire Je, est donc un Je capable de faire de cette interpellation le mobile même de son action. Telle est la signification profonde du respect, *Achtung*, c'est-à-dire du passage de l'entendre à l'écouter (*achten*).

¹⁹ *Ibid.* AK XX, 270, p. 23.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

On voit ainsi comment Kant dépasse l'usage commun et grammatical du pronom Je pour signaler la possibilité pratique d'un ordre de constitution du soi. Le pronom Je est la pierre d'attente universellement communicable d'une constitution du soi. Il accuse, ce faisant, l'asymétrie du double Moi en progressant de l'accentuation du pôle subjectif – opposé au pôle objectal – jusqu'à l'accentuation de l'adresse unifiante: se dire Je à soi-même, c'est accéder à une nouvelle unité dont le destin sera pratique. Le Je-Intelligence s'éloigne donc irréversiblement des perspectives de l'objet, il insinue la consistance *appelée* du Je dans son absence théoriquement éprouvée, il se décharge de toute sémantique descriptive et catégoriale, il s'anticipe à la suture d'une promesse, d'une alliance, d'un contrat passés avec sa propre raison. En un mot, il s'agit de comprendre que la critique kantienne du *cogito* produit une désubstantialisation du sujet pensant qu'il ne faut surtout pas confondre avec une désobjectivation de la pensée. Rappelons au passage que le «je pense, donc je suis» n'est jamais nommé subjectivité par Descartes. Kant possibilise, par conséquent, dès la *Critique de la raison pure*, un procès pratique de subjectivation du Je, procès qu'il faut considérer à partir de la dimension langagière de la raison, dimension langagière dont j'ai montré par ailleurs qu'il faudrait plus justement la nommer «rhétorique».²²

La *KrV* montre que la «fêlure» du sujet révèle une difficulté première du sujet pensant à se placer d'emblée au centre de lui-même pour y constituer l'*x* de sa propre équation, c'est-à-dire sa personne, dont l'*ego* transcendantal n'est qu'une fonction et le Moi de l'expérience interne une apparition fuyante. Le premier paragraphe de l'*Anthropologie* peut se lire comme l'analyse, déployée sur un plan apparemment autre, de cette excentration première du Je ou, symétriquement, de son devenir personne.

J'en viens, à présent, à la lecture du paragraphe 1 de l'*Anthropologie*²³.

Mon hypothèse de lecture est que, dans ce texte d'ouverture de l'*Anthropologie*, les considérations sur le langage et, plus particulièrement, sur l'usage des pronoms «je», «tu» et «il» peuvent se comprendre comme participant d'une explicitation du point de vue transcendantal en même temps qu'elles peuvent être lues au simple niveau d'une psychologie empirique, niveau que Kant ne cesse pourtant d'outrepasser dans ce texte. Cet outrepassement du plan empirique est même ce par quoi le texte commence:

²² Je me permets ici de renvoyer à mon livre intitulé *Entendre raison*, Paris, Vrin, 2005.

²³ La traduction dont je me sers est celle d'A. Renaut: *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Flammarion coll. GF, 1993

«Que l'homme puisse posséder le Je dans sa représentation, cela l'élève infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivants sur la terre. C'est par là qu'il est une personne.»

La perspective «sublime» (*erhaben*) du pouvoir de se dire Je à soi-même est ici présente sous la forme dynamique d'une élévation de l'homme au-dessus de tous les vivants. Ce paragraphe premier, consacré à «la conscience de soi» s'initie donc par le procès infini d'un dépassement de la clôture des phénomènes en direction d'une possession du Je: «*das Ich in seiner Vorstellung haben*». Mais que signifie ici «possession»? Que désigne le fait d'*avoir* le Je dans sa représentation?

«La *Critique*, écrit Kant dans sa *Réponse à Eberhard*, ne permet absolument aucune *représentation* placée dans le sujet par création (*anerschaffen*) ou innée (*angeboren*); elle les tient toutes ensemble, qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts de l'entendement, pour *acquises*. Mais il y a aussi une acquisition originaire (pour parler comme les théoriciens du droit naturel), donc aussi de ce qui auparavant n'a pas encore existé, par conséquent n'a appartenu à aucune chose (*Sache*) avant cette action.» (VII, 221)

La *Doctrine du droit* (§ 10) éclaire ce concept juridique d'«acquisition originaire» par la décomposition de ses trois moments constitutifs: 1) l'appréhension; 2) la déclaration (*declaratio*) et 3) l'appropriation (*appropriatio*). Et ce mouvement ternaire paraît transposable du champ juridique vers le champ transcendantal où la conscience du Je comme intelligence pure, non identifiable ni connaissable, est un premier moment d'*appréhension* du Je, auquel succède sa *spécification langagière* qui le découvre être un pouvoir d'auto-interpellation, avant qu'un procès pratique d'*appropriation* de cette adresse donne au Je une vraie consistance de personne. Le concept juridique d'«acquisition originaire» s'avère travailler de manière fondamentale la définition critique de la «personne», au point que la césure entre personne et chose peut elle-même être référée à la division juridique du droit des personnes et du droit des choses. Et ce concept d'«acquisition originaire» ressurgit encore de manière significative dans *La Religion dans les limites de la simple raison* (VI, 25), au moment où Kant s'interroge sur la possession d'un caractère moralement bon ou mauvais:

«Posséder l'une ou l'autre intention par nature comme disposition innée ne signifie pas qu'elle ne soit pas acquise par l'homme qui la cultive et qu'il n'en puisse être l'auteur; cela veut seulement dire qu'elle n'est pas acquise dans le temps...»

C'est donc au discours juridique que Kant emprunte les schèmes de pensée de ce que nous nommons aujourd'hui un procès de subjectivation. Mais ce procès de subjectivation ou d'auto-constitution du sujet a ceci de singulier qu'il faut le penser

hors temps. Ou peut-être engage-t-il à penser une autre temporalité, nouménale, sans doute durative (*duratio noumenon*), propre à signifier les effets constituants du langage interpellant de la raison. L'emprunt juridique laisse cependant sa marque en retour sur la conception du partage entre personne et chose. Reléguer tous les êtres vivants du côté des «choses», dès lors qu'il ne sont pas des Je doués du pouvoir sublime de se dire Je à eux-mêmes, recèle une violence dont les analyses J. Derrida dans *L'animal que donc je suis* permettent de prendre la mesure. En termes plus nietzschéens, il est sans doute indéniable que l'histoire du droit implique une économie de la cruauté, que les concepts juridiques kantien font parfois rejaillir avec une brutalité inattendue.

Pourquoi le Je, qui a le pouvoir de se destiner à lui-même comme personne, doit-il penser ce pouvoir par rupture avec le règne du simple vivant? Pourquoi la dignité et la sublimité de la personne doivent-elles se payer d'une réification de tout ce qui n'est pas elles? N'est-ce pas une conséquence lourde et grave pour une reformulation du sens de la personnalité à partir du lexique du droit romain? Et quelle est la nécessité du recours à ce lexique juridique sinon celle de penser la personne sous la loi, à partir d'elle, et toujours déjà du point de vue de l'adresse de la loi?

La première phrase de ce premier paragraphe de l'*Anthropologie* enveloppe donc deux thèses paradoxales. La première est que la possession du Je dans la représentation de la conscience est une possession advenue, mais advenue hors du temps. Le motif copernicien de la suite du texte expliquera cette advenir comme révolution et conversion de la manière de penser, conversion manifestée par le changement de la manière de parler de soi. La deuxième thèse paradoxale conduit à déposséder l'homme de la croyance à l'immédiateté de la conscience de soi pour le douer, presque en contrepartie, d'un pouvoir d'acquérir un Je conscient de lui-même, en s'élevant à la personnalité.

Cette révolution copernicienne par laquelle le Je (d'abord synonyme de Il, ça, x) devient un Je en pleine possession de son ipséité, c'est-à-dire un Je responsable, est un motif que Kant reprend à l'ouverture de la «Caractéristique anthropologique», lorsqu'il définit le caractère comme le mode de pensée par lequel le sujet se lie lui-même à des principes pratiques qu'il s'est prescrits et échappe par là à sa propre dissémination en un «essaim» de Je diversement agissants. Ce terme d'«essaim» (*Schwarm*, VII, 292) n'est pas anodin, il vient du *Ménon* (72 a) de Platon dont la préoccupation centrale est, comme on sait, la définition de l'essence de la vertu et il intervient au moment où Ménon peine à comprendre comment on peut apprendre ce qu'on ne sait pas déjà ou, en termes kantien: comment on peut acquérir ce qui n'existait pas avant qu'on l'acquière.

Le Je singulier et universel de la responsabilité du sujet se nommera «personne», dit Kant, et se caractérisera par un «rang» et une «dignité» (*Rang und Würde*),

qui qualifient ici la valeur intrinsèque de fin en soi. Ce qui est alors donné à comprendre est que la rupture radicale avec la nature, qu'engage le devenir responsable du Je, est une rupture par où la raison s'excepte elle-même de la rationalité du calcul, de la rationalité des fins et des moyens, pour produire une fin en soi (*Endzweck*), qui reste peut-être le seul concept capable de donner un contenu au mot «sujet»: un Je qui *répond universellement* de lui-même. Par inférence, on comprend aussi que sera nommé «chose» tout ce qui est non-Je. Et tout ce qui est nommé non-Je se reconnaît par deux traits: 1) le défaut de raison, les «choses comme les animaux (sont) dépourvus de raison»; 2) le deuxième trait est corrélatif du premier, les choses comme les animaux ne sont donc jamais que des moyens, on peut les utiliser et en «disposer selon notre bon plaisir» (*mit denen nach Belieben schalten und walten*).²⁴ Cet être-moyen du non-Je, de la «chose», désigne une manière de penser et d'agir dont la spontanéité est toujours extrinsèque et qui est dépourvue de toute capacité de répondre d'elle-même. C'est ici, me semble-t-il, que l'analyse de J. Derrida est réductrice: le Je personne n'est pas un Je de la «présence à soi» ni un Je qui «peut son égoïté»²⁵, c'est un Je qui est à lui-même son propre destinataire, que la raison fait s'adresser à lui-même comme Je répondant, comme Je responsable de ce qu'il pense et de ce qu'il accomplit par la pensée. Il y a une forme d'hétéro-affectation dans cet advenir du Je comme personne, c'est ce que j'ai montré auparavant en termes d'auto-interpellation. Le Je de la personne n'est pas, comme l'écrit J. Derrida, une «autotélie autodéictique ou autoréférentielle»²⁶. «Se dire Je à soi-même» ne signifie pas seulement, comme va d'ailleurs le démontrer ce paragraphe de l'*Anthropologie*, dire: «c'est moi qui» ni «moi c'est moi». C'est là la version la plus pauvre, la plus aplatie de ce que Kant conçoit comme un pouvoir sublime, un pouvoir d'élévation de l'ipséité à sa destination de Je responsable. Le Je responsable signifie en dernière instance non pas seulement répondre de soi («c'est moi qui...») mais répondre de ce qu'on a à être en vertu d'une exigence, d'une interpellation, qui nous portent au-delà de ce que nous sommes au présent. Et ce mouvement de déport est infini, le procès de la subjectivation est sans fin, d'où le postulat de l'immortalité que formule la deuxième Critique. Ce qui définit le pouvoir de la personne, pense J. Derrida, «c'est le pouvoir de faire référence à soi de façon déictique, autodéictique, de tourner au moins virtuellement le doigt vers soi pour dire: c'est moi.»²⁷ Ce que perd donc de vue J. Derrida est que l'autodésignation: «c'est moi», transforme le Je vide, indéterminé, sans référent, pour devenir, par le pouvoir d'appel de la raison, un acte constituant, un acte de subjectivation, bien différent d'une simple auto-réfraction du Je dans le miroir de sa propre pensée. De la même manière

²⁴ Cf. J. Derrida *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 130 sq.

²⁵ *Ibid.* p. 130

²⁶ *Ibid.* p. 132.

²⁷ *Ibid.*

re, la personne comprise comme fin en soi ou fin suprême, n'est pas à proprement parler «autotélique», elle plutôt le point unique d'une limitation de la téléologie, le point de rebroussement de toute «téléie». Kant produit une instruction négative: la fin suprême échappe aux discours sur les fins et en limite la pertinence puisque la personne désigne le Je capable d'agir *par* (écoute, respect de l'impératif moral) et non *pour* (une fin, quelle qu'elle soit). L'«auto» devient alors le point d'abolition de tout *télos*, c'est là la condition de sa constitution en fin suprême.

Posséder le Je dans sa représentation signifie si peu dire: «c'est moi» qu'on peut, dit Kant, être une personne sans parler une langue dotée du Je ou du Moi (l'allemand ne fait pas là de différence). Ce qui importe est moins l'existence du pronom Je ou de son instanciation linguistique que la forme verbale dans laquelle la pensée se manifeste. En latin, comme on sait, *cogito* est une forme verbale qui implique le Je sans l'exprimer sous la forme du pronom.

Sous couvert d'une remarque linguistique étrangement assertive et étonnamment juste: «toutes les langues, lorsqu'elles parlent à la première personne, pensent nécessairement ce Je, quand bien même elles n'exprimeraient pas cette égoïté par un mot particulier», Kant déporte l'attention du pronom vers le verbe, vers le pouvoir de penser, vers les formes verbales de la pensée, dont il montre que les pronoms sont les corrélats obligés. Plus encore, le pouvoir de répondre de soi comme Je ne coïncide pas avec le simple pouvoir de dire Je. Kant isole le Je-personne qui n'existe que d'être un mode responsable de la pensée, et qu'un certain mode de la parole peut exprimer sans pour autant en être le garant. Le Je-personne, dit J. Derrida, est un «pouvoir, une *faculté* que Kant a la prudence ou l'audace de ne pas identifier au pouvoir *dire*, au pouvoir littéral d'*énoncer* le “Je”»²⁸. Plus qu'une prudence, il me semble qu'il s'agit bien là d'une audace: Kant considère certains modes du penser comme constitutifs du sujet pensant en deçà des mots de la langue. Il y aurait une grammaire de la pensée en deçà du langage. Il est vrai que dans les *Leçons de métaphysique*, Kant formule le projet de réaliser une «grammaire transcendantale qui contienne le fondement du langage humain»²⁹. Dans la *Logique*, Kant dit encore qu'«on parle aussi sans connaître la grammaire; et (que) celui qui parle sans la connaître a en réalité une grammaire et parle selon des règles, dont, simplement, il n'a pas conscience.»³⁰ L'enfant, le petit Charles, du texte de l'*Anthropologie* va symptomatiquement servir de révélateur de cette grammaire transcendantale, par l'ignorance qu'il incarne des règles de la grammaire de sa propre langue. L'enfant, l'*infans*, celui qui ne parle pas encore, va permettre de mettre à distance ce que l'usage appris des mots recouvre et oblitère.

Dans son *Encyclopédie philosophique*, à la rubrique «Histoire de la logique», Kant écrit ceci:

²⁸ *Ibid.* p. 130.

²⁹ Voir *Leçons de métaphysique*, trad. M. Castillo, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 192.

³⁰ Voir *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1982, p. 9.

«De même qu'on a une grammaire générale des langues, on tente d'en découvrir une pour la pensée qui puisse contenir certaines règles générales de la pensée. Une grammaire générale contient des règles générales des langues, et ne considère pas leurs aspects particuliers, leurs mots par exemple. (...) La forme de la langue et la forme de la pensée étant parallèles et similaires, puisque nous pensons bien avec des mots et que nous communiquons nos pensées aux autres par la parole, alors il existe aussi une grammaire de la pensée.»³¹

Même si le parallélisme entre pensée et langage est un lieu commun de la philosophie du XVIII^e siècle, il n'en demeure pas moins qu'à l'occasion de la distinction entre pronom et forme verbale, Kant reprend le chemin de la fondation d'une grammaire soumise à la philosophie transcendantale. Et faute d'avoir lui-même accompli ce projet, il a suscité de nombreux travaux en ce sens, au nombre desquels on compte la réflexion de S. Maïmon visant à élaborer une théorie de la forme de la langue:

«la philosophie, écrit S. Maïmon dans son *Essai sur la philosophie transcendantale*, n'est à proprement parler rien d'autre qu'une grammaire universelle. (...) Elle ne possède donc pas de dictionnaire qui lui soit propre, mais se sert de chaque dictionnaire des langues comme matière pour y appliquer sa grammaire comme forme universelle.»³²

Humboldt, dans lequel Chomsky reconnaît un de ses grands prédécesseurs, poursuit également le projet de dégager la forme universelle de la grammaire...

Mais revenons à l'enfant de notre texte. Kant distingue trois stades de l'enfance:

1) Il y a d'abord le nourrisson qui, selon Kant, reste inexpressif dans les premiers mois suivant sa naissance: il ne pleure ni ne sourit car, affirme le philosophe, joie et pleurs supposent «le développement de certaines représentation de l'offense et de l'injustice» et, par suite, un usage déjà avancé de la raison. Manière de dire que les émotions sans concepts sont muettes et qu'il n'y a à proprement parler «expression» qu'à l'articulation du sentir et du penser. Reste que cet âge ante-expressif, celui de l'*infans*, permet le dévoilement d'une ipsité purement sensible - que l'âge expressif viendra irréversiblement recouvrir -: «Auparavant il ne faisait que se *sentir*; maintenant il se *pense* (*vorher fühlte es bloss sich selbst, jetzt denkt es sich selbst*)». Il faut ici être attentif à la fausse symétrie étonnante des deux formes verbales réfléchies: se sentir / se penser. Il y a donc bien un sentiment du soi

³¹ Voir *Philosophische Enzyklopädie in Kant's Vorlesungen*, Bd. VI, W. de Gruyter, 1980, p. 31.

³² Voir S. Maïmon *Essai de philosophie transcendantale*, chap. X: «Sur la connaissance symbolique et le langage philosophique», trad. J.-B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989, p. 186.

antérieur à sa constitution par la pensée, un sentiment du soi sans identité, sans sujet, un sentiment dont le souvenir restera celui d'un temps sans mesure, que rien jamais ne permettra de faire «remonter» à la conscience. Ces quelques traits d'analyse ouvrent de manière aussi brève que fulgurante une perspective, rétrospectivement construite, sur une ipséité sensible que l'interprétant de la mémoire langagière ne peut qu'indiquer sans l'atteindre. Car ce dénuement pur (*bloss*) du «se sentir» reste à jamais hors de toute référence stricte pour celui qui parle. Mais, chose étonnante, Kant se plaît à border ainsi le sujet parlant par les limbes d'un soi déparlé, qui nous appointe dans une étrangeté à laquelle les *Lettres schillériennes sur l'éducation esthétique de l'homme* ont peut-être donné une large postérité philosophique...

2) Vient ensuite l'âge de l'enfant qui «cherche à parler» et dont la mère et la nourrice anticipent et exécutent tous les souhaits jusqu'à en faire «un petit tyran» (*ein kleiner Befehlshaber*). Cet âge dont la mémoire ne garde aucun souvenir, tant l'expérience s'y tient encore en deçà de toute syntaxe, est l'âge de l'innocence (*Unschuld*) et de la franchise (*Offenheit*), l'âge qui ignore la dissimulation (*Hehl*) et la méchanceté (*Argheit*). L'enfant qui commence tout juste à parler exprime une spontanéité non réfléchie, non consciente, de la pensée, il parle de lui à la troisième personne et ce Il signifie «non-Je»: «Charles veut manger, marcher, etc.», Charles n'est pas un Je qui répond en conscience de ce qu'il dit et fait. L'enfant parle par ouï-dire, il répète, réfracte dans sa parole le discours de ceux qui le nomment ou parlent de lui. Il est pour lui-même cet Il, ce Charles dont il entend parler. La médiation de l'autre parlant est le terrain d'élaboration des premiers effets de conviction qui m'attachent immédiatement à mon existence mais cet attachement n'est pas immédiatement réfléchi. Kant montre assez fortement qu'il n'y a pas de «données immédiates de la conscience», qu'il n'y a pas d'intériorité, de secret, de réserve première qui soient la source des premières paroles. Tout contenu de croyance au soi se déploie et s'assure dans des formations d'énoncés entendus et selon leurs formes reconnues. Tout commence donc par une parole qui redouble la parole entendue mais l'enfant qui commence à parler n'est pas encore le foyer de l'expression, il est toujours excentré par rapport à son ipséité, l'autre est toujours co-présent à sa voix qui parle. Charles, qui parle de lui à la troisième personne du singulier, ne pense pas encore par lui-même. Il ne suffit pas de parler pour être un sujet. Charles parle de ce qui lui est donné à entendre dans la forme même où il en est parlé. Il répète le déjà dit ou la morphologie, les formes, du déjà dit. Aucune de ses paroles ne déplace ni ne change l'espace où se partage le sens du déjà dit. Et l'intériorité dont on pourrait croire qu'il jouit est un effet de langage, elle n'est pleine que de ce qu'il entend. La tyrannie qu'il exerce, par exemple, s'énonce sous le terme de *Befehlshaber*, qui exprime un avoir d'ordres, lequel «avoir» réfracte très exacte-

ment les dispositions de soumission de la mère et de la nourrice: l'enfant détient le pouvoir qu'on lui octroie. Kant analyse de manière incroyablement paradoxale les moments de la constitution du sujet. Il déconstruit l'idée de toute intériorité subjective, il dépossède le sujet de toute possession originaire du Je. Le moment que nous pourrions nommer «Charles = Il» montre que le Soi est d'abord un Il dont il est parlé, il est le Il de l'autre, et il porte la marque de cet autre au plus profond de la parole qui le dit.

3) Enfin, «sans doute un an après» qu'il a commencé à parler, l'enfant commence «à s'exprimer en disant Je» (*fängt an durch Ich zu reden*). De ce passage du deuxième au troisième stade de l'enfance, Kant dit que l'explication «pourrait bien créer quelque difficulté à l'anthropologue.» La métaphore de la lumière qui se lève, quand l'enfant «commence à s'exprimer en disant Je», métaphore d'un bouleversement irréversible («à partir de ce jour, il ne retourne jamais à son autre façon de parler») est ici une métonymie de la révolution copernicienne: le sujet Il va se placer au centre de sa propre spontanéité de pensée pour y coïncider avec l'*x* de sa propre équation. Charles pensant par lui-même accède au Je. Et cette acquisition, produite dans l'instant hors temps d'une révolution de la manière de penser, est un événement sans retour. Cette séquence du texte, la plus importante, puisqu'elle explique la possession du Je dans la conscience, excède le plan anthropologique de l'analyse et bascule sur un plan transcendantal que ne reconnaîtront que les lecteurs avertis par la métaphore de la grande lumière copernicienne. L'enfant qui dit Je pour la première fois est au principe de sa pensée, il n'est plus «conduit à la laisse» par les paroles des autres. Et cette révolution de la manière de penser se traduit dans un bouleversement de «la façon de parler» (*Sprechart*). La grammaire transcendantale de la pensée traduit le changement de modalité de la pensée par un changement de forme verbale, changement dont la substitution du pronom Je au pronom Il peut offrir l'indice au plan de la grammaire générale.

À un strict niveau linguistique, il est tout de même surprenant de remarquer que les thèses du grammairien transcendantal Kant se sont trouvées confirmées bien plus tard par E. Benvéniste, qui affirme que «toutes les langues possèdent des pronoms»³³. E. Benvéniste note également que la notion de «personne» est «propre seulement à je / tu et fait défaut dans il»³⁴, que la «“troisième personne n'est pas une “personne”»; (que) c'est même la forme verbale qui a pour fonction d'exprimer la non-personne»³⁵; enfin, il écrit ceci, qui recoupe encore étrangement les élaborations transcendantales de Kant:

³³ Voir *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, Gallimard, 1966, p. 251.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

«Je ne peut être défini qu'en termes de "locution" et non en termes d'objets (...) Je signifie la personne qui énonce la présente instance de discours contenant *je*. (...) Je ne peut être identifié que par l'instance de discours qui le contient et par là seulement (...) la forme je n'a d'existence linguistique que dans l'acte de parole qui la profère.»³⁶

Cette constitution du sujet pensant en Je responsable de ses pensées ouvre toutefois deux perspectives.

La première est celle que le paragraphe deux de l'*Anthropologie* va immédiatement dérouler et qui trouve de droit sa place dans pareil ouvrage. Il s'agit de l'apparition de l'égoïsme:

«À partir du jour où l'homme commence à s'exprimer en disant Je, il met partout au premier plan (...) son cher Moi (*sein geliebtes Selbst*), et l'égoïsme progresse irrésistiblement...».

Pour éclairer cette première perspective, les analyses d'E. Benvéniste sur l'usage du pronom Je sont anachroniquement précieuses puisqu'elles montrent le lien d'implication réciproque entre les pronoms Je et Tu: «"Je" désigne celui qui parle et implique en même temps un énoncé sur le compte du "je": disant "je", je ne puis pas parler de moi. À la deuxième personne, "tu" est nécessairement désigné par un "je" et ne peut être pensé hors d'une situation posée à partir du "je"; et, en même temps, "je" énonce quelque chose comme prédicat du "tu".»³⁷ Cette entre-implication noue linguistiquement tous les éléments du comparatisme inhérent à la constitution de l'amour-propre et de l'égoïsme, tels que Rousseau les avait déjà analysés:

«l'unicité et la subjectivité inhérentes à "je" contredisent la possibilité d'une pluralisation. S'il ne peut y avoir plusieurs "je" conçus par le "je" même qui parle, c'est que "nous" est, non pas une multiplication d'objets identiques mais une jonction entre le "je" et le "non-je".»³⁸

Or que dit Kant sinon que l'"égoïste logique considère qu'il n'est pas nécessaire de mettre son jugement à l'épreuve de l'entendement des autres hommes», que «l'égoïste esthétique est celui qui se satisfait d'emblée de son propre *goût*», que «l'égoïste moral est celui qui rapporte toutes les fins à soi» et qu'en fin de compte: «à l'égoïsme, on ne peut opposer que le *pluralisme*». Il y a donc bien un développement égoïste de la centration du sujet sur son propre pouvoir de pensée. L'égoïsme rejoint l'interprétation derridienne de la personne: le Je est auto-déictique, auto-référentiel, auto-télique, il légifère en matière de connaissance, de goût

³⁶ *Ibid.* p. 254.

³⁷ *Ibid.* p. 228.

³⁸ *Ibid.* p. 233.

et de morale, à partir d'un «c'est moi qui» exclusif de toute autre perspective de jugement. À cette figure du sujet pensant excessivement égocentré, fermé sur lui-même, quasi autarcique, s'opposent la première phrase du premier paragraphe et la question qui clôt le deuxième paragraphe: «la question consisterait alors uniquement à demander si, comme être pensant, j'ai des raisons d'admettre aussi, en dehors de mon existence, celle d'un tout constitué par d'autres êtres vivant en communauté avec moi (...): interrogation non pas anthropologique, mais purement métaphysique.»

Le pouvoir d'être une personne est solidaire du pouvoir d'appartenir à une communauté, quand le devenir égoïste du Je rompt cette solidarité. La première phrase du premier paragraphe et la dernière phrase du second ouvrent une perspective transcendante et métaphysique par laquelle le texte de l'*Anthropologie* se trouve débordé, décadré. Comme si l'œil du lecteur devait savoir d'emblée qu'il peut lire à plat, platement, ce qui est énoncé mais que les énoncés du texte peuvent toujours également être saisis par un dehors non anthropologique, métaphysique et transcendantal, qui en éclaire les limites internes. Et la perspective métaphysique à partir de laquelle le Je peut ne pas dépasser les limites de sa propre clôture égoïste est celle de la personne morale, qui donne sa signification authentique au concept de personne.

Telle est donc la deuxième perspective ouverte en quelque sorte par-delà le plan anthropologique du texte: «se dire Je à soi-même» définit la dimension morale de la personne, dont l'égoïsme est la réduction déformatrice ou l'anamorphose, soumise aux aléas de la comparaison du Je et du Tu. Le paragraphe 27 de l'*Anthropologie* évoque la nature de la pensée comme «parole qu'on s'adresse à soi-même et sur soi-même» (*die Natur des Denkens als seines Sprechens zu und von sich selbst*)³⁹ et permet d'explicitier le fameux pouvoir de «se dire Je à soi-même» de la personne (morale): le Je exerce, tour à tour et circulairement, la fonction de source et de fin. Et ce double mouvement en tension, par lequel il est centre à mesure qu'il s'excentre de lui-même, définit la possibilité de toute personnalité morale. Le sujet moral écoute ce qui lui est enjoint (par l'impératif de la raison pure pratique) en proportion d'une capacité à obéir (dont l'effet d'excentration équivaut à l'humiliation de l'amour-propre) et d'une capacité de mise en œuvre, qui transforme le Je en membre législateur d'une communauté de personnes (le règne des fins). Il atteint ainsi ce que la deuxième Critique nomme un «amour de soi raisonnable», qu'on peut dire aussi universel et communicable que le Je, mais non plus vide. C'est une tension d'adresse et d'écoute qui donne au Je-personne sa consistance mais elle suppose une forme de dissymétrie dans l'action réciproque du dire et de l'entendre. Comme si l'écoute devait toujours fondamentalement secondariser la centration sur

³⁹ Je préfère ici, à titre exceptionnel, la traduction de Foucault à celle d'A. Renaut qui propose: «la pensée comme dialogue que l'on tient avec soi-même et sur soi-même» (VII, 167, p. 105).

soi du sujet qui pense et parle. Tout commence par l'écoute, l'apprentissage du langage analysé par le premier paragraphe l'a montré, mais ce primat de l'écoute dans la constitution de la personne doit pour ainsi dire être restauré par-delà la surdité de l'égoïsme. Et c'est, je crois, cette thèse fondamentale qui conduit Kant à soutenir au paragraphe 18, consacré à l'ouïe (*Vom Gehör*), que «les sourds de naissance (...) ne peuvent jamais parvenir à davantage qu'à un *analogon* de la raison.» (VII, 155) Dans un siècle où tous les philosophes s'emploient à comprendre le rapport rationnel au monde des aveugles et des sourds, cette assertion brutale trahit son origine métaphysique et morale, qui ici ne décadre pas le texte mais le troue pour la plus grande stupéfaction du lecteur.

Les deux perspectives, anthropologique et métaphysique, ouverte par la réflexion de Kant sur la constitution du sujet, se retrouvent de manière particulièrement saillante dans la Caractéristique. Dès lors que, chez Kant, le caractère est bien défini comme «mode de pensée», on comprend que l'acquisition du caractère se définisse dans des termes strictement équivalents à ceux, métonymiques de la révolution copernicienne, dans le premier paragraphe: «L'homme qui est conscient qu'un caractère est à l'œuvre dans sa manière de penser ne tient pas ce caractère de la nature, mais il lui faut, en tout temps, l'avoir *acquis*.» (VII, 294) Et Kant définit encore cette «acquisition» d'une nouvelle manière de penser (*Denkungsart*) comme une «seconde naissance», comme une «ère nouvelle» aussi «inoubliables» qu'était irréversible chez le petit Charles le passage de l'usage du Il à celui du Je dans la manière de parler (*Sprechart*). Cette «explosion» et cette «révolution», fondatrices du caractère, s'accomplissent rarement avant trente ans. Du dire Je de la conscience à la conscience d'avoir du caractère, du temps intemporel a encore passé qui accentue rétrospectivement le décrochement de la première ligne du premier paragraphe de l'*Anthropologie* par rapport à la suite du texte. Mais, chose très significative, la révolution du caractère se pense encore et toujours dans la forme d'une adresse, d'une interpellation auxquelles le sujet s'expose lui-même et que Kant nomme ici «promesse»:

«On peut (...) admettre que la fondation de ce caractère (...) lui rend inoubliable une certaine solennité de la promesse que le sujet se fait à lui-même...» (VII, 294)

Le Je est ici au fondement d'un acte en même temps qu'il se projette lui-même dans l'horizon d'un advenir à soi, qui le décentre et l'éloigne de son être-source. Et ce double mouvement constituant de la personne et du caractère, Kant l'exprime alors sous la forme langagière de la promesse (*die Angelobung, die er sich selbst thut*). La promesse explicite la signification profonde de «se dire Je à soi-même» et elle en exclut très clairement toute interprétation spéculaire.

La grammaire transcendantale devait fonder la grammaire générale, disait Kant, mais on découvre ici combien son enjeu était pratique, et non pragmatique, et combien, au regard de cet enjeu, ses déploiements post-kantiens, maïmoniens, humboldtiens se sont éloignés de l'intention du philosophe de Königsberg. Comme si les manifestations langagières du transcendantal n'avaient plus été saisies depuis leur source morale mais affranchies d'elle et déployées au plan d'une pure grammaire de la pensée...

Michèle Cohen-Halimi
Université de Paris X – Nanterre
cohenhalimi@noos.fr