

L'opposition entre réalisme et idéalisme ? Genèse et structure d'un contresens

RÉSUMÉ. — *Dans la philosophie la plus contemporaine, essentiellement dominée par la revendication de « réalisme », « l'idéaliste » apparaît, en de multiples occurrences, comme celui qui, niant la réalité du monde extérieur, se confondrait, dès lors, avec un subjectivisme débridé, qui inmanquablement déboucherait sur un relativisme généralisé. Or, aucun philosophe idéaliste n'a jamais soutenu ce type de position. Ce qui ne laisse pas d'étonner. Comment une doctrine, que nul n'a jamais soutenue dans l'histoire de la philosophie, peut-elle faire l'objet d'une telle unanimité dénonciatrice (des Encyclopédistes à certains types de marxisme, de la « Réfutation de l'idéalisme » par Moore au réalisme le plus contemporain) ? À quelles conditions cette figure de l'idéaliste en négateur de monde extérieur a-t-elle pu naître (bien avant que Kant ne revendique le terme), et sur quel terrain philosophique a-t-elle pu prospérer ? C'est l'origine de cette ombre portée sur la signification de l'idéalisme, ainsi que sur sa prétendue opposition à son supposé contraire absolu (le réalisme), que je voudrais prendre ici comme objet d'analyse. Suivre l'évolution sémantique du terme « idéalisme », de sa naissance en 1702 aux années 1780 (genèse), me permettra de revenir aux actes conceptuels (structure) qui ont présidé à la création de ce cliché, que l'on pourra, au terme de ces analyses, considérer pour ce qu'il est, à savoir l'un des contresens les plus spectaculaires, mais aussi les plus intéressants, de l'histoire de la philosophie.*

ABSTRACT. — *In most contemporary philosophy, essentially dominated by realism, the idealist often appears as one who denies the reality of the external world, and is therefore thought of as a subjectivist and/or a relativist. But no idealist philosopher has ever supported such a position. How can a doctrine which no one has ever supported in the history of philosophy be subject to such denunciatory unanimity (from the Encyclopedists to different varieties of Marxism, from the "Refutation of Idealism" by Moore to the most contemporary realism) ? Under what conditions could this image of the idealist as denier of the outside world have been born and on what philosophical ground has it been able to prosper ? This is the origin of the shadow cast on both the meaning of idealism and its alleged opposition to its supposed absolute antithesis, realism, which I would like to consider here as an object of analysis. To follow the semantic evolution of the term idealism from its birth in 1702 to the 1780s (genesis) will allow me to return to the conceptual acts (structure) that presided over the creation of this cliché. At the end of this analysis we can consider this cliché for what it is, namely one the most spectacular but also the most fascinating misinterpretations in the history of philosophy.*

Les philosophes qui aujourd'hui revendiquent explicitement le terme « idéaliste » sont rares voire inexistants. L'adjectif semble ne plus devoir désigner que des philosophes du passé : en premier lieu l'imposante galaxie que fut l'idéalisme allemand, puis au début du ^{xx}^e siècle : Bradley, Royce ou Husserl. Mais si l'idéalisme ne semble plus guère revendiqué, cela ne signifie pas qu'il ait disparu des actuels livres de philosophie puisque, depuis une trentaine d'années, il est abondamment utilisé par la pléthore de philosophes qui se réclament du « réalisme ». Ce réalisme contemporain (qui représente la « constellation conceptuelle¹ » de notre début de ^{xxi}^e siècle) utilise le terme « idéalisme » comme le prototype de l'écueil à éviter ou de l'ennemi à combattre. Bref, une grande partie de la philosophie de ces trente dernières années a remis sur le devant de la scène la querelle de l'idéalisme et du réalisme, mais de manière évidemment réactive puisque l'idéalisme n'a plus de représentant déclaré et ne sert plus au réalisme qu'à se poser en s'opposant. De ces occurrences purement négatives du terme « idéalisme » émerge une signification première, à savoir que l'idéaliste serait celui qui, niant la réalité du monde physique extérieur, se confondrait, dès lors, avec un subjectivisme débridé, qui immanquablement déboucherait sur un relativisme généralisé. Évoquons, pour montrer la prégnance de cette image, deux exemples récents parmi tant d'autres : Tiercelin, tout d'abord, qui, dans son *Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, n'hésite pas à écrire contre Hegel : « un coup de poing viendra à bout de tous les arguments idéalistes niant la réalité du monde extérieur² », montrant, par là, que l'idéalisme est, à ses yeux, une sorte de subjectivisme ou de solipsisme radical, pour lequel les représentations ponctuelles de l'individu sont seules tangibles, et pour lequel, dès lors, l'environnement extérieur n'existe pas. Bimbenet, ensuite, qui, dans son livre de 2015, identifie l'idéalisme au subjectivisme et au relativisme le plus élémentaire, soit au stade de la conscience de l'animal qui, incapable d'objectiver le monde comme réalité hors de lui, en fait une simple extension dont il est le centre³. Or, comme le soulignait déjà Hegel, aucun philosophe idéaliste n'a jamais soutenu ce type de position⁴. Ce qui ne laisse pas d'étonner. Comment une doctrine, que

1. Sur ce point, voir notre livre *Le Lieu de l'universel, impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, 2015.

2. Claudine TIERCELIN, *Le Ciment des choses : petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Ithaque, p. 226.

3. « On voit mieux alors en quoi s'impose ici [*i.e.* dans le cas de l'animal] un idéalisme. On entendra par là très précisément un subjectivisme, un phénoménisme ou un relativisme », *L'Invention du réalisme*, Paris, Cerf, 2015, p. 19.

4. « L'idéalisme, dit-on souvent, consiste à affirmer que l'individu engendre par lui-même toutes ses représentations, même les plus immédiates, qu'il pose tout à partir de lui-même. C'est là toutefois une représentation non historique et fautive. Si l'idéalisme est tel que ce grossier mode de représentation le définit, il n'y a en fait jamais eu aucun idéaliste parmi les philosophes » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie, Hegel Werke*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt-am-Main, t. 19, p. 11).

nul n'a jamais soutenue dans l'histoire de la philosophie, peut-elle faire l'objet d'une telle unanimité dénonciatrice ? À quelles conditions cette figure de l'idéaliste en négateur de monde extérieur a-t-elle pu naître et prospérer, au point que la recension de ses multiples occurrences dans la littérature la plus contemporaine occuperait un livre entier ?

C'est cette ombre portée depuis plus de deux siècles sur la signification de l'idéalisme que je voudrais prendre ici comme objet d'analyse. En effet, si on reconnaît qu'aucun idéaliste revendiqué n'a jamais soutenu l'inexistence d'un monde extérieur⁵, quels sont, dès lors, les ressorts de cette représentation tenace, qui sert aujourd'hui à asseoir ce nouveau lieu commun contemporain selon lequel le réalisme serait « l'horizon indépassable de notre temps » ? Faut-il imputer la permanence de ce cliché aux ambiguïtés des premiers philosophes qui se réclamèrent de l'idéalisme, à savoir Kant et Fichte, ou doit-on, au contraire, l'indexer sur d'autres sources que le subjectivisme et relativisme prétendus de ses pères fondateurs ? C'est cette deuxième solution que nous envisagerons ici pour la simple et bonne raison que la représentation de l'idéaliste en négateur du monde extérieur a précédé Kant et ne doit donc rien à son intervention. Nous nous proposons de revenir à l'origine historique de ce cliché, que l'on pourra, au terme de nos analyses, considérer pour ce qu'il est, à savoir un des contresens les plus spectaculaires, mais aussi les plus intéressants, de l'histoire de la philosophie. Mettre en lumière les sources de ce contresens permettra de cerner ses exactes conditions philosophiques, c'est-à-dire d'en repérer le terreau et de décomposer les actes conceptuels qui ont présidé à son émergence puis à sa perpétuation. Pour ce faire, nous retracerons tout d'abord les heures et malheurs du concept d'idéalisme de sa naissance, en 1702, jusque dans l'Allemagne pré-kantienne des années 1760. Nous aborderons ensuite une partie du moment kantien (1755-1783) en comparant la manière dont Kant définit l'idéalisme non transcendantal (idéalisme en général) avec la manière dont cet idéalisme est compris par les partisans du sens commun de son époque (les éclectiques de la *Popularphilosophie*), qui sont ceux qui parvinrent à ancrer durablement le contresens dans l'imaginaire philosophique. Cette enquête sur l'évolution sémantique d'un terme n'a pas pour but de démontrer que le réalisme contempo-

5. Au regard des textes, cette image est tellement fautive qu'elle ne mériterait sans doute que les quelques mises au point particulièrement ironiques que lui opposèrent FICHTE et HEGEL. Néanmoins, cette fiction philosophique perdure et a même repris de la vigueur dans la philosophie contemporaine, majoritairement regroupée sous la bannière de son supposé contraire : le réalisme. Il est donc plus que temps de s'interroger sur les conditions strictement philosophiques de ce travestissement. Précisons encore qu'il ne s'agit pas pour nous de défendre ici les idéalistes : leur (unique) concept commun est peut-être radicalement faux ; notre but n'est pas d'en disputer mais bien plutôt de comprendre, en tant qu'historienne de la philosophie, la genèse et la structure d'une représentation philosophique, qui a l'étrange particularité d'être dénoncée par beaucoup mais soutenue par personne.

rain est à l'idéalisme ancien ce que Don Quichotte est à la chevalerie, mais plutôt de comprendre les gestes ou opérations conceptuelles qui conditionnent la création d'une sorte de « philosophème », c'est-à-dire d'une figure dont la structure principale demeure inchangée en dépit des variations qu'elle connaît à travers les époques. De fait, cette fiction de « l'idéaliste » en négateur du monde, que nous analysons ici à sa naissance, conserve la même structure de base en d'autres périodes et contextes : Moore et certains partisans de la philosophie du langage ordinaire, quelques types de marxismes (tels, Politzer qui, comme Tiercelin, oppose à Berkeley l'argument du « coup de poing »), ou encore les réalistes contemporains, etc. Or si, pour un historien de la philosophie, la recherche d'une figure qui demeure invariante à travers ses multiples projections s'exerce de préférence sur ce qui est considéré comme véridique, ou à tout le moins vraisemblable, elle peut, tout autant, se faire à partir de ce qui est manifestement faux. Assurément, le portrait de *l'idéaliste* en négateur du monde extérieur, physique et concret, est un portrait qui n'a aucun référent dans l'histoire de la philosophie. Néanmoins, la compréhension des raisons philosophiques qui motivent la rémanence de cette fausse représentation peut révéler des enseignements, qui dépassent de loin la simple querelle entre ceux qui sont idéalistes et ceux qui ne le sont pas.

I. HEURS ET MALHEURS DU CONCEPT D'IDÉALISME. DE SA CRÉATION PAR LEIBNIZ (1702) À SA MÉTAMORPHOSE PAR DIDEROT (1749)

1. La définition de Leibniz et Wolff: « les adeptes des Idées » contre ceux de la matière.

Introduit par Leibniz en 1702 pour qualifier la doctrine de Platon, le terme est initialement employé de manière rétrospective et sans consentement de l'auteur. Dans ce contexte d'apparition, l'idéaliste, défini comme « l'adepte de la philosophie des Idées⁶ », est celui qui accorde réalité et primauté aux *Idées* d'un monde suprasensible. Opposés, par Leibniz, aux matérialistes⁷, qui ne reconnaissent

6. *Système de la nature et de la communication des substances et autres textes*, Paris Flammarion, 1994 p. 198.

7. LEIBNIZ prend pour exemple ÉPICURE. Le mot « matérialisme » apparaît avant celui d'« idéalisme » (en 1668, pour son usage philosophique car avant les matérialistes désignaient des droguistes). En son sens devenu philosophique dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, il sert chez H. MORE, représentant des « platoniciens de Cambridge », dans les *Divins Dialogues* (dont s'inspira BERKELEY), à

d'existence qu'à la matière ou aux mécanismes de la nature, les idéalistes désignent d'abord les philosophies qui confèrent au « monde » des Idées (*Eidos*, *Idea*) une permanence et une extériorité par rapport à nos représentations individuelles et ponctuelles. Dans cette première configuration sémantique, nous constatons que l'idéalisme ne s'oppose pas au réalisme. La vocation de l'idéaliste n'est nullement de nier toute réalité, et moins encore l'existence d'un monde physique hors de nous, mais bien d'attribuer « l'être » à des intelligibles, idées ou idéalités. Dans ce cadre, l'être se définit, classiquement, comme ce qui possède permanence (ce qui perdure ou subsiste) ou substantialité (ce qui demeure sous ses accidents) ou encore essentialité (ce qui transcende ma représentation idiosyncrasique). Pour le dire de manière provisoirement provocatrice, aux yeux de Leibniz, Frege, et son troisième règne d'idéalités logico-mathématiques, aurait pu aisément être agrégé au camp des idéalistes. Dans cette première occurrence, il n'est nullement question de prétendre que les idéalistes seraient ceux qui nient la réalité physique ou l'environnement concret extérieur, mais de dire que les idéalistes confèrent la catégorie de l'être à autre chose que la simple matérialité, ou encore à autre chose que les existences individuelles et concrètes rencontrées dans notre environnement immédiat. À ce titre, le « réalisme des essences » des médiévaux pourrait tout aussi bien être dit « idéalisme », puisque, comme Platon, il donnait aux idées une forme d'existence (caractérisée par la permanence et l'en soi), là où les nominalistes jugeaient que la notion d'existence, d'être ou de réalité ne pouvait s'attribuer qu'à des individus concrets et matériels (le cheval là devant moi, et non la chevalité). En outre, cette première occurrence ne lie pas l'idéalisme à de quelconques considérations sur le sujet ou ses représentations individuelles mais le détermine à partir de son étymologie : l'idée ou l'idéalité. Ainsi les premiers usages du terme « idéalisme » réfèrent à cette constellation de philosophes qui posent les idées ou les idéalités comme autonomes par rapport au monde matériel et physique ; ces idées forment un *monde* organisé (*cosmos*) ou un *règne* indépendant de nos représentations individuelles ou psychologiques. Le terme est donc corrélé au « monde intelligible » de Platon et a pour *seul* contraire le matérialisme.

C'est Wolff qui, quelques années plus tard, initie un usage autre que seulement rétrospectif de la notion d'idéalisme et la consacre, dès lors, comme catégorie philosophique. En effet, dès 1719⁸, il l'envisage au sein d'une typolo-

désigner d'une part la doctrine de HOBBS, donnée comme exemple de matérialisme dangereux et impie, et d'autre part le mécanisme des cartésiens (considérés plaisamment par MORE comme plus « aimable », car maintenant Dieu et l'âme). Sur tous ces points, voir O. BLOCH : *Matière à Histoires*, Paris, Vrin, 1997, p. 21.

8. Préface (datée de 1719) des *Vernunfftige Gedanken*, Halle 1720. Il reprend de manière plus développée cette typologie en 1734 dans sa *Psychologia Rationalis*.

gie qui, en même temps qu'elle cartographie les doctrines, exhibe les principes conceptuels sur la base desquels elles se déploient. Tout philosophe, nous dit Wolff, est soit sceptique, soit dogmatique⁹. Tout dogmatique est soit dualiste (deux substances : étendue/esprit, Descartes), soit moniste (une seule substance, Spinoza). Tout moniste est matérialiste ou idéaliste¹⁰. L'exemple donné de « monisme matérialiste » est Hobbes. Quant au moniste idéaliste, il est soit « pluraliste », soit « égoïste ». Il est pluraliste quand il admet la multiplicité des esprits. C'est Berkeley qui illustre cette configuration. Le ressort de la doctrine est simple (du moins du point de vue de la catégorisation wolffienne) : l'idéaliste pluraliste ne reconnaît de réalité (*i.e.* de permanence et donc d'« être ») qu'au monde des esprits. Ces esprits multiples (l'ensemble des êtres rationnels), trouvent leur origine dans l'esprit de Dieu. Dans ce contexte, l'antonyme de l'idéalisme reste bien le matérialisme. Quant à la deuxième branche du monisme idéaliste, elle est illustrée par ce que Wolff appelle « l'égoïste ». Il s'agit, selon Wolff, d'une exagération, voire d'une hypertrophie de l'idéalisme (Wolff parle de « pointe extrême »). Il n'a guère de représentants connus, si ce n'est, nous dit Wolff sans autre précision, « un malebranchiste parisien » (« *quidam Malebranchii parisis* »). L'historiographie a pu établir, au XIX^e siècle, que ce quidam était vraisemblablement un dénommé Jean Brunet, libraire de son état (aux alentours des années 1690), dont le maître ouvrage avait purement et simplement disparu, mais qui se serait trouvé à l'initiative d'une « secte » exotique baptisée la « secte des égotistes »¹¹. Il convient de remarquer ici que la dimension égologique ou solipsiste de l'idéalisme apparaît presque par effrac-

9. Inutile de préciser que le terme « dogmatique » n'a pas le sens que nous lui connaissons depuis KANT. Il renvoie simplement à quelqu'un qui prétend que l'être est (en partie ou totalement) connaissable et que le philosophe peut donc énoncer des thèses positives (assertoriques qui est le sens de dogmatique ici), là où le sceptique nie qu'une thèse positive puisse être énoncée (suspension du jugement).

10. WOLFF innove ici par rapport à H. MORE. Le mécanisme cartésien « aimable » mais « faux » de MORE n'est plus dit matérialiste car DESCARTES, affirmant deux règnes, est dualiste. Donc seuls HOBBS ou ses disciples (et éventuellement SPINOZA, selon que l'on fait porter l'inflexion sur Dieu ou la nature) pourront être dits matérialistes. Il y a là une évolution sémantique qui précise plus rigoureusement le terme « matérialisme ».

11. La première mention d'un « égotiste », orthographe transformée ensuite par l'*Encyclopédie* en « égoïste », date de 1713, dans *Les Mémoires de Trévoux*, publication de jésuites : « l'un de nous connaît à Paris un malebranchiste [...] Il a soutenu qu'il est très probable qu'il est le seul être créé qui existe. » Il aurait écrit un *Projet d'une nouvelle métaphysique*, que personne n'a jamais retrouvé. Néanmoins, il a existé même si on a eu du mal à décider s'il s'appelait Claude ou Jean, était de Paris ou de Lyon, médecin ou libraire, car un « Brunet » collaborateur d'une revue de médecine, soutient, dans quelques articles, mais de manière peu explicite, qu'il est le « seul esprit créé » (ce qui suppose quand même une réalité autre, à savoir le créateur). Après WOLFF, C. M. PFAFF évoquera à nouveau, en 1722, ce mystérieux égotiste malebranchiste. Sur ces points, voir, outre J. DEPRUN, cité plus loin, Lewis ROBINSON, « Un solipsiste au XVII^e siècle », *L'Année philosophique*, 1890. J. F. ARMOGATHE a consacré un mémoire universitaire à cette curiosité de la toute fin du XVII^e siècle.

tion, tant il ne fait aucun doute, aux yeux de Wolff, que la « pointe extrême » de l'idéalisme est plus une excroissance loufoque qu'une possibilité théorique. Quoi qu'il en soit, dans la typologie wofflienne, la signification pertinente de l'idéalisme demeure l'affirmation de la primauté et de la réalité du monde des esprits, par opposition aux matérialistes qui ne reconnaissent d'autre règne que celui de la *matière* (Épicure) ou encore de la *nature*, comprise selon les lois du mécanisme (Hobbes). Berkeley, qui ne s'est jamais déclaré « idéaliste » mais « immatérialiste », atteste également que le débat pertinent d'alors se joue entre ceux qui postulent la réalité d'un monde de l'esprit et ceux qui ne reconnaissent d'autre substance que la matière puisque, nous explique Berkeley, son « immatérialisme » se définit par opposition aux « hobbistes » et aux épicuriens. En 1739, dans sa *Metaphysica*, Baumgarten reprend sans la modifier la taxinomie de Wolff, mais il n'est plus question « d'égoïsme ». L'idéaliste s'oppose là encore au matérialisme, mais cette opposition est bien moins pertinente et prégnante, à ses yeux, que celle, structurante des débats de l'époque, entre monistes et dualistes (lesquels sont majoritaires et conditionnent donc les termes de la querelle). Deux paragraphes seulement évoquent l'idéaliste (§ 401 et 438) et le définissent comme un moniste pour lequel seul l'esprit peut être dit posséder une réalité *pérenne*, là où les matérialistes, également monistes, ne reconnaissent de réalité *durable* qu'à la matière ou l'étendue.

2. L'intervention de Diderot : l'idéaliste comme adepte de la « secte des égotistes ».

La chose aurait pu en rester là si le terme « idéalisme » (jamais revendiqué comme tel par un philosophe et employé, pour caractériser la doctrine des autres, de manière à la fois rare et relativement neutre de 1702 à 1740¹²) n'avait été préempté par Diderot, qui en livra une tout autre définition, laquelle allait se révéler décisive dans l'évolution future de la signification du terme. Si, chez Diderot, l'idéalisme demeure l'antonyme du matérialisme, ses adeptes vont devenir les supposés négateurs de la réalité du monde extérieur, lequel sera spécifié comme monde concret des choses physiques environnantes. En effet, dans la

12. Certes, lorsque le terme est (rarement) utilisé, il l'est pour dénoncer un philosophe et non l'approuver. Mais si nous disons que cela reste avant DIDEROT « d'une manière relativement neutre », c'est parce que la signification de « subjectivisme débridé » n'y apparaît pas et que seule est pertinente la référence aux idées (la question en suspens y est donc : faut-il ou non admettre un monde à part qui serait celui d'entités idéales ?). MALEBRANCHE sera ainsi classé, durant cette période, comme idéaliste, LEIBNIZ aussi, même si lui prétend qu'il dépasse l'idéalisme (PLATON) et le matérialisme (ÉPICURE). DESCARTES n'apparaît pas comme idéaliste car il est dualiste ; or l'idéalisme suppose le « monisme ». Bref, l'idéalisme n'est pas lié à une quelconque théorie de la subjectivité, mais toujours aux *Idees*.

Lettre sur les aveugles de 1749, Diderot écrit : « On appelle idéalistes ces philosophes qui, n'ayant conscience que de leur existence et des sensations qui se succèdent au-dedans d'eux-mêmes, n'admettent pas autre chose »¹³. Il convient de souligner le caractère totalement surprenant, à l'époque, de cette définition car une illusion rétrospective pourrait aujourd'hui nous le faire manquer. En effet, Diderot nous dit que les idéalistes ne reconnaissent de réalité qu'à leur propre existence et à rien d'autre (« ils n'admettent pas autre chose »). La notion d'idées ou d'idéalités du monde intelligible a totalement disparu au profit d'une détermination de l'idéalisme comme simple solipsisme et affirmation de la seule conscience individuelle, elle-même réduite à un flux de sensations. Plus stupéfiant encore se révèle le premier exemple d'idéaliste qui illustre la curieuse définition de Diderot : Condillac ! L'idéalisme ainsi redéfini par Diderot s'apparente à un empirisme radical et semble plutôt ressembler à ce que, par la suite, on appellera le phénoménisme (E. Mach), variante radicalisée de l'empirisme. En fait, Diderot définit l'idéalisme comme celui qui affirme l'inexistence de tout extérieur à la conscience (monde matériel ou monde intelligible). Dans le cas de Condillac, Diderot feint d'oublier, d'une part, que ce dernier a affirmé l'existence de choses matérielles hors de nous, qu'il donne comme les causes occasionnelles de nos sensations ; il confond, d'autre part, une thèse simplement épistémologique avec une thèse ontologique. Dire, comme le fait Condillac, cité par Diderot, que « ce n'est que nos propres pensées que nous apercevons » est une thèse relative à notre connaissance qui n'empêche nullement Condillac d'affirmer par ailleurs, et comme Malebranche, que « ce qui se passe en nous » a sa cause dans une réalité en dehors de nous (les choses matérielles pour Condillac, Dieu pour Malebranche) ; ce dont Diderot semble ne tenir aucun compte, transformant immédiatement cette thèse épistémologique (nous ne *connaissons* que ce que nous apercevons en nous) en thèse ontologique (ce qui n'est pas en nous *n'existe* pas, n'a pas d'être). Nous tenons la source d'un premier amalgame, à savoir la confusion entre l'ontologique (l'existence) et l'épistémologique (la connaissance), promise à une longue carrière. Le deuxième philosophe qui remplira, chez Diderot, cette catégorie d'idéaliste sera Berkeley. C'est donc Diderot qui a véritablement donné corps à une représentation qui comprend l'idéalisme comme synonyme d'une négation du monde extérieur et fait de Berkeley son représentant le plus pur. Certes, Diderot n'est pas le premier à dire que Berkeley est idéaliste, même si, encore une fois, ce dernier n'a jamais revendiqué le terme. Quelques auteurs, après Wolff, l'ont fait, mais ils entendaient par là non pas celui qui nie l'existence du monde environnant concret, mais celui qui, niant la nécessité de poser la matière comme substrat des corps, accorde, ce faisant, la primauté à

13. *Œuvres complètes*, éd. Dieckmann, Proust, Varloot, Paris, Hermann, t. IV, p. 44.

l'esprit. De fait, il y a un gouffre entre dire : « il n'y a aucun être ou réalité hors de moi », et dire : « l'être doit s'attribuer à Dieu ou aux idées ». Or, c'est ce gouffre qui sépare l'interprétation de Diderot de celle de ses prédécesseurs qui conservaient encore sa signification étymologique au terme « idéaliste » en le rattachant à l'idée ou au monde intelligible. Comme pour Condillac, le travestissement de Berkeley par Diderot est total, puisqu'il en fait un égoïste, jusqu'à affirmer quelques années plus tard : « Malebranche prouve que l'homme voit tout en Dieu. Berkeley qu'il est, lui, le seul être existant¹⁴. » Comme l'a admirablement montré Jean Deprun, toute la stratégie de ce « faiseur d'amalgame¹⁵ » consiste à unir le nom de Berkeley aux tenants de la pittoresque secte parisienne, en soi déjà largement fantomatique mais de surcroît affublée de quelques supplémentaires qualités imaginaires par la verve littéraire de Diderot, qui ne pouvait manquer pareille légende urbaine¹⁶ (des inconnus d'une « secte » « parisienne », laquelle, peut-être, n'avait qu'un seul adhérent, et dont le principal traité, développant la doctrine, s'était égaré). La falsification des propos de Berkeley par Diderot est assurément radicale puisque, comme en plaisante J. Deprun, Diderot feint d'oublier que l'évêque croit en Dieu !, soit, pour le dire de manière plus doctrinale, que Berkeley remet juste en cause la nécessité de postuler un substrat matériel sous-jacent aux corps ; ce qui n'équivaut nullement à nier toute réalité hors de notre conscience, puisque Berkeley, outre le fait qu'il affirme la *réalité* des corps sensibles, professe, en fait, un réalisme ontologique fort. En effet, pour Berkeley, si la réalité est dépendante de l'idée, ce n'est pas mon esprit qui est la source des idées, mais l'esprit de Dieu (« *The mind of God* »). Il écrit : « il est évident que les choses que je perçois sont mes propres idées, et qu'aucune idée ne peut exister sans être dans un esprit [...] Cependant je sais que je n'en suis pas l'auteur¹⁷. » L'auteur de ses idées, et l'origine de leur réalité ontologique, ne peut être qu'un esprit infini : « *Therefore there is a infinite mind or God*¹⁸. » Ce qui est le plus réel (qui a le plus d'être), c'est l'esprit de Dieu, source de toute réalité et créateur du monde.

Comment, dès lors, comprendre l'in vraisemblable lecture de Berkeley par Diderot ? S'agit-il d'une lourde méprise ou de la facétieuse fiction d'un génie

14. Lettre à Viallet, juillet 1766, *Correspondance*, éd. Roth-Varloot, t. 6, p. 97.

15. J. DEPRUN, « Diderot devant l'idéalisme », *Revue internationale de philosophie*, 1984, n° 1/2, p. 70.

16. Le caractère de légende urbaine est confirmé par le fait que, plus tard et dans un contexte anglais, l'égoïste parisien (qui était sans doute lyonnais) deviendra écossais ! Son existence est toujours rapportée sur le mode du « dit-on » ou de « l'un de nous connaît quelqu'un qui ».

17. *The Works of G. Berkeley, bishop of Cloyne*, 9 vol., ed. A. A. Luce et T. E. Jessops, London, Nelson, 1948-1957, II, p. 214. Voir aussi : « je suis plus éloigné que personne du scepticisme. Je connais de *connaissance intuitive* l'existence des autres choses aussi bien que de ma propre âme ». Nous soulignons.

18. *Ibidem*, p. 212.

littéraire ? À notre sens, la facétie n'est pas niable (le génie non plus), qui fait que, dans certains autres textes, Diderot préfère, pour incarner l'idéaliste de ses rêves (ou cauchemars), recourir à un personnage fictif sans en faire le prête-nom d'un philosophe réputé¹⁹. De même, la méprise radicale semble impossible de la part d'un esprit aussi aiguisé²⁰. Il nous semble que la seule manière de comprendre cette invraisemblable fiction borgésienne que Diderot nous livre sous le patronyme de « Berkeley » est de restituer le raisonnement sous-jacent du philosophe en même temps que la stratégie rhétorique du militant. La stratégie rhétorique, tout d'abord, est limpide : il s'agit pour le matérialiste qu'est Diderot de tourner en dérision tout ce qui pourrait se présenter comme contestant le monisme matérialiste. L'adversaire gagne donc à être dépeint sous des traits outrés et particulièrement absurdes. Bref, il s'agit du maniement de cette figure de rhétorique qu'est la caricature, qui, comme telle, n'a pas à s'embarrasser d'exactitude. Quant au raisonnement sous-jacent, il n'est guère difficile à restituer. Nul doute, en effet, pour le matérialiste qu'est Diderot, que Dieu n'existe pas. Nul doute non plus que l'esprit est le produit de la matière. La matière est donc toute réalité et la réalité se résume à la matière. Dès lors, nier la matière (« immatérialisme » revendiqué par Berkeley) équivaut à nier toute réalité. L'idéaliste sera donc celui qui nie toute réalité et, ce faisant, affirme l'inexistence des objets du monde physique extérieur. Le débat n'est plus, comme il l'a été, de 1702 à 1740, de savoir à quoi (Dieu, l'esprit, les idées, la nature ?) il convient de conférer l'être (soit la permanence, la réalité ou la primauté²¹), mais devient, sous la plume de Diderot, un débat entre ceux qui affirment l'existence du monde physique extérieur et ceux qui la nient. Bref, non seulement l'idéalisme est devenu un solipsisme, un acosmisme, un empirisme phénoménaliste, mais, de surcroît, il a pour contraire désormais le réalisme, lequel se réduit lui-même à n'être que l'affirmation que des choses extérieures physiques existent hors de mes représentations²². Toute réf-

19. C'était le cas dans *La Promenade du sceptique*.

20. Même si les erreurs factuelles sur les doctrines sont évidentes. Ainsi DIDEROT fait une citation de CONDILLAC (voir supra), qu'il attribuera plus tard à BERKELEY, sans plus de formalités.

21. Dans la tradition scolastique, dont le début du XVIII^e siècle reste dépendant pour son vocabulaire, la *res* (d'où vient le mot réalité) n'est nullement conçue comme ce qui est en dehors de l'entendement et encore moins comme ce qui s'opposerait au concept. La *res* est soit un synonyme de *ens*, soit est avec *l'ens*, l'un des transcendants, c'est-à-dire figure parmi les notions les plus universelles, au sens où elles s'appliquent à tout et sont même plus générales que les catégories (qui elles ne s'appliquent qu'à la chose matérielle). Ainsi peut-on trouver au XIII^e siècle cinq transcendants en plus de l'être (*ens*) : la chose (*res*), l'un (*unum*), le quelque chose (*aliquid*), le vrai (*verum*), le bon (*bonum*). Dans ce contexte, dire que la *res* ne s'appliquerait qu'à une chose concrète et matérielle n'a pas plus de sens que de dire que le bien ne s'appliquerait qu'à une chose matérielle.

22. On notera chez DIDEROT le passage entre « un » monde extérieur hors de moi (qui peut être Dieu ou le monde des idées) et « le » monde extérieur qui ne peut plus être que celui de la chose physique. Dès lors, qui le secondarise (il n'est pas le plus connaissable ou celui qui possède l'être pérenne) nie le monde extérieur.

rence à l'étymologie (idée, idéal, idéalité) a disparu, toute considération sur les significations possibles du terme « être » (essentialité, substantialité, permanence ou alors simple existence concrète de ce qui est là devant moi ?) est évacuée ; enfin, toute discussion pour savoir si la notion de « vérité » peut s'appliquer à autre chose que la matérialité concrète s'est évanouie. Et même si personne, hormis, peut-être, le fantomal libraire de la secte non moins évanescence, ne s'est défini, positivement, comme niant la réalité du monde environnant, bref, même si, à l'aune de pareille définition, comme le dira plus tard et avec raison Hegel : « il n'y a jamais eu aucun idéaliste parmi les philosophes », il n'en demeure pas moins que la fiction littéraire de Diderot allait durablement hanter le destin de l'idéalisme.

3. Les trois gestes philosophiques de Diderot à l'origine de la création du portrait de l'idéaliste en solipsiste.

Que nous apporte cette première rétrospection ? Tout d'abord que personne, dans cette période, ne se dit idéaliste (le terme est attribué à d'autres mais jamais revendiqué pour soi)²³. Ensuite, qu'avant Diderot, le terme est lié à l'idée ou l'idéalité. La question y est de savoir si l'on peut accorder à des entités autres que matérielles, singulières et concrètes, *l'être* (soit stricto sensu, dans le vocabulaire de l'époque, la réalité). À ce titre, Diderot est le creuset où, dans une sorte de curieux précipité, nous allons passer de la signification ancienne de réalisme (qui pouvait être illustré par le réalisme des essences des médiévaux) à une signification selon laquelle le réaliste serait uniquement celui qui affirme l'existence d'un monde physique hors de nous ; ce qui sous-entend, du même coup, qu'il y ait des philosophes qui le nierait (les idéalistes précisément). Il est donc le premier qui, occultant l'étymologie du terme « idéalisme », l'associe purement et simplement à la négation²⁴ du monde extérieur ou environnant.

Or cette association a été rendue possible sous trois conditions implicites, qui sont autant de gestes théoriques impliqués dans l'opération conceptuelle de Diderot :

1. Nous avons déjà croisé la première, qui consiste en une subreption entre un

23. Il y a là un fait historique que bon nombre d'historiens de la philosophie ultérieurs ont contribué à occulter. Il est, en effet, courant de parler de l'idéalisme d'untel (BERKELEY mais aussi MALEBRANCHE ou LEIBNIZ) comme s'il s'agissait d'un terme évident pour eux et dominant de tout temps. Ce faisant, on s'est interdit l'accès à l'exacte définition qu'en donnent les philosophes qui ont véritablement revendiqué le terme « idéaliste ».

24. Au sens d'une assertion positive. En effet, à l'époque, personne n'associe le doute méthodique de la 1^{re} Méditation à une thèse métaphysique positive (le monde physique n'existe pas) ; chacun convient qu'il y a une *preuve* (même fausse) de l'existence des corps physiques chez DESCARTES.

niveau que l'on peut dire ontologique (où les jugements disent « X existe » ou « n'existe pas ») et un niveau épistémologique (X est connaissable, soit susceptible de certitude ou vérité, ou bien ne l'est pas). Il y a là une distinction de niveau à faire puisque dire qu'un X quelconque n'est pas connaissable de manière certaine (c'est-à-dire à l'époque par le biais d'idées claires et distinctes) ne signifie pas affirmer positivement que X n'existe pas. Une chose peut exister mais n'être pas l'objet d'une idée claire et distincte. À l'inverse, une entité mathématique peut être l'objet d'une idée claire et distincte sans que l'on soit immédiatement tenu de lui appliquer la notion d'être ou de réalité utilisée pour parler des choses concrètes. Bref, être et connaître ne sont pas forcément le même. Distinction que Diderot, dans la création de cette fiction qu'est « l'idéaliste », ne fait pas.

2. La deuxième condition est ce que nous pourrions appeler une *sécularisation forcée* de l'adversaire (ici Berkeley). De fait, privé de tout fondement théologique, bon nombre de systèmes du xvii^e siècle ne peuvent que sombrer dans le solipsisme le plus extravagant. Que signifie Malebranche sans la vision en Dieu, Descartes sans la garantie divine ou Leibniz sans le Dieu architecte qui règle l'harmonie préétablie (le parallélisme corps/esprit et esprit/esprit) ? La stratégie de Diderot consiste donc non pas à dire frontalement : « ces systèmes sont faux parce qu'ils requièrent une instance divine qui n'existe pas », mais à prêter à ses adversaires une doctrine amputée de son fondement. C'est ainsi qu'il peut attribuer à Berkeley cette postulation stupéfiante selon laquelle « il est le seul à exister », là où Berkeley affirme bel et bien qu'il existe une pluralité d'esprits qui trouvent leur fondement et leur origine en Dieu (qui lui-même existe et est *réel*). Il y a là, certes, un contresens et un « amalgame » mais non, pour autant, nous semble-t-il, une lecture volontairement de mauvaise foi de la part de Diderot. Il est très sincèrement convaincu que les fondements allégués par les philosophes rationalistes sont des chimères. Il se demande donc, de bonne foi, ce que ces systèmes, une fois dissipés leurs évidents mirages, disent véritablement (soit, selon l'approche toujours pragmatique de Diderot, ce que nous pouvons en faire). Or, une fois Dieu congédié, il ne reste plus que nos pensées d'un côté, et de l'autre, la chose extérieure concrète hors de nos pensées. Ce que nous appelons ici une « *sécularisation forcée* » concentre bien le geste de Diderot. Nous sommes, en effet, arrivés à ce moment précis où Dieu ne pouvant plus être un garant *réel*, seuls demeurent, face à face, la pensée et le monde physique. Il y aura donc ceux qui font du monde (directement déterminée comme physique, c'est-à-dire pour Diderot, comme matière régie par les lois de la nature) l'origine de toute chose contre ceux qui feraient de la pensée le fondement ultime de toute chose.

3. La dernière condition, corollaire de la précédente, est que l'idée ne peut plus être interprétée (du moins par le matérialiste qu'est Diderot) comme norme ou

entité qui aurait une autonomie et donc une forme de réalité, à l'instar du monde intelligible de Platon ou d'un monde des essences ou encore, et plus simplement, du monde mathématique. L'idée, comme le veut la genèse empiriste, revient maintenant à la série de représentations abstraites à partir des sens (ce bleu, le bleu en général, la couleur). Ainsi, si l'assignation de Condillac dans le camp des « idéalistes » a pu, en un premier temps, nous surprendre, elle est néanmoins un indice important de l'opération effectuée par Diderot. Les idées, jusqu'alors corréées à la notion d'être et de réalité (les essences, les universaux, les transcendants, le monde intelligible, les « suites » de Dieu²⁵), sont devenues des représentations individuelles et psychologiques. C'est là un point remarquable de l'histoire des idéalistes qu'ils furent, à partir de Diderot, associés, par leurs adversaires (et concepteurs puisque, encore une fois, personne ne se disait « idéaliste »), aux empiristes, ou plus précisément à la définition empiriste de l'idée²⁶. Cette psychologisation de l'idée est ce que l'on pourrait appeler un « mentalisme » ou un « idéisme », selon lequel l'esprit a affaire à des idées qui sont elles-mêmes réduites à des représentations singulières et psychologiques, représentations qui sont donc comme des intermédiaires (des « copies flottantes », disait Hume) entre l'esprit et les choses physiques auxquelles il réfère²⁷. L'idée étant devenue un synonyme de représentations psychologiques et individuelles, elle ne peut plus renvoyer (dans l'esprit de Diderot) à des idéalités ou essences universelles (monde intelligible de Platon ou *Idées* en Dieu). Comme précédemment, nous avons l'équation réalité = matière et donc : négateur de la matière = négateur de toute réalité, nous avons maintenant l'équation idées = représentations singulières d'un individu, et donc : idéalisme = ceux qui affirment que les représentations singulières de l'individu sont au fondement du monde ou de la réalité

25. Selon l'expression de LEIBNIZ à propos des *Idées*.

26. Un fait amusant doit être relevé : DIDEROT dira que, en dépit du caractère délirant de l'idéalisme (qu'il a lui-même créé), il est difficile, voire impossible, de prouver un monde extérieur à moi. Mais personne parmi les philosophes précédents n'avait prétendu qu'un « extérieur à moi » ne pouvait être prouvé. Bref, DIDEROT s'étonne de la difficulté d'une demande (prouver que je ne suis pas seul au monde), demande qui naît, en fait, de ses propres thèses (matérialisme, idéisme, athéisme). C'est ce fait qui nous a permis de dire plus haut que DIDEROT était sans doute de « bonne foi » car la difficulté qu'il souligne montre qu'il a considéré la question comme si elle procédait de ses adversaires idéalistes. Mais si la réponse à la question est devenue difficile, voire impossible, c'est du fait de son cadre théorique à lui.

27. C'est LOCKE qui, à l'époque, en est le plus pur représentant. L'idéisme n'est pas, non plus, le contraire du réalisme (compris en son sens contemporain), puisque LOCKE est réaliste mais d'un réalisme indirect. Un réalisme direct (dont le premier représentant est T. REID) dirait qu'il n'y a pas d'intermédiaire (d'interface) entre nous et le monde. Ce réalisme direct a été repris par RYLE, AUSTIN et PUTNAM. Mais à en rester strictement à LOCKE et HUME, l'un est « réaliste » mais réaliste indirect (nous avons des représentations qui médiatement réfèrent aux choses), l'autre n'est pas réaliste mais sceptique. Nous écrirons à l'avenir « *idée* » avec une majuscule quand elle réfère à l'idéalisme, et une minuscule pour les idées de l'idéisme.

physique. Ce sont ces deux opérations philosophiques implicites qui rendent possible l'association entre idéalisme et « égotisme ».

Dès lors, si nous résumons l'ensemble des équivalences subreptices opérées par Diderot, nous obtenons : est vrai ce qui est réel (écrasement de l'épistémologique sur l'ontologique) ; ce qui est réel, c'est la matière et rien d'autre. C'est pourquoi qui remet en cause la matière remet en cause toute réalité, laquelle est maintenant réduite à la seule existence des choses matérielles hors de nous, là où précédemment la notion de réalité ou d'existence pouvait tout aussi bien se dire de Dieu que des *Idées*. Sachant que, de surcroît, les idées elles-mêmes sont interprétées comme les représentations singulières d'un individu (mentalisme empiriste et psychologique) et non plus comme des entités susceptibles « d'esse » (essence ou réalité pérenne), la conclusion de cette triple opération va de soi : les idéalistes deviennent les adeptes non plus des *Idées* (comme le voulaient Leibniz et Wolff) mais de la fantomale secte des égotistes. C'est donc tout naturellement que l'*Encyclopédie* entérinera le contresens, en faisant de Berkeley l'illustration de l'article « Égoïsme ».

II. L'ÉVOLUTION SÉMANTIQUE DU TERME JUSTE AVANT KANT : ROUSSEAU ET LES PARTISANS ALLEMANDS « DU SENS COMMUN »

1. Le « flottement » de Rousseau.

Après 1750, l'idéalisme est toujours présent comme dans les années antérieures, à savoir comme l'antonyme strict de « matérialisme » ; pour autant, l'opposition, en Allemagne, n'occupe pas, loin s'en faut, le centre du débat, qui est plutôt structuré par l'opposition entre, d'un côté, l'empirisme (Locke, plus ou moins repris par Thomasius), associé au scepticisme (Hume), et, de l'autre, des métaphysiciens intellectualistes plus ou moins leibniziens (Wolff, Eberhard). Cette opposition, entre empirisme plus ou moins sceptique et rationalisme plus ou moins métaphysique, se focalise elle-même sur le problème de la relation entre corps et esprit (harmonie préétablie de Leibniz ou genèse psychologique de la pensée des empiristes). Ainsi, si Leibniz est dit parfois « idéaliste » par ses adversaires, c'est en tant qu'il privilégie la connaissance par l'intellect seul (l'*Idée* pure et non la représentation sensible). Dans ce contexte, le terme « idéalisme » reste attaché à son étymologie et n'est pas lié, comme chez Diderot, au solipsisme débridé.

Mais si tel est le cas dans la philosophie en Allemagne dans les années 1750 à

1760, il n'en demeure pas moins que, de l'autre côté du Rhin, Rousseau, influencé par Diderot, introduit dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* (1762) un flottement dans la détermination de l'opposition entre matérialistes et idéalistes. En effet, les « matérialistes » ne sont plus seulement ceux qui font de la matière le fondement de toute chose, ce qui en était, jusqu'alors, la signification philosophique, laquelle supposait le monisme et l'affirmation que l'ensemble du monde (esprits compris) était composé de matière. Ils deviennent maintenant ceux qui affirment, simplement, la réalité du monde matériel²⁸. Ce qui, pour l'époque, ne va nullement de soi, comme le remarque à juste titre Deprun, qui demande : « d'où vient que le vicaire emploie le terme "matérialiste" au sens de philosophe affirmant la réalité de la matière²⁹ ? ». « Il serait plus exact de dire réaliste », s'étonne, par ailleurs, P. M. Masson dans son édition de *Vicaire*. Historiquement, cela vient de Diderot : les matérialistes sont des réalistes qui croient au monde extérieur, et les non-matérialistes ceux qui n'y croient pas (et deviennent donc non-réalistes). C'est ainsi que Rousseau peut se dire le plus grand ennemi des matérialistes (en son sens 1 : monisme), alors qu'il affirme, dans le même texte, qu'il est matérialiste (en son sens 2 : validité du monde délivré par les sens). Or, ce flottement dans l'usage philosophique des termes et de leurs opposés a son importance, car il témoigne d'une ligne de partage qui commence à poindre, partage qui ne se fait plus entre empiristes et rationalistes (Thomasius contre Wolff) ou entre sceptiques et métaphysiciens (Hume contre Leibniz), mais entre les grands systèmes philosophiques traditionnels et les philosophies qui s'appuient plus volontiers sur la conscience ordinaire (le vicaire savoyard, mais aussi le *Candide* de Voltaire contre Leibniz, etc.). Cette opposition ne recouvre pas la première : elle n'a pas les mêmes enjeux philosophiques et, surtout, elle ne se situe pas au même niveau conceptuel. Or, cette opposition, qui commence à travailler l'espace philosophique au XVIII^e siècle, est le terrain qui consacrera le contresens sur la figure de l'idéalisme et ratifiera définitivement l'opposition (supposée) entre réalistes qui croient au monde extérieur et idéalistes qui n'y croient pas. Cette opposition triomphera avec les partisans du sens commun dans l'Allemagne pré-kantienne.

Il n'est évidemment pas question dans le cadre qui est le nôtre de retracer ce puissant mouvement du XVIII^e siècle philosophique qui, parti d'Écosse, a déferlé sur la philosophie allemande pré-kantienne et a constitué, à partir des années 1770, le mouvement philosophique quantitativement le plus important en Allemagne. Nous ne nous attacherons qu'à ce qui est pertinent pour notre objet, à savoir

28. Sur ce flottement, voir J. DEPRUN, « Deux emplois du mot matérialiste : Wolff et Rousseau », *Dix-Huitième siècle*, 1992, n° 24.

29. *Ibidem*, p. 14.

l'évolution sémantique du terme « idéalisme » et les raisons philosophiques qui ont fait « flotter » une acception première (les adeptes des *Idées*) jusqu'à la figer définitivement en une seconde (les négateurs du monde physique).

2. La décisive mécompréhension des défenseurs du sens commun.

Ce mouvement philosophique dit du « sens commun » entreprend de dépasser l'opposition entre métaphysiciens de l'école et empiristes sceptiques. Ces éclectiques allemands (*Spätaufklärung*), qui connurent la philosophie anglaise du sens commun surtout par Beattie, traduit avant Reid³⁰, entendent critiquer à la fois le scepticisme humien et le rationalisme wolffien. Ses représentants les plus connus sont J. G. Sulzer, J. G. H Feder, C. Meiners, E. Platner³¹. Ils ont un précieux relai, la puissante revue *Göttingsche Anzeigen* et, pour les principaux d'entre eux, un berceau : l'université de Göttingen, qui, anglophile, a la haute main sur les très nombreuses traductions de philosophes anglais qui paraissent à l'époque³².

Deux thèses majeures les caractérisent :

1. La dénonciation de la métaphysique et de ses concepts, jugés chimériques parce que abstraits, inutiles car loin de la conscience commune et des préoccupations ordinaires. Ils entreprennent ainsi de déloger la métaphysique de son statut de science première pour lui substituer une psychologie ou une anthropologie empirique. Ce déplacement est d'une importance capitale, car ce qui a changé, c'est, décisivement, la nature de la chose à expliquer par la philosophie. Pour le dire d'un exemple, il ne s'agit plus, pour les éclectiques, d'expliquer la structure ou essence de l'objet par l'étendue (Descartes et ses successeurs), détermination dont tout le monde s'accorde à dire qu'elle suppose un acte de l'entendement du scientifique et ne repose donc pas sur l'enseignement des sens d'une conscience ordinaire, qui perçoit bel et bien les qualités secondes de la cire et non sa seule étendue abstraite. Or, pareille enquête s'associe pour les éclectiques à ce qu'ils dénoncent sous le terme déjà infamant de « métaphysique abstraite de l'école »

30. La précision est d'importance car les deux philosophes n'ont pas la même envergure, ce qui a souvent été noté, voir par exemple M. PUECH, qui parle à propos de Beattie « d'auteur de second rang » (*Kant et la causalité*, Paris, Vrin, p. 177), ou même HUME qui le traite de « stupide bigot ».

31. On a pu aussi y ranger J. N. TETENS, mais ce dernier est plus éloigné du sens commun et beaucoup plus lié aux philosophes traditionnels que les autres, lesquels se présentent eux-mêmes comme le courant « moderniste » de l'époque.

32. Ceci n'est pas anodin car en même temps qu'ils se font les introducteurs des philosophes anglophones, ils accompagnent leurs traductions d'imposantes préfaces, notes et commentaires. Ce qui n'est pas nécessairement à l'avantage de certains des auteurs traduits. Ainsi, si les traductions de BEATTIE ou d'OSWALD sont accompagnées de présentations élogieuses, celles de HUME sont purement et simplement précédées de lourdes réfutations (voir par exemple la traduction de J. G. SULZER d'*Enquête concernant l'entendement humain*).

(*Schulphilosophie*). À leurs yeux, ce dont le philosophe doit rendre compte, c'est de la conscience psychologique immergée dans la vie quotidienne. C'est en ce sens qu'ils entendent faire de la psychologie empirique la discipline de base en lieu et place de la métaphysique.

Or, c'est ce déplacement de la métaphysique à la psychologie empirique qui sera le terreau propice à la diffusion du contresens de Diderot et des Lumières françaises³³. De fait, ce déplacement permet l'éclosion d'un clivage et d'un quiproquo durables. Clivage entre d'un côté les philosophes traditionnels qui n'entendaient pas parler de la conscience psychologique mais bel et bien du sujet et de l'objet de la connaissance, et de l'autre les philosophes du sens commun qui interrogent notre relation existentielle, psychologique ou ordinaire au monde. Soit, pour le dire autrement, le partage se fait entre un savant qui cherche à connaître scientifiquement le monde, et donc ne l'envisage que comme un objet susceptible d'être vrai ou faux, et un sujet psychologique immergé dans ce monde qui cherche moins à connaître le monde qu'à s'y orienter (y habiter, dira-t-on bien plus tard). Quiproquo, en ce que les philosophes du sens commun, du lieu où ils sont, ne voient plus que la philosophie classique n'entendait pas parler du sujet psychologique mais bel et bien de celui de la science. Comme le reconnaissait Descartes : « nous avons été enfants avant que d'être hommes », soit : un sujet de la vie concrète qui doit se former avant d'atteindre la réflexion philosophique ; pour autant, il ne prétendait pas parler, dans ses *Méditations métaphysiques*, de ce sujet psychologique et ordinaire. Ainsi, loin de décréter que nous sommes tous et en toute circonstance un *cogito* transparent à nous-mêmes, il postulait simplement qu'il nous faut, « une fois au moins » en notre vie, tenter de le devenir, moyennant un exercice (le doute radical) qui, à ses yeux, n'avait évidemment pas sa place dans notre vie ordinaire³⁴. Son but était de construire une science certaine (« si je voulais trouver quelque chose de sûr et de certain dans les sciences »), non d'élucider les opérations concrètes de la psychologie ordinaire, et moins encore de proposer une anthropologie empirique. Cette confusion entre une doctrine qui cherche les

33. Lesquelles sont également parfaitement connues des allemands. Il est inutile de rappeler que la moitié des Lumières françaises étaient, peu de temps auparavant, en Allemagne, autour de Frédéric II (VOLTAIRE bien sûr, D'ALEMBERT, mais aussi le marquis D'ARGENS, qui resta vingt-cinq ans en Allemagne et fut le grand pourfendeur des « chimères » générées par LEIBNIZ et son « idéalisme »).

34. De là, la totale absence de pertinence d'une argumentation qui veut viser DESCARTES en lui objectant que dans la vie ordinaire l'homme ne saurait douter de tout sans compromettre gravement sa survie. DESCARTES ne l'a jamais nié et son enquête n'avait pas pour but de transformer nos vies ordinaires en théâtre d'un doute constant et hyperbolique. Au XX^e siècle, les néo-défenseurs de la conscience ordinaire se sont, comme avant eux BEATTIE ou les éclectiques allemands, employés à montrer qu'on ne pouvait douter de tout et en toute circonstance. Mais personne n'a jamais prétendu le contraire. Le doute cartésien a un enjeu précis et soigneusement délimité : « trouver quelque chose de sûr et de certain dans les sciences », ce qui ne signifie pas décrire (ou édicter) une conduite de la vie de tous les jours.

conditions de ce qu'on appellerait aujourd'hui « l'image scientifique » du monde et une autre, qui enquête sur « l'image manifeste », que s'en fait la conscience ordinaire au sein de son environnement concret, sera à l'origine de la fureur de Kant face à la recension que firent deux éclectiques (Garve et Feder) de la première édition de la *Critique*, fureur qui pourrait se résumer d'une exclamation : « comment ont-ils pu ne pas voir que le centre de la *Critique* était la question de l'objectivité scientifique et non de la subjectivité psychologique, empirique et ordinaire » ?

2. Cette farouche opposition des partisans du sens commun au rationalisme métaphysique de l'école les conduit à embrasser l'empirisme et sa définition de l'idée comme représentation psychologique et individuelle. Néanmoins, ils en récuse, avec la dernière énergie, les rigoureuses conséquences sceptiques (humiennes). Pour ce faire, ils vont lui opposer le fameux « sens commun ». Ce dernier se définit comme la capacité de toute conscience ordinaire à utiliser, à bon escient, un certain nombre de principes cognitifs, tel par exemple celui de causalité, sans pour autant se poser la question métaphysique de leur fondement ontologique ni de leur justification épistémologique. Le sens commun est un « instinct » dont tout homme ordinaire est pourvu. Il s'agit donc de remplacer les idées claires et distinctes – jugées trop intellectuelles et abstraites – par le sens commun, défini comme instinct : « le bon sens commun est aussi sûr que l'est l'instinct dans la plupart des cas³⁵ ». Seules les spéculations creuses et coupables³⁶ des métaphysiciens ont pu nous détourner de cette rectitude initiale, à laquelle nous devons désormais retourner, en retrouvant notre naïveté originale, qui applique les concepts sans vouloir les démontrer par des raisons indirectes, c'est-à-dire ne prétend plus les justifier autrement qu'en les appliquant à bon escient et dans la bonne circonstance. Leur réponse à Hume est donc simple : il n'y a pas à s'interroger sur le fondement de cette croyance en la causalité. Notre croyance vaut preuve et son application ponctuelle aux circonstances diverses suffit. Berkeley, devenu, pour eux, la figure jumelle de Hume, sera réfuté de la même façon : on lui opposera la croyance commune en l'existence d'un monde hors de nous. Il s'agit, après Reid³⁷ et Beattie, d'opposer aux

35. J. G. SULZER, *Vermischte Schriften*, II (Leipzig, 1773), New York, Hildelsheim, 1974, p. 9. L'expression « dans la plupart des cas » est une clause de style récurrente chez les philosophes du sens commun, que FICHTE tournera en dérision pour en faire le symptôme de leur incapacité à régler les problèmes autrement que par le constat que : « A est B mais pas toujours », bref, que cela marche « dans la plupart des cas ».

36. Le thème religieux de l'*ubris* de la connaissance intellectuelle face à la foi du charbonnier est très souvent présent dans les considérations des philosophes du sens commun, elle le restera plus tard, chez ceux qui se revendiqueront, cette fois nommément comme « réalistes », par exemple chez JACOBI. Une certaine forme d'anti-intellectualisme est inhérente à ces philosophies.

37. Plus exactement ce que les éclectiques allemands pensent savoir de REID, via BEATTIE, car, à

élucubrations métaphysiques de Berkeley la conscience ordinaire qui, immédiatement, pose que les corps existent hors de nous et sont causalement reliés entre eux. C'est à partir de ce moment-là que triomphera la fiction de Diderot, fiction d'un philosophe qui nierait que le monde autour de lui existe. L'idéalisme de Berkeley deviendra, dès lors, un synonyme d'égoïsme, et l'on s'habitue progressivement, même au-delà des partisans des philosophes anglais du sens commun, à associer l'idéalisme à l'égoïsme et au scepticisme, comme en témoignent les *Philosophische Versuche*³⁸ (1777) de J. N. Tetens, ou encore Jacobi (en 1787) qui caractérisera immédiatement le kantisme comme un « égoïsme spéculatif » et un « nihilisme ». Le terrain sur lequel a pu se propager cette définition de l'idéalisme est donc celui du sens commun et ce n'est évidemment pas un hasard si ce sont ses représentants, en la personne de Garve et Feder, qui vont se dresser contre Kant. C'est, en effet, à partir du sens commun qu'ils vont comprendre l'idéalisme kantien qui, dès lors, deviendra, comme chez Diderot, un antonyme du réalisme (ordinaire) et non plus du matérialisme (métaphysique). Nous allons assister en fait à un total quiproquo entre 1781 et 1783, quiproquo qui installera durablement dans les esprits l'idée que les idéalistes sont ceux qui nient l'existence du monde physique extérieur quand les réalistes l'affirment.

notre connaissance, l'association entre BERKELEY et la négation réelle du monde environnant ne se trouve pas chez lui, mais chez ses successeurs. REID fait, certes, mention de la « secte des égoïstes », mais dit ne pas les avoir lus (et pour cause !), et ne réduit pas BERKELEY à ces extravagances. Il emploie, aussi, parfois, le terme « égoïste » à propos de CONDILLAC, mais c'est pour en marquer une conséquence absurde que CONDILLAC ne pourrait évidemment, nous dit REID, admettre. Le propre des éclectiques est d'avoir pris ces réductions à l'absurde pour des thèses qu'auraient réellement professées les philosophes réfutés. Il faut donc ne pas confondre ici les maîtres et les disciples, dont il faut bien noter, avec M. PUECH et tant d'autres commentateurs avant lui, que leur doctrine est particulièrement indigente : « la stratégie de l'éclectisme allemand est d'éviter de poser les questions auxquelles il ne sait pas répondre... Le sens commun invite à toutes les facilités, il est le mol oreiller du sommeil dogmatique » (M. PUECH, *Kant et la causalité*, op. cit., p. 193).

38. Il faut néanmoins préciser que le terme *Idealismus* est loin d'être prégnant dans ce texte. Sur les deux tomes de plus de 800 pages, on n'en trouve que trois occurrences. Une première fois, il est associé au scepticisme (dans la table des matières), et une seconde fois à l'égoïsme (p. 443, t. I), puis l'idéalisme est attribué à BERKELEY dans le tome II. Pour ce qui est de l'adjectif (*Idealistisch*), il n'y a également que peu d'occurrences, une dans le tome I (p. 265) et trois dans le tome II (pp. 444-445 et 471). Ce sont les doctrines de BERKELEY et de LEIBNIZ qui sont dites « *idealistisch* ». Ce peu d'occurrences confirment à la fois ce que nous disions précédemment, à savoir que l'idéalisme n'est pas un enjeu d'importance ni un terme clé pour les métaphysiciens allemands, mais en même temps il révèle un début d'acclimatation du contresens commis par les partisans du sens commun. Nous sommes avec TETENS à un moment charnière, juste avant JACOBI qui est celui qui ratifiera la double équation : idéalisme = égoïsme ; contraire de l'idéalisme = réalisme. Il sera d'ailleurs le premier philosophe à revendiquer le terme « réalisme » pour caractériser l'ensemble de sa doctrine. Dans cet article, strictement dévolu à la séquence temporelle 1702-1783, nous n'envisageons pas JACOBI, mais il est évidemment un des acteurs majeurs de la fixation de l'opposition.

3. Les gestes philosophiques à l'origine du contresens des philosophes du sens commun.

Des trois gestes philosophiques à l'origine de la fiction philosophique de Diderot (confusion entre ontologie et épistémologie, sécularisation forcée de Berkeley et théorie empiriste de l'idée), le premier et le troisième sont à nouveau performés par les éclectiques, mais non le deuxième, car ils ne sont pas matérialistes ni partisans des Encyclopédistes. Il ne s'agit pas, pour eux, de proposer comme Diderot une thèse métaphysique lourde (tout être se réduit à la matière) mais de sortir de toute métaphysique (dualiste, monisme matérialiste ou idéaliste). Ce n'est pas donc pas seulement sur la vérité du principe de causalité ou autres principes cognitifs que les éclectiques répondent par *l'appel au sens commun*³⁹, mais tout aussi bien sur l'existence de Dieu (le sens commun pose l'existence de Dieu), ou sur les préceptes moraux (le sens commun est immédiatement moral, et la littérature ou autres faits édifiants de l'histoire nous présentent, *in concreto*, les figures de cette morale ordinaire). Dans un tel cadre, il ne s'agit plus d'opposer, à un même niveau conceptuel, une thèse contre une autre (matière ou esprit, idée comme abstraction des sens ou *Idées* comme essence archétypale, principes rationnels comme universels ou comme habitude contingente ?), mais de rejeter un niveau d'élucidation : celui de l'enquête épistémologique et métaphysique. Kant ne s'y trompera pas qui, un peu tard (en 1783, après « l'accusation d'idéalisme » par Garve et Feder), prendra conscience de la réelle nature du danger. Dans la préface aux *Prolégomènes*, il pointe sans ambiguïté l'origine de leur confusion : « Mais le destin de tout temps défavorable à la métaphysique voulut qu'il [Hume] ne fut compris de personne. L'on ne peut voir sans en éprouver quelque peine comment ses adversaires, Reid, Oswald, Beattie et enfin aussi Priestley manquèrent si complètement le problème qu'il posait, et comment admettant toujours comme accordé ce dont justement il doutait, prouvant en revanche avec véhémence, et souvent une grande immodestie, *ce dont il ne lui était jamais venu à l'esprit de douter*, ils méconnurent tellement son invite à s'amender que tout resta en l'état ancien⁴⁰. » Kant y insistera en objectant aux critiques du sens commun qu'il envisage : « *c'est ce que Hume n'a jamais mis en*

39. Selon le titre d'OSWALD.

40. IV, p. 258. C'est nous qui soulignons dans les deux citations. Les références à KANT sont celles de l'édition de l'Académie de Berlin, *Kant's gesammelte Schriften*. Outre cette charge véhémente contre les philosophes du sens commun, KANT s'en prend, à plusieurs reprises, à la complaisance avec laquelle la philosophie de son époque se réfère à la conscience ordinaire et au « sens commun ». C'est un tout autre sens que, plus tard, donnera KANT à l'expression « sens commun » dans la *Critique de la faculté de juger*.

doute », voulant signifier par là que les partisans du sens commun entrent dans le débat philosophique, d'une part, en sommant les uns (Hume et Berkeley) de prouver ce que personne n'a jamais mis en doute, et d'autre part, en faisant appel, en lieu et place d'une élucidation épistémologique et métaphysique, à l'instinct du « sens commun ». Après avoir dénoncé cette incroyable confusion de niveau, Kant soupire, dépité : « Mais il me vient le soupçon qu'il [son double recenseur] n'a peut-être jamais eu l'idée d'un tel besoin de science⁴¹. »

Or, c'est cette confusion de niveau conceptuel qui est à l'origine de la plus mémorable équivoque, qui aura une grande incidence sur l'entente du terme « idéalisme ». En effet, leur lecture aussi bien de Hume que de Berkeley, désormais définitivement associés dans une même réprobation moralisatrice, montre qu'ils confondent un scepticisme que l'on pourrait nommer existentiel et un scepticisme épistémologique. Le scepticisme existentiel (que nul philosophe ne soutient) douterait positivement et directement de l'existence de notre environnement extérieur et ordinaire. Ce type de « solipsisme » ou « scepticisme existentiel », n'est pas du tout, comme le rappelle Kant dans la citation précédente, ce qui est en débat parmi les philosophes en lice (Hume contre Leibniz, Kant contre Berkeley), et un philosophe n'a pas à produire de contre-argument contre le scepticisme existentiel, aux yeux de Kant, totalement hors du champ philosophique. La seconde figure est celle du scepticisme épistémologique, qui doute simplement de la concordance entre nos principes rationnels (principe de non-contradiction, de raison suffisante, de cause et d'effet, de connexion sous une loi) et la marche de la nature – comprise ici de manière scientifique comme ensemble de régularités, et non à la manière de la conscience commune, comme présence des objets physiques autour de moi. Ce scepticisme épistémologique peut être clairement défini comme portant sur la capacité de nos énoncés à référer *véritativement* au monde extérieur, lui-même déterminé comme monde dont s'occupe la physique. Ce scepticisme porte sur la science et est précisément celui de Hume. Nous disons que la terre se meut même si cela va contre notre perception ordinaire, mais comment assurer universellement cette « image scientifique » du monde ? C'est ce scepticisme épistémologique qui a ses défenseurs (Hume et ses partisans) et ses attaquants (Kant, ou Eberhardt et les leibniziens de l'époque). Or, les partisans du sens commun rentrent dans cette bataille en en faussant totalement les termes. Ils créent un épouvantail (le Janus : Hume/Berkeley, idéaliste/sceptique existentiel) qu'ils combattent avec une sincère application, sans s'aviser jamais qu'il n'a ni existence conceptuelle ni référence philosophique. La figure de Janus (en soi, déjà floue car unissant en un même opprobre deux philosophes très différents) donne ainsi corps et consistance à la plaisante caricature de Diderot. Sur ce terrain

41. IV, p. 377.

du sens commun, les oppositions sont désormais fixées, et les rôles répartis : il y aura des philosophes qui croient à l'existence de notre environnement immédiat (la terre, la lune, le chat) ; et ceux qui affirment qu'il n'existe pas et que « lui [Berkeley] seul a une existence » ! Les premiers seront les réalistes, les seconds les idéalistes ; le sens commun sera convoqué pour dire qui des deux répond le mieux à son intime et ordinaire manière d'« être au monde » !

En résumé, ce sont les éclectiques qui ont cristallisé en une figure effective la représentation fantastique de l'idéalisme en négateur de monde. Deux grandes opérations conceptuelles ou gestes philosophiques, outre ceux déjà repérés chez Diderot, en sont les conditions : 1. Faire de l'élucidation de la psychologie ordinaire le contenu de la philosophie, et de l'anthropologie empirique le fondement de toute philosophie et, par là, prendre ce que disent les philosophes sur la formation de « l'image scientifique » du monde (idées claires et distinctes, déductions, non-immédiateté du donné, etc.) pour des affirmations sur son « image manifeste » (croyance, immédiateté du donné). La question de la philosophie n'est donc plus celle de la science, ni même celle de la connaissance, ni non plus celle de la vérité et de sa définition. Ce niveau de réflexivité comme réflexion sur la science, ou *science de la science* ou *Théorie de la science* disparaît de leur horizon philosophique⁴². 2. Opposer aux justifications épistémologiques des scientifiques ou métaphysiciens, le sens commun de la conscience ordinaire dans sa vie de tous les jours. Quelle que soit la question (comment déterminer ce qui est vrai, bien, etc.), la réponse invariable est : le sens commun y a pourvu et applique, « la plupart du temps », le bon concept dans la bonne circonstance.

Ces deux gestes sont à l'origine de la transformation de l'opposition idéalistes/matérialistes en opposition idéalistes/réalistes. Les matérialistes ne sont plus, comme précédemment, les monistes qui affirment la seule réalité de la matière (thèse métaphysique), mais sont devenus de simples « réalistes » qui croient en l'existence du monde extérieur (croyance ordinaire). Les idéalistes, quant à eux, ne seront plus ceux qui affirment la réalité des *Idées*, mais ceux qui affirment positivement que le monde en dehors d'eux n'existe pas. Les idéalistes sont devenus les ennemis du réalisme, là où auparavant ils ne l'étaient que d'une thèse métaphysique massive mais spécifiée : il n'y a que de la matière. Plus encore, l'opposition entre idéalistes et réalistes se réduit elle-même au combat entre ceux qui croient au monde extérieur et ceux qui n'y croient pas. Quiproquo total et d'autant plus savoureux qu'il n'y a toujours aucun philosophe pour se dire « idéaliste » ! L'idéaliste est bel et bien celui dont la dénonciation précède l'existence ; ce qu'aujourd'hui on appellerait un « fait alternatif », nulle part attesté. La carica-

42. Ceci explique, en partie, l'acharnement que mettra, peu de temps après, FICHTE à parler de « doctrine (ou théorie) de la science » pour tenter, sans grand succès, de dissiper la confusion.

ture de Diderot, de joviale pochade qu'elle était, est devenue, grâce au terreau du « sens commun » et des gestes philosophiques qui président à sa constitution⁴³, une menace à combattre et à débusquer sans fin chez les autres. C'est cette formidable équivoque qui orchestrera la discussion avec Kant puisque ce dernier prend le terme « idéaliste » en son sens étymologique, qui réfère aux *Idées* (idéisme non transcendantal) ou aux idéalités (idéisme transcendantal), alors que Garve et Feder le prennent au sens conféré par Diderot et définitivement cristallisé par la déferlante des philosophes du sens commun.

III. L'ÉQUIVOQUE DE LA DISCUSSION AVEC KANT : L'IDÉALISME COMME SE DÉFINISSANT À PARTIR DE L'IDÉALITÉ OU COMME Niant LA RÉALITÉ DU MONDE EXTÉRIEUR ?

1. *L'idéalisme dans les textes précritiques de Kant.*

Avant que d'analyser la définition kantienne de l'idéalisme non transcendantal, notre reconstitution des tribulations du terme « idéalisme » nous délivre d'ores et déjà trois acquis importants.

1. Le premier est à la fois évident et peu réfléchi par le commentarisme, sorte de lettre volée de l'histoire du concept d'idéalisme. Kant est, en fait, le premier à se revendiquer comme « idéaliste », puisque toutes les occurrences avant lui attribuent le terme à un auteur qui ne l'utilisait pas pour lui-même (Platon pour Leibniz, Berkeley pour Wolff, Diderot et les éclectiques, ou encore Leibniz ou Malebranche pour D'Argens, Tetens, et quelques autres).

2. L'intervention de Kant, dans le débat sur la signification historique de l'idéalisme, est induite de l'extérieur et précisément par des partisans du sens commun. Il ne faut donc pas ici céder à l'illusion rétrospective et croire que Kant a accordé, d'emblée, une signification centrale à la question de sa situation face à d'éventuels idéalistes plus anciens. Ce n'est qu'après la recension de Garve et Feder⁴⁴, qui l'associe à Berkeley et le taxe « d'idéalisme supérieur », que Kant

43. Dans le cadre que nous étudions, le sens commun est une composition conceptuelle de philosophes. Savoir si, en soi, ce fameux sens commun existe hors de leur construction théorique n'est pas, ici, notre problème ; notre souci est de repérer les gestes philosophiques qui déterminent l'élection, par certains philosophes, d'un référent (ici le sens commun) comme véritable « point d'Archimède ».

44. La recension paraît dans les *Annonces savantes* de Göttingen, le 19 janvier 1782. C'est cette recension qui est à l'origine de la modification la plus substantielle de la seconde édition, selon l'aveu même de KANT. La critique de JACOBI, parue simplement quelques mois avant la publication de la seconde édition, ne fait pas l'objet, de la part de KANT, d'une réponse circonstanciée. Cette critique de JACOBI, beaucoup plus élaborée et percutante que celle des *Annonces* (dont KANT n'hésite pas à dire

s'avise d'un possible contresens⁴⁵ et y répond d'abord en 1783, dans les *Prolégomènes* et son important Appendice, qui prend directement à partie cette recension, ensuite en modifiant, en 1787, la seconde édition. Néanmoins, il nous faut bien préciser que stricto sensu Kant, dans ses nouveaux textes, ne se défend pas de « l'accusation d'idéalisme », comme on peut le lire trop souvent dans la littérature secondaire. Ceci, pour la simple et bonne raison que c'est lui-même qui, le premier dans l'histoire de la philosophie, se veut « idéaliste ». En fait, Kant répond simplement à l'interprétation que Garve et Feder font de l'idéalisme. Pour le résumer d'un trait : avant cette intervention, Kant parle bien de l'idéalisme ancien mais sans paraître s'en inquiéter outre mesure et surtout (c'est ce qui est évidemment capital à notre propos) sans lui attribuer la même signification que les partisans de Garve et Feder.

3. Enfin, notre enquête précédente rend également audible une question, que les commentateurs de Kant, trop souvent victimes de l'illusion rétrospective qui prête au concept d'idéalisme avant lui une longue histoire et une forte utilisation, n'ont pas posée, interrogation que l'on pourrait brutalement résumer ainsi : « qu'est ce qui lui prend » ? Pourquoi Kant revendique t-il le terme « idéaliste », qu'il dénonce avant la *Critique*, et qui surtout, n'était nullement le centre des débats avant lui puisque « idéaliste » avait infiniment moins d'occurrences à l'époque que « dualiste », « sceptique » ou « empirique » ? La réponse est simple à notre sens, si simple qu'on a oublié de la donner : l'idéalisme chez Kant est toujours lié à la notion d'idéalité. Ce qu'atteste la manière dont il comprend à la fois l'idéalisme non transcendantal (partisan des *Idées*) et l'idéalisme transcendantal (tenant des idéalités).

Ces remarques étant faites, examinons ce que Kant, dans ses textes pré-critiques, entend par « idéalisme », pour mieux mettre au jour l'incroyable quiproquo entre les deux parties.

Les occurrences du terme « idéalisme » avant la *Critique* sont rares mais précises. La signification première de l'idéalisme renvoie, pour Kant comme pour Leibniz, aux *Idées* ou idéalités (par exemple mathématiques). Les idéalistes sont

qu'elle constitue un contresens massif sur son entreprise), aura plus d'importance pour les successeurs immédiats de KANT. La recension est l'œuvre involontairement collective de GARVE et FEDER qui tous deux appartiennent à la philosophie du *Common sense*, devenue *Popularphilosophie* en Allemagne. Il faudrait, pour être tout à fait précis, distinguer GARVE de FEDER, puisque la recension a d'abord été écrite par GARVE puis remaniée totalement par FEDER (voir sur ce point la correspondance de KANT et le dossier de la querelle présenté par J. FERRARI). Néanmoins, la distinction (qui a dit quoi ?) n'est pas cruciale pour notre propos puisque les deux auteurs produisent le même contresens à partir du même lieu.

45. Il semble que la possibilité d'une confusion ne lui ait pas vraiment traversé l'esprit auparavant ; en ce sens, la préface aux *Prolégomènes* déjà citée résonne comme l'indice de cette prise de conscience, et de la stupéfaction qui en résulte.

donc logiquement ceux qui développent une théorie des *Idées* ou des idéalités. Trois occurrences significatives dans la période précritique peuvent être mentionnées. En 1755, dans la *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance*, la position « idéaliste » est clairement attribuée à Leibniz et à sa doctrine de l'harmonie préétablie. La question y est celle de la relation de l'âme et du corps, et Kant essaie de trouver une solution entre « matérialistes »⁴⁶, qui diraient que l'âme est entièrement soumise au corps et au déterminisme des lois de la nature et, ce faisant, périt avec lui, et Leibniz qui affirme que l'âme est indépendante du corps matériel, car la relation entre les deux n'est qu'indirecte, via l'harmonie préétablie fondée en Dieu. Il n'est évidemment nullement question d'un quelconque philosophe qui prétendrait que lui « seul existe » et en conclurait que le monde physique extérieur est créée par lui. Rien donc là de bien original par rapport aux textes que nous avons étudiés avant Diderot. En 1766, dans *Les Rêves d'un visionnaire*, l'idéalisme n'apparaît qu'une seule fois, comme par parenthèse⁴⁷, et renvoie à l'affirmation de Swedenborg d'un monde d'êtres immatériels ou intelligibles⁴⁸. Le geste prêté à l'idéalisme est toujours de poser un monde d'*Idées* que la raison pourrait atteindre par, nous dit Kant, une vue seulement intellectuelle. Nous avons donc deux figures de l'idéalisme⁴⁹, l'une rationaliste (Leibniz), l'autre mystique (que Kant qualifie de « divagante »), espèces différentes, certes, mais qui ont pour genre commun la référence à des *Idées*. Dans la *Dissertation de 1770*, la doctrine, désormais kantienne, des « phénomènes » est dite s'opposer à l'idéalisme. En quoi ? Parce que, nous dit Kant, la doctrine des phénomènes « donne lieu à une connaissance très vraie ». Serait-ce que les idéalistes anciens diraient, aux yeux de Kant, que les objets n'existent pas ? Pas le moins du monde. Les idéalistes sont ceux qui disent que la connaissance par les sens n'est pas une connaissance susceptible de vérité et que seule la connaissance intellectuelle peut l'être. L'exemple qu'il prend pour illustrer cette position idéaliste est celui des *Éléates*, qui furent, à ses yeux, les premiers, avant Platon, à faire des mathématiques le paradigme d'une connaissance purement rationnelle qui ne devait rien aux sens ni à l'expérience. Or, pour Kant, toute

46. I, p. 412 s.

47. « Un commentateur futur en conclura que [Swedenborg] est idéaliste » (II, p. 364).

48. II, p. 324 : « on peut par suite admettre la possibilité d'êtres immatériels », dits plus loin « spirituels ».

49. Sur ce point, voir l'étude de référence de F. C. BEISER, *German idealism*, Harvard, 2002, pp. 33-36. Néanmoins, nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec sa lecture, un peu rétrospective à notre sens, des « Rêves » ; BEISER fait de l'idéalisme un concept structurant le texte, ce qu'il n'est pas puisqu'il apparaît une fois et presque incidemment (voir citation précédente). De manière plus générale, il nous semble que sa lecture globale des textes kantien ne lui permet pas, par la suite, de distinguer, de manière tranchée, « idéalisme non transcendantal » et scepticisme. Par ailleurs, l'interprétation que nous proposons diverge aussi de quelques interprétations qui ont été données sur le rapport de KANT à la préhistoire de l'idéalisme (H. VAHINGER, M. S. GRAM, M. KUEHN).

connaissance ou intuition purement intellectuelle doit être rejetée⁵⁰. Ainsi les idéalistes (les Éléates, Platon, Leibniz) sont simplement ceux qui affirment que la connaissance par les sens étant confuse, seule la connaissance purement intellectuelle est susceptible d'être dite vraie. Cette connaissance d'entendement ou de raison nous donne accès aux idées claires et distinctes, comme nous le montrent exemplairement les mathématiques. On le voit encore ici, c'est sans ambiguïté aucune que Kant ramène le terme « idéaliste » à sa signification étymologique et première : l'adepte du monde des *Idées*. Les idéalistes sont ceux qui font des *Idées* un monde plus effectif (permanent et essentiel) que le monde des qualités secondes, que nous délivre la sensibilité.

Bref, dans les œuvres précritiques, l'idéalisme est clairement compris à partir de son étymologie et renvoie aux Éléates, à Platon, et, pour la modernité, à Leibniz. Berkeley n'est pas mentionné. Il ne le sera pas non plus dans la première édition de la *Critique*⁵¹. Cela dit, dans les textes précritiques, Kant ne se dit pas idéaliste⁵², alors que dans la *Critique*, il se fera le défenseur d'un idéalisme, qu'il nommera formel, critique ou transcendantal. Au regard de ce changement, la question « qu'est ce qui lui prend ? » aurait quand même mérité plus d'attention de la part d'une littérature secondaire qui a pris pour acquis que l'idéalisme avant Kant avait une très longue histoire et représentait un enjeu crucial pour lui⁵³.

50. Il n'y a pas (pour l'homme) d'intuition intellectuelle (II, p. 396, § 10).

51. Il y a eu une querelle d'interprètes pour savoir si KANT avait connaissance de BERKELEY avant l'intervention de GARVE et FEDER. Ce point ne nous intéresse pas dans le cadre strict qui est le nôtre. Le fait est qu'il ne s'en soucie pas le moins du monde avant 1783.

52. Un rapprochement possible entre KANT et « l'idéalisme » avait été déjà évoqué par LAMBERT, dès une lettre d'octobre 1770 à propos de la *Dissertation* de 1770 (*De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*) et des positions qu'y prenait KANT sur le temps et l'espace. Mais précisément le terme n'était pas du tout pris en son sens éclectique, mais référé à LEIBNIZ et à sa querelle avec CLARKE concernant la nature du temps comme un être absolu (NEWTON/CLARKE) ou comme un ordre de relation, une idéalité (LEIBNIZ). Il n'y avait là rien qui fût susceptible de susciter la colère de KANT. Tout autre est la manière dont il reçoit, douze ans plus tard, la recension de GARVE et FEDER, et leur imputation d'un idéalisme transcendant proche de BERKELEY. Entre les deux, on a très clairement changé d'univers et d'usage du terme « idéaliste ».

53. En fait, ce n'était à ce point pas un enjeu pour lui que, en 1783, dans l'Appendice aux *Prolégomènes*, il dira regretter d'avoir utilisé le terme « idéaliste » (« les choses étant telles, je souhaiterais, pour prévenir tout malentendu, pouvoir donner un autre nom à ma conception »); il précise, par ailleurs, que la considération du seul terme « idéalisme » n'a pas d'incidence sur la structure générale de la *Critique* (qui aurait pu être la même s'il avait trouvé un autre terme); ce qui compte est l'adjectif « formel, critique ou transcendantal ». Enfin, il condense en une expérience de pensée la nature du contresens du sens commun : c'est comme si « quel'un qui n'aurait jamais rien entendu de la géométrie trouvait un *Euclide* et, prié de porter un jugement sur ce livre, disait par hasard, après être tombé, en le feuilletant, sur de nombreuses figures : "ce livre est une méthode de dessin : l'auteur s'y sert d'une langue particulière pour donner des préceptes obscurs, incompréhensibles, qui finalement n'obtiennent pas plus de résultats que ce que chacun peut exécuter avec un bon coup d'œil naturel" » (IV, p. 374). Il faut reconnaître que c'est exactement ce qui se passe dans cette querelle naissante entre idéalisme et réalisme (supposé robuste car naturel). Les premiers parlent d'un traité de géométrie, les

2. *L'idéalisme non transcendantal dans la première édition de La Critique : tout idéaliste se définit par sa référence à l'idéalité ou aux Idées.*

Dans la première édition, les mentions de l'idéalisme non transcendantal sont relativement peu nombreuses. Nous en trouvons trois occurrences⁵⁴, dont une seule est vraiment développée, celle des *Paralogismes*. Les paralogismes sont consacrés aux erreurs portant sur l'âme et non sur le monde. Ce que le lecteur sait depuis toujours, mais que nous osons néanmoins rappeler ici⁵⁵. Descartes est sans ambiguïté le protagoniste de cette psychologie rationnelle de l'âme qu'il s'agit de dénoncer. Ce qui importe à notre propos, strictement délimité (la signification du mot « idéalisme »), c'est que dans cette première édition, l'idéaliste est défini « non pas comme celui qui nie l'existence des objets extérieurs des sens mais celui *seulement* qui n'accorde pas qu'elle soit connue par une *perception immédiate* et qui en conclut que nous ne devons jamais devenir entièrement certains de la réalité des objets par aucune expérience possible⁵⁶ ». Par cette phrase, Kant fait clairement la différence entre une thèse ontologique (les objets délivrés par le sens externe n'existent pas) et cette autre, épistémologique, qui, pour lui, prend sa source chez Descartes : ces objets ne peuvent faire l'objet d'une *connaissance* et ne sont donc pas l'objet d'une *certitude*, soit l'objet d'une idée claire et distincte. En un mot, notre expérience sensible ne nous délivre pas de connaissance nécessaire. Ce qui ne signifie pas que les corps ne peuvent être l'objet d'aucune certitude. Pour Descartes, en effet, le corps se définit par l'étendue, et cette connaissance est parfaitement assurée. Mais cela signifie simplement que cette connaissance vraie (le corps est l'étendue) ne nous vient pas de notre expérience sensible qui, bien plutôt, nous enseigne la couleur du miel et l'odeur des fleurs. Analysons plus précisément le 4^e paralogisme, supprimé dans la seconde édition, mais qui dans la première est le moment où Kant se situe par rapport à d'autres types possibles d'idéalisme ; ce qui nous importe au plus haut

seconds d'un manuel pour apprendre à bien dessiner. Le quiproquo ne peut que conduire à la cacophonie conceptuelle.

54. *Esthétique*, III, 62 ; le 4^e paralogisme ; la section 6 de la *Dialectique transcendantale*, III, pp. 339, 343.

55. Bon nombre de commentateurs de KANT, au moins depuis le XIX^e siècle, et précisément en intégrant la position de GARVE et FEDER, ont fait comme si ce que disait KANT de l'idéalisme était entièrement structuré par la querelle entre réalisme et idéalisme (au sens contemporain : qui croit au monde extérieur, qui n'y croit pas). Aller au-delà de cette illusion rétrospective est donc difficile puisque les textes semblent pouvoir se lire en deux sens : le sens historique que nous essayons de restituer ici, et le sens qu'ils peuvent prendre une fois passés au prisme d'un contresens qui leur est postérieur. Nous devons donc parfois rappeler ce que tout le monde sait, tout en lui donnant une autre orientation argumentative.

56. IV, p. 232 ; c'est nous qui soulignons.

point puisque nous devons comprendre ce qu'il entend par « idéalisme » avant l'irruption du Janus (Hume/Berkeley) des partisans du sens commun.

Notons, d'emblée, que si le terme « idéaliste » est employé à propos de Descartes et non (comme dans les textes précritiques) de Leibniz ou Platon, c'est en raison même de la finalité précise des paralogismes (la critique de l'âme et de sa nature). Ce paralogisme est celui dit de « l'idéalité du rapport extérieur ». Ainsi, si l'on veut bien s'en tenir à la littéralité du texte et non l'embarrasser de toutes ses lectures rétrospectives ou « de sens commun », cela signifie : d'une part, que l'idéaliste (même non *transcendantal* et qui comme tel sera critiqué) dit que l'âme est en rapport avec des objets, et non pas qu'il n'y a aucun objet et que la réalité extérieure n'existe pas ; d'autre part, que, chez Kant, l'idéalisme se définit à partir de l'*idéalité*, qui est, de fait, le point commun à tous les idéalismes, critiques ou non, c'est-à-dire pour Kant, formels ou non. Dans le 4^e paralogisme, le type d'idéalisme par rapport auquel il entend se situer est celui qui établit une distinction entre le sens interne (qui nous délivrerait immédiatement une vérité) et le sens externe (qui, ne nous délivrant que des qualités secondes, ne nous permet pas d'accéder à la qualité première, l'étendue, connue par l'entendement seul). Il s'agit là d'une forme de scepticisme épistémologique quant à la valeur du témoignage de nos sens externes, puisque la question y est celle de la connaissance, et qu'il est dit que les sens ne nous délivrent pas de connaissance fiable, sur laquelle nous pouvons bâtir « quelque chose de sûr et de certain dans les sciences ». Cet idéalisme cartésien postule qu'il y a une sorte d'inaffabilité de la référence pour l'objet du sens interne, mais non pour celui du sens externe. Je ne puis me tromper sur le fait que j'ai telle sensation, perception, pensée. Mais je puis me tromper sur la nature de l'objet de ces sensations ou pensées. De même, je puis m'illusionner sur un objet externe (tel objet dans l'espace, par exemple le bâton brisé dans l'eau), mais ne le puis sur le fait que j'ai cette perception (sens interne). Cette thèse qui établit une hiérarchie rigoureuse entre sens externe et interne sera celle que Kant appelle « l'idéalisme empirique ». Pourquoi « empirique » ? Parce que ce dont il s'agit, c'est de l'*expérience* qui nous est donnée par la vue, le toucher, l'ouïe, l'odorat, le goût. Pourquoi « idéalisme » ? Plus précisément dit, pourquoi pas scepticisme épistémologique, puisque aussi bien cette position semble également attribuable à l'empirisme sceptique ? On pourrait répondre que le contexte (les paralogismes et la doctrine rationnelle de l'âme) appelle le nom de Descartes, non celui de Hume, réfuté ailleurs. C'est certain, mais non suffisant. En fait, si Kant parle de « d'idéalisme » c'est parce que, chez Descartes, notre connaissance de la nature de l'objet externe (objet qu'il n'a jamais nié aux yeux de Kant) se fait par le biais de l'entendement et non des sens. La connaissance de la réalité de l'objet (comme cause des sensations) est pensée, déduite et non expérimentée, elle est « ajoutée par la pensée et obtenue comme la

conclusion d'un raisonnement⁵⁷ ». Le véritable sceptique (Hume) aurait dit que nous ne pouvons avoir de connaissance valide, l'idéaliste empirique dit que nous pouvons avoir une connaissance valide mais qu'elle n'est pas délivrée par l'expérience immédiate de nos sens (les qualités du morceau de cire) mais par l'entendement (qui appréhende l'étendue). Pour Kant, la ligne de partage entre sceptiques et idéalistes est clairement tracée : pour le scepticisme, il n'y a pas de connaissance vraie possible ; pour l'idéaliste, il y en a une. Une fois ce point crucial acquis, le partage entre deux genres d'idéalisme se fera, dès lors, sur le statut de l'expérience, de sa connaissance possible (Kant) ou non (les idéalistes non transcendants qui affirment que la connaissance se fait en se détachant de l'expérience de nos sens). On est loin de la confusion conceptuelle des partisans du sens commun qui considèrent Hume et Berkeley (scepticisme/idéalisme) comme les deux faces d'une même pièce : la négation de l'existence du monde extérieur.

Contre l'idéalisme cartésien, le nerf de l'argument de Kant consistera à récuser l'idée d'une hiérarchie entre le sens interne qui nous délivrerait des certitudes et le sens externe, dont les objets ne seraient atteints que par inférence douteuse (Hume) ou par une idée uniquement intellectuelle (l'étendue de Descartes plus la garantie divine). Kant montrera ce faisant que le sens externe est susceptible de nous délivrer une connaissance vraie, et que, dès lors, il est, lui-même, « un réaliste empirique ». Mais c'est moins sa réfutation qui nous intéresse ici⁵⁸ que les trois points suivants.

1. Le portrait qu'il brosse d'un idéalisme non transcendantal : Kant définit l'idéalisme à partir de la notion d'idéalité et n'a peut-être même pas conscience, dans cette première édition, d'une conception qui identifierait l'idéalisme à un égoïsme existentiel.

2. Le fait qu'il peut opérer une synthèse des deux termes, « réaliste » et « idéaliste », de manière, à ses yeux, cohérente. Descartes et lui sont à la fois réalistes et idéalistes. L'un est « idéaliste empirique » mais « réaliste transcendantal », l'autre « idéaliste transcendantal » mais « réaliste empirique ». On a beaucoup glosé sur cette composition « réaliste/idéaliste », systématiquement soupçonnée d'être factice ou formelle, car unissant des termes violemment antinomiques. Mais pour

57. IV, p. 231.

58. Il est évident que la présente étude devra se doubler d'une autre, consacrée plus amplement à l'exacte différence entre idéalisme non transcendantal (adeptes des *Idées*) et transcendantal (tenant de l'idéalité), soit strictement dit : à la différence entre *Idées* et idéalités. Ce n'est évidemment pas la même chose que de dire que l'Idée est un être ou un référent existant dans un troisième règne ou dans l'entendement de Dieu, ou qu'elle est une norme, une règle, une clef (voir KANT : « Les Idées sont, chez PLATON, des archétypes des modèles originaux des choses elles-mêmes, et non pas simplement des clefs pour des expériences possibles, comme le sont les catégories »). Mais cette étude a pour préalable celle que nous menons ici et qui porte sur la notion d'idéalisme en général.

Kant, réalisme et idéalisme ne sont pas des contraires absolus et il n'y a, en fait, aucune raison qu'ils le soient, eu égard à l'histoire que nous avons retracée. Les termes ne peuvent être d'absolus contraires que si l'on se situe d'emblée dans l'opposition de Diderot, reprise par le sens commun : ceux qui affirment que le monde physique extérieur existe et ceux qui le nient. Pour Kant, on peut être « idéaliste » d'un certain point de vue (empirique/transcendental), et réaliste de l'autre. Il n'y a aucune raison qui pourrait lui faire soupçonner que ces termes sont en passe de devenir des contraires absolus (via le sens commun, puis quelques années plus tard, Jacobi).

3. Dans les textes précritiques, l'idéalisme n'était pas directement lié à ce que l'on pourrait appeler une philosophie du sujet. La thématique de la subjectivité y est même totalement hors de propos puisque la définition de l'idéalisme (Leibniz, Platon, les Eléates) se fait à partir de l'*Idee* et, dans le cas précis, d'un rejet d'une connaissance par l'expérience sensible (idéalisme empirique). Or, il en reste de même dans ces *Paralogismes* et cela en dépit du fait que Descartes soit maintenant intégré à l'idéalisme et qu'il s'y agisse des erreurs sur l'âme. En effet, est idéaliste pour Kant quelqu'un qui a une théorie de l'idée ou de l'idéalité et qui, en outre, affirme qu'il y a une connaissance valide possible (différence entre idéalistes et sceptiques).

Nous avons donc là une définition très précise de l'idéalisme, laquelle se confirmera par sa réaction immédiate à la recension de Garve et Feder.

3. La réponse de 1783, les trois traits définitionnels de tout idéalisme.

Dans l'Appendice aux *Prolégomènes*, il opposera sa définition à celle de Garve et Feder, dont il semble prendre alors seulement conscience, et qu'il juge insensée. En effet, la définition de Kant demeure conforme à celle de Leibniz et de l'étymologie : « La thèse de tous les idéalistes authentiques depuis les Eléates jusqu'à l'évêque Berkeley est contenue dans cette formule : toute connaissance par les sens et l'expérience n'est qu'une simple apparence et c'est seulement dans les idées de la raison et de l'entendement pur qu'il y a de la vérité⁵⁹. » Les idéalistes anciens sont ceux pour qui les enseignements délivrés par les sens ou l'expérience sensible (*et uniquement eux*) ne sont pas susceptibles de vérité. D'autre part, la deuxième partie de la phrase insiste sur le fait que ce qui est pensable en termes de vérité, pour les idéalistes, ce sont les « idées de la raison et de l'entendement ». Cette proposition peut, de fait, sans trop d'injustice⁶⁰,

59. IV, p. 374.

60. Il y en a peut-être une par rapport à BERKELEY, qui refuse les idées « abstraites », d'entendement

s'appliquer aussi bien à Platon, Descartes, Leibniz ou Berkeley. Cette précision ne vise pas seulement à prouver que Kant est meilleur historien de la philosophie que Diderot pour lequel Berkeley est celui qui n'aurait admis d'autre existence que la sienne, mais aussi à souligner un point aussi subtil que décisif dans cette histoire de l'idéalisme. La question de la réalité des corps sensibles et concrets hors de nous n'est pas un enjeu, et Kant ne fait pas porter sa réponse sur ce point. Il ne l'évoque tout simplement pas comme possibilité. S'il ne considère pas cette question, c'est parce que, contrairement à Diderot et aux partisans du sens commun, l'idéalisme non transcendantal se définit par la notion d'*Idée* et non par un quelconque scepticisme existentiel assis sur un égoïsme ou subjectivisme radical. On peut saisir sur le vif ce point par la distinction que Kant établit immédiatement entre son idéalisme transcendantal et l'idéalisme transcendant. Il écrit : « le principe qui d'un bout à l'autre régit et détermine mon idéalisme est au contraire : toute connaissance des choses tirées uniquement de l'entendement pur ou de la raison pure n'est que simple apparence, et ce n'est que dans l'expérience qu'il y a de la vérité »⁶¹. C'est là le fameux réalisme empirique de Kant déjà développé dans les paralogismes. La différence est simple, aux yeux de Kant : pour les idéalistes non transcendants, le monde de l'expérience sensible n'est pas susceptible de jugement valide. La vérité se trouve ailleurs, c'est-à-dire dans les *Idées*. C'est ce qui explique qu'ils soient dits « idéalistes » (en référence à l'*Idée*), et non sceptiques comme Hume. Pour Kant, l'expérience sensible est non seulement susceptible de connaissance mais est-ce à propos de quoi il peut y avoir une connaissance valide. Dans cette réponse à la recension de Garve et Feder, il indique pourquoi « surtout Berkeley » sera dit par lui « idéaliste divagant », reprenant, ici, l'adjectif qui spécifiait l'idéalisme de Swedenborg ; il est divagant et dogmatique parce qu'il pose une connaissance seulement intellectuelle, « l'idéalisme divagant [...] toujours (comme on peut déjà le voir chez Platon) conclut de nos connaissances a priori (même celle de la géométrie) à une autre intuition que l'intuition sensible (à savoir l'intuition intellectuelle)⁶² ». La *Schwärmerei* est donc l'horizon et la conséquence de cet idéalisme dogmatique, et l'intuition *intellectuelle* est son fondement.

Nous pouvons donc dessiner le portrait de l'idéaliste selon Kant à partir de trois traits qui en délimitent précisément le concept et l'usage.

1. Est idéaliste toute théorie qui engage à un moment ou un autre des *Idées* ou des idéalités. Ce sont ces termes qui constituent le genre commun à tout

pur. Cela dit, pour BERKELEY, les idées sont bien dans un « monde » : l'esprit de Dieu ; voir notre citation antérieure : « aucune idée ne peut exister sans être dans un esprit [...] l'esprit de Dieu ».

61. IV, p. 374

62. IV, p. 376.

idéalisme, par-delà leur différence spécifique (transcendantal, empirique, matériel, problématique, dogmatique, etc.).

2. Est idéaliste quelqu'un qui affirme qu'une connaissance vraie est possible, par opposition au scepticisme radical – Hume – (soit par opposition à ce qu'on appellerait aujourd'hui : relativisme).

3. L'idéaliste 1) n'est pas le contraire absolu du réaliste. Les deux termes peuvent être attribués à une même doctrine sous différents rapports. 2) Il n'est à aucun moment dépendant ou tributaire d'une philosophie de la subjectivité puisque Platon, les Éléates, etc., sont idéalistes. Encore une fois, c'est le « genre » commun (idées ou idéalités) qui est le plus déterminant pour ranger un philosophe dans l'ensemble « idéalisme ».

Il est évident que le quiproquo est total entre cette définition rigoureuse et le portrait du solipsiste existentiel, subjectiviste et sceptique, peint par les partisans du sens commun, portrait qui n'a ni modèle ni référent, portrait de composition, sorte d'in vraisemblable Janus (Hume/Berkeley), que l'on pourrait baptiser « Huber » en contractant les deux noms et pour en consigner, définitivement, le caractère de créature mythique. Ce sont les gestes impliqués dans la composition de ce portrait que nous avons mis en lumière ici.

L'histoire de l'idéaliste mythique (le mystérieux membre de la « secte des égotistes », devenu l'« Huber » des philosophes éclectiques) ne s'arrête évidemment pas là ; celle de l'idéalisme réel (*i.e.* vérifié par les textes écrits par ceux qui se revendiquent eux-mêmes comme idéalistes) non plus ! Les trois traits discriminants par lesquels nous avons cerné le triangle de l'idéalisme réel se retrouveront, en fait, chez tout philosophe qui, après Kant, se déclarera idéaliste (Hegel, Husserl, etc.⁶³). L'idéaliste mythique continuera, lui aussi, sa voie (chez Moore et sa *réfutation de l'idéalisme* ou chez les « réalistes » plus contemporains) ; voie parallèle qui ne croisera jamais la figure historique de l'idéaliste réel, mais qui périodiquement resurgira, tel un lapin (ou canard) sorti d'une boîte, dont nous avons restitué le mode de fabrication : écrasement de l'ontologique et de l'épistémologique, réduction de l'idée à une saisie psychologique et singulière, rejet de l'élucidation métaphysique et épistémologique au profit d'une description de la conscience ordinaire, malentendu entre « image manifeste » et « image scientifique » du monde, appel au sens commun.

Ainsi, en cherchant un « invariant » (une figure fautive mais persistante), nous

63. Cette assertion, ici seulement programmatique, devra évidemment être l'objet d'une démonstration à part. Nous en avons donné des éléments pour FICHTE. Voir par exemple « Le labyrinthe de l'idéalisme. Scepticisme, réalisme et idéalisme dans la *Doctrine de la Science* de 1794 », *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, Buenos Aires, mars 2017.

en avons obtenu deux : la figure vide car sans référent historique de « l'idéaliste mythique », et la figure réelle qui, par-delà ses différentes projections (kantienne, hégélienne, husserlienne), se structurera toujours autour des trois traits que nous avons mis en lumière. Mais plus encore, nous avons pu mettre au jour un clivage qui dépasse de loin celui, étranger à Kant, entre « idéaliste » et « réaliste ». Clivage entre, d'une part, une philosophie qui met en son cœur la question de la vérité, envisage le monde de manière théorétique (comme objet de savoir) et pense la philosophie elle-même comme théorie du savoir (ou des savoirs en général qu'ils soient théoriques, pratiques, historiques, etc.), et, d'autre part, une philosophie qui a pour centre la question de l'existence et pour vecteur la manière dont la conscience ordinaire peut ou doit s'orienter dans le monde. C'est ce clivage que nous avons trouvé à l'origine du quiproquo entre Kant d'un côté et, de l'autre, les partisans du sens commun qui abordent les questions philosophiques de manière existentielle, rejettent à la fois la métaphysique et un niveau de réflexivité philosophique précis, qui se présente comme réflexion sur le savoir ou la science. Ce clivage dépasse de loin la querelle entre ceux qui sont idéalistes et ceux qui ne le sont pas, car même si le terme « théorie de la science » reste attaché à un grand idéaliste, il n'en demeure pas moins que bien d'autres, au-delà du cercle de l'idéalisme, s'en réclameront, tel Bourdieu qui donne à l'un de ses livres le titre *Science de la science et réflexivité*, ou tout simplement Cavaillès et sa *Théorie de la science*, etc. C'est ce niveau de réflexivité, cette dimension de « théorie du savoir » que les partisans du « sens commun » rejettent ou même (selon l'avis de Kant) ne discernent plus, alors qu'il constituait l'armature des projets des philosophes classiques (Descartes, Leibniz, et comme, nous l'avons vu, Hume lui-même, etc.). C'est ce clivage, dont nous avons dévoilé ici l'émergence, qui est à l'origine du quiproquo qui présida à la bataille de deux idéalismes, l'un fantasmé par ses adversaires et n'ayant aucun référent historique connu, l'autre effectivement revendiqué par Kant, le premier. C'est ce clivage qui a, également, conditionné une opposition, aussi tranchée que factice, entre réalisme et idéalisme. C'est ce clivage, enfin, qui continue aujourd'hui à hanter les débats philosophiques, voire façonne, en partie, leur configuration.

Isabelle THOMAS-FOGIEL

University of Ottawa, Université de Paris-I.

