Subjectivité et vérité

Bernard Jolibert

▶ **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Subjectivité et vérité. Gilles Ferréol. Place et statut de la subjectivité dans les sciences sociales, EME éditions, pp.1-16, 2014. hal-02486471

HAL Id: hal-02486471
https://hal.univ-reunion.fr/hal-02486471

Submitted on 21 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

SUBJECTIVITÉ ET VÉRITÉ

Bernard JOLIBERT[1]

Si on en réfère au sens désormais le plus usuel du substantif *sujet* ou de l'adjectif *subjectif*, on se trouve avant tout ramené à ce qui relève de l'intériorité personnelle, par opposition à l'*objet* ou à l'*objectivité* qui en sont comme les corrélats renvoyant à la réalité extérieure. Est subjectif ce qui se rapporte à l'essence du sujet ou lui appartient en propre. En effet, l'être humain est non seulement « en soi », puisqu'il peut être objet de connaissance extérieure, mais aussi « pour soi ». Il ne se contente pas d'être un être visible du dehors, observable, représentable, autrement dit *objectif*. En tant que *sujet*, il se trouve renvoyé à lui-même comme être connaissant avec, de plus, la conscience qu'il a de connaître et, éventuellement, de pouvoir s'appréhender réflexivement, autrement dit de prétendre « se reconnaître et se connaître ». On parlera alors de *subjectivité* lorsqu'on insistera, dans l'étude des processus cognitifs ou affectifs, aussi bien logiques, esthétiques que moraux, sur les phénomènes proprement psychiques afin de les désigner comme relevant essentiellement de l'intériorité, voire de l'arbitraire individuel. Si la démarche artistique prône le détour par la subjectivité comme aliment de la création personnelle, la démarche scientifique prétend en revanche, dans sa visée universelle, comprendre les choses telles qu'elles sont, y compris les sujets eux-mêmes. On évoquera alors l'*objectivité* lorsqu'on se tourne vers ce qui est posé dans la représentation plutôt que vers l'acte de penser. Est objectif ce qui se rapporte à l'objet de la connaissance « tel qu'en lui-même », ce qui en rend compte sans risque de déformation subjective, autrement dit ce qui est observable par tous et vaut universellement. Dans le cas de la subjectivité, ce n'est pas *ce qui est représenté* qui importe, en dépit de son caractère objectif, fixe, stable, indépendant des opinions, des intérêts propres ou des désirs singuliers de la personne, mais ce qui semble à la source de la pensée ou du sentiment, c'est-à-dire le *sujet connaissant* lui-même envisagé comme quelque chose de stable qui subsiste en deçà de toutes ses manifestations accidentelles.

Ce retour vers le sujet ne va pas sans problème car l'incertitude de la subjectivité y apparaît aussitôt. Au sens courant, est dit *subjectif* en effet ce qui ne rend pas compte fidèlement de la réalité observée. Le sujet apporterait, dans l'approche de l'objet, des éléments personnels qui en trahissent la nature proprement *objective*. Si l'*objectivité* implique l'accord de la pensée et du réel, un jugement est dit péjorativement teinté de *subjectivité* s'il reflète plus les préjugés, les préférences, les passions ou les choix personnels de celui qui l'énonce. Lorsqu'une pensée des choses est à ce point relative au sujet pensant, alors son contenu risque de ne plus être conforme à la réalité de ces choses. L'arbitraire guette la subjectivité. Poussée au bout de l'usage courant, la s*ubjectivité* devient quasiment synonyme de fausseté, voire de tromperie. Elle indique l'inadéquation radicale de l'idée à son objet réel à cause d'une déformation, volontaire ou involontaire, apportée par le sujet. La représentation mentale, loin de cerner l'essence de la chose, trahit sa véritable nature. La subjectivité ne serait plus révélatrice de l'objet, y compris lorsque celui-ci est le sujet pensant lui-même. Bien au contraire, elle serait seulement l'expression du fonctionnement mental de celui qui pense. On entre alors de plain-pied dans le domaine de l'illusion, de la mauvaise foi ou de l'idéologie. L'*objectivité* en revanche traduirait une pensée conforme au réel, autrement dit

[1] « Subjectivité et vérité », *in Place et statut de la subjectivité dans les sciences sociales* (sous la dir. de Gilles Ferréol), Bruxelles, EME, 2014, p. 14-31.

indépendante des possibles influences de l'esprit qui la pense. *Objectif* est d'ailleurs devenu synonyme de vrai, d'incontestable, de manifeste ou d'évident dans l'usage contemporain. Avec la notion de subjectivité, on est donc indirectement renvoyé à la question de la vérité objective de la connaissance humaine. La question fondamentale qui se pose au cœur de cette cohabitation conflictuelle du subjectif et de l'objectif n'est autre que celle de la valeur du savoir.

Nos certitudes nous viennent-elle de l'objet appréhendé ou de nous-mêmes, c'est-à-dire du sujet connaissant ? Ce dernier n'est-il qu'un obstacle trompeur dans l'appréhension objective de la chose ? L'objet qui se donne à la connaissance produit-il sa propre garantie d'authenticité ? Le sentiment de véracité est-il suffisant pour s'assurer de la vérité d'un savoir ? Sommes-nous condamnés à l'errance intellectuelle à cause de la nature essentiellement subjective de l'ensemble de notre connaissance ? Puisque, suivant le constat de Protagoras *« l'homme est la mesure de toute chose »*, doit-on conclure à la manière de Pirandello : *« À chacun sa vérité »* ? Auquel cas, la défense de la subjectivité conduirait au solipsisme. Ne serait-il pas possible de découvrir une forme de subjectivité qui ne serait plus un obstacle au savoir objectif, mais au contraire la condition universelle de la connaissance ? *Subjectivité transcendantale* à la manière de Kant, *intersubjectivité*, *« mort du sujet »* plus radicale encore, autant de réponses possibles au fait que notre connaissance paraît nécessairement subjective alors qu'elle aspire, non moins nécessairement, à l'objectivité. Commençons par examiner les deux positions radicales qui prétendent ramener la question de la connaissance humaine à une alternative aporétique. Nous n'aurions de choix, pour ce qui est de la garantie du savoir humain, qu'entre le sujet connaissant replié sur sa singularité et l'objet connu, renvoyé vers un « en soi » finalement inaccessible.

.
. .

I. UNE DOUBLE APORIE : LE SUBJECTIVISME ET L'OBJECTIVISME

Cette relation indissociable du *subjectif* et de l'*objectif* du sujet connaissant à l'objet connu, aussi ancienne que la réflexion philosophique elle-même dès que cette dernière s'interroge sur les conditions de possibilité de la connaissance, ne va pas sans tiraillements ni conflits. En tout cas, elle ne suscite pas toujours la prudence que montrera la phénoménologie husserlienne dans son approche du champ cognitif. Si l'*objet* et le *sujet* forment un couple indissociable, il reste que la tentation a consisté, et consiste toujours, à voir l'un des deux versants de la connaissance prendre le pas sur l'autre et finir par l'emporter. D'ailleurs, dans la langue courante, la *subjectivité* ne s'oppose-t-elle pas à l'*objectivité* comme l'arbitraire individuel, réfractaire au souci de vérité authentique, c'est-à-dire objective ? Menée à son paroxysme, la distinction entre le sujet connaissant et l'objet connu conduit à les dresser l'un contre l'autre dans une opposition radicale entre ce qu'il est convenu d'appeler le *subjectivisme* et l'*objectivisme*, le premier cherchant le critère de la certitude dans le sujet, le second trouvant le signe du vrai au cœur de l'objet lui-même.

Contre les doctrines *objectivistes* qui admettent que, dans la connaissance, le sujet est capable d'appréhender la réalité telle qu'elle est en elle-même, le *subjectivisme* prétend ramener tous les jugements humains (qu'ils soient de valeur ou de réalité) à des états de conscience particuliers. Serait parfaitement *objectif* ce qui existerait en soi, indépendamment du sujet pensant. Serait entièrement *subjectif* ce qui relèverait de la seule intériorité. Suivant

un tel clivage, la notion d'*objet* fait seulement référence à une réalité extérieure, subsistant par elle-même, indépendante de la conscience que l'on peut en prendre. Quant à celle de *subjectivité*, elle renvoie aux dispositions particulières ou singulières du sujet qui perçoit ou conçoit, c'est-à-dire d'un « je » qui exerce son entendement ou sa sensibilité.

La difficulté de l'*objectivisme* apparaît immédiatement. Si on définit la vérité comme l'adéquation de la pensée au réel, il reste à appréhender la véracité de la pensée qui se représente cet accord. Mais alors, la représentation de cet accord avec un réel supérieur qui en est comme la condition de garantie objective devient nécessaire et ainsi de suite à l'infini. On retrouve ici l'argument dit du « *troisième homme* » qu'Aristote objectait à l'idéalisme platonicien au début de la *Métaphysique*. L'argumentation sceptique est plus radicale encore : comment ce qui est appréhendé par nos instruments de connaissance, que celle-ci soit sensible ou intellectuelle, pourrait-il être dit « en soi » ? En tant qu'il est connu *« par nous »*, il est *« pour nous »* et non saisi en lui-même *« tel qu'en lui-même »*. Si nous sommes posés comme des sujets capables d'appréhender le réel, il reste que ce réel n'est plus alors une réalité existant en soi, mais bien pour nous. Le réalisme dogmatique est contradictoire. Il n'y a pas de milieu : ou bien la chose est en elle-même, ou elle est pour nous. Il est clair qu'une chose « en soi » est inaccessible à notre connaissance. Tout savoir humain est nécessairement subjectif ; l' « en soi » ne saurait, par définition, constituer pour nous un *objet* de connaissance. *« En tout il n'y a qu'opinion »* (Sextus Empiricus, 1948, p. 217.)

Faut-il alors abandonner tout espoir de parvenir à une certitude objective et affirmer que ce que nous croyons être l'essence réelle des choses réside entièrement dans la pensée du sujet qui se les représente ? On saute alors de l'*objectivisme* radical à un *subjectivisme* non moins radical. Le coefficient de certitude de ce que nous pensons dépend finalement de nos goûts singuliers, de nos désirs particuliers, de nos habitudes individuelles. On peut tirer de cette attitude un certain nombre de conséquences qui ne sont pas sans gravité pour la valeur de la connaissance humaine lorsque cette dernière se veut scientifique, c'est-à-dire universelle.

Tout d'abord, la distinction du vrai et du faux perd toute valeur objective : il n'y a plus de certitude absolue visant à une quelconque nécessité de principe. Toute affirmation devient strictement personnelle. L'assentiment individuel tient lieu de vérité. Il est évident que la conséquence pratique de cette indistinction cognitive est le relativisme éthique le plus radical. La distinction de valeur n'ayant d'autre source que le sentiment intime d'approbation ou d'indignation, c'est l'idée même d'une règle universelle qui s'effondre. Il en va de même dans le domaine politique ou dans le domaine esthétique : les jugements concernant le beau ou le laid n'expriment plus que des goûts individuels momentanés. Idées personnelles et sentiments particuliers tiennent lieu de vérité. La conséquence logique est claire : on refuse de reconnaître aux jugements universels et nécessaires une valeur supérieure à ce qui se présente comme subjectif. Nos jugements de valeur, comme nos jugements de réalité, n'expriment jamais que des réactions personnelles ; ils ne font que traduire en termes rationnels des émotions arbitraires d'approbation ou d'indignation circonstancielles. Ce sont les trois grands domaines de la normativité traditionnelle, ainsi que les valeurs qui les fondent, le *Vrai*, le *Bien* et le *Beau*, qui se voient récusés dans leur commune prétention à viser une possible vérité de principe. Ainsi, Tristan Tzara n'hésite pas à écrire, contre l'idée kantienne d'une « beauté » définie comme *« universalité sans concept »* : *« Une œuvre d'art n'est jamais belle, par décret, objectivement pour tous. La critique est donc inutile, elle n'existe que subjectivement, pour chacun, et sans le moindre caractère de généralité »* (Tzara, 1918, p. 17.)

La conséquence métaphysique en découle directement. L'attitude subjectiviste ne conduit pas seulement à l'isolement partiel ou momentané, elle mène au solipsisme. Comment pourrait-il en être autrement ? Puisque tout ce qu'il nous est donné de connaître est nécessairement subjectif, la *subjectivité* de principe enveloppe l'ensemble des phénomènes psychiques, sans exception. Elle embrasse en extension tout ce que nous visons et vivons. Au sens large, elle ne renvoie pas seulement à l'intimité affective, mais à l'ensemble des représentations concernant le monde et nous-mêmes, puisqu'en dernier ressort ce ne sont que *nos* représentations. Nous sommes emprisonnés, que nous le voulions ou non, dans la subjectivité au sens le plus étroit. Puisque ce qui est éprouvé par un sujet n'est pas observable de l'extérieur, l'intériorité et l'extériorité s'évanouissent dans une pure indétermination. Plus grave encore du point de vue de la connaissance, il n'y a plus moyen de distinguer le fantasme de la réalité, l'illusion du réel. Nous sommes condamnés à vivre dans une sorte de mirage constant. L'illusion et la réalité, la mesure et la démesure, la folie et la sagesse, autrui ou son image, tout se vaut et se confond dans un monde équivoque et inconsistant.

Nous sommes donc acculés à une aporie. Soit, nous prétendons viser directement l'objet « en soi » pour atteindre le vrai, mais cette quête s'avère illusoire du fait que notre connaissance, en tant précisément que « nôtre », est nécessairement « pour nous » et non pas « nouménale » comme l'ont bien vu Hume et toute la tradition sceptique. Sauf croyance en l'illumination directe (*schwärmerei*), les objets que nous appréhendons sont des *phénomènes* et non des *noumènes* ainsi que le rappelle Kant. Soit, nous nous replions sur nos certitudes intimes au risque de devoir abandonner tout projet de fonder une vérité valable pour tous. Auquel cas nous sommes renvoyés à l'arbitraire de ce que nous sommes en tant que pures subjectivités, incapables de distinguer le monde réel de celui de nos fantaisies.

C'est à sortir de cette difficulté que se sont attachés principalement ce qu'on appelle les *philosophies de la connaissance*. Il peut être éclairant d'en rappeler ici certaines étapes parmi les plus importantes. Elles montrent comment on passe progressivement d'une subjectivité entendue comme enfermement de l'individu dans sa singularité à la recherche d'une subjectivité élargie, comprise comme capacité cognitive valable pour tous les hommes, fondement d'une possible vérité universelle. Cette dernière conception se trouvant à son tour contestée de la manière radicale par une mise entre parenthèse du « sujet » qui finit par mourir de sa belle mort ou par se dissoudre dans une intersubjectivité diffuse.

II. RAPPEL HISTORIQUE DE L'IDÉE DE SUBJECTIVITÉ

Au risque de simplifier quelque peu le champ des théories qui jalonnent l'histoire des idées, on peut dire que la poursuite de la vérité a consisté, principalement jusqu'à Descartes, à rechercher les critères de la certitude du côté de l'objet. La question première étant celle de l'objectivité de la connaissance, les illusions ou les erreurs sont avant tout le résultat des interférences entre l'observation impartiale qui dévoilerait la chose dans son essence et la subjectivité qui vient s'en mêler pour en déformer les contours. La réalité contiendrait en elle-même le signe de la vérité. C'est donc vers elle qu'il faut se tourner. Une pensée est vraie si elle correspond à l'objet réel qu'elle représente. La question de la vérité devient alors celle de l'approche possible par les hommes de la réalité « telle qu'en elle-même ». C'est en effet ce contact authentique qui servira de garantie ultime à la certitude. Cette approche première correspond à la conception naïve de la vérité objective.

On devine qu'il n'y a que deux sortes de réponses possibles face à cette démarche. Suivant la tradition mystique, on peut admettre que, suite à un processus de connaissance qui s'apparente à une véritable ascèse, la connaissance humaine peut atteindre, sinon la vérité en soi saisie dans une intuition synoptique complète, du moins la vérité de certaines « formes » ou « idées » qui permettent de garantir notre savoir. On a accès à la réalité telle qu'elle existe indépendamment du sujet. Il est clair que la pensée religieuse médiévale retiendra de Platon un possible accès au vrai, posé comme absolu, à travers les idées d'ascèse et de révélation. Suivant la tradition sceptique en revanche, nous ne pouvons atteindre avec certitude aucune vérité objective car nous ne saisissons jamais la chose « en elle-même ». Nous appréhendons le réel au travers du filtre déformant de nos instruments de connaissance. Qu'est-ce qui nous garantit qu'ils sont les mêmes en chaque être humain ? Toute affirmation sur l'objet est relative à celui qui affirme. Il n'y a pas de vérités objectives mais seulement des opinions subjectives toutes différentes et aussi injustifiables les unes que les autres. Au mieux, les hommes ne connaissent des choses extérieures que ce qui passe par le filtre de leur « humanité ». N'aurions-nous le choix qu'entre mysticisme et scepticisme ? Nombreux sont les philosophes qui ont tenté de sortir de cette alternative, chacun apportant des nuances dont nous sommes encore les héritiers aujourd'hui. Tentons d'en saisir le parcours.

Une première approche semble celle de Socrate. L'issue qu'il propose s'exprime dans le célèbre *« Connais-toi toi-même ! »*. Cette exhortation, où beaucoup ont vu, un peu vite peut-être, l'origine de la psychologie d'introspection, nous inviterait à découvrir ce qui constitue la nature humaine afin de dépasser le relativisme individualiste que défendait la sophiste Protagoras. Ayant découvert ce que nous sommes, il nous serait ensuite facile d'en tenir compte pour mieux appréhender la réalité telle qu'elle est en elle-même. Connaissant le sujet, sa nature, ses moyens d'approcher le réel, les *« formes »* ou *« idées »* qui le constituent en raison, il suffirait de comprendre la part de subjectivité que contient la connaissance pour cerner l'essence authentique de l'objet. Socrate, dans le *Charmide*, a réglé son compte à cette façon de comprendre sa maxime qui ne renvoie pas à un quelconque *sujet psychologique* au sens moderne. L'injonction empruntée au fronton du temple de Delphes est une injonction d'ordre moral. Du point de vue cognitif, nul ne peut atteindre la sagesse qui est à la fois la *« connaissance des autres choses et la connaissance d'elle-même »* (166 c), qui serait en même temps *« connaissance du savoir et du non savoir »* (167 c), ce qui est manifestement contradictoire. Du point de vue moral en revanche, quand bien même le fait de « se connaître » ne serait pas une garantie suffisante pour régler sa conduite de manière absolument bonne, cette connaissance de soi permettra de distinguer ce qui est absolument essentiel pour l'ascèse de l'âme de ce qui est accessoire, le but restant de trouver sa place dans l'ensemble de l'univers. Encore faut-il s'entendre sur ce qu'il s'agit de connaître. Le texte de Platon est clair. L'injonction *« connais-toi toi-même »* ne vise pas à la découverte nombriliste de soi, au culte égotiste de la personne, mais à l'appréhension de ce qui fait l'originalité de l'âme humaine par comparaison à ce qui n'est pas elle. C'est en fonction de cette spécificité d'ordre général et non individuel puisqu'elle touche l'espèce, que s'impose l'exhortation socratique. L'injonction est avant tout religieuse. Sans doute faut-il voir là la naissance de l'idée de *subjectivité éthique*. L'être humain possède certaines caractéristiques (raison théorique et pratique) qui lui imposent telles conduites plutôt que telle autre. Marc-Aurèle, saint Augustin et, plus tard Pascal, retiendront de Platon que la vérité se trouve à l'intérieur de l'homme : *« In te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas »* (saint Augustin, 1988.)

Le mérite de Montaigne est de s'intéresser à l' « humaine condition » dans sa globalité sans pour autant négliger les singularités individuelles ou les particularités sociales. En ce sens, on a pu voir en Montaigne le vrai découvreur du moi et de la subjectivité humaine.

(Starobinski, 1982). S'il s'intéresse à l'homme en général, c'est toujours à partir de l'examen des autres ou de lui-même comme individu. S'il se décrit en tant qu'individu, c'est toujours en fonction d'une conception plus générale de l'humanité morale. Les *Essais* sont une illustration parfaite de la tentative d'associer une conception universelle de l'essence de la subjectivité humaine et une description fine de chaque « complexion singulière » où s'inscrit cette « humanité ». *« Chaque homme porte la forme de l'humaine condition »* et cependant chaque homme est unique dans l'expression de cette « *forme* » (Montaigne, 1962, p. 782). De là la distinction, à la limite de la contradiction, qui ne fera que se durcir, entre la subjectivité entendue comme caractéristique générale et commune de l'humanité, identique en tout homme, aptitude à dire « je », et la subjectivité entendue comme ce qui appartient à un seul sujet de manière originale, singulière, par opposition aux autres personnes. Montaigne n'est jamais dupe de la confusion. Seulement, il choisit une méthode originale d'approche du sujet humain. Un peu à la manière du saint Augustin des *Confessions* cherchant Dieu, partant de l'idée que se connaître soi-même c'est approcher l'humanité entière, il se dépeint d'abord lui-même pour aller ensuite vers l'universel. En ce sens, il pose la condition de ce qu'on peut appeler la *méthode subjective* dont la visée essentiellement morale consiste à mieux se connaître, non afin de jouir de soi égoïstement, mais pour mieux consentir à percevoir et à assumer son *« humaine condition »*.

À partir de Descartes, la question de la subjectivité se déplace de la question morale à celle de la vérité cognitive. Le problème de la connaissance humaine n'est plus où trouver dans l'objet le critère objectif de la certitude, à quel signe le reconnaître parmi les multiples contenus offerts à la connaissance, mais comment concilier le fait que toute connaissance est nécessairement subjective avec l'exigence non moins radicale de certitude objective présente dans le sujet. Puisque tout est nécessairement subjectif, comment asseoir cette subjectivité de telle manière qu'elle s'empare des deux caractéristiques de l'objectivité : la nécessité et l'universalité ? Autrement dit, comment faire pour que le doute « méthodique » du début des *Méditations métaphysiques* ne se transforme pas en doute sceptique définitif ? *« Je suis, j'existe »* apparaît comme la première évidence fiable certes. Mais *« qui suis-je moi qui sais que je suis ? »* En posant la question sous cette forme, Descartes place la réflexion sur la subjectivité au cœur de la philosophie. L'objet perd sa place centrale pour laisser la priorité au sujet. Le terrain de la recherche du vrai glisse de l'objet vers le sujet. La force de l'argumentation cartésienne consiste précisément à partir du doute et à fonder sur lui la certitude. Le critère du vrai ne réside plus dans l'objet, mais dans le sujet, précisément dans le sentiment intime d'*évidence* que procure une conception *« claire et distincte »*. Descartes précise sa pensée dans la première partie des *Principes de la philosophie*, §45 : *« J'appelle claire celle* [la connaissance] *qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder ; et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut »* (Descartes, 1953, p. 591.)

On voit alors se dessiner le glissement de sens qui conduit à assimiler le sujet à la personne, l'objet et ce qui, au départ, lui est extérieur. Originellement, le sujet (*hupokeimenon* en grec ou *subjectum* en latin) désigne le support, le substrat, la chose dont on parle et en qui certaines qualités se maintiennent un temps. Aristote expliquait, au second chapitre de ses *Catégories*, que le sujet est *« ce dont tout le reste est affirmé et qui n'est affirmé de rien d'autre »* (*Catégories,* 1 a, 20 et suiv.), c'est-à-dire ce qui fait l'objectivité de la chose, sa substance. Avec Descartes, le « sujet » n'est plus l'objet de nos pensées, ce dont on parle, mais cette pensée vécue à la première personne, le substrat identique à soi qui subsiste sous

les divers états qui nous traversent. La subjectivité renvoie à l'expérience intime que la personne fait d'elle-même. Le substrat se réfugie dans l'intériorité. D'où l'ambiguïté rencontrée avec l'emploi politique du terme « sujet » par opposition à « citoyen ». Le simple sujet du monarque est soumis au prince qui le gouverne ; il reste dans un rapport de *sujétion* tel qu'au fond il *« n'est rien politiquement »* comme le dira Condorcet ; le citoyen en revanche devient le véritable *sujet* au sens moderne *« puisqu'il est tout »* : liberté, capacité à répondre de soi, source et fondement de la loi qu'il s'applique à lui-même (Condorcet, 1989). Avec la Révolution, il devient à la fois le sujet et l'objet de législation puisqu'il en est l'auteur et qu'il doit en même temps lui obéir. Le citoyen de la République était en germe dans la subjectivité cartésienne, contre la sujétion monarchique.

La question qui se pose alors à Descartes est celle de la garantie de ce sentiment d'évidence. Il ne suffit pas d'éprouver quelque certitude subjective pour être certain de se trouver dans le vrai. Il faut encore montrer que ce sentiment de véracité absolue n'est pas trompeur ou illusoire. Après avoir découvert le moi (*« je pense, je suis »*) comme première certitude et mis en doute les informations des sens, Descartes se voit contraint de faire appel à une garantie métaphysique supérieure afin de fonder l'authenticité de ce sentiment d'évidence. Il existe en nous des idées qui dépassent notre contingence et sont néanmoins dignes de confiance car elles sont garanties en Dieu. La raison, ou *« bon sens »*, est la même en tous les hommes. Nous en sommes tous suffisamment pourvus pour bien juger. Quand bien même elle ne serait pas infinie, cette raison est suffisante pour distinguer *« le vrai d'avec le faux »*. Il est clair alors que c'est le détour par la transcendance qui permet à la subjectivité de sortir de l'émiettement individuel. Il existera à partir de là deux pentes de la subjectivité. La première, proprement personnelle, idiosyncrasique, nous enferme dans l'opinion aveugle ; la seconde, puissance commune de bien juger valant pour tout sujet et garantie en Dieu, nous permet de tendre vers la certitude objective. On peut dire que, pour sauver la vérité, Descartes ne fait commencer sa philosophie par la découverte de la subjectivité que pour mieux en neutraliser la dimension proprement particulière ou singulière. L'objectivité se réfugie dans le sujet qui trouve en Dieu la garantie vérace de ses évidences.

Kant reprend à son compte le relativisme sceptique de Hume. Pour l'auteur de la *Critique de la raison pure*, nous n'avons jamais à faire qu'à *nos* représentations. Impossible de sortir de nous-mêmes pour nous placer d'un point de vue absolu. Autrement dit, le détour par Dieu est illusoire pour garantir l'authenticité de la connaissance humaine. Du fait que nous sommes condamnés à une connaissance *« phénoménale »*, la vérité de ce que nous disons ou pensons ne saurait résider dans la correspondance de la pensée à quelque pure réalité accessible par des voies non subjectives. Comment, dans ces conditions, prétendre atteindre des vérités certaines ? C'est la question de la possibilité de la science, c'est-à-dire d'une connaissance universelle, qui se pose ici. Comment des êtres enfermés dans la singularité pourraient-ils avoir quelque garantie d'accéder à un savoir valable pour tous ? Afin d'éviter le passage cartésien par la métaphysique ou la théologie qui conduit à rechercher une garantie divine, Kant part de l'hypothèse que les sciences sont vraies. Il ne doute pas de leur pertinence et il n'est nul besoin pour lui de les fonder. Ce qu'elles nous disent du monde vaut universellement pour tout entendement. Il se demande seulement comment elles sont possibles. D'où la question centrale de la connaissance lorsque cette dernière tend à l'universalité. : à quelles conditions pouvons-nous concevoir un savoir qui se présente comme « objectif » (universel et nécessaire) alors que nous ne sommes que des sujets singuliers et contingents ? Cette objectivité de la connaissance humaine, entièrement subjective cependant, est affirmée dès la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787) lorsque Kant compare sa théorie à celle de la révolution copernicienne. Plutôt que de faire tourner

« *toute l'armée des étoiles* » autour du spectateur terrestre immobile, Copernic fait tourner le spectateur autour des astres immobiles. Transposé dans le domaine de la connaissance ce renversement devient : ce n'est pas la connaissance qui doit se régler sur l'objet pour devenir objective, mais l'objet qui se règle sur le pouvoir de connaître du sujet. Ce qui est universel et nécessaire, *a priori*, ne vient pas de l'objet mais de l'entendement connaissant : *« Nous ne connaissons* a priori *des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes »* (Kant, 1980, p. 741.)

Comme chez Descartes, l'objectivité du savoir vient chez Kant trouver refuge dans la subjectivité même. Seulement, Kant permet de passer de la problématique de la substance à celle de la subjectivité pure. Plus besoin d'âme et de Dieu pour toucher au vrai. La certitude passe de l'objet extérieur dans la constitution cognitive du sujet raisonnable (sensibilité, imagination, entendement et raison réunis). Cette fois, la subjectivité est totale. Descartes n'affirmait la puissance de la pensée qu'en faisant dépendre cette dernière de Dieu, lequel installait les idées vraies dans son éternité. Chez Descartes, la puissance subjective n'était pas totale puisque le sujet devait se régler sur quelque chose d'extérieur et de supérieur à lui. Avec Kant en revanche, les objets ne peuvent que se régler sur l'esprit connaissant lui-même pour être connus. Quand bien même notre pouvoir de connaître serait imparfait, il reste le passage obligé de tout accès au savoir. La connaissance est subjective de part en part. Pour sortir de la difficulté, Kant installe donc la nécessité objective qu'exige la connaissance scientifique dans le sujet lui-même. Il est clair que cette subjectivité dite *transcendantale* n'a que peu à voir avec la subjectivité *empirique*, singulière, individuelle, psychologiquement différentielle dont traitera Kant dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* (1800) où la conscience de soi sera examinée d'un point de vue plus singulier. Ici, elle est dite par Kant *transcendantale* en ce sens qu'elle impose ses règles « *d'universalité et de nécessité »* au domaine empirique au lieu de les en tirer : *« Le "je pense" doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé. »* Cette aperception est dite pure ou encore originaire « *parce qu'elle est cette conscience de soi qui – en produisant la représentation" je pense", qui doit pouvoir accompagner toutes les autres, et qui est une et identique en toute conscience – ne peut être accompagnée d'aucune autre. J'appelle encore l'unité de cette représentation l'unité transcendantale de la conscience de soi. »* Toutes nos autres représentations, y compris celles qui composent la conscience empirique, dépendent de cette unité supérieure qui est à la fois fonction originaire de l'entendement et condition suprême de l'expérience objective. D'où le nom que lui donne Kant d' *« unité originairement synthétique de l'aperception »* (Kant, 1980, p. 853). C'est la subjectivité qui rend la connaissance *a priori* possible. Le sujet devient ce qui a pouvoir de lier « le divers des représentations » dans l'unité. Il renvoie à un être conscient de soi, capable de répondre de ses idées et de ses actes. Heidegger verra dans cette « révolution copernicienne » la naissance de la subjectivité au sens moderne. L'homme est au centre ; il se pose désormais comme pouvoir fondateur de ses représentations comme de ses actions. Ce n'est plus seulement la connaissance qui est touchée mais aussi le droit, la politique, l'histoire, la religion. Le *« dépouillement des dieux »* fait de la *« modernité le lieu de l'homme »* (Heidegger, 1962, p. 69).

III. LA MORT DU SUJET

Cette promotion de la subjectivité ne va pas sans poser de sérieuses difficultés morales et épistémologiques. Le sujet cartésien ou kantien va se voir progressivement accusé de tous les malheurs qui frappent l'humanité et finit par se voir aujourd'hui condamné. Suivant

Heidegger, le fait que Descartes ait installé le *cogito* en position de fondement de l'ensemble de la connaissance et réduit la réalité matérielle à l'espace a entraîné l'essor incontrôlé de la technique, de la toute-puissance du calcul, de la rationalisation du travail, des misères écologiques, autrement dit : la *« machinabilité »* intégrale de l'existence humaine. La métaphysique cartésienne qui place le sujet au centre de sa réflexion et désire rendre l'homme *« maître et possesseur de la nature »* devient par suite responsable des guerres, du totalitarisme et de la technocratie (Heidegger, 1959). Si la relation entre « subjectivation de la pensée » et catastrophes de la modernité est rarement présentée comme reposant sur un lien direct de cause à effet, elle est néanmoins envisagée comme rationnelle et mécanique. Selon Heidegger, la *« métaphysique de la subjectivité »* se trouve impliquée dans toutes les catastrophes morales, politiques ou techniques qui touchent les hommes d'aujourd'hui. Que faire de cette subjectivité qui finit par se retourner contre l'humanisme qu'elle a contribué à fonder ?

La réflexion épistémologique n'a pas attendu la seconde moitié du XX^{e} siècle pour entreprendre une remise en question de cette encombrante subjectivité qui prétend digérer jusqu'à l'objectivité elle-même. Nietzsche fut sans doute le premier à entreprendre une critique radicale de la notion de sujet et de l'idée de subjectivité telle que nous venons d'en survoler les présentations les plus classiques. Les notes rassemblées autour de 1885 par l'auteur du *Gai Savoir* (1882) en vue de composer son ouvrage resté inachevé, *La Volonté de puissance*, refusent conjointement le « cogito » cartésien, la « monade » leibnizienne et le « je transcendantal » kantien. Le fait qu'on puisse dire « je » n'indique pas qu'une substance serve de support à cette énonciation ; le fait même qu'il existe de la pensée « personnelle » n'implique pas qu'il faille supposer un sujet transcendantal à la manière kantienne. Plutôt que *« je pense »*, on pourrait tout aussi dire : *« ça pense »* ou *« il y a du penser »* (*es denkt*). On pourrait même supprimer le *es* et se contenter de poser la pensée en tant que force, puissance ou mouvement, comme n'importe quel autre phénomène naturel. Ce sont nos habitudes grammaticales, singulièrement l'emploi du pronom personnel en première personne qui nous fait croire qu'il existe une réalité pensante, une subjectivité active lorsque une énonciation est émise. En réalité la « pensée » vient quand elle peut, suivant son propre mouvement, non pas quand « je » veux. Dans ce domaine, comme dans tant d'autres, tu n'agis pas, *« tu es agi »* (*du wirst getan*) rappelle *Humain trop humain* (1878). Le fait qu'une personne soit consciente de sa propre unité sous l'écoulement de ses divers états ne permet pas de conclure au fait qu'un sujet réel se trouve derrière ce flux et soit la source de son écoulement. Le sujet psychologique est une simple illusion métaphysique, une sorte d'hypostase induite à partir de nos habitudes langagières. Nous aurions substantifié le sujet grammatical afin d'expliquer l'unité, la permanence, l'identité du « je » au-delà des changements et du jeu des apparences. Ultime blessure narcissique, dont n'héritera pas Freud, le sujet est effacé du cœur même de son identité pensante. La pensée « personnelle » est la plus « haute supercherie », la « falsification idéaliste » la plus aboutie du jeu des instincts de l'affectivité, des mobiles obscurs à la limite de l'inavouable. Le « je » est l'expression la plus aboutie du pharisaïsme dans la vie spirituelle.

Il n'y a pas lieu de s'étonner que les jugements portés sur les relations entre subjectivité et objectivité aient pu donner lieu par la suite à des jugements aussi tranchés que définitifs concernant la nature évanescente du sujet. Globalement, afin de mieux asseoir l'objectivité de la connaissance, certains ont été conduits à supprimer purement et simplement le sujet. Pour ce faire, nombreux sont les philosophes qui reprennent à Nietzsche la radicalité de la base linguistique de sa critique. Ainsi, Gilles Deleuze n'hésite pas à annoncer *« la fin du sujet »*.Dans sa *Logique du sens* (1969), il renchérit sur Nietzsche qu'il a longuement étudié dans *Nietzsche et la philosophie* (1962) et défend l'idée qu'il n'y a pas de sujet observable

sous les représentations : il n'y a de véritablement donné que des processus de *« subjectivation »* purement verbaux, d'*« unification »* psycho-langagiers et de *« rationalisation »* secondaires. Suivant la même orientation, et suite à une critique de la subjectivité psychologique et métaphysique, présentée comme substantifiée en sujet autonome, transparent, lucide, omniscient et libre, le courant structuraliste qui se réclame de Ferdinand de Saussure et de Claude Lévi-Strauss propose un retour à des conceptions paradoxalement objectivistes de la personne. Les structures concentriques de la culture suffisent à comprendre le fonctionnement de la vie sociale tout comme celles du langage permettent de rendre intégralement compte de ce que nous croyons être une activité autonome de la pensée personnelle. Dans les sciences de l'homme (psychologie, linguistique, sociologie, anthropologie, etc.), le sujet devient alors une hypothèse superflue. Il se ramènerait au mieux à une illusion inutile, au pire à un obstacle épistémologique qui ne peut que gêner l'observation et l'analyse. Ce que nous croyons relever de l'intimité du *« je »* dépend entièrement de conditionnements extérieurs. Nul besoin du *« sujet parlant »* qu'évoquait encore Saussure pour expliquer les innovations du langage. La parole n'est plus *« un acte individuel de volonté et d'intelligence »* (Saussure, 1960, p. 29), c'est un simple *« facteur structurant de l'expression »* (Habermas, 1883) qu'il suffit de replacer dans le cadre général de la langue pour en comprendre le sens. Avec Lacan, l'idée de *« subjectivité dans le réel »* conduit finalement à concevoir une subjectivité sans sujet, sinon verbal : le *« je »* de *« lalangue »* (en un seul mot) ne parle pas, il est parlé, autrement dit : *« Ça parle »* à travers lui. (Lacan, 1986).

L'intersubjectivité elle-même, refuge ultime d'Habermas, se perd dans un jeu de « *structures objectives* » que dévoilent, combinées les unes aux autres, les diverses sciences de l'homme. Au centre, le sujet humain n'est plus qu'un point focal qui finit par disparaître. L'École de Francfort, avec Marcuse, récuse plus radicalement encore le sujet hégélien de l'histoire entendu comme un absolu. Le mouvement dialectique se comprend sans sujet initial et sans sujet final. Les valeurs cultivées par la philosophie des Lumières (maîtrise de l'existence personnelle, développement de la raison individuelle et collective dissipant les ténèbres de l'ignorance, promotion du sujet politique en citoyen de la République) se retournent contre l'homme. Elles deviennent les outils de son écrasement et de son aliénation. Ce que l'histoire nous donne à voir relève de la diversité, de la multiplicité dynamique (Marcuse, 1972). Avec la tentation structuraliste, l'actif et le passif changent de camp. Le sujet libre cartésien ou kantien disparaît derrière un ensemble de déterminants qui en transcendent l'unité apparente et en règlent les diverses manifestations. La subjectivité n'est plus qu'une illusion dont la recherche de la vérité doit se passer si elle veut éviter les critiques du relativisme et atteindre l'objectivité. La question fondamentale est alors de savoir s'il est si aisé, lorsqu'on prétend comprendre les hommes, de se débarrasser de cette encombrante subjectivité. Le sujet disparaissant, est-il encore possible de parler d'objet humain des sciences ? On ne clôt peut-être pas si facilement le procès de la subjectivité.

IV. LE PARADOXE DE L'OBJECTIVITÉ SANS SUJET

Tout d'abord, dire à la manière d'Habermas et de nombre de nos contemporains que la subjectivité n'est compréhensible qu'à partir d'une relation *intersubjective*, à la fois préalable et fondatrice, ne fait que repousser le problème. Certes, on doit admettre que la capacité de dire « je » se constitue progressivement sur la base d'échanges interhumains, affectifs, linguistiques, culturels (Wallon, 1947) mais ce réseau d'influences diverses, loin de fabriquer

la subjectivité, la suppose au contraire, à tout le moins comme potentialité proprement humaine, c'est-à-dire comme structure élémentaire préalable. L'échange interhumain entraîne l'éveil de la subjectivité qui, à son tour, conduit à l'intersubjectivité. L'appel à cette dernière, le plus souvent confondue avec un élémentaire échange affectif infantile, subvertit l'ordre des conditions de possibilités. Il ne saurait en effet y avoir d'intersubjectivité qu'entre des sujets potentiels. L'ordre chronologique, observé justement par Piaget ou Wallon durant le développement de l'enfance, n'est pensable qu'en référence à un ordre logique fondateur, ainsi que le soulignait avec force Noam Chomsky lors du colloque de Royaumont de 1968 ayant pour thème *Les théories du langage et des apprentissages* : c'est l'intersubjectivité qui suppose la subjectivité et non l'inverse.

De plus, à trop vouloir évacuer le sujet du langage, on risque de le voir revenir là où on ne l'attend pas. Comme le montre Émile Benveniste, le langage n'est pas un simple outil servant à transmettre des informations. Il doit être certes pensé comme une structure qui informe l'identité de l'être humain, mais aussi comme ce qui est informé en retour par l'activité du sujet parlant. La fonction de communication ne constitue qu'une partie du rôle de la parole. La subjectivité se réfugie dans le langage lui-même, dans la fonction expressive par exemple. La subjectivité est alors immanente au langage dans la mesure où si le sujet prend forme dans et par l'usage du langage, il reste néanmoins celui par qui se manifeste la parole. Sans subjectivité en acte, la langue n'est qu'une matière morte qui ne saurait ni fonctionner, ni évoluer. C'est dans la langue que l'être humain puise les signes qui lui permettent précisément de s'affirmer en tant que sujet parlant, informant en retour cette langue qui lui sert d'instrument. Les pronoms personnels, notamment celui renvoyant à la première personne, pronoms que l'on trouverait dans toutes les langues, seraient le signe de la subjectivité intrinsèque du langage (Benveniste, 1966). Bien d'autres termes semblent renvoyer à des situations où la subjectivité du locuteur est présente. Peut-être même que *« toute unité lexicale est, en un sens, subjective, puisque les mots de la langue ne sont jamais que des symboles substitutifs et interprétatifs des choses »* (Kerbat-Orecchioni, 1980).

Dans le champ de la méthode sociologique, Lévy-Bruhl percevait déjà clairement la difficulté que pose la prétention à se passer de toute référence à la subjectivité au nom d'une positivité strictement objective. Certes, d'un côté on doit toujours s'efforcer de s'en tenir à une méthode objectiviste lorsqu'on prétend à une approche scientifique de la réalité : *« Quand bien même nous obtiendrions en nous fondant sur l'analogie de notre propre conscience, une restitution fidèle des phénomènes moraux considérés subjectivement, il restera encore à acquérir la connaissance des lois auxquelles sont soumis ces phénomènes, considérés du point de vue objectif ou sociologique »* (Lévy-Bruhl, 1903, p. 120). Mais, d'un autre côté, on doit considérer les faits sociaux comme des faits avant tout humains. D'où la nécessaire *subjectivisation* de toute observation sociale : *« Il semble que beaucoup de faits sociaux nous soient donnés d'abord objectivement, et que pour les connaître nous devions en quelque façon les subjectiviser, en y restituant des états de conscience »* (Lévy-Bruhl, 1903, p. 118.) Lorsque Durkheim lui-même nous invite à *« traiter les faits sociaux comme des choses »*, il s'agit d'une précaution méthodologique visant à éviter d'interminables discussions sur les valeurs, non d'une affirmation portant sur la nature de ces faits. L'auteur des *Règles de la méthode sociologique* n'oublie jamais que ce sont les individus sentants et pensants qui donnent à ces faits leur signification. Une science de l'homme qui prétendrait se passer d'un détour par la subjectivité perdrait *ipso facto* son objet proprement humain. Pour comprendre à quelle difficulté fondamentale se heurtent les thèses annonçant *« la mort du sujet »*, il faut en revenir à l'opposition soulignée en début d'analyse entre l'objet et le sujet.

Les substantifs *sujet/objet*, comme les adjectifs *subjectif/objectif*, se trouvent intérieurement placés dans une relation à la fois antithétique et néanmoins irrémédiablement complémentaire, à l'image d'un couple conflictuel que tout oppose et qui, de ce seul fait, reste inséparable parce que chacun tire son sens de la relation qu'il entretient avec l'autre. Dans le processus de la connaissance, le premier apparaît comme l'indispensable corrélat du second : le sujet renvoie à l'objet, le subjectif à l'objectif comme à son complément indispensable et pourtant distinct. Cela signifie que toute connaissance que développe un sujet renvoie à un objet connu et que inversement, un objet n'est susceptible d'être reconnu tel que par un sujet connaissant. Le senti renvoie au sentant, le connu au connaissant, le perçu au percevant, tout comme l'objet, autrement dit étymologiquement *« ce qui est placé devant »* (*objicere*) renvoie à son complément indispensable, le sujet *« ce qui est dessous »* (*subjicere*).

Ce retour vers l'étymologie est plus éclairant qu'il y paraît. Si, comme le voulait le psychologue Frantz Brentano, *« toute conscience est conscience de quelque chose »* alors on devrait pouvoir renverser la formule en disant qu' *« il n'y a de chose que pour une conscience qui l'appréhende »*. À l' « *intentionnalité* » de la conscience doit immanquablement répondre ce que l'on pourrait nommer l'*« extentionnalité »* non moins radicale de l'objet. L'identité possible du sujet renvoie à la permanence de l'objet comme à son « autre » nécessaire (Ricoeur, 1949, p. 16). Quant à l'objet, il n'est objectivé que saisi par un sujet capable de l'appréhender. L'ensemble de la connaissance réside dans un entre-deux dont il faut prendre garde de ne laisser tomber aucun des appuis. La phénoménologie husserlienne parlera de *« corrélation »* ou de *« structure noético-noématique »* afin d'insister sur le fait qu'à l'acte intentionnel de la pensée (*noèse*) répond inévitablement l'objet visé (*noème*) comme son indispensable complément (Husserl, 1950, § 87-101). Même après avoir mis entre parenthèses le rapport de la représentation au réel, le renvoi à l'objet au sein même de la représentation est inhérent au vécu de la conscience. *« Toute représentation renvoie à un représenté, tout jugement à un jugé »* (*id*.). L'approche de la notion de subjectivité semble irrémédiablement corrélée à celle de son « autre » sans lequel elle se perd, celle de l'objectivité. Subjectivité et objectivité semblent se répondre comme les deux faces d'une même « co-naissance » ou d'une même « con-science », ainsi que l'indique clairement l'étymologie. Il n'est donc pas si aisé de renvoyer la subjectivité au néant. Ainsi que l'écrit Husserl : *« nulle mise hors circuit ne peut abolir la forme du* cogito *et supprimer d'un trait le pur sujet de l'acte : le fait " d'être dirigé vers" , "d'être occupé à" , "de prendre position par rapport à" , de "faire l'expérience de" , "de souffrir de ", enveloppe nécessairement dans son essence d'être précisément un rayon qui émane du moi, ou en sens inverses qui se dirige vers le moi ; ce moi est le pur moi, aucune réduction n'a prise sur lui »* (Husserl, 1950, § 80, p. 270). Quand bien même en disant *« je »* nous affirmerions « *bien plus que nous ne savons* », précisément dans la mesure où nous visons une « *réalité opaque dont il reste à développer le contenu* » (Sartre, 1966, p. 35) ; quand bien même il faut se garder de substantifier « *derrière »* nos états de conscience quelque réalité impalpable et néanmoins réelle, il reste que le *« Je »* reste comme unité de mes actions, de mes états et de mes qualités. L'Ego devient alors simplement *« l'unité immanente de ces consciences, c'est le flux de la Conscience se constituant lui-même comme unité de lui-même »* (Sartre, 1966, p. 44).

.
. .

Dès 1970, François Dagognet percevait que le fait de pousser l'opposition entre subjectivité et objectivité jusqu'à l'antinomie risquait de ruiner le savoir scientifique autant que le savoir

ordinaire. Il soulignait qu'aucun des deux pôles de l'alternative n'était acceptable seul, dans la mesure où chacun ne se contentait pas de renverser la position adverse, il détruisait ses propres fondements. Pas plus que le domaine de l'objectivité, celui de la subjectivité n'est l'unique centre de la compréhension de ce que nous sommes. La thèse idéaliste égocentrée finit par oublier le poids du réel. La seule façon d'approcher la connaissance humaine, au double sens de connaissance produite par les hommes et de connaissance portant sur l'homme, consiste, *« non à renoncer à l'intériorité subjective, mais à se tourner vers l'extérieur, vers les objets pour mieux revenir à l'intériorité, c'est-à-dire au sujet lui-même »* (Dagognet, 1970, p. 97). Paradoxalement, il faut un détour par l'extérieur pour approcher au plus près la subjectivité. Sans référence objective, la subjectivité se condamne à rester sans consistance. La subjectivité n'est perceptible qu'objectivée d'une manière ou d'une autre ; l'objectivité n'est jamais problématique que par et pour un sujet.

Que vaudrait une science humaine qui parlerait des hommes comme on parle des « choses », c'est-à-dire d'objets sans intériorité réflexive ni intentionnalité ? À coup sûr, elle passerait à côté de son objet proprement humain. L'objectivisme radical finit par parler de tout dans l'homme sauf ce qui est humain. Son efficacité manipulatrice en serait sans doute renforcée, mais à quel prix ? Celui de l'oubli de ce qui caractérise l'humanité, le fait qu'elle se compose de sujets au sens moral moderne, de volontés libres, conscientes de soi, qui se reconnaissent dans leurs œuvres et ne veulent rien de plus que la liberté de leur volonté. Malgré le vœu explicite de certains jusqu'auboutismes structuralistes ou l'artifice verbal des tenants de l'intersubjectif, il n'est pas plus aisé d'effacer toute référence à la subjectivité pure qu'à la subjectivité la plus empirique. C'est en effet d'elles que se réclament le sentiment de l'unité du moi à travers la mémoire ainsi que celui de liberté qui définit conjointement la personne. On peut prétendre dissoudre le sujet métaphysique dans la diversité sociale ; on peut tenter de réduire le sujet psychologique au sujet grammatical, on ne fait pas disparaître si aisément la subjectivité en acte dans le souvenir de soi et dans le sentiment intime de liberté. Quant à accuser, comme le fait Heidegger, la subjectivité de produire, au travers de Descartes, l'ultime visage du *« fonctionnaire de la technique »*, responsable de la *« technologisation du monde »* (Heidegger, 1971), c'est passer à côté du fait qu'un humanisme sans sujet universel conduit irrémédiablement vers la tyrannie la plus inhumaine (Arendt, 1972). Ce n'est pas l'abus de *« subjectivisation qui fait de l'étant un pur objet »* (Heidegger, 1964, p. 131) et produit le totalitarisme, mais son oubli, rappellera sèchement Hannah Arendt au philosophe allemand qui a délibérément choisi de penser *« contre l'Humanisme »* et *« contre les Lumières »*. C'est en prétendant dissoudre la subjectivité dans le groupe, l'ethnie, la « culture », la langue, la race, le sang ou l'histoire qu'on prend, quoiqu'on le nie, *« la défense de l'inhumain »* (Heidegger, 1964, p. 127) et qu'on prépare les totalitarismes les plus systématiquement organisés. Pierre Guénancia a raison de rappeler que le « sujet cartésien » est sans doute un plus ferme rempart contre la tentation tyrannique de cet « Être » aux contours indécis, propre à justifier les entreprises politiques les plus monstrueuses (Guérancia, 2012).

En 1966, Georges Canguilhem, s'adressant à un groupe de psychologues en formation, les invitait à un choix qui, en réalité, touche l'ensemble des sciences de l'homme. Il les plaçait devant une alternative claire : *« Quand on sort de la Sorbonne par la rue Saint-Jacques, on peut monter ou descendre ; si l'on va en montant, on se rapproche du Panthéon qui est le conservatoire de quelques grands hommes, mais si l'on va en descendant on se dirige sûrement vers la Préfecture de Police »* (Canguilhem, 1970, p. 93.) Avec la mort annoncée du sujet et la grande misère de la subjectivité accusée de tous les maux affectant la modernité, le choix semble plus que jamais d'actualité : faut-il traiter les hommes comme les supports

chosifiés d'une manipulation pragmatique, comme des objets, ou comme des personnes, c'est-à-dire en sujets ? Responsabilité juridique, engagement politique, conscience morale, sentiment de la permanence du moi, tous ces faits supposent l'expérience réfléchie d'êtres capables de répondre de leur personne, des subjectivités en acte. Si le « sujet » peut apparaître à certains comme le foyer potentiel d'illusions métaphysiques dangereuses, il reste néanmoins l'ultime recours moral, juridique et politique contre la déshumanisation du monde.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ARENDT Hannah (1972), *Les origines du totalitarisme, le système totalitaire*, trad. fr. , Paris, Seuil (1re éd. américaine 1951).

ARISTOTE, (1963) *Catégories* I, trad. fr. , Paris, Vrin.

AUGUSTIN saint(1988), *Le Maître* (*De Magistro*), trad. fr. ,Paris, Klincksieck.

BENVENISTE Émile (1966), « De la subjectivité dans le langage » *in Problèmes de linguistique générale*, T. 1, Paris, Gallimard.

CANGUILHEM Georges (1970), « Qu'est-ce que la psychologie ? » *in Cahiers pour l'Analyse*, publication du Cercle d'épistémologie de l'École normale supérieure, Numéro spécial, Paris, Le Seuil, pp. 77-93.

CHOMSKY Noam (1970), *Le Langage et la pensée*, trad. fr. , Paris, Gallimard (1re éd. américaine : 1968).

CONDORCET (1989), *Premier mémoire sur l'instruction publique*, Paris, Klincksieck (1re éd. 1790)

DAGOGNET François (1970), *Changement de perspective : le dedans et le dehors*, Paris, La Table ronde, Les Empêcheurs de penser en rond.

DESCARTES René (1953), *Œuvres et lettres,* Paris, Gallimard.

DURKHEIM Émile (1998), *Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF (1re éd. 1895).

GUÉNANCIA Pierre (2012), *Descartes et l'ordre politique*, Paris, Gallimard.

HABERMAS Jürgen (1983), *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfort, Suhrkamp Verlag.

HEIDEGGER Martin (1958), « La question de la technique » *in Essais et conférences*, trad. fr. , Paris, Gallimard (1re éd. allemande 1954).

HEIDEGGER Martin (1962), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard (1re éd. allemande 1950).

HEIDEGGER Martin (1964), *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. ,Paris, Aubier (1re éd. allemande : 1946).

HEIDEGGER Martin (1971), *Nietzsche*, trad.fr. ,Paris, Gallimard (1re éd. allemande : 1958).

HEIDEGGER Martin (1959), *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. fr. , Paris, PUF (1re éd. allemande : 1954).

HUSSERL Edmond (1950), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, trad. fr. , T. 1 : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard (1re éd. allemande : 1913).

HUSSERL Edmond (1966), *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, trad. fr. , Paris, Vrin (1re éd. allemande : 1929)

KERBAT-ORECCHIONI Catherine (1980), *L'Énonciation, de la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin.

KANT Emmanuel (1980), *Critique de la raison pure* (1781), trad. fr. , *in Œuvres philosophiques*, Vol 1, Paris, Gallimard, pp. 719-1470.

LACAN Jacques (1986), *Le Séminaire III. Les Psychoses*, Paris, Seuil.

LÉVY-BRUHL Lucien (1903), *La Morale et les Sciences des mœurs*, Paris, Alcan.

MARCUSE Herbert (1972), *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. fr. , Paris, Minuit, (1re éd. allemande : 1932).

MONTAIGNE (1962), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.

NIETZSCHE Frédéric (1947), *La Volonté de Puissance*, trad. fr. , 2 vol., Paris, Gallimard, (1re éd. allemande : 1885).
PASCAL (1963), *Pensées*, Paris, Hachette (1re éd. 1670).

RICŒUR Paul (1949), *Philosophie de la volonté*, Paris, Gallimard.

RICŒUR Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Gallimard.

SARTRE Jean-Paul (1966), *La Transcendance de l'ego*, Paris, Vrin.

SAUSSURE Ferdinand de (1960), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot (1re éd. 1906).

SEXTUS EMPIRICUS (1948), *Hypotyposes pyrrhoniennes*, Paris, Aubier-Montaigne.

SLOTERDIJK Peter (1999), *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits

STAROBINSKI Jean (1982), *Montaigne en mouvement,* Paris, Gallimard.

TZARA Tristan (1918), *Sept Manifestes dada,* T. 1, Paris, Flammarion.

WALLON Henri (1947), *Les Origines de la pensée chez l'enfant*, Paris, PUF.