

Valéry Pratt

# **La dialectique individu- communauté chez Kant**

Mémoire de maîtrise

Université de Strasbourg, 1997

---

## Table des matières

---

<i>Introduction</i> : pourquoi une « dialectique » individu- communauté ?.....	5
<b>Premier moment : La conception kantienne de l'individu et sa destination communautaire .....</b>	<b>9</b>
A. Individu et sujet : théorie et pratique.....	12
B. Individuation par la matière et par la forme.....	18
C. Le respect comme sentiment individuel d'appartenance à la communauté.....	23
D. L'impératif catégorique comme impératif de communauté.....	28
Formule de la fin en soi.....	37
Formule de l'autonomie .....	39
Formule du règne des fins.....	41
E. L'individu kantien : ni une monade, ni une cellule.....	43
<b>Deuxième moment : La faculté de juger comme faculté communautaire transcendante.....</b>	<b>48</b>
A. La communauté esthétique comme partage universel de la moralité.....	51
L'esthétique du beau.....	51
L'esthétique du sublime .....	67
B. La faculté de juger téléologique comme avènement du sens de la destination communautaire de l'individu.....	79
<b>Troisième moment : La communauté politique du monde juridique comme condition de possibilité du respect de la liberté extérieure des individus par l'instauration de la légalité .....</b>	<b>90</b>
A. « Une histoire du développement de la liberté » : dialectique et temporalité.....	91

B. Le mécanisme de l'insociable sociabilité au cœur de la dialectique individu communauté. ....	95
C. Naissance et structure de la communauté politique. ....	104
D. Le « droit civique (Staats-bürgerrecht) des hommes » comme progrès de la dialectique : société et communauté.....	114
E. Le « droit international ( <i>Völkerrecht</i> ) des États » comme poursuite du progrès de la dialectique par la guerre et en vue de la paix. ....	121
F. Le « droit cosmopolitique » ( <i>Weltbürgerrecht</i> ) comme espoir d'aboutissement politique de la dialectique. ....	126
G. La politique comme moment négatif : la société n'est pas encore la communauté. ....	131
Individu et espèce.....	131
Légalité et moralité.....	135
Kant critique de Hegel : l'individu contre l'Esprit .....	142
<b>Quatrième moment : Le mal radical et la régénération dans la communauté éthique religieuse.....</b>	<b>155</b>
A. Le « mal radical » : contre la communauté, une rupture avec l'individu et un danger de totalité.....	156
L'individu habité par le mal radical .....	158
Le mal radical favorisé par la communauté.....	167
B. L'espoir d'établissement de la communauté éthique par une dialectique de la conversion. ....	176
La conversion individuelle .....	176
La conversion pour une communauté .....	189
La dialectique et sa sublime apogée .....	200
<b><i>Conclusion</i> : la dialectique individu communauté dans la pensée de Kant et sa signification aujourd'hui.....</b>	<b>203</b>
<b>OUVRAGES CITÉS .....</b>	<b>211</b>
I. Oeuvres de Kant .....	211
II. Autres auteurs.....	214

III. Commentateurs .....	215
À propos de cette édition électronique .....	218

## ***Introduction : pourquoi une « dialectique » individu-communauté ?***

« Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.* »

**Kant**, *Critique de la raison pratique*, conclusion.

C'est à partir de cette conclusion de Kant que nous voudrions pouvoir penser ce que nous appellerons la dialectique individu-communauté. Il s'agira de penser à la fois l'individu et son autonomie comme fondement de la communauté et la communauté comme destination de l'individu, c'est à dire penser les relations humaines en tant qu'elles se constituent autour de l'individu, à partir de lui, dans la communauté, vers elle et pour elle. La conclusion de la Critique de la raison pratique donne à penser la richesse du rapport entre l'individu et la communauté car on peut y lire leur présence. La loi morale en moi fait référence à l'individu responsable d'une moralité qu'il doit assumer pour la communauté. Le ciel étoilé symbolise la multitude des individus à respecter en tant que personnes, il est la figuration de la communauté à laquelle tout individu est destiné par sa raison pure pratique. La loi morale et le ciel étoilé suscitent tout deux une admiration qui se perpétue, qui invite toujours la pensée à les contempler, qui appelle sans cesse la pensée à chercher à expliciter leur rapport.

Tout l'enjeu sera pour nous la reconnaissance de l'aspect dialectique de ce rapport sublime. Nous ne pourrons qu'en élucider la nouveauté et la croissance ininterrompues, le mouve-

ment perpétuel qui se tisse dans le dialogue de l'individu avec la communauté. Il ne sera pas question d'élaborer ici une dialectique en un sens hégélien, c'est à dire une dialectique de l'achèvement, de l'accomplissement, du retour à soi dans laquelle l'individu accéderait à une transparence au sein de la communauté, une stabilité dans son rapport à elle, une union qui aurait figure d'osmose. Si l'individu est une étoile, Kant n'oublie pas que la nuit, celle de la finitude, séparera toujours les individus, habitera toujours la communauté ; la nuit est indépassable, mais son tragique est révélateur d'espoir. Il ne s'agira pas non plus d'une dialectique temporelle de la succession des différents modes de rapports entre l'individu et la communauté, des différents types de communauté. La richesse des relations humaines est telle que ces différents modes s'entrecroisent toujours et ne se succèdent pas, ce qui fait toute la profondeur et l'étendue de la dialectique ici envisagée. Nous essayerons donc d'élaborer avec Kant une dialectique non totalisante, non triomphante, pour le dire positivement, une dialectique de la finitude ouverte sur l'espérance, en opposition à toute clôture systématique.

Nous partirons ainsi de la loi morale et de l'individu pour mettre au jour sa destination communautaire. Ce moment négatif d'isolement de l'individu se positivera dans le ciel étoilé grâce à la faculté de juger réfléchissante en tant qu'elle permet de figurer la communauté humaine et son sens. A partir de là il faudra s'interroger sur ce que promet la faculté de juger : comment ce moment positif va-t-il faire l'épreuve du négatif, de la réalité historique dans laquelle se tissent effectivement les rapports humains ? Nous verrons la dialectique se nouer dans la réponse qu'elle apporte avec la tension entre la communauté politique et la communauté éthique pure dont le développement commun devrait pouvoir éveiller « une admiration et une vénération toujours nouvelle et toujours croissante » pour les relations humaines fondées sur le respect...

Notre projet consistera davantage en un traitement du problème de *la dialectique individu-communauté* chez Kant qu'en un exposé de la dialectique individu-communauté *chez Kant*. Nous chercherons à faire vivre et revivre dans sa pérennité la problématique critique pour aborder un problème actuel pour lequel nous souhaiterions à terme esquisser une réponse dans notre société contemporaine. Si ne faisons pas profession de foi d'historien de la philosophie, il n'en reste pas moins que la parole est à Kant et à son œuvre que nous nous efforcerons d'aborder dans la précision et la justesse du texte, quelle que soit par ailleurs notre lecture ou interprétation. La nature de notre travail (de recherche universitaire) justifie par ailleurs un recours très fréquent aux commentateurs dont nous solliciterons l'autorité pour formuler, approfondir, voire même discuter certains problèmes rencontrés.





## **Premier moment : La conception kantienne de l'individu et sa destination communautaire**

Pour Kant l'individu, au sens fort du terme, contient en lui, dans la voix de sa conscience, un principe formel qui le détermine objectivement, de façon inconditionnelle, absolue et immédiate à agir moralement. Ce principe fonde l'autonomie, c'est l'impératif catégorique qui s'énonce ainsi : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle. »<sup>1</sup> Dans la loi morale la raison pure de chaque individu est pratique par elle seule. Sa seule raison suffit à l'individu pour orienter son action, pour éclairer son existence. En d'autres termes, cet individu connaît son devoir à partir de lui-même, il se suffit à lui-même, il se donne sa propre loi universelle, d'où son autonomie. On peut dire en un certain sens que cette autonomie est autarcie car autrui n'est pas révélateur de moi-même, je n'ai pas besoin de lui pour savoir qui je suis, ce que je dois. A partir de ce constat, le pas qui consiste à taxer Kant de formalisme est aisément et a été vite franchi. Pourtant, et tout notre propos est de le montrer, cet individu n'est pas renfermé sur lui-même -sans l'autre il n'a pas de sens-, il ne s'accomplit pas dans la seule forme universelle : ce n'est pas une monade, son expérience n'est pas celle d'un solipsisme existentiel, bien au contraire. Comment un tel paradoxe est-il possible, quelle force philosophique faut-il pour montrer que l'individualité pure n'est déjà plus entité isolée mais toujours déjà communauté en exigence de devenir ?

L'analyse de la conception kantienne de l'individu devrait permettre de répondre à la question posée. Cette analyse s'appliquera à opérer des distinctions fondamentales entre : 1. sujet théorique et pratique, sujet transcendantal et empirique ; 2. individuation par la forme et par la matière. Nous montrons à partir de là le rôle fondamental du sentiment du respect

---

1 *Critique de la raison pratique (CRPa)*, I, 1, §7: « Loi fondamentale de la raison pure pratique », trad. F. Picavet, Paris, P.U.F., 1943, p.30

comme union des distinctions, comme genèse de la dialectique individu-communauté. Nous étudierons finalement les diverses formulations de l'impératif catégorique comme autant d'exigences de dépassement de l'individualité, comme critique de la monadologie, sans pour autant verser dans une disparition de l'individu. L'enjeu fondamental étant de faire saisir la façon dont Kant permet de penser ensemble dans un rapport dialectique, c'est à dire libre et ouvert, l'individu et la communauté. Ce rapport dialectique se révélera être une tension permanente, elle n'est pas à entendre au sens hégélien d'une progression de l'Absolu dans la conscience de soi-même.

## A. Individu et sujet : théorie et pratique.

L'individu humain se caractérise par son indivisibilité, sa réalité propre et contingente qui lui est particulière. A partir de là, parler de l'individu relèverait du relativisme, c'est donc que la vérité de l'individu n'est pas essentiellement son *eccéité* mais sa *quiddité*.<sup>2</sup> L'individu trouve son fondement dans le sujet, sa particularité se laisse classer sous cette notion sans évacuer pour autant sa singularité. Le problème ici est de savoir quel est le sujet qui fonde l'individu à l'œuvre dans la communauté. Comment définir ce sujet ? Comment penser l'individu sans entraîner la mort de ce sujet ?

Pouvons nous montrer qu'il doit y avoir dans le domaine pratique le sujet que Kant a mis au jour dans celui de la connaissance (*Critique de la raison pure*), à savoir un sujet transcendantal à partir duquel l'expérience se constitue sur des principes a priori qui structurent le monde ? Nous cherchons la présence d'un sujet transcendantal — l'individu pratique formel — en tant qu'il structure son rapport avec les autres sur la base d'une loi a priori. La conscience de cette loi définit le sujet transcendantal de la pratique car elle est a priori et similaire à la conscience des principes théoriques purs, Kant le dit lui-même de façon explicite : « Nous pouvons avoir conscience de lois pratiques pures comme nous avons conscience de principes théoriques purs en observant la nécessité avec laquelle la raison nous les impose et en faisant abstraction de toutes les conditions em-

---

<sup>2</sup> Rappelons que l'*eccéité* peut être définie avec Heidegger comme « la détermination universelle de chacune des choses d'être "je dieses", chaque fois celle-ci: la *Jediesheit*, l'*eccéité* s'il est permis de former ce mot" (*Qu'est ce qu'une chose*, p. 27) et la *quiddité* d'un être avec Aristote comme « son essence individuelle et déterminée. » (*Métaphysique*, Z, 4, 1030a3)

piriques, ce qu'elle nous impose. »<sup>3</sup> Kant établit là un parallèle entre la démarche qui consiste à analyser les conditions de possibilité de l'entendement pur et celles de la volonté pure. « Nous avons » conscience de principes théoriques purs, la *Critique la raison pure* l'a montré, elle a ainsi défini le sujet de la connaissance. « Nous pouvons » avoir conscience de lois pratiques pures, cela signifie qu'il y a aussi de l'a priori dans la pratique et qu'il faut le démontrer, ce que va faire la *Critique de la raison pratique* en prouvant l'existence de la liberté, elle définira ainsi le sujet de la morale. L'individu peut ainsi se rapporter au monde de deux façons différentes : « La connaissance théorique (est) une connaissance par laquelle je connais *ce qui est*, et la connaissance pratique : celle par laquelle je me représente ce qui doit être. D'après cela, l'usage théorique de la raison est celui par lequel je connais a priori (comme nécessaire) que quelque chose est, tandis que l'usage pratique est celui qui me fait connaître a priori ce que je dois faire. »<sup>4</sup> Kant pose donc clairement un sujet pur pour la morale comme pour la connaissance ; un sujet commun pour tous les sujets empiriques universels, un sujet auquel ils doivent tous s'élever pour que la communication soit possible.

Concevoir l'individu à partir d'un tel sujet c'est saisir le lien qui l'unit aux autres sur la base des concepts moraux qui « sont tout à fait a priori et ont leur source et leur siège dans la raison (...) humaine la plus commune. »<sup>5</sup> En effet, nous pouvons montrer que de même que la raison théorique pure requiert l'intuition pour connaître, de même la raison pratique pure re-

---

3 *CRPa*, I, §6, p.29, traduction modifiée. Par souci de précision, nous serons amenés à modifier certaines traductions, mais cela n'enlève en rien le mérite des traducteurs sans lesquels notre travail n'aurait pu être entrepris.

4 *Critique de la raison pure (CRP)*, trad. A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1993, « Dialectique transcendantale », L'idéal de la raison pure, section 7, pp.447-448.

5 *Fondements de la métaphysique des moeurs (Fondements...)*, trad. Barni revue et modifiée par J. Muglioni, Paris, Bordas, 1988, II, §10, p.38.

quiert l'autre pour agir. Si elle est pratique par elle seule, elle n'est pas effective par elle seule, au sens où sans référence à l'autre elle reste aveugle. La communauté est alors à l'individu pratique formel dans le jugement et l'action morale, ce que l'intuition est au concept dans le jugement et l'expérience théorique. La raison théorique ne peut s'exercer que dans le monde des phénomènes, la raison pratique ne le peut que dans le monde de la liberté, qui est celui du rapport aux autres. On le voit, s'il y a un individu pour une raison, il y a deux usages possibles de la raison pour deux rapports au monde différents de l'individu. Chacun de ces rapports étant basés sur le sujet transcendantal qui rend possible l'exigence d'universalité et de nécessité, c'est à dire l'exigence rationnelle inhérente aussi bien à la connaissance qu'à la morale.

Cette conception d'un sujet pratique transcendantal étant énoncée comme condition de possibilité de la communauté, comme ouverture sensée vers les autres, mais aussi comme refus de la monadologie, il s'agit d'approfondir le point de vue à partir duquel un tel sujet est concevable. Pour ce faire il faut remonter au « Troisième conflit des idées transcendantales »<sup>6</sup> qui met en place la distinction entre le monde des phénomènes et celui des choses en soi. La thèse contient en germe la conception du sujet de la connaissance, c'est à dire du sujet qui connaît et qui peut être connu et l'antithèse celle du sujet moral, c'est à dire le sujet qui agit librement et qui ne peut être connu. La solution du problème cosmologique est la clef du problème moral et impose une distinction des points de vue pour résoudre cette antinomie, pour mettre au jour deux mondes, deux réalités auxquelles se rapporte l'individu. Le monde des phénomènes est celui-là seul que nous pouvons connaître, dont nous avons l'intuition. Il est régi par le mécanisme naturel, « juste le contraire de la liberté. »<sup>7</sup> Tout effet y trouve sa cause et nulle

---

6 *CRP*, L'antinomie de la raison pure, pp.348-349.

7 *CRPa*, op. cit.

faillie ne saurait s'introduire dans le déterminisme universel. L'homme lui-même, considéré comme phénomène voit son existence soumise aux conditions du temps, c'est à dire régie par le principe de causalité. Si l'on tentait de concevoir l'individu de ce seul point de vue, « on pourrait calculer la conduite future d'un homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil. »<sup>8</sup> Il n'y aurait pas de liberté et le problème du rôle de l'individu dans la communauté ne se poserait plus. C'est pourquoi il faut définir la spécificité du sujet pratique.

Ce qui le définit c'est que la loi de la causalité qui le régit est libre, elle « met le principe déterminant bien au-dessus de toutes les conditions du monde sensible. »<sup>9</sup> La volonté est conçue comme « appartenant à un monde intelligible et partant le sujet de cette volonté (l'homme) comme appartenant à un monde intelligible pur » dont la loi « ne peut nullement être comptée parmi les lois naturelles du monde sensible. »<sup>10</sup> L'ordre des phénomènes n'a pas de légitimité dans le monde intelligible. Si « je ne suis jamais libre dans le moment où j'agis »<sup>11</sup>, je suis toujours libre en dehors de la temporalité de mon action. Cette liberté est constitutive du sujet et l'individu peut la choisir en se donnant à soi-même sa propre loi. Cette possibilité est une réalité prouvée et sue (*wissen*) à partir de ce fait de la raison pure pratique qu'est la loi morale. La liberté est la seule certitude, elle est pour l'individu la seule expérience métaphysique possible, tout l'enjeu philosophique étant de déterminer à quelles conditions l'individu peut partager cette expérience.

---

8 *ibid.*, « Examen critique de l'analytique de la raison pure pratique », p.105

9 *ibid.*, « Du droit qu'a la raison pure... », p.50-51

10 *ibid.*

11 *ibid.*, p.101

Le fondement du sujet pratique transcendantal étant la liberté, il importe de définir cette dernière afin de pouvoir poser en des termes clairs la question du sens de la liberté pour tous et du rapport des libertés entre elles, noyau de la dialectique individu-communauté. A cet égard, le texte de *l'Introduction à la métaphysique des mœurs* est le plus synthétique et le plus explicite. Kant y rappelle les deux définitions de la liberté : « La liberté de l'arbitre est son *indépendance*, quant à sa détermination, de tous les mobiles sensibles ; tel est le concept négatif de la liberté. Le concept positif de la liberté est la faculté de la raison pure d'être par elle-même pratique. »<sup>12</sup>

La définition négative est « le premier concept »<sup>13</sup> que nous avons de la liberté, il dit l'appartenance de l'homme à une autre législation que celle des phénomènes. S'il est fini, l'individu peut par sa volonté pure entrer en conflit avec sa finitude pour se faire raisonnable. Si le rapport individu-communauté est celui d'une dialectique toujours ouverte et jamais achevée, cela se comprend au stade de l'individu lui-même qui sera toujours à la fois raisonnable et fini. C'est la liaison entre rationalité et finitude, jamais figée, qui commande celle entre l'individu et la communauté. Au sein de ce monde, chaque individu porte en lui un autre monde puisque « le concept de liberté est le seul qui nous permette de ne pas sortir de nous même afin de trouver pour le conditionné et le sensible, l'inconditionné et l'intelligible. »<sup>14</sup> Ce monde est celui de la liberté, celui qu'il doit construire avec les autres.

La définition positive de la liberté dit plus que la troisième antinomie, elle énonce ce qu'est la liberté transcendantale, c'est

---

12 *Métaphysique des mœurs*, Introduction, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, pp. 87-88

13 *CRPa*, p.29

14 *ibid.*, « Examen critique », p. 112



à dire cette faculté de commencer une série de phénomènes selon une loi autre que celles de la nature, c'est une cause qui n'est pas elle-même un effet, c'est une causalité intelligible, inconditionnée. La liberté est le surgissement de quelque chose qui excède l'ordre phénoménal. Cette liberté est l'essence du sujet pratique transcendantal, ainsi Heidegger a-t-il pu écrire que « Kant, sur le chemin qui conduit de la *Critique de la raison pure* à la *Critique de la raison pratique*, reconnaît que l'essence véritable du « moi » n'est pas « je pense », mais « j'agis », je me donne à moi-même la loi à partir de mon propre fond essentiel : « je suis libre ». » <sup>15</sup> La liberté est ce que chaque individu doit assumer comme sa tâche propre qui lui incombe, qui le singularise : le libre arbitre doit se faire liberté. Par la liberté, l'individu peut accéder à la personnalité, qui est son caractère d'être purement raisonnable.

C'est de cet individu, qui a « conscience de lui-même comme d'une chose en soi », dont « l'existence lui est propre », qu'il nous faut comprendre la réalité, le sens et la portée. Nous voudrions montrer que toute la force de sa propre réalisation est dirigée dans un dépassement de soi vers la communauté à partir de sa propre individualité.

---

15 Schelling. *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p.161

## **B. Individuation par la matière et par la forme.**

La scission de l'individu en germe dans la « troisième antinomie » entre un sujet « qui lui est propre »<sup>16</sup> et un sujet « dont l'existence est déterminée dans le temps »<sup>17</sup>, est une première forme de la distinction entre l'individuation par la forme et celle par la matière. Nous n'avons donc pas à considérer l'entité matérielle que constitue la corporéité de l'individu mais la réalité formelle que représente la loi de sa raison pure pratique. L'individuation kantienne est une individuation par la forme et non par la matière. « Si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme des lois pratiques universelles, il ne peut se les représenter que comme des principes qui déterminent la volonté, non par la matière, mais simplement par la forme. »<sup>18</sup> Cette forme est la législation universelle de la liberté : « une volonté à laquelle la simple forme législative de la maxime peut seule servir de loi est une volonté libre. »<sup>19</sup> La matière étant la nécessité, la forme la liberté, on confirme que dans le fond ce qui individualise l'individu c'est sa liberté. La liberté est le principe d'individuation fondamentale, à travers elle je suis remis à moi-même (au sens heideggerien de la *Überantwortung*), elle me singularise car personne ne peut être libre à ma place. La forme permet à chaque individu de s'affirmer par l'usage spécifique qu'il fait de sa liberté car « la simple forme de la loi peut

---

16 *CRPa*, p. 104

17 *ibid.*, p. 101

18 *ibid.*, I, §4, p.26

19 *ibid.*, I, §5, p.28

être représentée exclusivement par la raison, partant, elle n'est pas un objet des sens et n'appartient pas aux phénomènes. »<sup>20</sup> La forme peut s'opposer à la matière, l'individu a la capacité formelle de s'opposer à ses désirs matériels. La raison peut ainsi avoir raison du corps. L'autonomie est en ce sens l'essence de la subjectivité pratique, cette subjectivité étant universelle car transcendante tout en restant individuelle car relevant du choix libre de chacun. Certes, Kant précise que « les principes pratiques sont formels, quand ils font abstraction de toute fin subjective ; matériels, quand ils reposent sur des fins subjectives, par conséquent sur certains mobiles. Les fins qu'un être raisonnable se propose à son gré comme effets de son action (les fins matérielles) ne sont jamais que relatives ; car, elles ne tirent leur valeur que de leur rapport à la nature particulière de la faculté de désirer du sujet, et, par conséquent elles ne peuvent fournir des principes universels et nécessaires pour tout être raisonnable et pour tout vouloir, c'est à dire des lois pratiques. »<sup>21</sup> Il importait de citer ce texte en entier car il peut constituer une objection à notre propos et apporter de l'eau au moulin de la conception qui réduit l'analyse kantienne du jugement moral à un pur formalisme. Comment pouvons nous encore soutenir la présence persistante de l'individualité dans l'universalité morale ? Si l'individu doit s'élever à un principe pratique formel qui lui demande de faire abstraction de sa subjectivité car « chacun prend pour base de son penchant son propre sujet, différent de celui de ses semblables, et, dans chaque sujet même, c'est tantôt un penchant et tantôt un autre qui a l'influence prépondérante »<sup>22</sup>, il n'en reste pas moins que c'est toujours un sujet particulier qui choisit une maxime particulière, c'est à dire qui s'affirme comme individu même lorsqu'il décide de ne pas se réduire à son individualité, mais de s'élever

---

20 *ibid.*

21 *Fondements...*, II, §46, Kant souligne « formels », « matériels » et « effets », nous soulignons le reste

22 *CRPa*, I, §4, pp. 27-28

à sa personnalité. Et la personnalité est un caractère qui, s'il est universel, n'en demeure pas moins celui d'une personne particulière, il correspond à « mon propre fond essentiel » dont parle Heidegger. N'oublions jamais que « les actions reconnues objectivement nécessaires, sont subjectivement contingentes. »<sup>23</sup> Cette contingence dit bien le rôle fondamental du libre arbitre (Willkür) dans la détermination de l'action pour chaque individu. Pour éviter l'individualisme, Kant est obligé de dépasser la diversité sensible matérielle par l'unité nouménale que constitue la loi morale. Ce faisant il échappe au holisme car cette unité dépasse sans la réduire la singularité sensible. De plus, si la forme de la moralité exclut le désir de son fondement, cela ne signifie aucunement que le désir, et donc la sensibilité particulière de chacun, doivent être absolument éliminés, ils restent simplement subordonnés à la loi morale. A partir de là nous pouvons affirmer que le concept d'autonomie dit à lui seul la destination communautaire de l'individu. En effet, si l'individu décide de choisir la législation formelle, il s'élève à l'universalité de la communauté dans sa singularité. Cela se comprend d'autant mieux si l'on reconnaît que l'autonomie sans être l'indépendance n'exclut pas cette dernière. Être autonome c'est accepter de vivre sous une règle que l'on se donne, c'est refuser l'hétéronomie qui est la soumission à une altérité radicale qui me dirait la loi. En ce sens l'autonomie est une forme d'indépendance, mais elle n'est pas l'indépendance au sens d'une autosuffisance, d'une autarcie absolue, d'un refus de toute règle. L'indépendance au sens strict est l'apanage de l'individualisme, qui consiste à se consacrer à soi sans souci des autres. C'est cette forme d'indépendance dont Tocqueville dénonce le danger en matière politique dans *De la démocratie en Amérique*. La pensée de Kant n'est pas un individualisme, « le moment kantien échappe à la dérive de la logique individualiste »<sup>24</sup>, car l'indépendance reste soumise à la juridiction de

---

23 *Fondements...*, II, §12

24 Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989

l'autonomie. Kant dit lui-même qu'une « volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose. »<sup>25</sup> Cette soumission n'est pas une aliénation, elle est une limitation positive du moi afin de permettre l'épanouissement du nous par une législation commune.

Distinguer les individus par la matière c'est simplement distinguer des unités différentes, qui se ressemblent toutes par la place qu'elles occupent dans la nature. La science connaît la matière, ce qui est donné dans l'intuition. L'individu n'étant pas essentiellement matière ne rentre pas dans le discours de la science qui n'a ainsi pas de portée ontologique. Ainsi, prendre en compte la forme comme principe d'individuation c'est ouvrir une toute autre perspective qui permet de distinguer la réalité (matérielle) de chaque individu de sa singularité tout en comprenant son appartenance à la communauté puisque la forme par laquelle il se distingue est en même temps celle par laquelle il s'unit aux autres. Le corps individualise en isolant, la liberté individualise en réunissant, en appelant l'individu à une élévation de son individualité. Cette élévation est une solution positive qui ne consiste pas à unir l'individuel et le substantiel mais à faire en sorte que le substantiel se réalise à partir et avec l'individuel, car l'individu ne va pas se « noyer » dans la forme, il conserve sa singularité tout en devant l'élever à l'universalité. L'entrée de l'individu dans la communauté n'est pas son suicide, sa perte, mais doit être sa réalisation, son épanouissement propre comme être humain. Cette idée, quoique nous l'ayons déjà énoncée plus haut, peut paraître prématurée au stade de la seule distinction phénomène-noumène et matière-forme, mais elle est déjà contenue dans ces distinctions et c'est elle qu'il nous faudra déployer. Nous la préciserons surtout lors de l'analyse de l'impératif catégorique.

---

25 *Fondements*, III, §2

Ainsi l'individuation par la forme ne signifie pas l'exclusion de la singularité, par un abaissement formel de tous au même rang. La profondeur de ce formalisme c'est de permettre à la richesse de chacun de contribuer à celle de tous, par combinaison des individualités dans une synthèse et non par leur assimilation dans une unification. La communauté qu'exige l'individu tel que le conçoit Kant n'est pas un nivellement mais une osmose. La distinction matière-forme implique une telle conception de la communauté. Ce n'est pas la vie matérielle qui impose de vivre en commun, la communauté est objet formel de représentation, c'est pourquoi elle implique une relation libre entre tous et non une unité déterminée.

Comment comprendre une telle élévation de l'individu sans négation de sa particularité ? Comment l'individu peut-il accepter la loi de tous sans se nier lui-même ? À cet égard le rôle du sentiment du respect est fondamental car il constitue la condition de possibilité du lien entre le sujet empirique et le sujet transcendantal, entre la matière et la forme : il est l'affect fondamental du déploiement de la dialectique individu-communauté. L'objet de la volonté pure pratique se fait sensible pour plonger dans l'intimité du sujet afin d'y obtenir sa reconnaissance. Le respect est « l'essentiel de l'essence » (pour reprendre la traduction de Brunschvicg du *to ti en einai* d'Aristote) de la subjectivité pratique mais en même temps il est le mobile de l'accession à l'objectivité pratique, tout l'enjeu étant pour nous de le montrer. Que nous révèle le respect de cette loi ? De quelle façon cette loi destinée à l'individu, destinée-elle l'individu à la communauté alors qu'elle est d'abord, en tant qu'elle fonde l'autonomie, l'expression ultime et la plus profonde de l'individu même ? En quel sens le respect me dit-il que je suis libre si et seulement si je suis prêt à l'être avec les autres ?

### **C. Le respect comme sentiment individuel d'appartenance à la communauté.**

Puisqu'elle la commande et que nous l'avons mise en tête de notre étude, rappelons cette phrase qui conclut la Critique de la raison pratique car nous en sommes, avec l'analyse du sentiment du respect, au cœur : « Deux choses remplissent l'esprit d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. » Cette admiration et cette vénération de la loi morale sont une des composantes essentielles du sentiment du respect. Mais cette composante n'est possible que par la médiation d'un sentiment négatif d'abaissement de soi en tant qu'être sensible. Cette double caractéristique surgit de l'opposition entre la maxime et la loi, le caractère raisonnable et le caractère fini de l'homme, l'individu et la communauté. Le respect va être le mobile permettant de surmonter ces oppositions. Comment un sentiment peut-il avoir une telle portée ?

Il le peut car il est d'une nature particulière. Bien qu'il surgisse du fond propre de l'individu, il ne relève pas d'une détermination pathologique particulière, il est déjà dépassement de l'individu par soi-même, l'origine du devoir « ne peut-être rien de moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (et qui) n'est pas autre chose que la personnalité. »<sup>26</sup> Le sentiment du respect peut produire une telle élévation car c'est « un sentiment auto-produit (selbstgewirktes) par un concept de la raison. »<sup>27</sup> C'est un sentiment pur, c'est à dire exempt de toute ma-

---

26 *CRPa*, I, chap. 3: « Des mobiles de la raison pure pratique », p.91

27 *Fondements...*, I, §16, note

tière en général, du sensible en particulier. Le respect ne peut être une réaction subjective au fait de la raison car c'est un sentiment sui generis. Il n'y a pas de rapport de causalité entre la loi morale et le respect car ce sentiment, « loin de dépendre du pouvoir de désirer, est bien plutôt capable de lui fournir un principe de détermination. »<sup>28</sup> Il relève du sentiment de plaisir et de peine, faculté indépendante de l'esprit. Cette indépendance fait du respect un état de l'esprit qui accompagne la conscience de la loi morale, c'est pourquoi respect et raison sont co-originaires. Cette co-originalité dit la spécificité du respect qui n'est pas un sentiment formel éthéré, mais un « mode de la conscience de soi »<sup>29</sup> constitutif de ma personnalité. Par ce qu'il est a priori et nécessaire, ce sentiment ne peut me toucher que comme personne, comme membre de l'humanité.

Ma réceptivité à ce sentiment est donc conditionnée par l'humiliation de mon soi subjectif. C'est pourquoi le respect est d'abord, c'est son aspect négatif, un sentiment de crainte et d'abaissement qui demande de renoncer à une détermination qui enferme le vouloir dans la particularité subjective. Il met hors jeu l'égoïsme en portant « simplement préjudice à l'amour-propre » et en « terrassant complètement la présomption. »<sup>30</sup> Le sentiment du respect est une critique en acte du solipsisme, de la conception monadologique de l'individu, car en refoulant l'ego il commande l'ouverture à l'altérité, même plus, l'élévation à cette dernière. En tant que sentiment, il est la démonstration de fait de l'impossibilité d'un formalisme moral pur car notre finitude exige une conscience sensible de la loi. Notre vouloir a toujours besoin d'un mobile, une détermination purement formelle est impossible. Le respect est le mobile suprême, il se

---

28 *Critique de la faculté de juger (CFJ)*, Première introduction, III, Vrin, p.26

29 Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, éd. Gallimard, 1953, §30. Nous empruntons l'expression sans suivre l'interprétation de Heidegger.

30 *CRPa*, *ibid*, p.77



soumet tous les autres mobiles, il est « la manière dont la loi morale devient un mobile »<sup>31</sup>, « c'est la moralité même, considérée subjectivement comme mobile. »<sup>32</sup> La force de ce mobile est de situer l'individu à sa juste place. Quel est cette place ?

Un fois qu'il a renoncé à la présomption, l'individu trouve sa place car il « ne peut se rassasier de contempler la majesté de cette loi et l'âme croit s'élever d'autant plus qu'elle voit cette loi sainte plus élevée au-dessus d'elle et de sa nature fragile. »<sup>33</sup> Le respect révèle à l'individu sa destination communautaire tout en lui donnant la force de répondre à cet appel. Telle est la portée positive du respect. Il me donne à sentir ma dignité dans une aperception individualisée de l'universalité et de la nécessité de la loi morale. Il permet de porter à l'universel ce qui demeure toujours pourtant une détermination de l'agir dont peut répondre l'individu particulier.

Toute la force du respect de notre point de vue est d'être paradoxalement une auto-affection de l'individuel par le communautaire. Par ce sentiment l'individu prend conscience de ce qu'il a en commun avec les autres tout en saisissant ce qui l'individualise car personne ne peut éprouver à ma place le respect pour la loi que je me donne. Le respect m'isole pour mieux m'ouvrir aux autres. C'est un principe d'individuation qui ne saurait s'en tenir à l'individuation.

Le respect est ouverture à l'altérité car à partir du moment où je respecte la loi morale en moi, je la respecte dans la personne d'autrui. « Le respect s'applique toujours uniquement aux personnes, jamais aux choses. »<sup>34</sup> Et « tout respect que nous avons pour une personne n'est proprement que le respect

---

31 *ibid.*, p.76

32 *ibid.*, p.80

33 *ibid.*, p.82

34 *ibid.*, p.80

pour la loi dont cette personne nous donne l'exemple. »<sup>35</sup> En tant que sujet de la loi morale mon rapport à autrui passe toujours par ce qu'autrui incarne et en quoi je peux me reconnaître, à savoir cette moralité dont je suis moi-même le sujet. Dans la rencontre avec l'autre, l'a priorité du respect se double d'une intuition de ce respect. Cette intuition me fait saisir en le confirmant, que le respect n'est pas une illusion de ma conscience individuelle, mais une exigence universelle du lien avec tous. Seul, je rencontre la loi morale au-dessus de moi et ma tâche est de m'y élever. Avec les autres, en communauté, je vois la loi morale en dehors de moi, au même niveau que moi, elle est au-dessus de nous et nous devons tous nous y élever en commun. Ce commandement du respect fait preuve d'une efficacité qui échappe à la contingence de l'amour car « tout homme a le droit de prétendre au respect de ses semblables et réciproquement il est obligé au respect envers chacun d'entre eux. »<sup>36</sup> L'amour échappe à cette obligation, il ne peut être un fondement stable des relations entre les hommes. Le respect se soumet même l'angoisse de mort si l'on se souvient de l'homme dont Kant prend l'exemple dans la Critique de la raison pratique, qui assure qu'il pourrait ne pas porter de faux témoignage alors même que le prince le condamnerait à mort. Il assure qu'il le pourrait car il reconnaît en lui, grâce au respect, la présence d'une liberté inconditionnelle. Ce pouvoir de dépasser la mort révélé par le respect est l'affirmation du pouvoir de vivre en commun avec les autres pour construire une destinée éthique et non se laisser imposer le destin biologique.

Notre projet de définition de l'individu kantien nous a permis de remonter jusqu'au principe d'individuation suprême qu'est le sentiment du respect par lequel l'être raisonnable se manifeste au sein de l'être fini. Dans le respect, l'individu accède à son essence qui est la liberté. Notre analyse se doit donc de

---

35 *Fondements*, I, §16, note

36 *Doctrine de la vertu (DV)*, I, deuxième partie, Sec. I, Ch. II, §38, Vrin, p.140

remonter elle aussi du conditionné (le respect) à sa condition (la loi morale). Après avoir montré que la loi nouménale, formelle, universelle a un sens et peut être effective grâce au respect pour l'individu particulier, il nous faut à présent analyser le contenu de la loi morale. N'y a-t-il pas dans la formulation de l'impératif catégorique même la présence d'une exigence communautaire ? Peut-on montrer que le rapport individu-communauté ne peut se déployer que sur la base de ce qu'ordonne la voix de la conscience ? Il faut déployer le concept d'autonomie dans toute son ampleur afin d'éviter le travers qui peut consister à faire du sujet un législateur suprême qui se suffirait à lui-même pour lui-même et surtout afin de montrer que l'autonomie doit être conçue comme la capacité du sujet à se donner une loi à partir de tous et non à partir de lui-même. Si la liberté et le respect sont principes d'individuation (à des degrés différents), la loi morale n'est-elle pas principe de communauté ?

## **D. L'impératif catégorique comme impératif de communauté.**

Puisque l'individu se caractérise par cette dualité phénomène-chose en soi, matière-forme, son appartenance au monde intelligible de la moralité pure n'étant pas un fait mais une tâche, seule une contrainte peut le pousser à s'y élever. C'est pourquoi il se donne la loi morale sous la forme d'un impératif : « Pour un être chez qui la raison n'est pas le seul principe déterminant de la volonté, cette règle constitue un impératif, c'est à dire une règle qui est désignée par un devoir exprimant la contrainte objective qui impose l'action, et elle signifie que, si la raison déterminait la volonté, l'action aurait lieu infailliblement d'après cette règle. »<sup>37</sup> Krüger définit ainsi dans la droite ligne de notre problématique l'impératif comme « principe ontologique pratique de la connaissance de nos devoirs, c'est à dire de la connaissance de nous-mêmes en tant que nous avons dans la création une destination déterminée »<sup>38</sup>, celle de la communauté.

Kant énonce diverses formules de l'impératif et nous les analyserons toutes dans ce qu'elles apportent du point de vue de l'exigence de communauté.<sup>39</sup> Ces diverses formules se ramènent

---

37 *CRPa*, I, §1, scolie, p.18

38 Gerhard Krüger, *Critique et morale chez Kant*, trad. M. Regnier, Paris, Beauchesne, 1961, §13

39 notre analyse sera menée indépendamment de celle, beaucoup plus dense, de Paul Ricoeur dans sa Huitième étude de *Soi-même comme un autre*, éd. du Seuil, 1990. Notre perspective n'est pas la même, cependant la réflexion de Ricoeur complète excellemment ce que nous pourrions dire.

à une seule, à la forme consacrée, qu'il faut étudier prioritairement.

### Formule de la loi universelle

« Il n'y a donc qu'un seul et unique impératif catégorique et c'est celui-ci : Agis seulement d'après une maxime telle que tu puisse vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. »<sup>40</sup>

Cet impératif est « la loi suprême d'une volonté absolument bonne »<sup>41</sup>, c'est lui aussi qui figure au cœur de la seconde Critique comme « loi fondamentale (Grundgesetz) de la raison pure pratique » : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle. »<sup>42</sup>

Il est important d'insister sur le caractère fondateur pour l'individu de cet impératif car nous voudrions montrer qu'il constitue à lui seul une rupture avec la monadologie, un déploiement de la transcendance dans l'immanence. La transcendance est la loi universelle, l'immanence est la maxime, l'individu est la synthèse des deux, synthèse dans laquelle il sauvegarde son individualité et réalise la communauté. Précisons la nature du couple loi-maxime.

« La *maxime* est le principe subjectif de l'action, et elle doit être distinguée du *principe objectif*, c'est à dire de la loi pratique. La maxime contient la règle pratique que la raison détermine conformément aux conditions du sujet (par conséquent, en beaucoup de cas, conformément à son ignorance ou à ses

---

40 *Fondements*, II, §31, traduction Barni modifiée car elle n'insiste pas assez sur la restriction: « er ist nur ein einziger ».

41 *ibid.*, §72

42 I, §7, p.30

penchants), et ainsi elle est le principe d'après lequel le sujet *agit*, tandis que la loi est le principe objectif, valable pour tout être raisonnable, le principe d'après lequel chacun d'eux *doit agir*, c'est à dire un impératif. »<sup>43</sup> Pour le dire d'abord simplement, la maxime est l'individu, la loi est la communauté ; la voix de la conscience est l'amorce de la dialectique individu-communauté car pour répondre à l'appel, la volonté subjective individuelle va devoir se constituer en volonté autonome sans nier son propre fond singulier. C'est dans le « et » de « l'être raisonnable et fini » que se déploie cette dialectique, car c'est dans la façon dont l'individu opère la synthèse que le rapport à la communauté va s'établir. Comme cette synthèse ne peut être une résorption absolue des différences, c'est dans la différence que la dialectique sera toujours présente, jamais close, toujours ouverte.

La maxime sauve l'individu, elle lui permet d'échapper au formalisme, ce que nous avons déjà montré plus haut, ce que nous confirmons à présent. Elle permet à l'ipséité de ne pas être réduite totalement au concept. Nous parlons d'ipséité car il s'agit de montrer que même dans son plus for intérieur l'individu n'a pas à se sacrifier, il reste intégralement lui-même. La maxime dit la présence de conditions subjectives dans toute action morale et Kant la définit expressément comme « *intention volontaire de l'individu.* »<sup>44</sup> Elle prend en compte les conditions de vie contingentes de chaque individu : « en ce qui touche une seule et même loi les maximes des agents peuvent être très différentes. »<sup>45</sup> Cette différence dit la présence de l'individu et sa richesse propre. Elle dit aussi la finitude irréductible et l'imperfection de chacun. L'impératif, en tant que « for-

---

43 Fondements, II, §30

44 *CRPa*, Table des catégories, p.68: *Willensmeinungen des Individuums*, nous traduisons. Il est significatif que, Kant employant rarement le terme précis d'individu, l'emploie ici pour définir la maxime.

45 *Métaphysique des moeurs*, Introduction, p.99

mule qui exprime le rapport des lois objectives du vouloir en général à l'imperfection subjective de la volonté de tel ou tel être raisonnable »<sup>46</sup>, charge l'individu d'agencer sa maxime à la loi. L'individu ne se nie pas face à l'universel car les maximes sont, selon une expression de Paul Ricoeur, « les régularités que l'agent constitue lui-même en les faisant siennes. »<sup>47</sup> La liberté lui est donnée comme universel à joindre au particulier dans une décision effective. Les maximes sont en ce sens comme l'écrit Jean Lacroix « des « projets » de la libre volonté (que) nous devons *inventer* dans chaque cas. »<sup>48</sup> Chaque individu se crée en se constituant comme sujet de la moralité car « aucune situation n'est la même qu'une autre, et la moralité effective et concrète consiste précisément dans l'invention de la maxime valable pour le cas déterminé dans lequel on se trouve. »<sup>49</sup> L'individu fait l'accord de sa subjectivité et de l'universalité de la loi. Cette universalité de la loi élève l'ipséité au concept sans jamais l'y réduire car je ne peux la respecter que si je respecte ma propre dignité dans sa singularité. La loi est universelle, c'est à dire qu'elle doit valoir « pour moi comme pour les autres »<sup>50</sup>, elle exige donc la reconnaissance de l'autre.

Cette universalité et cette nécessité sont possibles car l'impératif ne dérive pas de l'expérience, il est a priori. L'opposition entre ce caractère a priori de l'impératif et l'a posteriori de ma maxime font que l'impératif doit être synthétique a priori. L'individu n'est pas saint, la pureté ne dérive pas analytiquement de sa volonté. Il doit toujours opérer une synthèse entre sa volonté finie et la volonté morale de tous. Le fait même de devoir opérer cette synthèse est la marque de sa finitude et de l'imperfection subjective de sa volonté. Une raison qui par-

---

46 Fondements, II, §15

47 *Soi-même comme un autre*, Huitième étude, 1, note

48 *Kant et le kantisme*, Paris, P.U.F, 1966, p.99

49 *ibid.*

50 *Fondements*, I, §18

viendrait à opérer cette synthèse serait « une raison qui dominerait entièrement toutes les causes subjectives de détermination »<sup>51</sup>, ce serait celle d'un individu pour qui la communauté serait donnée de fait, il l'aurait intégrée par une volonté infailible. Un tel individu n'existe pas, s'il existait le problème du rapport à la communauté ne se poserait pas. Parce que l'être raisonnable est toujours d'abord un être fini, la synthèse est toujours en devenir et le dépassement de soi se fait toujours sur le mode d'un retour à soi. Le lien de l'individu à la communauté s'établit toujours sur la base de ce mode là, c'est pourquoi il ne peut qu'être dialectique. Le dialogue de l'autonomie avec l'hétéronomie conditionne le dialogue de l'individu avec la communauté.

Parce que l'impératif est a priori, la communauté elle-même ne peut que l'être aussi. Elle n'est pas donnée empiriquement, il faut faire la distinction entre l'exigence morale *de communauté* et l'existence réelle *des communautés*. Ces communautés, telles la famille, la collectivité, l'État, le peuple, l'espèce humaine ne sont pas la communauté, celle représentée dans l'impératif, fondée sur la loi universelle de moralité. Bien entendu ces communautés ont un sens fondamental et une place certaine dans la dialectique avec l'individu, et nous les aborderons en temps voulu. Pour l'instant, nous analysons la condition de possibilité de ces communautés, qui est la communauté en soi, comme objet de la représentation de chaque individu. Que chaque individu la porte en lui ne signifie pas qu'elle ne soit qu'un vain idéal. L'impératif est là pour imposer cet idéal, pour en demander, dans la mesure du possible, l'effectivité. Liberté et communauté sont co-originaires dans la loi morale dans la mesure où si la première la fonde, la seconde la déploie et toutes deux s'impliquent. La reconnaissance de la liberté passe par celle de l'altérité. Je ne peux jamais être autonome tout seul, cela n'a pas de sens car la loi que je me donne,

---

51 *ibid.*, §28, note



est celle qui vaut pour tous. Le sens de la liberté, conçue comme autonomie, c'est de pouvoir vivre en commun. La liberté ne sert à rien d'autre que ça et c'est tout ce qu'en dernière analyse exprime l'impératif catégorique.

Le problème se pose cependant de savoir si chacun a la capacité de saisir et de comprendre le sens et la portée de la loi morale. Il va de soi que d'un point de vue transcendantal, l'a priorité de la loi fait qu'elle s'adresse sans distinction aucune à chaque individu avec la même clarté du fait de sa nécessité inconditionnelle. Cependant il faut soulever ce problème et Kant lui-même insiste pour dire que nul ne saurait alléguer son ignorance pour légitimer une action faite contre le devoir. On comprend l'enjeu : il suffit qu'un individu, un seul, ne puisse pas connaître son devoir ou puisse vouloir l'ignorer pour que la réalité exigée de communauté se détruise. La communauté est pour tous ou elle n'est pas, elle ne saurait souffrir d'exception. C'est pourquoi il n'y a pas de morale kantienne. Kant ne dresse pas une liste de devoirs à accomplir, il se demande à quelles conditions sont possibles des jugements moraux. La condition première c'est que chacun soit apte à porter de tels jugements. Et c'est le cas, Kant parle alors de « l'idée commune du devoir »<sup>52</sup>, de « l'intelligence la plus commune »<sup>53</sup>, du « commun usage de la raison pratique »<sup>54</sup> ou encore de « l'entendement le plus ordinaire »<sup>55</sup>, « la vue la plus ordinaire »<sup>56</sup>. Nous multiplions les références car ce qui est remarquable, c'est que Kant emploie toujours le même adjectif : « gemein » qui devrait se traduire par « commun » et non par « ordinaire » ou même « vulgaire » comme le fait Picavet dans la *Critique de la raison pratique*. Cette précision est de taille car le « commun » est à la

---

52 *ibid.*, préface, §7

53 *ibid.*, §11

54 *ibid.*, II, §1

55 *CRPa*, I, §4, scolie du théorème 3, p.26 et §8, scolie II du théorème 4, p. 37

56 *ibid.*, p.36

« communauté » ce que le « gemein » est à la « Gemeinschaft » (nous montrerons plus loin que la communauté n'est pas la Gesellschaft, même si la distinction chez Kant, nous le justifierons aussi, est peu claire). La communauté est possible car les hommes ont ceci de commun qu'aucun d'entre eux n'ignore son devoir, c'est à dire sa liberté pour les autres comme épanouissement de soi, de sa personnalité. « En sa qualité d'homme, comme être soumis par sa propre raison à certains devoirs, chacun est un homme pratique. »<sup>57</sup> La communauté serait une illusion « sans la voix de la raison, si claire qu'on ne peut pas ne pas l'entendre (unüberschreibbar), si perceptible même pour les hommes les plus communs. »<sup>58</sup> Aucune confusion, pas même l'obscurité la plus dense de l'existence ne peuvent être un motif pour ne pas connaître la présence de la communauté dans l'injonction de la conscience. Là même où il n'y a plus rien à voir, l'individu entendra toujours cette « voix venue du ciel »<sup>59</sup>, cet appel des autres qui le transcende dans son immanence. Et si nous admirons le ciel étoilé au même titre que la loi morale c'est parce que celui-ci figure l'exigence de celle-là : une communauté fondée sur la transparence, quelle que soit la nuit (celle du ciel étoilé) qui l'habite. Ce qu'il y a de sublime dans l'union des hommes c'est qu'ils seront toujours une lumière les uns pour les autres.

---

<sup>57</sup> *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (1793), trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967 (=TP), I, dernier paragraphe, p.28.

<sup>58</sup> CRPa, I, §8, théorème 4, scolie2, nous traduisons. cf aussi *La religion dans les limites de la simple raison*, I, Remarque générale: « même l'homme le plus borné est capable de ressentir un respect d'autant plus grand pour une action conforme au devoir qu'il lui ôte davantage en pensée d'autres mobiles qui, par suite de l'amour de soi, pourraient avoir de l'influence sur la maxime de l'action; des enfants aussi sont capables de retrouver même la moindre trace d'un mélange de mobiles impurs, et alors l'acte perd immédiatement pour eux toute valeur morale. »

<sup>59</sup> *ibid.*

Tout ce qui dépasse l'individu, le dépasse au sein même de sa finitude. La sortie hors de soi n'est possible qu'en restant en soi. C'est pourquoi la communauté ne peut être une réalité qui assimilerait l'individu pour le dépasser totalement. L'individu ne peut se nier pour elle, elle ne peut qu'être son épanouissement. D'où l'impossibilité d'un rapport autre que dialectique vu que la distance qui sépare l'individu de la communauté est à la mesure de la profondeur de ce qui les unit. La positivité de la communauté ne pourra jamais intégrer la négativité de l'individu. Cette impossibilité conditionne la possibilité d'une dialectique de l'ouverture.

Telles sont du moins les premières conclusions que nous permet de dégager la formule fondamentale de l'impératif catégorique. Mais cet impératif est encore plus riche, pouvons nous montrer que les autres formulations, si elles n'en sont que des dérivés, n'en n'étendent pas moins la portée des premières conclusions ?

### *Formule de la loi de la nature*

La seconde formule, directement dérivée de la première, est la suivante : « *Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature.* »<sup>60</sup>

Cette formulation précise le caractère universel et nécessaire de la loi morale en demandant à l'individu de la comparer avec les lois de la nature. Cette comparaison met en valeur la force de la loi, l'individu ne doit pas reculer face à l'exigence morale sous prétexte que la loi qu'il se donne serait trop faible face aux lois qui le régissent comme être phénoménal. Tout comme la nature est un ensemble de phénomènes régis par des

---

60 *Fondements*, II, §33

lois, le monde des hommes est aussi un tout dynamique. Ceci est seulement et surtout une analogie sur le mode du *comme si*, les deux types de législation ne sont pas mis sur le même plan. L'égalité se pose « seulement quant à la forme : par conséquent nous pouvons appeler la loi de la nature, le *type* de la loi morale. »<sup>61</sup> Le *type* permet à l'individu de se figurer de façon sensible l'ampleur de la tâche morale car il peut saisir ainsi la portée de la législation humaine, c'est pourquoi Kant adapte la seconde formule dans la « Typique du jugement pratique pur » : « demande-toi si l'action que tu projettes, en supposant qu'elle dût arriver d'après une loi de la nature dont tu ferais toi-même partie, tu pourrais encore la regarder comme possible pour ta volonté. »<sup>62</sup> Ce sur quoi Kant insiste ici, et c'est fondamental du point de vue de la communauté, c'est sur le fait qu' « une loi universelle met l'harmonie en tout. »<sup>63</sup> De même que la législation naturelle harmonise les phénomènes, de même la législation pratique doit harmoniser les rapports entre les hommes. La nature considérée comme un tout sert alors de type pour la communauté. Mais la communauté va plus loin que la nature car les rapports humains n'ont pas la sécheresse des rapports des phénomènes. La prise en compte du sentiment, et surtout de l'amour des hommes, considéré comme devoir de bienveillance, est une harmonisation qui va plus loin encore que la nature, car il permet de « représenter le monde comme un beau tout moral dans sa perfection. »<sup>64</sup> Sans la communauté, l'harmonie du monde n'est pas parfaite, la communauté parachève le monde comme totalité.

Un des exemples que prend Kant dans les *Fondements* pour illustrer cet impératif dit bien en quel sens la législation de la communauté doit être une législation aussi forte que celle de

---

61 *CRPa*, I, ch 2, « De la typique du jugement pur pratique », p.71

62 *ibid.*

63 *CRPa*, I, §4, théorème 3, p.27

64 *DV*, I, deuxième partie, Sec. 1, Ch. 1, p.135

la nature, c'est le cas du suicide. Il est moralement interdit car « tout à fait contraire au principe suprême de tout devoir. »<sup>65</sup> L'individu ne peut vouloir se suicider car la maxime d'une telle action ne pourrait être érigée par sa volonté en loi universelle de la nature car une nature qui veut la mort plutôt que la vie est contradictoire. Ce devoir strict envers soi-même peut aussi être « considéré comme une transgression du devoir de l'homme envers les autres hommes »<sup>66</sup> c'est à dire envers la communauté car elle ne pourrait subsister si chaque individu pouvait se soustraire à elle. L'interdiction du suicide comme une condition négative de la communauté, se double pour l'individu d'une condition positive, à savoir qu'il doit « cultiver ses facultés », c'est même « un devoir de l'homme envers lui-même, que d'être un membre utile du monde. »<sup>67</sup>

Se demander si la maxime de mon action peut être érigée en loi universelle de la nature c'est donc considérer la communauté comme un tout ordonné, en s'interdisant de s'y soustraire et en s'obligeant à y contribuer. Plus fondamentalement, l'individu ne peut penser son devoir sans son rapport aux autres, de même qu'on ne peut comprendre un phénomène que dans la causalité qui le lie aux autres. Ici le lien est tout aussi universel, mais il n'est pas de causalité, il est de communauté.

### *Formule de la fin en soi*

*« Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, jamais comme un moyen. »<sup>68</sup>*

---

65 *Fondements*, II, §35

66 *DV*, I, première partie, Livre I, Sec. 1, §6, p.96

67 *ibid.*, Livre II, Ch. 1, §§19-20

68 *Fondements*, II, §48

Cette formule dit la dignité de chaque individu, aussi bien de moi-même que de chaque autre individu pris séparément, ce que dit le texte allemand : « *eines jeden anderen.* » Il ne s'agit pas de respecter abstraitement une humanité en soi, mais de considérer toujours la dignité de chaque individu rencontré quotidiennement. Me traiter et traiter l'autre comme une fin c'est reconnaître ce qu'il y a de plus élevé en nous, à savoir notre appartenance à la communauté. Refuser de considérer l'homme comme un moyen c'est accepter que la « dignité dans les autres hommes (est) une valeur qui n'a pas de prix, pas d'équivalent, contre lequel l'objet de l'estimation pourrait-être échangé. »<sup>69</sup> Cette dignité place l'homme au-dessus des choses, ce qui fait qu'on ne peut l'utiliser. C'est pourquoi, et c'est intéressant pour la communauté, Kant réproouve vigoureusement le mensonge qualifié « d'abandon et pour ainsi dire négation de la dignité humaine. »<sup>70</sup> L'individu qui ment aux autres ou à lui-même se sert d'eux ou de lui pour cacher la vérité, ce qui les réduit à des choses et lui-même « a encore moins de valeur que s'il n'était qu'une simple chose. »<sup>71</sup> Le mensonge est proprement dénoncé comme rupture dans la communication, il introduit une brèche dans la communauté qui exige la transparence, l'ouverture, dans la vérité du devoir, de chacun aux autres.

Cette impossibilité éthique de réduire l'individu à un moyen est une garantie pour celui-ci que la communauté ne sera jamais une massification qui absorberait comme des choses ses éléments, mais toujours une synthèse dans la dignité, de la dignité de chacun. Nous refusons, sur la base de cet impératif, l'idée de Gilles Gaston Granger selon laquelle « la tendance de l'idéalisme est toujours, au fond, de faire de l'individuel un épi-

---

69 *DV*, I, deuxième partie, Sec. 1, Ch.2, §37, p.140

70 *ibid.*, I, première partie, Liv. I, Sec. 2, p.103

71 *ibid.*

phénomène. »<sup>72</sup> L'idéalisme transcendantal de Kant échappe à cette réduction car « les ressorts de l'action (ne sont pas) ailleurs, en deçà et au-delà de l'individu » (ibid.) mais bien au fond de chaque individu considéré comme une fin par tous. Considéré comme un moyen, l'individu serait en effet un « épiphénomène », mais en tant que fin il subsiste et s'affirme dans toute sa phénoménalité morale (si l'on peut se permettre d'employer une expression aussi paradoxale), c'est à dire dans sa personnalité, si essentielle à la communauté. Cette dernière ne serait elle-même qu'un « épiphénomène » si elle ne tenait pas compte de toute l'ampleur de chaque individu, aussi bien dans sa particularité par le choix de ses maximes, que dans son universalité, par son respect pour la loi. Or cette ampleur ne se déploie pas dans l'individu considéré comme moyen, réduit à « l'épiphénomène. » Que l'on se permette de parler de phénoménalité morale ne signifie pas que la moralité soit phénomène mais atteste qu'elle a autant de réalité que les phénomènes, elle résiste à l'épreuve du phénomène qu'elle doit se soumettre, ce à quoi elle parvient. Plutôt qu'épiphénoménal, l'individu est transphénoménal.

Cette troisième formulation de l'impératif va donc toujours plus loin, elle établit une connexion entre l'harmonie morale et la communauté comme fin. La volonté d'harmonie ne peut s'accomplir que dans la considération de chacun comme une fin, jamais comme un moyen. L'individu ne peut jamais être un moyen au service de la communauté puisque la communauté est sa propre fin.

### *Formule de l'autonomie*

---

<sup>72</sup> *Pensée formelle et science de l'homme*, Ch. VII: « la connaissance de l'individuel », Aubier, éd. Montaigne, 1960, pp.184-185

Agis de telle sorte « *que (ta) volonté puisse se considérer elle-même comme constituant en même temps par sa maxime une législation universelle.* »<sup>73</sup>

Cette formulation est capitale pour l'individu car elle radicalise la formule de la loi universelle en plaçant plus encore l'individu à la base, au centre de la moralité. Il ne s'agit pas seulement d'élever sa maxime à la loi mais d'instituer sa propre volonté comme législatrice universelle. Il ne s'agit pas d'agir d'après la loi, mais de choisir sa propre loi, de se donner soi-même la loi. C'est pourquoi cette formule est celle de l'autonomie car elle fait du sujet son propre législateur. Comme l'autonomie est « le principe suprême de la moralité », « l'unique principe de la morale »<sup>74</sup>, on comprend la portée de cet impératif pour l'individu. Sa volonté n'est plus considérée « comme soumise à une loi, mais *comme se donnant à elle-même la loi.* »<sup>75</sup> Se la donnant à elle-même, elle la donne à tous, d'où une responsabilité à l'égard des autres qui est un appel à la communauté. L'individu ne peut assumer un tel devoir que parce qu'il « repose seulement sur le rapport des êtres raisonnables entre eux, en tant que la volonté de chacun d'eux doit être considérée comme législatrice. »<sup>76</sup> L'autonomie n'est possible que dans ce rapport aux autres, elle n'est pas l'autarcie mais ce qui fonde le besoin des autres. Avec l'autonomie, l'individu est fondement de la moralité, et il ne peut être fondateur qu'en tant que membre de la communauté.

Cette formule institue l'individu comme norme de la communauté. Une fois de plus nous pouvons affirmer que le tout moral de la communauté n'étouffe pas les individualités qui la compose mais y plonge ses racines. Inversement, cet individu

---

73 *Fondements*, II, §65

74 *ibid.*, II, §76

75 *ibid.*, II, §55: *selbstgesetzgebend*

76 *ibid.*, II, §66



autonome n'est pas une monade coupée des autres car la nécessité de l'autonomie repose « sur le rapport des êtres raisonnables entre eux. »<sup>77</sup> Il y aurait contradiction à vouloir se donner dans l'isolement une loi à portée et valeur universelle.

### *Formule du règne des fins*

« Tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur dans le règne universel des fins. »<sup>78</sup>

Cette formule est dérivée de la formule de l'autonomie, elle élargit la portée de l'autonomie en en définissant le sens. La responsabilité de l'autonomie de l'individu se double ici d'une systématicité au sens où l'autonomie se voit assigner une place dans « un règne universel des fins », le règne étant défini comme « la liaison systématique de divers êtres raisonnables réunis par des lois communes. »<sup>79</sup> La liaison systématique étant une liaison selon une idée du tout, le tout étant « un système organique et non un ensemble désordonné »<sup>80</sup>, on comprend la place centrale de cet impératif dans la dialectique entre l'individu et ce tout organique qu'est la communauté qu'il doit constituer. Cette formule oblige l'individu à se placer du point de vue de tous les êtres raisonnables législateurs, c'est à dire qu'elle le force à se représenter la place de sa liberté au sein de la communauté. Le sujet moral s'accorde idéalement à d'autres sujets possibles avec lesquels il se conçoit solidairement comme membre du règne des fins. Par un tel règne, la nature force les hommes à cette solidarité qui va les pousser à œuvrer pour la communauté. Kant n'a pas encore, à ce stade de sa pensée, dé-

---

77 *ibid.*

78 *ibid.*, II, §74

79 *ibid.*, II, §61

80 *CRP*, II, chap. 3, p.558

veloppé l'idée de l'homme comme « fin ultime » dans une nature conçue comme « système d'après la règle des fins. »<sup>81</sup> Certes, il parle au §71 de la deuxième section des *Fondements* de « la *totalité* du système des fins » et de la téléologie comme « idée pratique servant à réaliser ce qui n'est pas mais ce qui peut être réalisé par notre manière d'agir, conformément à cette idée même », mais le concept de fin en rapport avec la responsabilité éthique de l'individu n'est pas encore ici déployé. La faculté de juger de l'individu tient une place primordiale pour la compréhension de cet impératif, c'est avec l'analyse de la faculté de juger téléologique que la formule du règne des fins pourra être lue dans toute sa portée, nous y reviendrons donc.

---

81 *Critique de la faculté de juger (CFJ)*, trad. Philonenko, Vrin, Paris, 1965, II, §67 et §84

## **E. L'individu kantien : ni une monade, ni une cellule.**

Toute notre démarche ayant consisté à mettre en évidence la transcendance immanente de l'individu, pour montrer que Kant échappe au formalisme, que celui-ci soit monadologique ou holiste, il s'agit à présent de s'interroger sur la portée effective de cette critique. En d'autres termes, il faut se demander si à trop vouloir dénoncer la conception monadologique de l'individu nous n'avons pas versé dans une conception totalisatrice, holiste de l'individu ? Inversement, refuser toute transcendance extérieure à l'individu qui se le soumettrait comme cellule d'un organisme, n'était-ce pas prendre le risque d'une remise en avant de l'individu comme monade, garantie de sa substantialité ? Nous voudrions conclure que Kant parvient effectivement à dépasser l'antinomie immanence-transcendance pour penser ensemble le rapport qui ne peut qu'être dialectique entre l'individu et la communauté.

Comme nous l'avons montré, l'autonomie n'est possible que dans la sphère de l'altérité, de l'intersubjectivité éthique. L'autonomie comme essence de l'individu interdit de le qualifier de monade, « la position du soi législateur ne doit pas être confondu avec une thèse égologique. »<sup>82</sup> C'est pourquoi on ne peut pas dire, comme le fait Edna Kryger, que « le moi moral kantien est absolument autonome et existe dans une parfaite indépendance à l'égard d'autrui et de la société. En conséquence, il ne peut y avoir des rapports à proprement dire mo-

---

82 P. Ricoeur, *op. cit.*

raux entre les individus qui, en tant qu'êtres moraux, sont séparés l'un de l'autre comme les monades leibniziennes : le moi moral n'a pas de « fenêtre » permettant le contact avec le moi moral de l'autre. »<sup>83</sup> L'autonomie n'est pas absolue, elle est toujours relative à la loi que je me donne et qui n'est valable que si elle vaut pour tous et elle est à distinguer de l'indépendance comme nous l'avons fait. En conséquence le moi moral kantien ne peut être un moi leibnizien. La conception de la communauté chez Leibniz est celle d'une *harmonie préétablie* par l'entendement divin qui a créé le monde le plus parfait possible, c'est à dire celui dans lequel les possibles individuels sont aussi compossibles, un monde où les individus ont leur place dans une communauté qui leur est donnée car consubstantielle à leur être, sans considération de leur liberté. Inversement, la communauté chez Kant est celle d'une harmonie, d'un « beau tout moral », à *établir*. Cette exigence, cette tâche relève de l'autonomie de l'individu, non en tant qu'il est fermé aux autres, sans quoi cette tâche serait impossible, mais en tant qu'il respecte la dignité humaine en chacun de ceux avec qui il doit contribuer à établir la communauté. C'est pourquoi nous n'avons en aucun cas « chez Kant un individualisme radical et insurmontable »<sup>84</sup>, mais une définition de l'autonomie « foncièrement anti-individualiste. »<sup>85</sup>

Seulement, à briser ainsi la monadologie et à refuser l'individualisme, on peut vite se laisser impressionner chez Kant par l'insistance sur l'universel, la nécessité du dépassement de soi et en conclure à un formalisme holiste, négation pure et simple de l'individu. Nous avons assez montré combien la particularité, avec la maxime et le respect, donne de la consistance à

---

<sup>83</sup> *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, Librairie A.G. Nizet, Paris, 1979, ch. 6

<sup>84</sup> *ibid.*

<sup>85</sup> Alain Renaut, *op. cit.*

l'universel qui échappe ainsi à l'unification abstraite. L'universel est toujours vécu sur un mode contingent, il n'absorbe jamais l'individu. A partir de là il faut insister sur le fait qu'il n'y a pas chez Kant une résorption totaliste de l'individu. La communauté n'est pas celle de Platon dans la *République* où chaque individu a son rôle et sa place comme un organe dans un corps ou une cellule dans un organe. La communauté ne conduit pas non plus chez Kant au socialisme qui supprime l'individuel comme ça peut-être le cas chez Marx car l'intégration de l'individu se fait par son épanouissement. Une certaine forme d'idéologie peut interpellé les individus en sujets, c'est à dire assujettir l'individualité à la société, alors que la loi morale interpelle chaque individu en membre responsable de la communauté. Cette communauté exige encore moins que « les individus (soient) sacrifiés et abandonnés » sous prétexte que « le particulier est trop petit en face du général » comme le pense Hegel dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.<sup>86</sup> Pour Kant, la moralité subjective (*Moralität*) contient déjà en soi la moralité objective (*Sittlichkeit*), la seconde ne doit pas dépasser la première pour être possible.

Ainsi Kant dépasse-t-il l'antinomie individu-communauté en la pensant sur un mode dialectique qui empêche la dissolution de l'un dans l'autre et permet l'avènement du sens de l'un pour l'autre dans un renvoi permanent et progressif qui permet de penser une élévation de l'individu, non sur le mode de l'intégration hégélienne, mais de l'ouverture telle que Kant la pense à partir de notre finitude, rappel d'une fermeture à toujours jamais donnée. L'individu apparaît alors comme un modèle particulier qui doit entrer dans un système entier, comme harmonie des originalités. Ce système est architectonique, sa clef de voûte est l'autonomie de l'individu, et en ce sens il ne peut être une structure donnée qui arraisonnerait le monde, mais un monde où la raison doit faire sens.

---

86 trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, introduction, II, b., p.37

Cette idée d'une subjectivité incapable de s'enfermer, d'une ouverture à l'intersubjectivité pensée comme condition de la subjectivité, est celle à l'appel de laquelle Kant va devoir répondre. Si l'autonomie n'est possible, du point de vue du sens et de la capacité, qu'au sein de la communauté humaine, il faut à présent se demander à quelles conditions est possible une saisie universelle de cette exigence de l'autonomie ? Il ne suffit pas pour l'individu de se savoir libre et de connaître son devoir à l'égard des autres, encore faut-il qu'il puisse se figurer avec les autres le partage en commun de cette liberté et la capacité à la rendre effective dans un monde qui a priori y répugne. Il s'agit pour nous de dévoiler « la merveilleuse perspective que nous ouvre la raison pure pratique au moyen de la loi morale, c'est à dire la perspective d'un monde intelligible, par la réalisation du concept d'ailleurs transcendant de la liberté. »<sup>87</sup> Sous quelle forme l'individu retrouve-t-il la communauté pour se donner à voir cette « merveilleuse perspective » ?

---

87 *CRPa*, Examen critique..., p.100



**Deuxième moment : La faculté de juger  
comme faculté communautaire  
transcendantale**



Nous avons analysé l'individu, tel que le conçoit Kant, comme exigence d'altérité non formelle, comme forme matérielle du dépassement vers autrui. Cette donnée doit être à présent déployée dans son sens et toute sa portée en répondant aux questions suivantes : à quelles conditions l'individu peut-il vivre, ressentir, éprouver sans encore la mettre à l'épreuve, cette altérité ? Une altérité pure est-elle possible, dispose-t-elle d'une certaine effectivité, sans que cette effectivité ait besoin d'être certaine ? La communauté peut-elle révéler l'efficacité possible et sensée de la liberté ? Il faudra montrer que le sentiment individuel du respect peut-être élevé à l'universalité pour que tous ensemble se donnent à sentir leur capacité à la moralité. Se donner en partage la liberté c'est saisir qu'on peut et qu'il faut la vivre en partage.

Dans la dialectique individu-communauté, le premier moment, celui de l'individu apparaît encore comme négatif malgré l'expression d'une transcendance dans l'immanence comme refus d'une immanence absolue. Ce qu'il y a de négatif dans ce moment c'est que l'individu y est saisi dans son individualité à partir de l'universel, au sein de la jonction de l'universel et du particulier. La souplesse de la dialectique kantienne va être de positiver l'individualité en partant du sujet lui-même pour accéder à la communauté sans la médiation directe de la loi morale. Il va s'agir de dépasser l'isolement partiel du respect, le dialogue avec soi-même de l'autonomie pour partager la transcendance a priori. Cela sera possible d'une part par la conscience sentie de l'universalité de la liberté dans le jugement esthétique et d'autre part par la compréhension d'un monde qui est ouvert à la liberté dans le jugement téléologique.

*La Critique de la faculté de juger*, en tant qu'elle opère un retour au sujet dont elle va déployer toute la profondeur, met en place la première tension, le premier rapport entre l'individu et

la communauté. Il ne s'agit plus de déterminer le statut de l'individu à partir de la loi, mais de réfléchir au sens de l'individu pour la communauté. L'individu n'est plus subsumé sous la communauté, il la cherche, d'où la positivité de cette élévation qui de tension s'avèrera être extension apaisante d'un épanouissement dans le plaisir de l'être-avec-l'autre (*Mitsein*).

C'est comme « pouvoir de trouver l'universel pour le particulier »<sup>88</sup> que la faculté de juger va permettre à l'individu de penser un pont pour franchir l'abîme qui le sépare de lui-même en tant que phénomène, de la nature comme ensemble de phénomènes régis d'après des lois, et surtout des autres comme individus isolés. Ce n'est plus de la faculté de juger déterminante -qui subsume le concept sous une loi donnée- mais de son pouvoir réfléchissant -qui cherche pour le particulier un universel qui n'est pas déjà donné- dont il s'agit ici. C'est parce que « tout jugement déterminant est logique »<sup>89</sup> et que le rapport individu-communauté n'est pas logique, que c'est au jugement réfléchissant qu'il incombe de penser ce rapport dans ce qui en lui excède la logique, dans ce qu'il a d'existential.

Comme nous l'avons déjà évoqué, les deux types de jugement réfléchissant, esthétique et téléologique, seront ici analysés dans leur apport significatif, complémentaire et réciproque au sein de la dialectique individu-communauté.

---

88 *CFJ*, Première introduction, IV

89 *ibid.*, VIII

## **A. La communauté esthétique comme partage universel de la moralité.**

### *L'esthétique du beau.*

Un jugement esthétique est un jugement « dont le principe déterminant ne peut être que subjectif. » (§1)<sup>90</sup> C'est donc bien du sujet que part Kant dans l'Analytique du beau et c'est à partir de lui, et non plus de la loi qu'il se donne, de son intériorité propre que va être mis en évidence la présence de la communauté. Cette présence a pour condition un jugement qui s'en tient au sujet, qui est indifférent à l'existence de l'objet car ce qui importe « c'est ce que je découvre en moi » (§2) par la représentation que j'en ai. Kant appelle « désintérêt » cette abstention théorique et pratique du jugement esthétique qui ne cherche ni à connaître, ni à réaliser l'objet, qui donc évacue le concept et la loi. Cette caractéristique a déjà un sens du point de vue de la dialectique individu-communauté car l'objet de la représentation qu'est la communauté morale trouve son fondement dans un rapport libre et désintéressé des individus. Agir par respect pour la loi, c'est pour le sujet oublier son ego, se désintéresser de soi pour mieux s'intéresser à l'autre. L'autre n'est jamais moyen, toujours fin, et à son égard mon comportement est analogue à la « satisfaction pure et désintéressée » du jugement esthétique. Mais évidemment il ne s'agit que d'une analogie puisque « la satisfaction relative au bien est liée à un intérêt. » (§4) Cet intérêt est celui de tous pour la communauté et l'intérêt du désintérêt esthétique dans le beau est d'épurer cet intérêt pour la communauté afin d'en retirer la substance transcendant-

---

<sup>90</sup> Toutes les références données entre parenthèses renvoient aux paragraphes de la *CFJ* dans la traduction citée.

tale pour rendre possible une saisie originaire de la destination communautaire de l'individu.

Cette saisie s'esquisse à partir de l'exclusion de toute « condition privée » (§6) dans le rapport à l'objet jugé beau. Il s'agit bien d'une « condition privée » dont Kant parle lorsqu'il emploie le terme de « *Privatbedingung* » que la traduction usuel rend par « condition personnelle. » Si Kant emploie comme à son habitude un terme juridique qui paraît trop sec en français, c'est pour bien marquer la scission, pour définir la limite entre ce qui appartient au sujet et ce qu'il a en commun avec les autres. De plus, parler de « condition personnelle » c'est prendre le risque d'une confusion fâcheuse avec la personnalité alors même que s'il n'y a pas de condition privée c'est justement parce que la personnalité est la condition d'un tel jugement. Cette remarque étant faite, elle conduit directement à la conséquence de l'exclusion de la condition privée, à savoir que l'objet jugé beau « doit contenir un principe de satisfaction pour tous. » (ibid.) Le sujet doit « considérer que la satisfaction est fondée sur quelque chose qu'il peut aussi supposer en tout autre. » (ibid.) Dans le jugement esthétique le sujet reconnaît en l'autre la même chose qu'en lui et considère autrui comme soi-même et se considère soi-même comme un autre. En droit donc, le jugement de goût comporte une prétention à l'universalité qui ne peut être fondée sur des concepts puisqu'il s'agit d'un jugement réfléchissant. Comment définir puis fonder une universalité sans concepts ? Quelle est sa portée pour l'individu ?

Cette universalité est de droit car celui qui juge quelque chose beau dit : « la chose est belle et dans son jugement exprimant sa satisfaction, il exige l'accord (*Einstimmung*) des autres, loin de compter sur leur accord, parce qu'il a constaté maintes fois que leur jugement s'accordait avec le sien. » (§7) L'universalité n'est pas empirique, mais transcendantale, c'est à dire pure. Le terme d'*Einstimmung* dit à lui seul cette pureté, il exprime un accord des *voix*, une *unanimité*, une *voix commune*

(eine Stimme : *Einstimmigkeit*), bien plus qu'une « adhésion » (terme employé dans les traductions). Le terme d'adhésion est insuffisant et fautif pour rendre le sens de la terminologie kantienne. Il a l'inconvénient de réintroduire subrepticement l'idée d'un intérêt car on adhère par conviction, par un choix subjectif et privé qui a pour pendant le refus alors que l'universalité esthétique ne relève pas d'un choix, encore moins d'un choix subjectif. De plus le terme d'adhésion n'en rend pas la voix contenue dans l'*Einstimmung*, alors que cette voix est fondamentale. Elle l'est car ce qui se profile derrière le jugement esthétique est la voix de la conscience. Cette voix que chacun entend individuellement dans le respect est entendue en commun dans le jugement esthétique. On la retrouve directement ou indirectement dans le vocabulaire employé par Kant pour désigner l'universalité. L'*Einstimmung* ou la *Beistimmung* l'évoquent explicitement. Le *Beifall* exprime l'idée d'une chute en commun, celle de la voix de la conscience qui nous tombe dessus, sans que nous ayons à la choisir dans une adhésion toujours déjà donnée dans la reconnaissance mais qui reste à assumer. Le *Beitritt* est l'image d'une marche à l'unisson, d'un pas commun vers la moralité. Et finalement la *Einhelligkeit* évoque une clarté dont seule est capable la voix de la conscience qui reste lumineuse, car elle est entendue quelle que soit l'obscurité qui l'entourne (souvenons nous qu'elle est *Unüberschreibbar*). Ces remarques terminologiques ont un sens philosophique et non linguistique car la métaphore de la voix est prédominante dans la pensée de Kant. Traduire *Einstimmung* par « accord » n'est donc qu'un pis-aller, il faudrait en toute rigueur parler de « voix une » puisque Kant lui-même parle d'une « voix universelle » (§8) mais le contexte ne s'y prête pas toujours et le sens n'en est pas suffisamment explicite. Parler d'« accord » a cependant l'avantage de laisser entendre l'union des voix comme dans un accord musical, c'est en chœur que se constitue la communauté esthétique. On peut pousser plus loin encore ces analyses sur la portée de la

voix si l'on ajoute avec Jean-François Lyotard<sup>91</sup> que la *Stimmung* est révélatrice d'un état d'esprit, ce qui est fondamental dans le jugement esthétique qui n'est autre qu'un *Gemütszustand*, et que la vocation de l'homme est la *Bestimmung*, c'est à dire la destination.

Fondé sur la voix de tous, le jugement de goût est ainsi un moment transcendantal positif dans la dialectique individu-communauté car la communauté comme objet de devoir et de représentation pour l'individu est vécue, sentie, entendue, pour tous dans un partage commun. Plus qu'une intersubjectivité, le jugement esthétique universel réalise une altérité claire et pure. Le terme d'intersubjectivité ne nous paraît pas très heureux pour désigner une telle communication directe car c'est un terme que Kant lui-même ignorait, qui comporte trop d'implications et qui n'en dit pas assez sur l'ouverture à autrui. Peut-être pouvons nous parler d'altérité claire et pure ? L'expression est lourde mais elle dit ensemble l'universalité et l'absence de concepts. La clarté de cette altérité lui confère une intelligibilité aussi forte que celle atteinte par la médiation de concepts dans la connaissance et l'action morale mais d'autant plus pertinente qu'elle est pure, c'est à dire exempte de toute médiation : il s'agit bien d'une communication directe d'individu à individu sans passer par une instance transcendantale déterminante mais qui explicite tout de même une altérité transcendantale, c'est à dire une capacité d'ouverture à autrui considéré comme fin. Le fait que « l'universalité esthétique...s'étende à tous les sujets qui jugent » (§8) sans l'intermédiaire d'un concept dit la particularité de la communauté morale elle-même qui ne se fonde pas sur une coercition extérieure mais sur un libre choix autonome des individus.

Toutes ces précisions ne légitiment pas encore la prétention du jugement de goût à l'universalité, il faut en chercher

---

91 *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Grasset, 1990, I, 3

l'origine. Qu'est ce qui rend possible l'attribution à tout autre du même sentiment subjectif que celui que j'éprouve ? Comment fonder le paradoxe d'une accession à l'universalité dans ce que l'individu a de plus intime ? Comment un « jugement singulier » peut-il être universel ? Kant y répond une première fois dans le §9 : « c'est la communicabilité universelle de l'état d'esprit dans la représentation donnée qui, en tant que condition subjective du jugement de goût, doit être au fondement de celui-ci et avoir comme conséquence le plaisir relatif à l'objet. » C'est donc l'universalité elle-même qui suscite le plaisir et non le plaisir qui fonde l'universalité. C'est le partage en commun qui est plaisir et non le plaisir qui engendre un partage. *La communauté est plaisir*. L'individu prend plaisir à être avec l'autre car tel est le sens de sa destination. Mais d'où vient cette conscience de l'universalité, source de plaisir ? Du libre jeu de l'imagination et de l'entendement que Kant expose dans ce même paragraphe neuf. Face à l'objet beau, les facultés de la connaissance que sont l'entendement et l'imagination sont mises en jeu comme s'il s'agissait de déterminer l'objet, mais l'échec du jugement déterminant cède la place à la réflexion qui s'attarde et se prolonge (*weilen*) dans un renvoi entre l'imagination et l'entendement. Ce renvoi se perpétue en jeu car l'imagination ne travaille plus sous la juridiction de l'entendement, elle est libérée du concept et schématise donc sans concepts selon une légalité libre qui est celle de la faculté de juger. La disposition des facultés est ante-cognitive. La conscience de l'universalité de ce libre jeu est au fondement du plaisir pris au beau : je sais que les facultés d'autrui sont animées de la même façon que les miennes et je m'en réjouis. Le plaisir vient de ce que les autres l'éprouvent aussi : l'universalisation de mon plaisir me fait éprouver un plaisir qui me transcende. Le jugement n'est plus « contraint (*genötigt*) » comme dans la connaissance, il est « harmonie. »

Cette harmonie des facultés en dit long sur la dialectique individu-communauté car elle conditionne le rapport de

l'individu à la communauté tout comme elle permet de le penser sur un mode analogique. En effet, nous verrons ultérieurement en quel sens la communauté juridique est un moment négatif de la dialectique car elle repose sur la contrainte des libertés extérieures, tout comme dans la connaissance l'imagination est contrainte par les concepts de l'entendement. Par contre la positivité de la communauté esthétique réside dans une harmonie des individus ; on y retrouve la métaphore de la voix, du chœur mélodieux car l'harmonie est possible par une voix une, une avancée à l'unisson. Le libre jeu de l'imagination et de l'entendement est le symbole de la dialectique individu-communauté qui ne peut-être chez Kant que libre jeu et non résolution systématique des différences.

Il faut préciser que ce libre jeu n'est pas une image tributaire d'une genèse psychologique lors de la contemplation d'une belle forme, mais a bien un sens transcendantal. Il est fondé a priori et constitue l'être humain, il est la ratio essendi du sens commun. Ce rapport des facultés est nécessaire pour que la communication entre les hommes soit possible. La communicabilité pure est condition de possibilité de la communication par concepts. Si l'individu kantien n'est pas une monade c'est aussi grâce à ce rapport facultaire originaire qui dans le désintéressement suscite un plaisir de l'altérité pure.

Cependant ce libre jeu n'est pas non plus l'instance transcendantale ultime sur laquelle se fonde la communauté esthétique, il fournit seulement, par l'unanimité qu'il procure, un critérium empirique insuffisant qui permet juste de supposer que « le goût a pour origine le principe profondément caché et commun à tous les hommes de l'accord qui doit exister entre eux dans le jugement qu'ils portent sur les formes, sous lesquelles les objets leurs sont donnés. » (§17) Kant est confronté à la difficulté d'une finalité formelle subjective qui prétend par le libre jeu à une universalité mais aussi à une nécessité car « le beau possède une relation nécessaire à la satisfaction » (§18), le



beau ne peut pas ne pas donner du plaisir. Cette difficulté ne pourra être soulevée que par la communauté : c'est parce que les hommes ont quelque chose en commun, qu'individuellement ils peuvent éprouver un plaisir dont la validité est universelle. D'où la recherche « d'un principe qui est commun à tous » (§19) que Kant appelle « sens commun. » (§20) Ce sens commun fonde la prétention du libre jeu à l'universalité dans la mesure où il le reconnaît comme sa cause, il est nécessaire en tant qu'aptitude commune à sentir la bonne proportion des facultés de connaître. Le sens commun est légitimé par le fait que si « l'accord lui-même doit être universellement communicable, le sentiment de cet accord doit également l'être. » (§21) Kant parle alors d'un « sentiment de la communauté » (*gemeinschaftliches Gefühl*) qu'il oppose à un « sentiment privé » (§22), autant dire que la communauté esthétique est pour l'individu la sensation de la réalité empirique de l'universalité de son devoir, par opposition à la vanité de son égoïsme. Au regard d'autrui, mon ego se révèle être une illusion que manifeste la communauté esthétique dans laquelle je sens mon appartenance à un tout commun. Toutefois le sens commun qu'est amené en quelque sorte à postuler Kant pour élucider le caractère nécessaire du jugement de goût ne permet pas encore de dire si la faculté du goût est « originale et naturelle, ou bien seulement l'Idée d'une faculté encore à acquérir et artificielle » (§22, traduction modifiée) car la partageabilité n'est pas reconnue comme un trait transcendantal du goût, elle n'est que la cause du plaisir : ce n'est pas le *fait* qu'on puisse partager le libre jeu qui pourrait légitimer la prétention à l'universalité et à la nécessité sans concepts. Si la communauté esthétique permet une ouverture originale à l'altérité, Kant n'est pas encore en mesure de dire si cette ouverture a un fondement original, ce qu'il va falloir montrer si l'on veut pouvoir dire que l'exigence transcendantale de transcendance immanente à l'individu est réalisée autrement que sous la forme de la seule *présence* d'universalité dans le jugement esthétique.

Afin de légitimer l'exigence et l'existence d'un principe a priori du jugement de goût, Kant opère une « déduction des jugements esthétiques purs. » (§30) Cette déduction est faite suite à l'*Analytique du sublime* (§23-29) qui est un moment essentiel de l'analyse pour comprendre la présence de la raison dans le jugement esthétique : en ce sens l'analytique du sublime est déjà un premier moment nécessaire de la déduction des jugements esthétiques purs. Tenons en nous à cette remarque pour le sublime auquel nous reviendrons de façon plus détaillée tant il nous semble que son esthétique est fondamentale du point de vue de notre sujet.

La déduction demande ce qui justifie « la prétention à une finalité subjective absolument valable pour tous » (§31), ce qui fonde au niveau de l'individu l'affection communautaire. Pour y répondre, « il faudra seulement exposer la *valeur universelle* d'un *jugement singulier* » et cette réponse doit se fonder « sur une autonomie du sujet jugeant du sentiment de plaisir » (ibid.), elle doit donc être a priori. La validité universelle du jugement de goût, puisqu'elle doit être a priori, ne peut résulter d'une « imitation » (§32). Il ne s'agit pas de « s'orienter à tâtons » (ibid.) parmi les autres pour sonder ou évaluer leur jugement car la valeur de leur jugement ne réside pas dans le jugement porté et « l'assentiment (*Beifall*) d'autrui ne constitue pas une preuve valable pour le jugement sur la beauté. » (§33) Il est remarquable que Kant récuse le « tâtonnement » empirique et aveugle avec les mêmes termes que dans la *Critique de la raison pure* lorsqu'il s'agissait de fonder le caractère a priori des jugements scientifiques : dans les deux cas il parle de « *Herumtappen.* »<sup>92</sup> Ceci pour dire que l'a priori dans le jugement de goût a la même fonction et le même statut que l'a priori scienti-

---

92 Voir par exemple dans *Préface à la seconde édition* : le tâtonnement des égyptiens en mathématique et surtout le tâtonnement de la métaphysique « entre de simples concepts », ce qui ne mène qu'à des « combats de parade », loin de tout assentiment.

fique, sauf que bien entendu l'a priori dans le goût est dépourvu de concepts déterminants, d'où sa valeur originaire source d'altérité claire et pure. La déduction va consister à montrer que la communauté ne se fonde pas sur la genèse psychologique d'un comportement commun mais sur une exigence transcendantale commune car donnée en tous.

Tout comme l'individu n'accède à l'autonomie que par l'universalisation de la maxime de son action, de même le goût ne peut prétendre à l'autonomie que s'il est universalisable. Et de même que l'individu ne peut vouloir prouver sa moralité car il ne peut jamais être sûr de ses intentions, de même le goût ne peut prouver son universalité et sa nécessité : comme raison démonstrative le jugement d'autrui est nul et il ne peut y avoir de preuve a priori (§33), donc « il n'y a pas de principe objectif du goût possible. » (§34) Il n'y en a qu'un principe subjectif qui est « la faculté de juger elle-même » dans la sensation procurée par la légalité libre de l'imagination qui « schématise sans concepts. » (§35) Ce « plaisir (de) l'état représentatif (...) doit nécessairement en chacun reposer sur les mêmes conditions. » (§39) Ce constat confirme la note de Kant au §38 dans laquelle il précise qu'il faut admettre en tous les mêmes conditions subjectives pour que la communication soit possible. C'est ce constat qui pousse Kant à poser le goût comme « sorte de *sensus communis*. » (§40) Il dépasse donc le « sentiment communautaire » (*gemeinschaftliches Gefühl*, §22) pour fonder « l'Idée d'un sens communautaire (*eines gemeinschaftlichen Sinnes*)<sup>93</sup>, c'est à dire d'une faculté de juger, qui dans sa réflexion tient compte en pensant (a priori) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière. » (§40) Le plaisir de l'être ensemble, caractéristique de l'universalité du libre jeu, se précise avec la déduction comme *plaisir de la capacité et de la nécessité*

---

93 qu'il n'y a pas lieu de traduire comme Philonenko par « sens commun à tous. »

*à être ensemble.* Kant dit ici quelque chose de fondamental pour comprendre les relations humaines car il met à jour la sociabilité comme structure transcendantale de l'esprit grâce à la faculté de juger. Le jugement dans la réflexion permet à l'individu qui libère son imagination de se penser comme particulier membre d'un universel qu'il structure lui-même. Ce que la raison pratique exige de l'individu, la faculté de juger lui montre que c'est exigible car elle le révèle comme un être sociable, comme un être défini et pas seulement qualifié par la sociabilité.

Cette importance d'autrui se dit dans le fait de tenir compte du mode de représentation de tout autre homme dans le jugement porté (voir la définition du sens communautaire) et se précise dans les maximes du sens commun, notamment la deuxième. Rappelons les : 1. Penser par soi-même ; 2. Penser en se mettant à la place de tout autre ; 3. Toujours penser en accord avec soi-même. Il faut rester soi-même, être authentique, c'est une sorte d'exigence de solipsisme (dans les maximes 1 et 3) qui n'est cependant valable et légitimée que si son centre n'est pas l'ego mais l'alter ego. Que la deuxième maxime soit au centre n'est pas innocent, elle est le noyau de la pensée qui sans l'Autre s'invalidé. On peut dire qu'en un certain sens, par analogie, la faculté de juger a aussi son impératif catégorique que l'on pourrait formuler ainsi : « Juge de telle sorte que ton jugement particulier puisse toujours valoir en même temps comme jugement universel. » Mais en fait, si la volonté finie requiert un impératif car elle n'est jamais sainte, la faculté de juger, elle, n'en a pas besoin car elle est toujours déjà dans le jugement esthétique un jugement singulier, subjectif qui a valeur universelle. « Le sujet de goût n'est pas cramponné à une opinion, car dans le moment où il juge, il n'exprime rien, sinon la certitude que, d'ores et déjà, nous ne pouvons penser qu'en commun avec d'autres. »<sup>94</sup> C'est pourquoi Kant peut dire qu'« en matière de

---

94 Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970, ch. XII: « Les paradoxes de l'intersubjectivité. »

goût, il nous faut renoncer à nous en faveur des autres. »<sup>95</sup> Le plaisir esthétique, en tant que plaisir pur se définit par un refus de l'égoïsme, il n'est qu'ouverture vers autrui. Le plaisir est celui de se penser comme un autre, comme l'Autre. Le sentiment du beau délivre un partage que le respect ne peut qu'attendre comme devoir. Alors que le respect « terrasse l'égoïsme », le goût en triomphe. « La liberté morale n'apparaissait qu'à la faveur de l'arrachement aux désirs sensibles ; la liberté esthétique, elle, impose une abstention par rapport à l'existant en général. L'une est une privation, l'autre une modification d'*attitude*. »<sup>96</sup> Ce qui est exigé par la raison pratique est ici donné par le jugement esthétique. La communauté esthétique est de droit réelle car l'homme est de fait sociable. La faculté de juger manifeste qu'il s'agit d'être toujours soi-même dans l'altérité, ce qui est l'expression même de la transcendance dans l'immanence formulée par l'impératif catégorique.

C'est sur la base de ces quelques éléments que nous pouvons dire -en suivant la lecture d'Arendt dans ses cours sur la philosophie politique de Kant<sup>97</sup> – que la dialectique individu-communauté ne peut se déployer que sur la base du « sens communautaire » qu'Arendt définit comme « un sens supplémentaire qui nous dispose à rentrer dans une communauté » : le sens communautaire est le sens de la communauté. Elle ajoute que « c'est l'humanité même de l'homme qui se manifeste dans ce sens » puisqu'il est la condition transcendantale de possibilité de toute communication.<sup>98</sup> Parce qu'il y a ce sens communautaire, « quand on juge, on juge en tant que membre d'une communauté. »<sup>99</sup> Grâce à ce sens la mentalité de l'individu est élargie (deuxième maxime du sens communau-

---

95 *Reflexion zur Anthropologie*, n. 767, cité par Arendt in *Juger, sur la philosophie politique de Kant*, trad. M. Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1991

96 Lebrun, op. cit., ch. XI: « Le plaisir pur. »

97 op. cit.

98 *ibid.*, Douzième conférence

99 *ibid.*, Treizième conférence

taire), il peut faire « abstraction des conditions privées qui (le) conditionnent », ce qui est une libération par l'imagination et la réflexion qui permet « d'atteindre cette impartialité relative qui est la vertu propre du jugement. »<sup>100</sup> Par le jugement esthétique l'individu parvient et comprend qu'il peut y parvenir, à un point de vue qui est celui de la communauté, car il accède au caractère originaire de sa sociabilité : il comprend que si l'existence d'autres hommes autour de lui est contingente, la communauté qui les lie est autre chose qu'une donnée de fait. La communauté kantienne n'est pas, pour être un objet de la représentation, une notion purement abstraite, elle nous interdit « de penser que l'unité du lien social provienne de la vie commune des hommes de sorte qu'elle ne serait qu'un phénomène d'intégration et de sommation d'individus en relation réciproques. »<sup>101</sup> La sociabilité n'est pas contingente, elle est inscrite dans nos facultés. Arendt dit justement en ce sens « que la sociabilité est la véritable origine de l'humanité de l'homme : nous découvrons qu'elle constitue la véritable essence des hommes dans la mesure où ils sont de ce monde-ci. » Ce qui nous semble moins juste dans cette interprétation c'est qu'Arendt précise que la sociabilité comme origine dans la *Critique de la faculté de juger* est pour elle une inversion de celle-ci comme but dans les écrits de Kant sur l'histoire. Nous verrons dans le troisième moment de notre dialectique que la sociabilité comme origine peut aussi être le but de l'histoire, le problème étant celui du rapport du transcendantal à l'histoire.

S'il n'y a pas d'intérêt au fondement du jugement de goût, ce jugement une fois porté révèle toutefois un intérêt qui est de représenter la communauté humaine sous une autre forme que dans l'impératif catégorique. Le mode pratique de représentation se double d'un mode esthétique. Dans les deux cas la com-

---

100 *ibid.*

101 Max Adler, *Marx Studien*, cité par G. Lebrun, *op. cit.*

munauté reste pour l'individu un objet formel de représentation, mais la passivité de la communauté en devoir face à son destin est dépassée par l'activité de la communauté jugeante qui livre toujours-déjà une figure du destin attendu. En jugeant un objet beau, l'individu institue une communauté de droit car sans le jugement des autres il ne peut porter de jugement. En s'isolant dans sa conscience morale, l'individu se demande à quelles conditions il doit s'élever à la communauté. Dans le jugement esthétique, il se donne cette communauté, c'est à dire qu'il s'en reconnaît comme membre à part entière : il ne doit rien aux autres et eux n'attendent rien de lui, tous s'unissent du fait de leur sociabilité qui est ressentie ici sur le mode d'une altérité que nous avons appelée claire et pure.

Kant pose ce problème de l'intérêt du beau au paragraphe 41 et il se garde bien de dire que l'intérêt en jeu est celui de la société, un tel intérêt ne peut-être qu'empirique et est donc « pour nous sans importance. » Il faut que l'intérêt recherché soit pur, c'est à dire a priori, il doit avoir trait à la communauté (*Gemeinschaft*) en tant qu'objet de la représentation et non à la société (*Gesellschaft*) en tant que réalité empirique. Le goût pourra avoir un intérêt pour le développement de la sociabilité comme but, mais l'intérêt en jeu est celui de la pensée de la sociabilité comme origine et essence de l'homme. Cet intérêt doit fournir au sens commun un statut philosophique. Car si « l'idée d'une *communauté idéale*, d'une réconciliation parfaite des individus au sein d'une communication sans distorsion, reste une Idée, cela ne veut pas dire pour autant que le sens commun n'est qu'un horizon de part en part idéal. »<sup>102</sup> D'où la recherche d'un intérêt qui doit pouvoir révéler dans le goût « un passage de notre faculté de juger de la jouissance des sens au sentiment moral », il doit être lié à la moralité. (§41) Elle seule peut être au fondement de la sociabilité que le sujet de goût proclame transcendantale. Il va s'agir de montrer que si la sociabilité est dévoi-

---

102 Luc Ferry, *Homo Aestheticus*, Grasset, 1990, « Le moment kantien »

lée comme nécessaire dans le jugement de goût, c'est parce que l'individu doit, son devoir le lui impose, vivre en commun avec les autres. La faculté de juger esthétique permet de remonter à ce qui fait que l'action morale de l'individu n'est possible, du point de vue du sens et de la capacité, que dans la communauté humaine. Il faut invoquer le sens commun pour que l'universalité demandée par la raison pure pratique soit pleinement justifiée, pour que son assomption soit possible. Ce qui est fondamental pour notre analyse c'est que la faculté de juger légitime en l'explicitant la destination communautaire de l'individu telle que nous l'avions exposée dans une première partie. Ou, pour le dire avec Gérard Lebrun, elle est « la reconnaissance de la *Mitmenschheit* comme structure a priori et de l'impossibilité du solipsisme pratique. »<sup>103</sup> La faculté de juger esthétique est ainsi la critique en acte de toute conception monadique de l'individu.

Que le sentiment du beau puisse avoir un lien avec le sentiment moral, ne signifie aucunement que la beauté soit la moralité (§42). Ce que Kant veut simplement dire c'est que quelqu'un qui est capable de prendre « un *intérêt immédiat* à la beauté de la *nature* » témoigne sans aucun doute « d'une âme qui est bonne », ce qui « indique tout au moins une disposition de l'esprit favorable au sentiment moral, s'il se lie volontiers à la *contemplation de la nature*. » (ibid.) Il est remarquable que cette contemplation doive se faire selon Kant dans la « solitude », ce qui dit bien la pureté de la communication et le caractère subjectif et singulier du jugement universel : l'individu sent sans le dire ni le demander que son jugement est valable pour autrui, il éprouve ainsi sa sociabilité. Cette thématique de la solitude est capitale, puisque le devoir ne peut se faire que dans le recueillement de la conscience où l'individu saisit sa destination communautaire. Il s'agit toujours d'être seul pour mieux être

---

103 op. cit.



avec les autres. Nous reviendrons sur cet intérêt paradoxal de la solitude dans la dialectique individu-communauté lorsque nous aborderons le caractère sublime de la solitude.

A présent il nous faut opérer cette légitimation de la destination communautaire de l'individu par le jugement esthétique dont nous avons parlé précédemment. Cette opération est celle de la « dialectique du jugement esthétique. » (§55-60) Le jugement de goût doit se fonder sur un principe a priori que la dialectique cherche dans l'antinomie du goût. Cette antinomie oppose une thèse selon laquelle « le jugement de goût ne se fonde pas sur des concepts » à une antithèse qui soutient qu'il « se fonde sur des concepts. » (§56) Le statut de l'individu et celui de la communauté sont en jeu dans cette antinomie puisque la thèse refuse au goût une capacité de communication, donc d'ouverture à autrui ; tandis que l'antithèse, si elle prône la communication, ne dépasse pas celle que l'on trouve dans la connaissance. Ni l'une, ni l'autre ne permettent d'explicitier l'altérité claire et pure qui est ressentie dans le jugement esthétique. Au refus de l'altérité s'oppose une altérité médiate. La solution de l'antinomie sera la clef pour penser la communauté esthétique. Comme dans toute antinomie, Kant va montrer que nous avons à faire à une logique de l'apparence, la contradiction n'est pas réelle. Il ne peut le faire qu'en disant que « le concept, auquel on rapporte l'objet dans ce type de jugement, n'est pas pris dans le même sens dans les deux maximes de la faculté de juger esthétique. » (§57) C'est cette confusion qui est à l'origine de l'illusion de la raison dans l'antinomie.

Si « le jugement de goût doit se rapporter à quelque concept », cela ne signifie pas qu'il doive « être démontrable à partir d'un concept. » Il faut donc un concept qui permette « un élargissement de la représentation de l'objet (ainsi que du sujet) » sans « présenter aucune preuve pour le jugement de goût. Le simple concept pur rationnel du supra-sensible, qui est au fondement de l'objet (et aussi du sujet jugeant) en tant qu'objet

des sens, c'est dire en tant que phénomène, est un tel concept. » (§57) C'est donc dans le supra-sensible que le goût trouve son fondement, ainsi répondons nous à la question qui concluait notre première partie : c'est sous la forme du jugement esthétique que l'individu retrouve la communauté pour se donner à voir la « merveilleuse perspective d'un monde intelligible. »<sup>104</sup> C'est pourquoi « le principe déterminant du jugement se trouve peut-être dans le concept de ce qui peut être considéré comme le substrat supra-sensible de l'humanité. » (§59) Le lien entre beauté et moralité est étroit, nous ne pouvons jamais être sûr que celle-ci trouve son fondement dans celle-là (d'où l'hésitation de Kant lui-même : « peut être »), du moins pouvons nous dire que la beauté n'a de sens qu'à partir de notre liberté. C'est pourquoi Kant conclut son analyse sur cette idée fondamentale « de la beauté comme symbole de la moralité. » (§59) La liberté du jugement de goût nous permet d'accueillir la nature avec faveur, c'est à dire de la saisir de telle sorte qu'elle ait un sens pour nous et notre destination. En tant qu'elle symbolise la moralité, la beauté suscite un plaisir partagé comme un devoir car chacun « est conscient d'être en quelque sorte ennobli et d'être élevé au-dessus de la simple aptitude à éprouver un plaisir par les impressions des sens. » (ibid.) Cette conscience est celle de la capacité à l'autonomie, c'est la conscience de la liberté transcendantale et en tant que conscience commune, cette conscience elle-même est conscience transcendantale. Le sens communautaire trouve son fondement dans les idées de la raison.

La disposition communautaire de l'individu, exigée par la raison pratique, atteste dans le jugement de goût son effectivité. Un tel jugement permet à l'individu d'accéder avec tous, et non plus à partir de sa conscience seule, à la réalité commune de la liberté qui fonde l'existence a priori d'un sens communautaire. C'est parce que l'individu est libre qu'il peut juger un objet beau

---

104 *CRPa*, p.100

et c'est ce jugement qui lui permet de saisir l'universalité de sa liberté dans un partage rendu possible du fait de l'existence d'un sens communautaire. Sans le sens communautaire, la liberté resterait pour l'individu une transcendance à réaliser ; grâce à l'existence d'un tel sens, l'individu peut se représenter sa liberté comme transcendance à réaliser avec tous et pour tous, la liberté se fait communauté. A l'inverse, sans la liberté, ce sens communautaire n'aurait pas lieu d'être ; mais parce qu'il y a la liberté, il faut qu'il y ait la communauté. Que l'individu puisse saisir la réalité de sa destinée communautaire exprimée dans l'impératif catégorique, tel est le sens et la portée de la communauté esthétique. Mais peut-on encore aller plus loin, c'est à dire montrer que la communauté esthétique est pour l'individu une façon de se donner à voir la communauté morale ? Le sentiment du sublime peut-il être pensé comme représentation, en l'absence de forme, de ce qu'a de sublime la communauté ? N'y a-t-il pas dans le ciel étoilé une figuration de la communauté ? Pouvons nous montrer que la communauté esthétique du sublime, comme expérience limite, est le moment positif ultime de la dialectique individu-communauté ?

### *L'esthétique du sublime*

Nous voudrions montrer que le sublime est le sentiment du respect pris comme plaisir de façon universelle. Le sublime est une forme de respect communautaire et en ce sens il est plaisir car il est le respect épuré de son aspect négatif, ne subsiste que son aspect positif dans lequel est senti dans toute sa majesté la dignité de notre devoir. Pour pouvoir affirmer cela il faut d'abord différencier le sentiment esthétique du sublime d'avec le beau, pour le décrire avant de mettre en évidence ses analogies avec le respect.

Au début de « l'Analytique du sublime », dans son « passage de la faculté de juger du beau à celle de juger le sublime » (§23), Kant expose le sublime par différenciation d'avec le beau.

Ces sentiments ont en commun d'être tous deux des sentiments esthétiques produits par la simple réflexion. C'est pourquoi ils sont des sentiments singuliers à valeur universelle et subjective. Le sentiment du sublime, contrairement au beau, est éprouvé en l'absence de formes, son caractère est alors illimité, l'imagination n'y renvoie plus à l'entendement, mais à la raison. D'un point de vue descriptif, le beau « entraîne directement un sentiment d'épanouissement de la vie et de ce fait est susceptible d'être uni avec l'attrait et une imagination qui joue » tandis que le sentiment du sublime « est un plaisir, qui ne jaillit qu'indirectement, étant produit par un sentiment d'un arrêt des forces vitales durant un bref instant immédiatement suivi par un *épanchement* de celles-ci d'autant plus fort. » Kant en déduit que le sublime « ne semble pas être un jeu, mais une chose sérieuse dans l'occupation de l'imagination. C'est pourquoi ce plaisir est inconciliable avec l'attrait. » De ce fait « la satisfaction qui procède du sublime ne comprend pas tellement un plaisir positif que bien plutôt admiration ou *respect*, et elle mérite ainsi d'être dite un plaisir *négatif*. »<sup>105</sup> Kant lui-même est conscient de cette analogie entre sublime et respect, elle affleure de façon récurrente dans cette *Analytique*, il faudra en élucider le sens d'un point de vue transcendantal et pas simplement psychologique. Ce plaisir est négatif car il n'est possible que par la médiation d'une peine résultant d'une rupture dans la finalité. En effet, contrairement au beau, le sentiment du sublime « peut paraître à la vérité en sa forme contraire à toute fin<sup>106</sup> pour notre faculté de juger, inapproprié à notre faculté de présentation et, pour ainsi dire, violant l'imagination, et être néanmoins pour cette raison jugé d'autant plus sublime. » Plus l'imagination est violée, plus la peine est forte, plus le plaisir est grand et sensé. Mais qu'est ce qui produit une telle rupture dans la « technique

---

105 nous soulignons

106 Zweckwidrig; nous traduisons

de la nature » que nous « dévoile »<sup>107</sup> le beau ? Pourquoi cette rupture est elle en même temps éprouvée comme plaisir ?

Ce n'est pas l'objet qui est jugé sublime, il ne peut donc avoir une fin pour ce jugement. Il est juste « propre à la présentation de quelque chose de sublime, qui peut être rencontré en l'esprit ; il ne concerne que les Idées de la raison. » C'est pourquoi le sublime ne peut-être qu'en l'esprit de celui qui juge, la nature est juste là pour l'usage contingent qu'en fait l'esprit afin de tenter d'y présenter les Idées de la raison. Dans le sublime, l'individu projette le respect en dehors de lui, dans la nature, pour mieux le retrouver en lui du fait de « l'inadéquation » entre l'objet de son respect, le devoir, et la nature sensible. C'est cette imprésentabilité qui est source de plaisir car elle atteste une présence de l'imprésentable par la conscience déplaisante de cette imprésentabilité même. L'absolu reste imprésentable, mais l'imagination peut en signaler la présence. Il y a imprésentabilité du fait de l'incapacité de l'imagination à suivre l'ordre de la raison (l'imagination n'entend pas simplement la voix de la raison, elle lui obéit, sie « hört auf », §26) qui lui demande un présentation de ses Idées. Ce qui reste présentable, c'est l'inconvenance, la *Unangemessenheit*, la dé-mensuration, de toute présentation aux objets des Idées rationnelles. L'imagination est mise en abîme par la raison dont elle révèle par là même l'infinie grandeur. En tant que faculté sensible la plus puissante, l'imagination avoue son impuissance face à ce qui en nous dépasse le sensible, c'est à dire le supra-sensible. Le sublime est en ce sens le respect provoqué à blanc : l'individu projette dans la nature la majesté de son devoir pour constater qu'elle est impropre à l'accueillir, de la même façon que l'individu sensible est incapable de se donner en tant que tel son devoir. Le sublime manifeste ceci que faire son devoir n'est possible qu'en s'élevant à la loi morale, il est impossible de vouloir la ramener à soi. L'inadéquation des Idées de la raison d'avec la

---

107 entdeckt uns, §23

nature est l'inadéquation même entre le caractère raisonnable et le caractère fini de l'individu. Cette inadéquation, vécue dans l'isolement du respect, est partagée dans le sentiment du sublime. De ce fait, la douleur égoïste du respect se transforme en plaisir négatif, plaisir de se savoir appelé avec tous à un dépassement de l'égoïsme vers l'altruisme. Tout comme le respect nous rend sensible à notre propre destination, le sublime nous rend de façon universel sensibles à cette même « finalité tout à fait indépendante de la nature. » (§23)

Le sublime mathématique exprime l'absolument grand. C'est ce sentiment qui « éveille le sentiment d'une faculté supra-sensible en nous. » (§25) « Le sentiment de l'impuissance de l'imagination pour présenter l'Idée d'un tout » (§26) révèle sa soumission à la juridiction d'une « *faculté de l'âme, qui dépasse toute mesure des sens.* » (§25) L'imagination révèle la présence de la raison qui exige le tout, l'infini qu'elle ne peut atteindre. Le sublime est l'idée d'une totalité que l'imagination s'efforce d'atteindre mais ne parvient pas à atteindre. Cette totalité l'individu la porte en lui, et le sublime lui manifeste l'ampleur de ce qu'il a à assumer comme tâche : la réalisation de la communauté comme tout. Le sublime est ainsi un « élargissement de l'esprit -un dépassement de l'individu-, qui se sent capable de dépasser les bornes de la sensibilité dans une autre perspective (qui est pratique). » (§26) La loi morale est au fondement du sentiment du sublime dans lequel la faculté de juger esthétique rapporte l'imagination à la raison « afin de produire une disposition de l'âme, qui est conforme à celle que l'influence d'Idées déterminées (les Idées pratiques) sur le sentiment engendrerait et en harmonie avec elles. » (§26) Cette production d'un sentiment par les Idées pratiques est le respect. Le sublime procède au même dévoilement que le respect car ce sont les facultés de l'esprit elles-mêmes (souvenons nous du caractère autoproduct du respect) qui se disposent pour créer un sentiment pratique. La différence étant que dans le respect je sens directement mais individuellement ce que dans le sublime je sens

indirectement mais universellement. La saisie de ma destination est indirecte dans le sublime car elle se fait par subreption, c'est à dire par « substitution du respect pour l'objet au respect pour l'idée de l'humanité en nous comme sujets. » (§27) La subreption est « ce geste de la pensée qui dévoie l'horreur du spectacle et la subvertit en merveille et en respect pour une Idée imprésentable. »<sup>108</sup> La subreption est nécessaire car il n'y a de sublime que notre devoir, « ainsi le sentiment du sublime dans la nature est le respect pour notre propre destination. » (§27) Cette découverte de notre destination révèle la finalité du sublime. Au fond il y a une harmonie dans le contraste entre l'imagination et la raison, cette harmonie étant « une finalité subjective », celle de la découverte que « nous possédons une *raison* pure, indépendante. » Il y a une « finalité dans le déplaisir » provoqué par le sublime, c'est pourquoi ce sentiment est « subjectivement final pour la raison. » (ibid.)

En le détournant de la nature, pour le tourner vers lui en l'auto affectant par subreption, le sublime mathématique révèle à l'individu sa destination rationnelle, destination qui est une tâche infinie comme réalisation d'un tout, celui de la communauté. Le sublime dynamique va permettre à l'individu de se figurer la puissance infinie de sa liberté grâce à laquelle il doit mener à bien cette tâche. La faculté de la raison pure d'être pratique par elle-même se manifeste dans l'impératif catégorique. Cependant cette manifestation ne dit pas uniquement la puissance de la liberté. Le sublime dynamique c'est la mise à l'épreuve de la liberté face aux forces de la nature. Si le corps est fragile, s'il a peur face à la force de la nature qui s'exprime dans « l'immense océan dans sa fureur » ou dans « les chutes d'un fleuve puissant » (§28), la raison, elle, si elle est à l'abri, juge ces spectacles sublimes en ce qu'ils « nous font découvrir en nous un pouvoir de résistance d'un tout autre genre, qui nous révèle le courage de nous mesurer avec l'apparente toute puissance de

---

108 Lyotard, op. cit.

la nature. » Cette force en nous est la liberté comme puissance absolue qui double notre faiblesse physique d'une faculté qui nous permet de nous considérer comme indépendants et supérieurs à la nature. Quelle que soit la force de la nature, celle de l'humanité ne saurait y succomber. Comme le respect, le sublime montre que la liberté est plus forte que la mort. En ce sens le respect est sublime car il révèle la puissance du devoir et le sublime est respect car il s'adresse à cette puissance. Il n'y a de sublime qu'en référence à ce que révèle le respect, c'est pourquoi ne peut être dite sublime que la nature dans celles de ses « situations en lesquelles l'esprit peut se rendre sensible ce qui est proprement sublime en sa destination et supérieur même à la nature. » (§28) La référence constante à la voix de la destination (*Bestimmung*) dit bien que le sublime est la visualisation de l'appel de la raison. La voix devient vue, elle est vue car *le sublime donne à voir notre vocation*.

Pour que cette portée du sublime soit pleine, elle requiert de la part de l'individu une certaine disposition de l'esprit qui « exige une ouverture aux Idées » (§29) afin que « l'effrayant » puisse être « attrayant » pour la raison pratique. Le sublime nécessite une certaine culture, mais celle-ci ne remet pas en cause l'a priori comme fondement du jugement esthétique, elle dispose cet a priori à être effectif. Pour que ce qui est en puissance dans le sublime puisse être en acte, il faut une certaine culture. « Mais parce que le jugement sur le sublime a besoin d'une certaine culture (plus que le jugement sur le beau), il n'est pas toutefois pour cette raison primitivement produit par la culture et introduit comme quelque chose de seulement conventionnel en la société ; au contraire il possède son fondement dans la nature humaine et à la vérité en cela même que l'on peut supposer et exiger en chacun, c'est à dire dans la disposition au sentiment pour les Idées (pratiques), soit au sentiment moral. » (§29) Ce long passage est fondamental, il méritait d'être cité dans son intégralité car il énonce le respect comme condition de possibilité du sublime. Le sublime trouve son fondement



dans l'a priori éthique qui n'est pas le sens commun sur lequel se fonde le beau. Tout deux se rejoignent dans leur fondement ultime qui est la moralité, mais le beau échappe avec le sens commun au concept, tandis que le sublime exige le concept de la loi morale pour être communicable à soi-même et à tous les autres. Le sublime est certes moins pur que le beau, mais il en dit plus sur la destination de l'individu.

Il est temps d'entrer dans le vif de notre sujet. Nous avons jusqu'ici surtout décrit le sentiment du sublime pour lui-même, en insistant sur son rapport intime avec le respect et en essayant de pointer cette idée que le sublime est une universalisation du respect pris comme plaisir. Là se trouve le sens ultime du sublime qui doit pouvoir présenter, alors même qu'il n'est que présentation de l'imprésentable, comme un tout et comme une force infinie la communauté des individus de respect. Nous voudrions montrer que l'image du ciel étoilé peut être pensée comme figuration symbolique de la communauté éthique pure.

Récitons une fois de plus la conclusion de la *Critique de la raison pratique* : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.* » Il est à présent évident que l'admiration et la vénération en question renvoient au sentiment du sublime, de façon manifeste pour le ciel étoilé et moins claire pour la loi morale. Kant évoque le ciel étoilé dans la remarque de l'analytique du sublime et précise la manière dont il faut le contempler par la réflexion : il faut refuser le jugement déterminant qui cherche à connaître l'univers et « le regarder simplement comme on le voit, comme une vaste voûte qui comprend tout. » Il faut parvenir à le voir comme le font les poètes. A cette seule condition la réflexion peut s'y attarder. Que le ciel étoilé soit jugé sublime va donc de soi, mais qu'en est-il de la loi morale ? Elle est aussi jugée telle et cela dans le respect même. En toute rigueur, le sentiment en

question dans cette citation devrait être le respect, mais il s'agit du sublime en tant que le respect est sublime. Le fait que nous ayons mis en évidence la proximité du respect et du sublime nous permet d'affirmer que la loi morale en moi provoque le sentiment du sublime sous son mode essentiel qu'est le respect. On peut alors se risquer à dire que le sentiment du respect, dans son aspect positif (cette précision est de taille) est le sublime pur. C'est pourquoi Kant n'emploie pas le terme de *Achtung* dans cette citation, car ce qui importe c'est le caractère sublime du devoir, comme l'est le ciel étoilé. Mais s'il n'emploie pas ce terme, il est significatif qu'avec le mot *Ehrfurcht* il ne s'en éloigne que peu, comme s'il voulait sauvegarder dans le sublime le respect, sans réduire le sublime au respect. En fait ce que veut Kant c'est exprimer le respect comme plaisir en parlant manifestement du sublime, sans oublier que le respect est aussi la douleur du terrassement de l'égoïsme : le terme de *Ehrfurcht* répond à cette double exigence en ce qu'il exprime à la fois l'estime, la vénération, le respect (*Ehre*) et la crainte, la peur (*Furcht*). La *Ehrfurcht* est plus profonde que la *Achtung* car elle en est la sublimation. Que nous ayons à faire au caractère sublime du respect est confirmé par la suite du texte lorsque Kant évoque la loi morale pour dire seulement qu'elle « élève infiniment ma valeur. » Mais il prend aussi en compte le fait que le sublime est un plaisir négatif qui n'est possible que par la médiation d'une peine, par ce bref arrêt des forces vitales, car il parle de l'anéantissement de l'homme en tant que créature animale lorsqu'il contemple le ciel étoilé.

Deux lectures alors sont possibles de cette juxtaposition de la loi morale et du ciel étoilé et les deux se complètent.

On peut dire en un sens que ce dédoublement du sentiment du sublime pour en attribuer l'aspect négatif au ciel étoilé et l'aspect positif à la loi morale afin que l'individu, dans le caractère sublime du respect, prenne le relai de la communauté et de son sentiment de crainte vis à vis du monde infini, insiste sur

*l'individu et sa responsabilité communautaire.* Cette lecture met en avant l'individu comme fondement de la communauté : il ne peut y avoir de communauté sans que l'individu ne l'assume par l'autonomie comme tâche. La dialectique individu-communauté prend sa source dans l'individu.

On peut dire en un autre sens que l'aspect négatif du ciel étoilé et l'aspect positif de la loi morale ne sauraient faire oublier l'autre aspect de ces deux objets dans le sentiment qu'ils suscitent, ce qui permet de remettre en avant la primauté du ciel étoilé, c'est à dire celle de la communauté. C'est celle de la communauté en un double sens. Tout d'abord, le ciel étoilé est objet d'un partage universel dans le sentiment du sublime. C'est de la communauté esthétique dont il s'agit, même si dans le sublime elle ne permet pas une altérité aussi pure que dans le beau du fait de « la médiation de la loi morale. » (§39) La pureté moindre n'empêche pas une profondeur et une signification supérieure. En effet, la communauté doit aussi être entendue dans le ciel étoilé comme une figuration sensible symbolique de la communauté éthique pure. Cette idée se précise si l'on considère, d'un point de vue purement réflexif, chaque étoile comme symbolisant un individu digne de respect du fait de la lueur que dégage la loi morale qu'il porte en lui. Le caractère infini du ciel étoilé dit l'étendue infinie de la communauté humaine : la disposition à la personnalité est universelle et elle s'incarne dans une infinité d'individus particuliers. Ce caractère infini dit aussi le caractère éternel de la communauté : il y a eu des hommes avant l'individu qui juge ce spectacle, il y en aura après lui. L'individu comprend ainsi sa responsabilité, et nous pouvons à partir de cette image dire contre Jonas dans *Le principe responsabilité*<sup>109</sup>, que le sentiment du respect -sans lequel le sublime ne serait pas possible- est déjà en soi un principe responsabilité car respecter l'humanité en moi et en autrui c'est toujours songer aux générations futures et ne jamais oublier les

---

109 *Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1991

ancêtres : notre devoir inclut la mémoire et la projection dans l'avenir. Le caractère a priori du respect, sa valeur universelle et nécessaire font qu'il s'applique à tout homme, en tout lieu, en tout temps. L'impératif de responsabilité qu'on peut énoncer ainsi : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » est donc une modalité constitutive du respect, point n'est besoin d'alléguer avec Jonas la non réciprocité de la responsabilité pour justifier une limitation du respect à la réciprocité. Le respect n'y est pas limité car comme principe responsabilité il permet d'espérer qu'il y a un progrès de l'espèce humaine vers le bien dont le point d'appui est selon Kant « le devoir inné en tout membre de la suite des générations, devoir de faire en sorte que la postérité ne cesse de s'améliorer et qu'ainsi ce devoir se transmettre régulièrement d'un membre à l'autre des générations. »<sup>110</sup> L'image du ciel étoilé est forte pour exprimer cela car elle sera toujours là pour exprimer le transcendantal qui l'exige. On ne peut pas dire à notre avis avec Paul Ricoeur<sup>111</sup> que la conquête de l'espace puisse être une remise en question du sublime car quels que soit les progrès de la technique, les astronautes n'iront jamais éteindre les étoiles et les satellites ne nous boucheront pas la vue du ciel étoilé. Que nous devenions maîtres et possesseurs du ciel n'affecte en rien le caractère transcendantal du sublime et nous laisse ouverte la possibilité du « plaisir de la contemplation, en laquelle on raisonne. » (§39) Tel est le sens de cette étendue infinie dans le temps et l'espace que nous révèle le sublime mathématique.

Il n'y a pas que la grandeur du ciel étoilé qui est sublime, sa force de terreur l'est aussi, le sublime y est aussi dynamique. Ce qui effraye ce sont les ténèbres, cette nuit qui habite le rapport

---

110 *Théorie et pratique*, III: droit des gens.

111 *L'horizon technique et l'espace interplanétaire*, article paru dans la revue *Christianisme social*, janvier-février 1958

entre les individus (symbolisés par les étoiles, rappelons le) et qui rend difficile le choix de l'autonomie, la volonté de construire la communauté. Cette nuit est essentiellement, nous le verrons par la suite, celle du « mal radical ». Que le sublime ne s'en tienne pas à ces ténèbres effrayantes, mais qu'il comprenne la lumière des étoiles comme étant avec chaque individu un espoir, témoigne de la transparence qui peut habiter les rapports entre les hommes. C'est parce que cette transparence se fait dans la distance (les ténèbres) que Kant qualifie l'isolement de sublime. Il ne s'agit pas de fuir la communauté pour cultiver la misanthropie puisque « *l'isolement de toute société* (n')est considéré comme quelque chose de sublime, (que) lorsqu'il repose sur des Idées qui dépassent tout intérêt sensible. » (§29) L'isolement a une portée éthique, d'où son caractère sublime. Il est digne de respect car celui qui fuit la société (*Gesellschaft*), la fuit pour mieux se sentir dans la communauté (*Gemeinschaft*). Se plonger dans l'immanence est la meilleure façon de réaliser la transcendance. Se connaître soi-même, c'est à dire son devoir, est la meilleure façon d'accueillir l'autre. Dans le ciel étoilé la position des étoiles dit la sublimité d'une certaine forme d'isolement qui ne correspond en rien à la solitude. Cette primauté du ciel étoilé peut signifier que sans la communauté l'individu n'a pas de sens ni de pouvoir moral, ce n'est que pour et avec elle qu'il peut être lumière. Si la dialectique individu-communauté ne peut se déployer qu'à partir de l'individu, elle ne peut se positiver que dans la communauté.

Ainsi la communauté esthétique est-elle un moment positif de la dialectique individu-communauté car elle est effectivement communauté dans un partage sans concept d'une universalité et d'une nécessité qui sont le fait d'une altérité claire et pure dans le sentiment du beau. Cette communauté est saisie pour l'individu de la réalité et de l'universalité de son devoir. La positivité de ce moment dialectique culmine dans l'image du ciel étoilé qui est une façon pour la communauté esthétique de se donner à voir son partage universel et nécessaire par la média-

tion de la loi morale dans la communauté éthique pure, celle où les relations humaines sont régies par le respect.

Grâce à la communauté esthétique, l'individu voit et partage ce que lui demande l'impératif catégorique. Cependant il n'en perçoit pas encore tout le sens ni la direction car si le jugement esthétique lui révèle la puissance de sa liberté, nulle fin ne lui en est donnée, seulement pressentie. Le sublime, contraire à toute fin, a une finalité subjective qui est de révéler la supériorité de la destination rationnelle. Qu'en est-il de cette destination ? Le beau, en nous découvrant une technique de la nature (§23) par la faveur de celle-ci, esquisse la présence d'une finalité dans le monde. Comment l'individu peut-il saisir la fin de son devoir ? Pourquoi doit-il et peut-il vivre en communauté ? Quels sont les signes qui peuvent lui indiquer le sens de sa destinée ? Quelle est la place et le statut de la dialectique individu-communauté dans la nature, et dans le monde ?

## **B. La faculté de juger téléologique comme avènement du sens de la destination communautaire de l'individu.**

Que l'individu puisse accéder seul dans le respect et de façon universelle dans le jugement esthétique à sa destination communautaire, nous l'avons montré, mais encore faut-il que l'individu puisse situer la place de la communauté, le sens qu'elle a pour lui, il faut trouver le lieu de la dialectique individu-communauté. Or ce lieu ne peut être que le monde dans lequel l'homme vit, celui de la nature. Cette nature n'est pas réfractaire aux exigences de la conscience, elle n'est pas uniquement, ni essentiellement celle dont l'entendement connaît le mécanisme. La beauté de la nature excède ce que la science peut en dire et témoigne de l'accueil possible de la liberté par la nature. C'est pourquoi cette beauté « nous découvre une technique de la nature » (§23), elle nous rend attentif à la présence d'une finalité de la nature. Dans la rencontre de l'individu et de la nature, la communauté esthétique médiatise par la finalité formelle subjective la présence d'une finalité réelle objective. Cette communauté invite à la pensée de son propre sens : quelle est sa fin ? Quel est le statut de la communauté humaine dans le monde ? A quoi est invitée à tendre la dialectique individu-communauté qui se déploie dans une nature sensée ? Peut-on montrer que la faculté de juger téléologique permet de penser la passage d'une destination communautaire formelle de l'individu à une destination réelle ?

Revenons au jugement esthétique puisque après tout c'est lui qui ouvre la possibilité de la recherche d'un sens dans la nature même. Ce jugement permet de regarder la nature avec une

certaine faveur, nous lui attribuons une intention dont il s'agit à présent de savoir si elle peut être fondée, si l'individu peut chercher dans la nature le sens de la communauté. Cette faveur de la belle nature peut-elle indiquer qu'elle est favorable à ce que doit l'homme ? La « langage chiffré », « symbolique » de la nature ne peut pas ne pas susciter un désintérêt dont l'intérêt est de nous renvoyer par une finalité sans fin à « la fin ultime de notre existence, c'est à dire notre destination morale. » (§42) Cette finalité présente dans la nature, la faculté de juger, en tant qu'elle prend le relais dans la connaissance de son caractère déterminant, peut la généraliser à l'ensemble des phénomènes considérés sur le mode de la réflexion téléologique. La faculté de juger procède alors techniquement, elle se fait elle-même a priori un principe de la technique de la nature pour sa réflexion pour pouvoir réfléchir d'après ses propres lois subjectives suivant son besoin, ainsi « prend naissance le principe d'une finalité de la nature. » (*Première introduction*, V) Cette finalité dont prend conscience l'individu face à la beauté naturelle est présente en sa faculté de juger réfléchissante comme « *un principe de plus*, pour soumettre les phénomènes de la nature à des règles, là où les lois de la causalité d'après le simple mécanisme ne suffisent plus. » (§61) Ainsi en est-il de l'exemple de la constitution de l'oiseau qui, du point de vue du mécanisme seul, est entièrement contingente, mais qui du point de vue de la finalité se laisse comprendre. C'est pourquoi la finalité est une « légalité du contingent comme tel. »<sup>112</sup> C'est un principe transcendantal qui permet de rendre raison, à un autre niveau que celui de l'entendement, de la contingence. Cet acte de rendre raison de la contingence par la faculté de juger en cherchant les fins doit être poussé le plus loin possible, plus loin même que le texte de Kant ne le suggère explicitement puisque nous voudrions à terme montrer en quel sens la finalité peut être considérée comme une légalité de la contingence morale. Que Kant dise que « l'action moralement-absolument-nécessaire est, physi-

---

112 *ibid.*, VI et §76



quement considérée comme contingente » dans ce même paragraphe 76 où il définit la finalité comme légalité du contingent, n'est-ce pas le signe d'une possibilité de penser la finalité comme légalité de la contingence morale ? Ce qu'il y a de contingent dans l'action moral, à savoir le choix de la maxime, et qui peut mener au « mal radical » doit pouvoir être réduit - sans être résorbé- dans le sens fourni par la finalité. La faculté de juger téléologique doit pouvoir fournir la force dont a besoin l'individu pour affronter la contingence du mal radical. Nous serons amené à élaborer cette idée lorsque nous traiterons d'une présence de la négativité dans la dialectique individu-communauté lors du moment du mal radical.

En tant que « principe régulateur », la finalité doit pouvoir réguler l'action morale individuelle et elle le peut si l'on en considère toute sa portée. Cette portée se retrouve au plus bas niveau de la finalité, celui de la finalité interne de l'être vivant. Cette finalité révèle l'organisation du vivant qui excède ce que le mécanisme peut en dire. A la liaison des causes efficientes s'ajoute « la liaison par les causes finales » (§65) qui permet de considérer une chose en tant que produit naturel dont les parties « se lient dans l'unité d'un tout, en étant réciproquement les unes par rapport aux autres cause et effet de leur forme. » (§65) Ainsi peut-on penser l'Idée du tout comme déterminant la forme et la liaison de toutes les parties. L'exemple de l'arbre pris par Kant permet de montrer en quel sens la conservation d'une partie dépend de la conservation d'une autre. Avec cette organisation du vivant, « nous nous trouvons, comme le dit Eric Weil, devant des formes saisies comme sensées »<sup>113</sup>, elles nous indiquent un sens, la présence d'un sens. Dans ce rapport de la partie au tout dans l'organisation de l'individu le sens est de nous permettre de penser l'organisation de la communauté elle-même et Kant ne manque pas de signaler cette analogie dans une note du paragraphe 65 lorsqu'il parle de l'État en disant que

---

113 *Problèmes kantien*s, Paris, Vrin, 1990, Sens et fait

« dans un tel tout chaque membre ne doit pas seulement être moyen, mais aussi en même temps fin, et tandis qu'il contribue à la possibilité du tout, il doit à son tour, en ce qui concerne sa place et sa fonction, être déterminé par l'Idée du tout. » L'organisation du vivant permet de penser le mode des rapports des individus au sein de la communauté politique. La finalité a ici un sens analogique pour penser la perfection de la communauté et le statut de l'individu. Il est question de la perfection car elle est définie comme « l'accord du divers en une unité. » (*Première introduction*, VIII, remarque) Or cet accord est ce en quoi consiste la communauté qui ne peut être « une simple intégralité du multiple. » (ibid.) Comme l'organisme, la communauté est un tout, mais ses parties que sont les individus ne sont pas des cellules, ils contribuent à la totalité et ont chacun leur responsabilité. Ainsi, « il est entièrement contraire à la nature des causes physico-mécaniques que le tout soit la cause de la possibilité des parties », la communauté ne crée pas les individus, « il faut bien plutôt que ces parties soient données d'abord, pour que l'on puisse concevoir à partir de là la possibilité d'un tout ; de plus, la *représentation* particulière d'un tout qui précède la possibilité des parties est une simple idée, et celle-ci, quand elle est regardée comme le fondement de la causalité, s'appelle une fin. » (ibid., IX, nous soulignons) Ce texte dit l'essentiel sur le sens de la finalité interne pour la dialectique individu-communauté : le principe de finalité montre que cette dialectique part de l'individu pour se déployer dans la communauté à partir de la *représentation* qu'a l'individu de cette communauté comme fin de son devoir. L'échec du mécanisme à penser la communauté et la capacité de la finalité à en esquisser le mode de fonctionnement confirme et montre que l'individu n'est pas absorbé dans un rapport de domination, il n'est pas que le maillon d'une chaîne d'individus conçus comme cellules, mais il est une partie autonome d'un tout qui requiert son autonomie pour se constituer. L'analogie entre l'organisation du vivant et de la communauté n'est qu'une analogie puisque la partie de la communauté qu'est l'individu est consciente et à partir

de là responsable, elle agit en fonction de la représentation qu'elle a du tout dont elle fait partie et non en fonction de sa place dans le tout. L'individu est une partie qui a la faculté de s'élever au point de vue du tout, il est conscience du tout, tout qui sans cette conscience ne serait rien. Du fait de la finitude de cette conscience, la perfection comme « accord du divers en une unité » ne peut rester qu'un objet de représentation et ne sera jamais donnée comme telle, car l'individu, s'il est raisonnable est toujours aussi fini et c'est pourquoi il ne peut y avoir qu'une dialectique individu-communauté. La perfection reste une chose que ne peut réaliser la communauté car elle ne peut être pensée que comme organisme et non comme concept. Or dans un organisme, le rapport des parties au tout est une évolution incessante qui signifie l'ouverture permanente de la dialectique individu-communauté.

La finalité interne permet donc à l'individu de penser sur un mode analogique son statut et son rôle en tant que partie de la communauté humaine. Mais on ne saurait en rester à ce point de vue interne, ce qui importe plus encore est de saisir la communauté elle-même comme tout relatif, comme partie de la nature. Que nous enseigne la finalité externe sur le sens de la communauté humaine dans la nature ?

Elle nous conduit, en faisant le départ entre la fin naturelle (*Naturzweck*) et la fin de la nature (*Zweck der Natur*), « à l'Idée de la nature comme d'un système d'après la règle des fins. » (§67) Cette Idée est fondamentale, car du point de vue de la finalité externe qui est « celle par laquelle une chose de la nature sert à une autre de moyen en vue d'une fin » (§82), l'homme se révèle être un membre de la nature pensée comme système. Qui plus est, au sein de ce système, l'homme s'avère être « la fin dernière (*letzter Zweck*) de la création sur terre, parcequ'il est en celle-ci le seul être qui peut se faire un concept des fins et qui par sa raison peut constituer un système des fins à partir de choses formées finalement. » (§82) Parcequ'il parvient à penser

la finalité, l'homme ne peut que se placer au terme de la chaîne de la finalité externe car la nature s'offre à lui comme un moyen. Kant ne verse pas dans l'anthropocentrisme, il pense simplement le rapport de l'homme à la nature à partir de l'homme (comment pourrait-il faire autrement ?) pour montrer qu'elle a un sens pour lui et qu'il doit la préserver en tant que telle. Ainsi, détruire la belle nature et torturer les animaux est « contraire au devoir ce l'homme envers soi »<sup>114</sup>, car il détruit ce qui a un sens pour lui. Qu'il y ait une finalité externe « par laquelle une chose de la nature sert à une autre de moyen en vue d'une fin » (§82), ne signifie pas que l'homme soit autorisé à exploiter la nature parce qu'il en est la fin dernière. Cette finalité externe est là pour penser la nature comme système et la place de l'homme dans ce système. A l'homme à présent d'assumer cette position, de développer sa fin dernière pour être fin dernière de la nature.

L'homme ne peut être considéré comme fin dernière de la nature que dans ce qui le différencie de la nature, dans ce qui le prépare à un dépassement de la fin dernière. C'est pourquoi le bonheur ne peut être le fin dernière de la nature humaine car c'est un « concept chancelant » qui réduit l'homme à « un maillon dans la chaîne des fins naturelles » (§83). Tout comme l'individu ne peut pas être un maillon dans la communauté, la communauté humaine ne peut pas être un maillon des diverses espèces naturelles. Le bonheur ne peut donc définir la nature de l'homme. Pour être fin dernière, il faut que l'homme libère « la volonté du despotisme des désirs », de ce bonheur qui l'empêche « de poser un but final à sa propre existence et de s'y accorder. » (§83) Cette libération est rendue possible par la culture qui seule peut être la fin dernière de la nature en l'homme car elle le prépare à être but final d'un monde. La culture, à travers les sciences et les beaux-arts, civilise l'homme car elle développe la sociabilité à travers le plaisir esthétique fondé sur le sens communautaire dont nous avons parlé.

---

114 *DV*, §17

L'individu rencontre dans la nature non seulement ce qui suscite un plaisir partagé, mais aussi ce qui invite à développer, avec la culture, un tel plaisir. La nature, en plaçant la fin dernière de l'homme dans la culture pour tous et non dans le bonheur égoïste, esquisse le sens de la destination communautaire de l'individu, et fournit le moyen pour préparer l'avènement de ce sens. Dans et par la culture l'homme se prépare à quelque chose que la culture ne saurait jamais incarner adéquatement. La fin dernière de la nature dans l'homme c'est le détachement de l'homme par rapport à la nature. Ce détachement n'est que préparé par la culture et non opéré par elle, d'où le statut à terme relatif de cette fin dernière dans la nature comme système des fins. La circularité de ce système fait qu'on peut déplacer la fin dernière de la nature. Ainsi, à partir d'un propos de Linné, Kant affirme que les herbes sont la fin dernière de la nature, par rapport à quoi tout est moyen, y compris, pour parler comme François Marty, « l'homme, réduit au statut de jardinier vigilant. »<sup>115</sup> La finalité externe aboutit donc à une organisation « instable »<sup>116</sup> et c'est « *l'instabilité du système ainsi constituée* qui demande à être surmontée. »<sup>117</sup> Pour que l'individu puisse surmonter la précarité de son statut de fin dernière, il faut qu'il puisse élever à l'absolu ce qu'il attend de la communauté. En d'autres termes, « pour parvenir à une stabilité, il faut que la fin dernière ne soit pas seulement relative à un ensemble, mais qu'elle prenne *valeur absolue*. »<sup>118</sup> Il faut que nous puissions lire dans la nature une fin qui l'excède radicalement, une fin qui la dépasse sans la quitter. « Il faut que ce soit une fin en soi »<sup>119</sup>,

---

115 *L'universel et le particulier dans la morale de Kant*, article publié in *Recherches de science religieuse*, n.70, 1982.

116 F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1980.

117 F. Marty, *La question de l'individuation chez Kant* in *Le problème de l'individuation*, Essais réunis par Pierre-Noël Mayaud, Paris, Vrin, 1991.

118 *ibid.*

119 *ibid.*

et Kant la désigne par la notion de « fin ultime » (*Endzweck*) qui est « une fin qui n'a besoin d'aucune autre comme condition de sa possibilité » (§84), c'est à dire une fin inconditionnée.

Dés le passage de la finalité interne à la finalité externe au §67, il y a une demande de fin ultime car il faut une fin qui ait valeur inconditionnelle. L'homme n'est fin ultime « que comme être moral » et « sans les hommes la création tout entière serait un simple désert inutile et sans fin ultime. » (§86) Cela, chaque individu le voit et le comprend car c'est un « *principe* auquel la raison humaine la plus commune est obligée de donner immédiatement son adhésion. » (§87) Une telle fin ne peut alors renvoyer qu'à l'autonomie de l'individu comme noumène qui l'élève infiniment au-dessus de la nature et le destine à assumer la communauté humaine comme tout dans une nature comme système, l'ensemble constitué par cette totalité humaine et la systématité naturelle se nomme alors un *monde*. Ce monde est celui du « règne universel des fins » dont il était question dans les *Fondements* à propos de la dernière formulation de l'impératif catégorique, celle du règne des fins : « Tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur dans le règne universel des fins. » Cet impératif prend tout son sens pour l'individu grâce à sa faculté de juger téléologique qui le révèle, en tant que « sujet de la moralité » (§84), comme « maître de la nature »<sup>120</sup> (§83). On comprend dès lors que la fin ultime se constitue à partir de l'impératif catégorique et qu'elle « n'est pas le fondement du devoir » (§91) mais le devoir « impose l'intention de réaliser le but ultime de tous les êtres raisonnables. » (ibid.) Ceci pour dire une fois de plus que la communauté n'est pas le fondement de l'individu, mais que pour que l'individu s'épanouisse éthiquement, il lui faut réaliser la communauté.

---

120 *Herr der Natur*, nous traduisons.

La notion de monde comme élargissement du concept de nature, comme inscription de la liberté dans la nature, n'est possible qu'en relation avec celle de « sens », d'après l'interprétation très juste d'Éric Weil. Il montre qu'avec la faculté de juger l'individu n'est plus face au monde comme fait qui s'oppose au sens qu'il porte en lui avec sa raison pratique, mais il est en face du « fait du sens du monde. »<sup>121</sup> La téléologie permet à l'individu de se « demander pourquoi les choses sont là dans le monde » (§84), de poser la question du sens de la communauté et d'y répondre en comprenant que tout existe en vue de la communauté humaine qui doit se réaliser et réaliser la totalité du monde. Le statut de fin ultime confère toute son effectivité à l'inconditionnalité que l'individu rencontre dans l'impératif catégorique. Avec sa faculté de juger il s'égalise la nature pour y lire ce qui l'excède infiniment, à savoir la liberté. Ainsi il comprend que « la liberté est liberté dans un monde qui se prête à son action, à l'action de l'homme qui se découvre libre parce qu'une nature sensée lui permet cette découverte et l'y pousse. »<sup>122</sup> Ou pour le dire avec François Marty, « le monde n'a pas de sens en lui-même. Mais il prend réellement sens, si, reconnaissant les tâches signifiées par sa liberté, l'homme décide de se porter responsable de lui-même et du monde. »<sup>123</sup>

La dialectique individu-communauté se déploie chez Kant grâce à une pensée qui permet de concevoir la nature de telle sorte que sa légalité se prête à la réalisation des fins de la liberté. La légalité de la nature n'est pas que mécanique, par son technicisme intentionnel elle est signe et attente de moralité. Ainsi le monde est-il le lieu où ce à quoi l'individu est appelé peut et doit se réaliser. Dans cette réalisation le rôle de la faculté de juger est primordial, elle permet de se représenter le monde comme « un beau tout moral dans sa perfection » selon

---

121 op. cit.

122 ibid.

123 *La naissance ...*, op. cit., Troisième partie, ch. 8.

l'expression de la *Doctrine de la vertu* (§37). Cette beauté (rencontrée dans le jugement esthétique), cette totalité (rencontrée dans le jugement téléologique), cette moralité parfaites sont celles de la communauté humaine en tant que l'amour y tient aussi sa place. Sans la faculté de juger, la communauté ne pourrait avoir une telle portée. Grâce à elle la communauté est vécue avec le beau, vue dans le sublime, et sensée dans la téléologie, elle devient communauté de sens dans le monde. Le sens dernier étant de permettre de saisir que le ciel étoilé peut descendre sur terre, sa représentation en dehors et au-dessus du monde n'est autre chose qu'une invitation à devenir présence dans le monde, un monde dont l'homme n'est le « maître » (§83) que dans la mesure où il y « donne le sens, (car) si le sens était donné, il serait un fait. »<sup>124</sup> Rien n'est donné à l'homme dans le monde, sauf la tâche qu'il a à y accomplir et la possibilité d'un accueil favorable de cette tâche. C'est pourquoi entre l'individu et la communauté il ne peut y avoir qu'une dialectique, rien n'est fait, tout est à faire, et la faculté de juger pousse à le faire. La faculté de juger motive la dialectique individu-communauté. Tient-elle ses promesses ? De quelle façon s'effectue la mise à l'épreuve de ce qu'elle a mis à jour ? Comment ce qu'elle a positivé va-t-il supporter l'épreuve du négatif ? Dans quelles conditions la communauté va-t-elle se constituer dans le rapport réel et historique des individus ?

---

124 E Weil, op. cit.





**Troisième moment : La communauté  
politique du monde juridique comme  
condition de possibilité du respect de la  
liberté extérieure des individus par  
l'instauration de la légalité**

Par l'analyse de l'impératif catégorique, puis de la faculté de juger nous avons pu présenter la communauté comme ce que nous pourrions qualifier de forme a priori de la conscience morale individuelle. Le caractère transcendantal de la communauté pour l'individu se révèle dans toute sa pureté au sein de la communauté esthétique. Cette pureté de l'a priori communautaire constituant un moment positif de la dialectique individu-communauté doit à présent faire l'épreuve du négatif dans toute sa matérialité et sa factualité. Il s'agit de penser le rapport du transcendantal à l'histoire : comment les individus vont-ils développer leur liberté et s'en servir ? Comment la communauté va-t-elle se former ? A quelles conditions les hommes vont-ils pouvoir se réunir ? Dans quelle mesure la politique peut-elle répondre à l'exigence communautaire ?

### **A. « Une histoire du développement de la liberté » : dialectique et temporalité.**

Kant nous invite à un « voyage de plaisance » lorsqu'il se propose dans les *Conjectures sur le début de l'histoire humaine*<sup>125</sup> de tracer « une histoire du développement de la liberté à partir des dispositions primitives inhérentes à la nature de l'homme. » Cela ne peut qu'être un « voyage de plaisance » car il ne s'agit pas de faire œuvre d'historien mais d'essayer de penser comment l'essence de l'humanité est parvenue à l'existence. Que nous entreprenions un voyage n'enlève rien au sérieux de notre entreprise puisqu'il est fondamentalement question de la temporalisation de la dialectique individu-communauté. Puisque elle est une tâche à réaliser et le sens de la destination indi-

---

<sup>125</sup> In Kant, *La philosophie de l'histoire*, trad S. Piobetta, Aubier, 1947, pp.110-127 (= *Conjectures*)

viduelle, la communauté n'est pas un donné, un fait, bien au contraire, elle doit faire l'épreuve des faits et cela dans le temps. Kant essaye de penser l'origine de la communauté humaine et pour la saisir en son extrême début il remonte au stade ultime, primitif de la seule unité biologique du genre humain. Dès le stade de cette unité seulement biologique vouée en soi à l'inertie, Kant perçoit du point de vue du jugement réfléchissant, que la nature œuvre déjà à la mise en place d'un mouvement, celui de la dialectique, qui doit transcender l'unité biologique pour la dépasser vers l'unité morale.

En effet, l'unité biologique n'appelle pas la réunion des hommes qui vivent de manière isolée dans l'état de nature où ils sont conduits par l'instinct. Mais l'homme ne saurait en rester au stade de l'instinct car « *toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées (bestimmt) de façon à se développer un jour complètement et conformément à une fin (Zweckmäßig).* »<sup>126</sup> Or l'on sait que la raison est une disposition naturelle de l'homme qui doit se développer en vue de l'union raisonnable des hommes. On comprend alors que le transcendantal puisse avoir une histoire, non pas au sens où l'histoire le produirait, ce qui serait contradictoire, mais au sens où elle en est la genèse, l'éclosion. C'est pourquoi Kant critique Herder pour qui « la raison n'est rien qu'une acquisition. »<sup>127</sup> Il n'y a pas d'histoire de la raison mais un développement de la raison dans l'histoire : la raison est un fait qui a besoin de certains faits pour s'affirmer comme telle.

Il y a deux types de faits qui suscitent l'éveil de la raison, ils se distinguent en fonction de leur place dans la dialectique individu-communauté. Tout d'abord ceux qui précèdent cette dia-

---

126 *Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique (=IHU)*, in *ibid.*, pp.26-45, Première proposition, trad. modifiée

127 *Compte rendu de l'ouvrage de Herder: « Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité. » (= Compte rendu)*, in *ibid.*, pp.56-87

lectique, ce sont les faits instinctifs par lesquels « la raison commença bientôt à s'éveiller »<sup>128</sup> comme volonté de dépasser l'instinct. Le dépassement de l'instinct se fait indépendamment de la dialectique individu-communauté car il se produit chez l'individu isolé tout d'abord dans le choix de sa nourriture. L'individu découvre alors sa capacité de libre choix comme « pouvoir de se choisir lui-même sa propre conduite, et de ne pas être lié comme les autres animaux à une conduite unique. »<sup>129</sup> Ce surgissement de la raison comme libre arbitre est « chez l'homme, capital et décisif pour la conduite de sa vie. » Il ne tardera pas à modifier l'instinct sexuel qui ne sera plus simple satisfaction d'un désir de reproduction mais sentiment d'amour. Ce sentiment est significatif car avec lui « le sentiment de ce qui est purement agréable devint le goût du beau. »<sup>130</sup> Très vite donc, l'homme est en mesure d'éprouver un sentiment esthétique, ce qui atteste une présence certaine de la liberté puisque ce qui rend possible un tel sentiment est l'existence de la moralité. La liberté se tient ici « au fond du décor », mais elle n'entre pas encore en scène car nous n'en sommes qu'au stade du couple, en retrait par rapport à la dialectique individu-communauté. La raison n'est pas encore ici pratique, elle n'est que libre arbitre. Sans la dialectique individu-communauté la liberté au sens transcendantal ne s'affirme pas encore. La nature dans sa finalité va mettre en œuvre cette dialectique sans laquelle les individus auraient continué à mener leur existence de bergers d'Arcadie.

Que la terre ait une forme sphérique et non plate, tel est le premier fait dont le jugement réfléchissant peut penser qu'il est une œuvre de la nature pour que les hommes développent leur disposition morale. Ce fait peut paraître inessentiel mais il est central pour notre étude car Kant remarque à juste titre que « si

---

128 *Conjectures*

129 *ibid.*

130 *ibid.*

la terre était une plaine indéfinie les hommes pourraient tellement s'y disperser, qu'ils n'en viendraient *jamais* à former entre eux une *communauté*, et ainsi la communauté ne serait pas une nécessaire conséquence de leur existence sur terre. »<sup>131</sup> Rien ne pousse les hommes à s'unir et l'exigence éthique de communauté ne devient réelle qu'à partir de sa nécessité physique. Kant a en ce sens compris que l'homme est *d'abord* un loup pour l'homme. C'est pourquoi il peut dire que « l'histoire de la *nature* commence par le Bien, car elle est *l'œuvre de Dieu* ; l'histoire de la *liberté* commence par le mal, car elle est *l'œuvre de l'homme*. »<sup>132</sup>

Cette « histoire du développement de la liberté » dont nous venons de retracer quelques éléments de départ s'ouvre donc par ce qui force la désunion des hommes, juste l'inverse de la communauté, la marque de l'égoïsme qui est le mal. Le mal est présent car à cause de la terre, « en tant que sphérique, les hommes ne peuvent se disperser à l'infini ; il faut donc qu'ils se supportent les uns à côtés des autres. »<sup>133</sup> A l'origine la communauté est un fardeau, les hommes doivent se supporter alors qu'ils préféreraient se disperser. C'est pourquoi nous disons que c'est « à cause » du caractère sphérique de la terre que les hommes doivent s'unir ; mais la nature sait mieux qu'eux ce que les hommes veulent et nous allons montrer que c'est « grâce à » cette forme sphérique, à l'intention de la nature, que la communauté va devenir destination et non plus fardeau pour l'individu ; que l'homme va vouloir quitter pour l'autre le loup présent en lui. C'est un fait -la terre ronde- qui inaugure la dialectique individu-communauté, c'est un mécanisme qui va la

---

131 *Doctrine du droit* (=DD), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, §13, nous soulignons.

132 *Conjectures*, remarque

133 *Projet de paix perpétuelle* (=Projet), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1992, « Troisième article définitif pour la paix perpétuelle. »

déployer. Le tout est de savoir si la dialectique se réduit à un mécanisme.

## **B. Le mécanisme de l'insociable sociabilité au cœur de la dialectique individu communauté.**

Les hommes ne pouvant se disperser, la nature force leur rencontre, ils sont contraints par l'antagonisme de « l'insociable sociabilité » (*ungesellige Geselligkeit*) à la communauté. « *L'insociable sociabilité* des hommes (est) leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. »<sup>134</sup> L'insociable sociabilité est ce mécanisme qui pousse l'homme à entrer en société afin d'y développer ses dispositions alors même qu'il préférerait se disperser et vivre isolé. Il le préférerait car « dans la satisfaction de leurs besoins, les hommes ne sont pas portés à instituer spontanément entre eux une collaboration qui leur offrirait une civilisation, c'est à dire une vie meilleure. »<sup>135</sup> L'insociable sociabilité va forcer l'homme à dépasser ce stade de la spontanéité. C'est grâce à ce mécanisme qu'il y a effectivement une dialectique individu-communauté, un mouvement d'intégration de l'individu dans la communauté doublé d'un mouvement de recul. Cette tension est la manifestation de cette autre tension fondamentale dont nous avons déjà parlé et qui est celle entre le caractère rationnel et le caractère fini de l'homme. Sa rationalité se manifeste dans son « penchant à *s'associer*, car dans un tel état, il se sent plus qu'homme par le développement de ses dispositions naturelles. »<sup>136</sup> La raison dans sa forme la plus primi-

---

134 *IHU*, Quatrième proposition.

135 E. Weil, op. cit., III: « Histoire et politique. »

136 Kant, op. cit.

tive manifeste déjà une exigence de communauté car c'est au sein de la communauté seulement qu'elle va pouvoir se développer comme raison pure pratique. A la rationalité s'oppose la finitude qui se manifeste dans « une grande propension à se détacher (s'isoler), car (l'individu) trouve en même temps en lui le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens »<sup>137</sup>, c'est à dire à être égoïste.

L'insociable sociabilité comme moteur de la dialectique individu-communauté est une « source d'énergie »<sup>138</sup> qui permet aux hommes de résister les uns aux autres. « C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme »<sup>139</sup>, qui lui permet de dépasser la paresse, d'être ambitieux et de se frayer une place parmi ses semblables. Ainsi l'homme est-il forcé à développer ses dispositions, à s'humaniser. C'est la nature qui l'y force car, et c'est le point essentiel, l'insociable sociabilité est « le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes les dispositions (de l'espèce humaine). »<sup>140</sup> On ne peut comprendre la portée et le sens de l'insociable sociabilité qu'à partir de la nature en sa finalité telle que peut l'appréhender le jugement téléologique réfléchissant exposé dans la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*. On ne peut penser l'histoire qu'à partir d'une intention naturelle qui force les hommes à s'unir. Kant parle d'une « prévoyance de la nature »<sup>141</sup> qui sait avant l'homme le sens de sa destinée et qui va à sa rencontre pour le mettre sur la voie de cette destinée. « Parce que la nature forme un tout sensé, elle veut la liberté »<sup>142</sup>, ainsi contre « l'homme (qui) veut la concorde, la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce : elle veut la

---

137 *ibid.*

138 *Des différentes races humaines* (= *Races*), in *Kant la philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 7-25, 1.

139 *IHU*, IV

140 *ibid.*

141 *Races*

142 E. Weil, op. cit.



discordes. »<sup>143</sup> Seul le jugement réfléchissant peut attribuer une telle intention à la nature car il ne s'agit que de lire dans la nature ce qui va dans le sens de la moralisation de l'homme et non de lui attribuer une volonté. C'est pourquoi il s'agit d'une ruse de la nature et non de la raison : l'homme peut comprendre la nature comme rusant avec lui, il ne peut pas être l'objet d'un esprit universel qui chercherait à se réaliser à son insu car « il n'y a de plan de la nature que parce qu'il y a des buts raisonnables en l'homme. »<sup>144</sup>

S'il ne s'agit pas d'un jugement déterminant, la pensée requiert cependant les catégories de l'entendement comme la condition de possibilité de son exercice du fait de sa finitude. On sait que la liberté ne peut être pensée qu'à la lumière de la catégorie de cause puisqu'elle est conçue comme causalité originelle. Qu'en est-il du mécanisme de l'insociable sociabilité, à l'aide de quelle catégorie penser la dialectique individu-communauté ? La question se pose dans la mesure où notre finitude exige, si elle ne veut pas se perdre dans le transcendant, de penser à partir des limites de la raison, ce qui les dépasse. Il nous faut élaborer un discours fondé sur les principes de la raison afin de pouvoir expliquer comment se constituent les rapports entre individu et communauté.

Ce qui caractérise l'insociable sociabilité c'est l'influence réciproque qu'exercent les individus les uns sur les autres dans un espace limité. Cette caractérisation permet de penser l'insociable sociabilité par analogie avec le « principe de la communauté » dans la *Troisième analogie de la raison pure*.<sup>145</sup> C'est une analogie, c'est à dire « la ressemblance parfaite de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables. »<sup>146</sup>

---

143 *IHU*, IV

144 E. Weil, op. cit.

145 *CRP*, Analytique transcendantale, Livre II, chap. 2, pp. 195-198

146 *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science (=Prolégomènes)*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1965, §58

Cette analogie, Kant la suggèrera lui-même et nous l'approfondirons alors pour penser l'influence des citoyens entre eux dans la communauté politique. Mais à notre avis, sans tromper la pensée de Kant, on peut déjà faire usage de cette analogie au stade de l'insociable sociabilité dans les sociétés primitives à l'état de nature. Tout l'intérêt sera de montrer que cette analogie reste plus que jamais valable dans la communauté politique, c'est à dire que l'insociable sociabilité est la loi de la dialectique individu-communauté, elle ne peut jamais qu'être canalisée et non dépassée par le droit.

Le principe de la communauté s'énonce comme suit : « Toutes les substances en tant que simultanées sont dans une communauté universelle (c'est à dire dans un état d'action réciproque). » (Première édition) Ou encore : « Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle. » (Deuxième édition) Les deux formulations se complètent pour nous permettre de penser analogiquement tous les hommes comme réunis sur la terre par des rapports d'influence réciproque auxquels ils se soumettent les uns aux autres. Le terme de communauté est ici d'après Kant à prendre au sens strict de commerce (*commercium*) entre les substances, c'est une « communauté dynamique », ce qui dit bien le rapport de forces que constitue l'insociable sociabilité caractérisée par la « résistance » et « l'énergie » dont Kant parle dans *l'Idée d'une histoire universelle...* et dans *Des différentes races humaines*. L'usage de termes de la physique par Kant lui-même nous autorise à penser sur le mode de l'analogie l'insociable sociabilité à partir du principe de la communauté. Un tel principe permet de penser sur le mode du *comme si* les relations humaines lorsqu'elles sont livrées à elles-mêmes, c'est à dire aux passions individuelles et à la recherche de l'intérêt. On peut considérer alors les hommes comme des substances dans un réel commerce d'influence, il y a selon la juste expression d'André Tosel « une quasi-mécanique du système des interactions humai-

nes. »<sup>147</sup> Mais les hommes ne sont pas des substances caractérisées par l'inertie de la matière. Bien au contraire, tout se passe comme si la nature provoquait la rencontre des hommes afin qu'ils quittent leur état d'inertie. « Les hommes sont conduits causalement à vouloir téléologiquement entrer en société pour éviter que le heurt de leur confrontation en vue de satisfaire leurs désirs ne dégénère en autodestruction des égoïsmes particuliers. »<sup>148</sup> La nature force les hommes à vouloir ce que la morale leur oblige à devoir vouloir, elle « fournit la garantie que, ce que l'homme devrait accomplir d'après les lois de la liberté, mais n'accomplit pas, il l'accomplira certainement sans que sa liberté ait à en souffrir. »<sup>149</sup> Le système d'action et de réaction crée « des forces qui se composent et tendent, selon l'image physique du parallélogramme des forces, à produire une résultante »<sup>150</sup>, il y a une fin immanente à l'insociable sociabilité. « Un physicalisme et un finalisme providentialiste, tous deux régulateurs, s'articulent dans une théorie de la ruse de la nature. »<sup>151</sup> Ainsi le rapport des substances, malgré l'influence réciproque, reste-t-il voué à l'inertie. Au contraire, le rapport des hommes, du fait de l'influence réciproque, est un dépassement de leur inertie instinctive, un éveil de leur raison et de leur sociabilité, une invitation à régler cette influence réciproque. C'est pourquoi il n'y a qu'une analogie entre le principe de la communauté et l'insociable sociabilité. Si les hommes étaient des substances leurs rapports se définiraient par la seule loi de l'action et de la réaction. Parce qu'ils ne sont pas des substances il y a une dialectique dans leurs rapports et la loi de l'action et de la réaction n'y est pas une loi universelle de la nature, mais une réalité de leurs rapports que les hommes peuvent moduler : à l'état de nature cette loi est régie par la vengeance.

---

147 André Tosel, *Kant révolutionnaire, Droit et politique*, Paris, P.U.F., 1988

148 *ibid.*

149 Kant, *Projet*, Premier supplément

150 A. Tosel, *op. cit.*

151 *ibid.*

Si donc le principe de la communauté appliqué par analogie à l'homme est un dépassement de son inertie, en quel sens l'action réciproque va-t-elle développer les dispositions de l'espèce humaine ? En agissant sur les autres et en réagissant aux autres, comment l'homme va-t-il se transformer ?

En apprenant par la force à supporter les autres et en comprenant qu'il doit vivre avec eux, qu'il ne peut pas se passer d'eux, l'homme parcourt « les premiers pas, qui de la grossièreté le mènent à la culture dont le fondement véritable est la valeur sociale de l'homme. »<sup>152</sup> L'insociable sociabilité cultive donc l'homme, elle l'élève à sa fin dernière, à ce que Kant a présenté comme préparant l'homme à la moralité : la culture qui « produit dans un être raisonnable l'aptitude générale aux fins qui lui plaisent (par conséquent dans sa liberté). »<sup>153</sup> Cette culture, dit Kant, a pour fondement véritable la valeur sociale de l'homme, elle développe la sociabilité, elle incline l'individu à s'associer aux autres. Ainsi se constituent les premières sociétés, premières formes historiques de communauté. Nous sommes ici à l'époque « du *travail et de la discorde*, sorte de prélude à l'union dans le cadre des sociétés. »<sup>154</sup> Ce que Kant veut dire, c'est qu'avant les sociétés civiles régies par le droit, il existait des sociétés de travail, soit agricoles, soit pastorales. Nous sommes ici dans l'état de nature à un stade plus avancé qui est l'état social.<sup>155</sup> Cette première forme de vie en commun est une communauté d'intérêt, ce qui n'empêche pas, malgré la discorde persistante, le développement de la culture et du goût, fondements de la sociabilité. L'homme s'humanise dans ces premières communautés et la politesse, ainsi que la décence, vont le mettre sur la voie du respect. En effet, « la décence, penchant à

---

152 Kant, *IHU*, IV

153 *CFJ*, §83

154 *Conjectures*, Dispositions qui fixent l'histoire.

155 cf *DD*, §41

provoquer chez autrui de la considération à notre égard par nos bonnes manières, et fondement réel de toute sociabilité, fut le premier signe de la formation de l'homme en tant que créature morale. » Kant ajoute que si c'est un « début modeste », il est « plus important que toute la série interminable des développements ultérieurs de la culture. »<sup>156</sup> A peine la dialectique individu-communauté est-elle amorcée, que déjà germe sons sens, sa richesse, sa portée. L'homme en est encore à un stade primitif, toutes ses dispositions sont loin d'être développées, et pourtant sa raison comme raison pratique effleure déjà car la rencontre des individus trouve son sens dans sa destinée éthique.

Ce début modeste de l'union des hommes pour leur survie va avoir une conséquence fondamentale : dans l'utilisation qu'il fait de la nature avec ses semblables, l'homme comprend « (obscurément encore) qu'il (est) proprement la fin de la nature. »<sup>157</sup> Il ne se saisit alors que comme fin dernière, pas encore comme fin ultime. Il considère les productions naturelles, animales et végétales, comme étant à sa disposition, comme des moyens dont il se sert pour sa propre fin. De ce fait il comprend qu'il ne peut pas traiter ses semblables de la même façon, qu'il ne doit jamais les considérer comme moyens mais toujours comme fins. Ce n'est autre qu'une formule fondamentale de l'impératif catégorique qui émerge à sa conscience. L'homme accède ainsi à sa dignité et la comprend comme une valeur absolue. Il parle à présent le langage de sa propre raison pratique, il éprouve le sentiment du respect et il est frappé par le contraste entre le sujet moral qu'il porte en lui et l'individu qu'il est. L'individu est décentré par rapport au sujet dans ce monde de la discorde où les sociétés existantes restent soumises à la loi de l'action et de la réaction dans une forme déséquilibrée. En effet, nulle loi n'existe pour équilibrer l'insociable sociabilité. Par exemple, la propriété reste livrée à la force et au bon vouloir

---

156 *Conjectures*

157 *ibid.*

de chacun. C'est un monde de la vengeance où les rapports de force sont dominés par les plus forts. Il ne peut pas à l'état de nature y avoir de propriété, pour cela il faut un état civil.<sup>158</sup> « Il peut cependant y avoir dans l'état de nature un mien et un tien extérieurs réels, mais seulement provisoires. »<sup>159</sup> Si la propriété ne peut à l'état de nature n'être que provisoire, c'est parce qu'elle est dépendante de la force avec laquelle le propriétaire peut la défendre. En d'autres termes, l'individu traite son semblable comme un moyen et dispose de lui dans la mesure de ses capacités alors même qu'il a conscience qu'il devrait considérer chacun « comme un associé participant sur le pied d'égalité avec lui aux dons de la nature. »<sup>160</sup> C'est pourquoi Kant pense que cette compréhension qu'a l'homme de lui-même comme fin le prépare « de loin à la limitation que la raison devait à l'avenir imposer à sa volonté à l'égard des hommes ses semblables, et qui, bien plus que l'inclination et l'amour, est nécessaire à l'établissement de la société. »<sup>161</sup> En effet, cette tension vécue par l'individu à l'état de nature entre son mode de vie et les exigences de sa raison vont le pousser à vouloir quitter le « monde de la discorde et du travail » pour chercher la concorde que la nature lui impose par sa « prévoyance. »

Pour le dire abruptement avec Kant lui-même et en reprenant Hobbes, l'état de nature n'est pas un état de paix mais un état de guerre. « Cet état de paix doit donc être *institué*. »<sup>162</sup> Mais l'individu lui-même ne peut décider seul de créer une communauté, il faut l'assentiment de tous et la nature œuvre à ce que cette union devienne nécessaire pour tous. Perpétuellement sous la menace de son voisin, chaque individu peut « l'obliger soit à faire parti avec (lui) d'un état de communauté

---

158 cf *DD*, §8

159 *ibid.*, §9

160 *Conjectures*

161 *Ibid.*

162 *Projet*, Deuxième section, introduction

légale, soit à fuir (son) voisinage. Voici donc le postulat qui est à la base de tous les articles subséquents : Tous les hommes qui peuvent agir réciproquement les uns sur les autres doivent (*müssen*) relever d'une constitution civile quelconque. »<sup>163</sup> L'analogie avec le principe de la communauté est ici très forte puisque c'est une nécessité d'ordre physique, un *müssen* et non un *sollen*, qui pousse les hommes à chercher l'équilibre de leur influence réciproque en s'obligeant (*nötigen*) les uns les autres. A nouveau il ne s'agit que d'une analogie, car ce qui prime c'est la causalité finale de la nature qui force les hommes à faire leur devoir. C'est pourquoi l'exigence de communauté pour stabiliser les conflits de l'état de nature relève aussi d'un *sollen*, d'une nécessité éthique : l'union des hommes, « qui est en soi-même une fin (que chacun doit avoir), par conséquent l'union en tout rapport extérieur des hommes en général qui ne peuvent se dispenser d'en venir à s'influencer réciproquement, est un devoir inconditionné et premier. »<sup>164</sup> En faisant de l'union des hommes un devoir inconditionné, la nature révèle en l'individu la communauté comme structure a priori, elle réveille en chacun le sens commun. C'est lui qui va tenter d'articuler le différend entre les hommes en instituant une communauté spécifique, celle d'une « société se trouvant dans une constitution civile. »<sup>165</sup> La dialectique individu-communauté doit donc passer par le contrat, en tant qu'il « occupe au plan des institutions, la place que l'autonomie occupe sur le plan fondamental de la moralité »<sup>166</sup>, afin d'établir une sorte d'équilibre entre les actions et les réactions. Comment la communauté politique se constitue-t-elle ? Rend-t-elle possible l'union des hommes ? Quel est son mode de fonctionnement ?

---

163 *ibid.*, note 1

164 *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (= *Théorie et pratique*), trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967, II: dans le droit politique (contre Hobbes).

165 *ibid.*

166 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Huitième étude, 3.

## **C. Naissance et structure de la communauté politique.**

Dans son rapport à la nature et à ses semblables, l'individu se saisit grâce à sa faculté de juger réfléchissante comme fin de la nature, d'une nature qui exige de lui qu'il se réalise comme tel. Le rôle politique de la faculté de juger, basé sur le sens commun, est au fondement du politique même. C'est elle qui permet à l'individu de saisir l'universalité et la nécessité d'organiser l'existence en commun. S'il n'est pas question dans la *Critique de la faculté de juger* d'une communauté téléologique dans la contemplation du vivant (bien que le jugement y soit objectif), on peut du moins penser une telle communauté du jugement d'un point de vue politique. Du moins il nous la faut penser pour résoudre le problème précédemment évoqué de l'incapacité de l'individu seul à instituer l'état de paix avec ses semblables. Tout comme dans le jugement esthétique, l'universalité et la nécessité sans concept ne sont pas de fait mais de droit, simplement exigées sur la base du sens communautaire, ici, relativement aux fins de son existence, l'individu doit pouvoir exiger une adhésion universelle et nécessaire des autres pour pouvoir décider d'engager une volonté d'union civile. Sans l'espoir que lui apporte sa faculté de juger dans sa portée politique, nul individu n'envisagerait la possibilité d'une vie en commun équilibrée. La dialectique individu-communauté peut progresser du fait de cette certitude que chacun porte en lui, que tous cherchent la même fin. Sans le sens commun l'individu ne chercherait pas à communiquer politiquement avec ses semblables. Ainsi, grâce au sens commun, les hommes vont-ils pouvoir passer entre eux un contrat pour établir une communauté de libertés.



C'est bien le sens commun, en tant qu'il rend possible le dialogue et la communication, et non la raison pratique, dont l'exigence va beaucoup plus loin que l'entente du dialogue, qui va unir les hommes puisque « le problème de la formation de l'État n'est pas insoluble, même s'il s'agissait d'un peuple de démons (pourvu qu'ils aient quelque intelligence). »<sup>167</sup> L'intelligence requiert le sens commun pour aboutir à une communication et à un accord en vue de l'intérêt commun et non à partir d'exigences éthiques. Cet accord doit être pensé sous la forme du contrat afin que la communauté qu'elle réalise puisse être acceptée dans ses modalités par tous et de tout temps. Le contrat n'est pas une réalité mais une idée que la pensée requiert pour légitimer la forme de la communauté politique et Kant y insiste en précisant l'enjeu d'un tel contrat : « Ce contrat en tant que coalition de chaque volonté particulière et privée dans un peuple en une volonté commune (*gemeinschaftlichen*) et publique (...), il n'est *en aucune façon* nécessaire de le supposer comme un *fait* (et il n'est *même pas possible* de le supposer tel). (...) C'est au contraire une *simple Idée* de la Raison, mais elle a une réalité (pratique) indubitable, en ce sens qu'elle oblige tout législateur à édicter ses lois comme *pouvant* avoir émané de la volonté unie (*vereinigten*) de tout un peuple, et à considérer tout sujet en tant qu'il veut être citoyen, comme s'il avait concouru à former par son suffrage une volonté de ce genre. »<sup>168</sup> Kant est tout à fait conscient qu'un tel contrat n'a jamais eu lieu mais la pensée y a recours pour que l'individu puisse reconnaître son appartenance à la communauté civile dont il fait partie. L'union civile requiert l'assentiment de tous pour être unité et le contrat la fonde en droit. Par lui le sujet se reconnaît comme citoyen. Il permet de garantir ce qu'Arendt appelle « la préexistence d'un monde commun, la réalité d'une

---

167 *Projet*, Premier supplément : « De la garantie de la paix perpétuelle. »

168 *Théorie et pratique*, II, corollaire, trad. modifiée, le premier et le troisième soulignement sont de nous.

certaine continuité » à laquelle chaque nouvel individu adhère, quoiqu'il soit surgissement nouveau et absolu du fait de sa naissance.<sup>169</sup> Mais à quoi les individus adhèrent-ils dans un tel contrat ? Quelle forme d'être en commun est en mesure de réaliser le droit ?

Ce que l'individu cherche dans la communauté politique, c'est un espace de liberté, c'est à dire un espace où l'influence des uns sur les autres soit également réciproque. La volonté « commune et publique », comme « coalition de chaque volonté particulière et privée »<sup>170</sup> est l'expression de ce qu'il y a de commun dans les volontés individuelles. Le droit va donc se fonder sur l'individu, il est à la base de la communauté politique. Kant ne conçoit pas la politique et l'État comme quelque chose qui surplomberait l'individu mais comme ce qui en procède tout en le précédant dans le temps. L'individu veut limiter la liberté des autres et accepte de limiter la sienne afin d'échapper à la menace de son voisin et de s'épanouir. La société civile sera donc ce tout dont la puissance s'oppose « au préjudice que se portent les libertés en conflit. »<sup>171</sup> Ainsi le droit qui rend possible une telle opposition est-il d'abord une contrainte conçue comme « obstacle à ce qui fait obstacle à la liberté. »<sup>172</sup> Le droit ayant pour fonction d'annuler les rapports de force, un certain équilibre des libertés est atteint de façon juste car il s'accorde avec toutes les libertés. C'est pourquoi Kant définit le droit comme « l'ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté. »<sup>173</sup> La liberté dont il est question ici n'est que la liberté extérieure puisqu'il s'agit de garantir à chacun une sphère d'activité propre dans l'influence des libertés les unes sur les autres. Le

---

169 *Le système totalitaire*, Paris, Ed. du Seuil, 1972, chap. 4 : « Idéologie et terreur. »

170 Kant, op. cit.

171 *CFJ*, §83

172 *DD*, introduction, §D

173 *ibid.*, §B

droit n'a pas d'exigence morale, il n'est que « la limitation de la liberté de chacun à la condition de son accord à la liberté de tous, en tant que celle-ci est possible suivant une loi universelle. »<sup>174</sup> La fin du droit n'est autre que d'appliquer au mieux l'analogie du principe de la communauté aux relations humaines. La loi de l'action et de la réaction dans l'insociable sociabilité, rappelons le, reste tributaire des passions humaines. Ici il s'agit de légaliser cette loi, de l'approcher de la loi universelle de la nature valable pour les substances. Cette idée est massivement présente chez Kant et elle est fondamentale pour comprendre la nature de la communauté politique dans la façon dont elle permet de créer un lien entre les individus. En prenant exemple sur le commerce des substances, Kant, par le droit, va épurer la dialectique individu-communauté en faisant signe vers ce qui pourrait être son achèvement, sa stabilisation. Nous ne pouvons parler qu'au conditionnel car il ne s'agira jamais que d'une analogie dont il faut approfondir le sens mais jamais dépasser la portée.

Penser le lien politique des individus sur le mode du principe de la communauté, cela Kant le suggère explicitement au paragraphe 90 de la *Critique de la faculté de juger* : « par analogie avec la loi de l'action et de la réaction, dans l'attraction et la répulsion réciproques des corps entre eux je peux penser la société des membres d'un corps social d'après des règles de droit. » Le sens d'une telle pensée c'est de figurer, grâce à une catégorie, le rôle du droit qui est d'égaliser le rapport d'influence entre les individus, c'est à dire d'instaurer la justice, sachant qu' « est *juste* toute action qui permet ou dont la maxime permet à la liberté de l'arbitre de tout un chacun de coexister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle. »<sup>175</sup> Une telle coexistence implique une égalité de rapports que la même analogie figure selon Kant puisque « il y a une ana-

---

174 *Théorie et pratique*, op. cit.

175 *DD*, introduction, §C

logie entre le rapport juridique d'actions humaines et le rapport mécanique de forces motrices : je ne puis jamais rien faire contre autrui sans lui donner le droit d'en faire autant contre moi dans les mêmes conditions, exactement comme aucun corps ne peut agir avec sa force motrice sans être par là même cause que cet autre corps réagisse d'autant contre lui. »<sup>176</sup> Le juridique n'est pas le mécanique mais le résultat visé dans un cas, toujours donné dans l'autre, est le même : la production d'un équilibre. Un autre texte dit mieux cette nécessité de la catégorie de communauté pour figurer le concept de contrainte : « La loi de contrainte s'accordant réciproquement et nécessairement avec la liberté de chacun sous le principe de la liberté générale est, pour ainsi dire, la *construction* de ce concept, c'est à dire sa présentation dans une intuition pure *a priori*, suivant l'analogie de la possibilité des mouvements libres des corps sous la loi de *l'égalité de l'action et de la réaction*. »<sup>177</sup> Il est remarquable qu'ici Kant parle d'un « mouvement libre des corps » pour bien insister sur le fait que la contrainte n'est pas une nécessité mais une limitation comme libération.

Il y a libération possible car l'obligation prend la forme d'un devoir quoiqu'il soit extérieur, ce sont des « *devoirs de droit* »<sup>178</sup> qui eux aussi sont susceptibles d'être pensés suivant la même analogie : « Quand il s'agit des lois du devoir (non des lois de la nature), et cela dans les rapports extérieurs des hommes les uns par rapport aux autres, nous nous considérons dans un monde moral (intelligible), en lequel suivant l'analogie avec le monde physique, la liaison des êtres raisonnables (sur la terre) se fait par *attraction* et *répulsion*. »<sup>179</sup> Bien qu'il ne s'agisse pas de lois de la nature, on peut penser les lois juridi-

---

176 *Prolégomènes*, §58, note 1

177 *DD*, §E, remarque

178 *Opus postumum, Passage des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*, trad. F. Marty, Paris, P.U.F., 1986, Liasse VII, 10 (1-4)

179 *DV*, §47

ques comme si elles avaient la même efficacité que ces dernières.

Ce sont là les textes essentiels en ce qui concerne cette analogie dont la portée est fondamentale pour la dialectique individu-communauté. Elle met en évidence la recherche de stabilité, d'équilibre par un système juridique complexe de contraintes. Si l'on pouvait dépasser le stade de l'analogie le droit serait alors le moment ultime de cette dialectique car il parviendrait à réaliser l'union du substantiel communautaire et du particulier individuel dans l'État. Mais notre finitude nous interdit de dépasser ce stade, elle maintient une tension permanente. Si « tout le système du droit privé de Kant est construit selon les principes de la mécanique galiléo-newtonienne, avec comme proposition centrale transposée en notion juridico-sociologique : l'*actio-reactio* »<sup>180</sup>, cette construction reste une transposition selon le mode de l'analogie et Kant y insiste. Il montre que l'égalité qui régit le commerce des substances ne pourra jamais être transposé dans le droit. Suite au texte de la *Critique de la faculté de juger*, il écrit : « mais je ne puis transférer ces déterminations spécifiques (l'attraction et la répulsion matérielles) à celle-ci (la société), ni les attribuer aux citoyens pour constituer un système, qu'on appelle État. » L'État n'est pas un système qui résorberait toutes les tensions de l'insociable sociabilité, mais un « être commun »<sup>181</sup> pensé sur le modèle de l'organisme.<sup>182</sup> Suite au texte des *Prolégomènes*, la réserve va dans le même sens : « Dans cet exemple, droit et force motrice sont des choses tout à fait dissemblables, mais dans leur rapport il y a cependant une ressemblance complète. » Les rapports sont les mêmes, mais la loi qui les régit n'est pas du même type dans les deux cas puis-

---

180 G. Walz, *Die Staatsidee des Rationalismus*, cité en note par l'éditeur in *Théorie et pratique*

181 *Théorie et pratique*, II

182 *CFJ*, §65, note

que dans le premier elle concerne des corps naturels et dans le second elle agence le rapport extérieur des libertés humaines.

La recension et l'explicitation des textes qui traitent de cette analogie a pu paraître fastidieuse, mais elle montre une présence, un poids dans le texte kantien qui est à la mesure de la réserve émise : la comparaison reste toujours une analogie et tout son sens réside dans son caractère analogique à ne pas outrepasser. En d'autres termes, aussi efficace le droit soit-il, il ne dépassera jamais le stade de l'insociable sociabilité qu'il a pour fonction de réguler, de canaliser, d'égaliser en la légalisant, car elle est la loi de la dialectique individu-communauté. Le droit impose la légalité des actions pour permettre à la moralité, qui relève de l'intention individuelle seule, de se réaliser. C'est sur cette exigence de l'individu que se fonde le droit, un individu dont le caractère raisonnable ne quitte jamais l'être fini. Le droit naît d'une tension qui le définit. Fondé sur l'individu, le droit n'en perd pas pour autant son essence qui est la communauté, ce qu'il nous faut à présent montrer.

Tout comme nous avons pu montrer que la moralité était fondée sur la conscience individuelle dont l'expression est l'impératif catégorique et son exigence communautaire, la légalité trouve son fondement dans la raison pratique individuelle. La question politique émerge du problème moral car sans l'ordre politique et les garanties qu'il doit fournir, la liberté est toujours mise en péril. C'est parce que l'individu cherche à sauvegarder sa liberté qu'il accepte le contrat. C'est un « droit originaire » qui engendre le droit existant si l'on se souvient que « la liberté (l'indépendance de l'arbitre nécessitant d'autrui), dans la mesure où elle peut subsister avec la liberté de tout autre suivant une loi universelle, est cet unique droit originaire revenant à l'homme de par son humanité. »<sup>183</sup> C'est le devoir de faire de ce droit un fait qui réunit les individus sous la juridic-

---

183 *DD*, introduction, Division, B

tion de la contrainte. La raison pratique est juridique par elle-même, c'est pourquoi Kant dit qu'il y a « un concept de droit dans le rapport des hommes entre eux comme principe de la raison moralement pratique d'après l'impératif catégorique en vue des *devoirs de droit*. »<sup>184</sup> Les *devoirs de droit* procèdent du devoir moral mais ils le précèdent sans doute aussi. Avant même qu'il ait pleinement conscience de son devoir, alors même qu'il pressent seulement sa destination communautaire, la raison pratique de l'individu poussée par la ruse de la nature lui ordonne d'instituer un cadre dans lequel elle puisse se réaliser. C'est pourquoi Kant a présenté le contrat comme un devoir. Tout se passe comme si la raison cherchait à se protéger avant de s'être entièrement affirmée. Elle place l'individu en position de fondement pour que la communauté politique aille dans le sens de ses exigences. Que le droit soit fondé sur l'individu en tant qu'il est apte à l'autonomie est donc philosophiquement fondamental et cela montre que « l'impératif kantien (...) ne concerne pas seulement la constitution d'une volonté personnelle rationnelle, ni même la position de la personne comme fin en soi, mais la règle de justice sous sa formulation procédurale. »<sup>185</sup>

A partir de cette idée nous ne pouvons accepter la critique de la conception kantienne du droit que formule M. Villey dans sa préface à la *Doctrine du droit*. Il y affirme très justement d'abord, mais d'un point de vue critique, qu'avec Kant « le droit devient l'instrument et la condition, dans l'état de coexistence, de la libre activité morale. » C'est là pour Villey une réduction du droit et il reproche à Kant de « ne voir le droit qu'en fonction et qu'à partir de *l'individu*. » Un tel propos ne peut constituer un reproche puisque sans le besoin de légalité requis par la raison finie, le droit serait pur néant. Pourtant Villey essaye de montrer que Kant commet une erreur : « A partir de l'individu,

---

184 *Opus postumum*, op. cit.

185 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Huitième étude, 3.

ou de la raison pratique subjective d'un individu nous ne saurions accéder à l'intelligence de ce lien qui ordonne et surplombe les individus. » Le subjectif sur lequel se fonde le droit est objectif puisque c'est celui du sujet moral universel que chaque individu porte en lui, mais que Villey réduit à l'individu au lieu d'y voir la formule de l'autonomie de l'impératif catégorique qui fait du sujet le législateur, la norme de la communauté. Ce n'est qu'à partir de là qu'on peut accéder à l'intelligence d'un lien entre les individus qui ne saurait les surplomber ou les ordonner, mais les organiser en communauté. Grâce à un lien qui procède de lui, chaque individu trouve sa place, égale à celle des autres, dans la communauté politique. Au fond Kant pense déjà ce qu'Arendt thématise, à savoir que la communauté politique offre un cadre dans lequel la richesse de chaque nouvel individu trouve sa place malgré sa différence. S'il peut la trouver c'est parce que le droit se fonde sur le sens commun, sur ce que l'individu a de propre et qu'il partage avec les autres. À partir du moment où on ne veut plus concevoir l'individu comme fondement de la communauté politique, on se condamne à prendre le risque de la terreur qui « élimine l'individu au profit de l'espèce, sacrifie les « parties » au profit du tout. »<sup>186</sup> Nous pourrions montrer ultérieurement que placer l'individu en position de fondement, c'est le constituer en personne, c'est à dire en sujet moral responsable qui seul peut œuvrer pour le progrès de la communauté.

Si « Kant n'aperçoit le droit qu'avec l'œil de l'individu » (Villey), c'est à juste titre et philosophiquement significatif. Il faut en tirer la conséquence de ce que peut le droit pour l'individu, et par là même pour la communauté.

La conséquence fondamentale est que le droit venant de l'individu, il ne saurait lui imposer plus que ce que ce dernier

---

186 Arendt, op. cit.



peut vouloir, sans quoi il serait « un lien qui ordonne et surplombe les individus. » Souvenons nous que l'individu veut limiter l'emprise d'autrui pour agir selon sa volonté. Il veut pouvoir obliger les autres tout en étant obligé lui-même. On ne quitte pas le domaine de l'obligation extérieure, elle passe de l'injustice à la justice. De ce fait le droit exige la légalité des actions. Il ne porte pas sur la maxime de l'action qu'il ignore, mais sur la conformité de l'action avec la législation juridique. C'est pour cette raison que l'insociable sociabilité n'est pas dépassée mais juste canalisée, atténuée par une modération de ses effets. Pour espérer la dépasser, il faudrait la moralité. Or le droit ne peut imposer à l'individu ce que l'individu seul peut s'imposer. L'impératif catégorique est la conscience de l'individu. Attendre du droit qu'il l'impose ce serait le transformer en impératif hypothétique et par là même rater l'objectif visé, à savoir une moralisation par la politique. Faire de la communauté politique le moment de la réalisation de la communauté serait en soi contradictoire, ce serait chercher à bloquer la dialectique individu-communauté alors qu'elle ne peut l'être, ce serait réduire l'individu à une substance et son lien à la communauté à une causalité réciproque. Parce que le droit ne concerne que les rapports extérieurs entre les hommes, la légalité de leurs actions, il ne peut rendre effective la communauté humaine telle que l'individu en a la représentation. En toute rigueur, il n'y a pas de communauté politique mais une société civile. Cette distinction est celle entre la *Gemeinschaft* où prédomine l'être en commun et la *Gesellschaft* caractérisée par le seul fait d'être ensemble. Quels que soient les limites de l'union politique, tels sont ses fondements et il n'est pas encore question de les discuter, il faut d'abord les éprouver. Qu'apporte le lien politique à la dialectique individu-communauté ? En quel sens la fait-il avancer ? Peut-on envisager un progrès, une amélioration des rapports humains dans son cadre ? Après tout, la nature force l'homme à entrer en société pour développer ses dispositions. Dans quelle mesure les développe-t-il, jusqu'à quel point la communauté politique peut-elle humaniser l'homme ?

## **D. Le « droit civique (Staats-bürgerrecht) des hommes » comme progrès de la dialectique : société et communauté.**

Si le droit est présenté par Kant comme le résultat quasi-mécanique de l'affrontement des égoïsmes, il est d'autre part le signe d'un progrès de l'espèce humaine puisque dans la société civile les individus ne peuvent plus se considérer les uns et les autres comme des moyens. Non pas que le droit imposerait de toujours traiter autrui en même temps comme une fin, mais en ce sens qu'il contraint les individus à une égalité de traitement. Ce faisant le droit fait signe vers la considération de l'autre comme fin, la légalité ouvre la voie à la moralité. Cependant cela n'est possible que dans un régime politique au sein duquel les citoyens sont égaux, cette égalité extérieure étant entendue comme « le rapport des citoyens entre eux suivant lequel nul ne peut en obliger un autre juridiquement à une chose, s'il ne se soumet aussi à la loi de pouvoir être obligé par ce citoyen de la même façon. »<sup>187</sup> Il faut que les citoyens soient « co-sujets » (Mitunterthanen)<sup>188</sup>, qu'il y ait une communauté de sujétion à la loi. C'est pourquoi l'exigence première de Kant en matière de politique c'est que le gouvernement soit républicain. Ce n'est qu'au sein d'une république que la dialectique individu-communauté peut se déployer et trouver l'équilibre de l'état civil, c'est à dire d'un « état d'égalité d'action et de réaction d'un

---

187 *Projet*, II, Premier article définitif

188 *Théorie et pratique*, II, 2

libre arbitre en limitant un autre, conformément à la loi universelle de liberté »<sup>189</sup>, propice au développement de la communauté. Comme cette dialectique se noue dans le contrat, il lui faut une constitution qui se fonde sur lui. Or la république est la « seule constitution dérivant de l'idée du contrat primitif sur laquelle doit être fondée toute législation juridique d'un peuple. »<sup>190</sup> Cette constitution seule garantit, sur la base de ce contrat, la liberté extérieure définie par Kant comme « faculté de n'obéir à aucune loi extérieure, si ce n'est à celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment. »<sup>191</sup> En république tout individu peut reconnaître l'existence et la légitimité de la législation à laquelle il est soumis. La liberté y est maximum, la contrainte minimum, le lien politique y est le plus ouvert (à la fois lâche et tendu). Le propre de la république c'est que le pouvoir exécutif y soit soumis au pouvoir législatif, que ceux qui dirigent ne le fassent que sur la base de la « volonté unie et unifiante de tous », de la « volonté collective »<sup>192</sup>, cette « volonté universelle du peuple »<sup>193</sup> qui détient le pouvoir législatif. Un tel régime politique est la condition de possibilité nécessaire pour que l'individu puisse vouloir assumer sa destination communautaire et il est significatif de noter à cet égard que Kant parle de la « forme aussi sublime »<sup>194</sup> de la constitution républicaine. La portée communautaire du sentiment du sublime doit pouvoir en un certain sens s'exprimer dans la république, non pas qu'elle prenne la forme du ciel étoilé, mais qu'elle nous pousse à y lever les yeux.

Si politiquement l'égalité n'est pas établie et la liberté garantie, si le rapport de force entre les individus reste déséquilibré,

---

189 *ibid.*

190 *Projet*, *ibid.*

191 *ibid.* et *Théorie et pratique*, II, 1

192 *DD*, §46

193 *ibid.*, Remarque générale sur les effets juridiques qui découlent de la nature de l'union civile, C

194 *Projet*, Premier supplément

bré, alors l'individu ne cherchera pas à améliorer le lien politique vers un lien éthique. Maintenant que la république lui laisse ouverte la perspective d'un tel lien possible, il s'agit de se pencher sur le droit en tant qu'il permet un épanouissement de l'individu pour la communauté.

Le droit est un fruit de la culture. Ce sont les premiers pas de la culture dans les sociétés naturelles qui font prendre conscience à l'homme de la nécessité d'une union civile. Tout se passe comme si le droit avait une dette envers la culture et de fait il sera la forme du développement de cette dernière. Le cadre de la légalité offre un espace d'échange dans lequel la raison peut se réaliser dans sa fin dernière qui est la culture. Elle le peut car le droit favorise « la culture de l'habileté (qui) est assurément la condition subjective privilégiée (*die Vornehmste*) de l'aptitude à la réalisation des fins en général. »<sup>195</sup> Cette culture nécessite une « *contrainte* qui réprime et finit par détruire la tendance constante qui nous pousse à nous écarter de certaines règles », cette contrainte s'appelle « discipline. »<sup>196</sup> Le droit impose une telle contrainte. Par cette discipline se produit une « libération de la volonté du despotisme des désirs. »<sup>197</sup> La discipline n'est pas la culture, elle en est l'aspect négatif car elle empêche les défauts tandis que la culture forme une façon de penser, c'est à dire une habitude d'agir d'après des maximes et non pas simplement d'après certains mobiles. La culture est la formation à une réceptivité à des fins morales dans la civilisation. En cultivant l'habileté par la discipline, le droit redistribue les forces présentes dans le mécanisme de l'insociable sociabilité pour donner une nouvelle forme à ce mécanisme en le rendant plus raisonnable. Avec la culture les tensions s'agent plus qu'elles ne s'opposent dans un développement de la sociabilité au détriment de l'insociabilité. Ce progrès de la civilisation

---

195 *CFJ*, §83, traduction modifiée

196 *CRP*, II, Discipline de la raison pure

197 *CFJ*, §83

est un progrès de la culture qui figure la moralisation possible des hommes car « la culture des talents, de l'habileté et du goût précèdent le développement de la moralité. »<sup>198</sup>

Le plaisir esthétique apparaît alors comme un élément fondamental de la culture car le goût favorise, par un plaisir se communiquant universellement, la sociabilité. La sociabilité est la marque par laquelle l'espèce humaine se distingue de l'animalité bornée, souvenons nous que c'est sur elle que se fonde la culture.<sup>199</sup> En elle se manifeste l'humanité qui « signifie d'une part le sentiment universel de *sympathie*, d'autre part la faculté de pouvoir se *communiquer* d'une manière intime et universelle. »<sup>200</sup>

Le sentiment de sympathie est la marque de la politesse et du raffinement des rapports humains dans le cadre de la « sociabilité *légale*. »<sup>201</sup> On voit comment la dialectique individu-communauté se déploie dans la société civile grâce à la culture. Mais ce n'est pas tout car cette « faculté de pouvoir se communiquer d'une manière intime et universelle », ce sens commun qui fonde la sociabilité est l'aspect essentiel du développement de la culture dans la société. En instaurant un espace public, la communauté politique permet un libre exercice du sens commun. Elle favorise une certaine forme de transparence et donc d'ouverture à autrui. En effet le principe du droit s'énonce comme un impératif de sociabilité : « Agis de telle sorte que tu puisses vouloir que ta maxime devienne une loi générale (quel que soit d'ailleurs le but de ton action). »<sup>202</sup> Un tel principe demande que la maxime puisse être rendue publique, ce qui unit considérablement les membres de la communauté politique et

---

198 *La fin de toutes choses*, trad. G. Badoual et L. Barthélémy, Actes Sud, 1996

199 *IHU*, IV

200 *CFJ*, §60

201 *ibid.*

202 *Projet*, Deuxième supplément, Appendice 1

permet à la raison de progresser car « c'est de la raison commune elle-même où chacun a sa voix (...) que doit venir tout perfectionnement dont notre état est susceptible. »<sup>203</sup> Ce droit au jugement du public est « un droit sacré qui ne doit pas être aboli. »<sup>204</sup> Il faut toujours agir sur la base du sens commun, c'est à dire en pensant par soi-même et en accord avec soi-même en se mettant à la place de tout autre. Ce principe est une demande de partage, il est la reconnaissance de ceci que la raison n'est pas faite « pour s'isoler mais pour entrer en communication avec les autres. »<sup>205</sup> Il exige plus que ce que le droit peut contraindre à faire, il est une avancée venant de la légalité, en direction de la moralité. Par là la formule de la publicité se détermine comme une sorte de mise en accord de la morale et de la politique. Issu du sens commun, le droit fournit à ce principe l'espace public de son effectivité. Dans cet espace chacun va pouvoir apprendre à penser par soi-même, ce qui est « la vocation de chaque homme. »<sup>206</sup> Kant montre comment dans la communauté politique l'individu va sortir de sa minorité pour accéder aux Lumières. Les Lumières progressent avec la liberté « de faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines. »<sup>207</sup> La communauté politique laisse suffisamment de liberté pour qu'un esprit critique se développe et se communique à tous.

Là où converge la portée de cet espace public et la signification morale des progrès du droit c'est l'exemple historique de la Révolution française. Kant montre dans le *Conflit des facultés*

---

203 *CRP*, II, chap. 1, Deuxième section

204 *ibid.*

205 *Reflexion 897*, cité par Arendt in *Juger*, VI, op. cit.

206 *Réponse à la question: qu'est ce que les « Lumières » ?* trad. S. Piobetta, in Kant: *La philosophie de l'histoire*, op. cit.

207 *ibid.*

<sup>208</sup> (Conflit de la faculté de philosophie avec la faculté de droit) que le sens de cet évènement se concentre dans le jugement des spectateurs : ce qui importe ce n'est pas la grandeur de l'évènement mais « seulement la manière de penser des spectateurs. » La faculté de juger témoigne de façon ultime dans cet exemple de son caractère politique. Elle est une fois de plus un moment essentiel de la dialectique individu-communauté en ce qu'elle permet de juger du progrès moral de la communauté à partir de son progrès légal. En effet, pour que la révolution française puisse susciter un tel espoir, « une sympathie d'aspiration qui frise l'enthousiasme », il faut une disposition morale du genre humain. L'espace de la publicité est le lieu de manifestation de cette disposition morale malgré tous les dangers que comportaient à l'époque une adhésion à la Révolution française. Kant souligne que la moralité s'exprime contre ce danger, au fond elle est plus forte que lui car elle est sublime. La Révolution française elle-même est sublime car elle suscite tout d'abord une crainte, celle de ne pas oser s'avouer à soi-même qu'on y adhère, suivie d'un épanchement des forces vitales causé par la conscience qu'a le spectateur de la signification de cet évènement qu'il faut assumer envers et contre tout. En jugeant la Révolution sublime, les spectateurs lui confèrent sa réelle portée, une portée universelle et morale qu'elle n'aurait jamais eue sans ce jugement. Elle apparaît alors comme ce « *signe historique* »<sup>209</sup> qui témoigne du progrès de l'espèce humaine, de sa moralisation continue puisqu'elle suscite une fraternité cosmopolitique publique avant même l'instauration d'un état cosmopolitique. Ce jugement témoigne de l'existence cosmopolitique de l'homme qui juge comme membre d'une communauté mondiale. Pourtant il ne s'agit dans cet évènement que d'un progrès du droit. Le droit est donc un moteur du progrès moral en ce

---

208 *Le conflit des facultés*, trad. S. Piobetta, in Kant: *La philosophie de l'histoire*, op. cit. VI: « D'un évènement de notre temps qui prouve cette tendance morale de l'humanité. »

209 *ibid.*, V

qu'il favorise la sociabilité et la communication par l'exigence de publicité. En ce sens il favorise le développement des dispositions de l'homme en direction de leur plein épanouissement, œuvrant ainsi au dessein de la nature.

Qu'il y ait un véritable progrès de la société politique vers la communauté humaine, cela est indéniable et Kant le montre en concevant le droit comme une manifestation de l'avancée morale de l'espèce humaine. Un peuple peut donc œuvrer vers une unité certaine grâce au développement de sa culture et de sa faculté de juger critique. Il reste le problème qu'un peuple n'est jamais qu'une partie de l'humanité. En lui la dialectique individu-communauté se limite, s'enferme malgré ses progrès. Sur le terrain de notre dialectique, l'avancée est encore longue car si les individus ont pu quitter l'état de nature et organiser leur insociable sociabilité, « la même insociabilité qui contraignait les hommes à s'unir est à son tour la cause d'où il résulte que chaque communauté dans les relations extérieures, c'est à dire dans ses rapports avec les autres États, jouit d'une liberté sans contrainte. »<sup>210</sup> Les États entre eux restent à l'état de nature et s'affrontent, ruinant ainsi la perspective de la communauté de tous les hommes : c'est le problème de la guerre que Kant a posé et auquel il a apporté des réponses décisives et efficaces pour que la dialectique individu-communauté puisse projeter de le surmonter. Une « paix perpétuelle » comme condition nécessaire de la communauté est-elle seulement possible ?

---

210 *IHU*, VII



## **E. Le « droit international (*Völkerrecht*) des États » comme poursuite du progrès de la dialectique par la guerre et en vue de la paix.**

Une fois que les relations conflictuelles individuelles ont été soumises à une contrainte commune, la « méchanceté de la nature humaine (...) se montre ouvertement dans les libres relations des peuples. »<sup>211</sup> Elle s'y montre ouvertement comme elle s'y montrait à l'état de nature entre les individus. L'histoire de l'humanité commence par le mal avec les individus et elle se poursuit par le mal avec ces « grands individus »<sup>212</sup> que sont les États qui doivent « s'attendre à subir de la part des autres exactement les mêmes maux qui pesaient sur les hommes et les contraignaient à entrer dans un État civil régi par des lois. »<sup>213</sup> Cette dernière manifestation de l'insociable sociabilité va être pensée comme ultime ruse de la nature.

Elle n'est plus ici au même niveau, mais nous avons toujours à faire à une dialectique individu-communauté puisque « les peuples, en tant qu'États, peuvent être jugés comme des individus » qui, pour leur sécurité, doivent se soumettre à une « *fédération des peuples*. »<sup>214</sup> Que les États soient dans un état d'insociable sociabilité puisqu'ils « se lèsent mutuellement déjà du fait qu'ils sont voisins », il subsiste une différence de taille avec l'insociable sociabilité des individus, à savoir que « ce qui s'applique aux hommes dans l'état anarchique, suivant le droit

---

211 *Projet*, Deuxième article définitif

212 E. Weil, *op. cit.*

213 Kant, *IHU*, VII

214 *Projet*, *ibid.*

naturel, ne peut s'appliquer aux États, suivant le droit des gens, à savoir l'obligation de sortir de cette condition. »<sup>215</sup> Rien ne peut obliger les États à quitter l'état de nature comme les individus car la contrainte inhérente à l'État ne saurait se soumettre à une contrainte externe. Le dessein de la nature est pourtant d'unir les peuples pour l'humanité, dans quelle mesure le secret de sa ruse va-t-il lui permettre de pousser les États à s'unir ?

En répondant à la question posée, Kant fait de la guerre un moment essentiel de la dialectique individu-communauté. Non pas qu'il justifierait la guerre, mais il lui donne un sens du point de vue de la moralisation de l'espèce car tout se passe comme si elle œuvrait pour la paix. Avec elle « la nature a utilisé une fois de plus l'incompatibilité des hommes et même l'incompatibilité entre grandes sociétés et corps politiques »<sup>216</sup> en vue du calme et de la sécurité. La guerre est « inévitable (comme) tentative aveugle de l'homme (suscitée par des passions déchaînées) » mais « c'est aussi peut-être une tentative mystérieuse et intentionnelle de la sagesse suprême, sinon pour établir, du moins pour préparer, l'harmonie de la légalité avec la liberté des États et ainsi l'unité d'un système de ceux-ci moralement fondé. »<sup>217</sup> L'intention de la nature y est présente, elle cherche à préparer la paix, que les États le veuillent ou non.

La guerre est d'abord un renforcement de la conscience commune d'un peuple, elle favorise l'union des individus par la légalité dans une communauté spécifique. En ce sens elle est un rempart contre l'impérialisme qui risquerait de ruiner toute perspective de communauté car l'union y serait forcée, sans but positif pour les communautés particulières. Mais la guerre est surtout et ensuite ce qui force les hommes à vouloir la paix et à défendre leur liberté. En cela elle peut-être jugée sublime.

---

215 *ibid.*

216 *IHU*, VII

217 *CFJ*, §83

« Lorsqu'elle est conduite avec ordre et un respect sacré des droits civils, la guerre a quelque chose de sublime en elle-même et elle rend d'autant plus sublime la forme de penser du peuple qui la conduit ainsi, qu'il fut exposé à d'autant plus de périls en lesquels il a pu se maintenir courageusement. »<sup>218</sup> Comme pour la Révolution française, la guerre trouve son sens dans l'espace public et dans le jugement porté sur elle. Qu'elle puisse être jugée sublime signifie qu'elle effraye d'abord par ses horreurs mais qu'elle fascine et attire en ce qu'elle manifeste l'exigence de paix et la puissance de la liberté qui peut sacrifier la vie pour se réaliser. Elle n'est « sublime (qu')en elle-même » car du point de vue de la raison pratique elle ne l'est pas, la paix étant un impératif catégorique. Le sens commun, dans la « forme de penser du peuple », s'il se fonde sur elle, n'est pas la raison pratique. Il ne condamne pas la guerre mais y voit dans son caractère sublime sa portée communautaire. Le jugement lui-même devient alors sublime car il figure l'exigence communautaire. La guerre permet de développer la façon de penser d'un peuple, elle a donc un sens pour la culture et donc pour le progrès moral. Si « c'est à (la préparation de la guerre) que l'État gaspille toutes ses forces, tous les fruits de la culture qui pourraient être utilisés à augmenter encore celle-ci », il n'en reste pas moins que la guerre est une force, « un moyen indispensable pour perfectionner la culture. »<sup>219</sup> Kant la définit aussi comme « une tendance supplémentaire pour développer au plus haut point tous les talents, qui servent à la culture. »<sup>220</sup> En même temps qu'elle apporte les pires des maux, la guerre donne à penser, elle rend les hommes raisonnables et force la culture à s'étendre et œuvre ainsi à sa propre fin car une fois que la culture sera suffisamment développée, les hommes seront en mesure d'envisager une union contre la guerre.

---

218 *ibid.*, §28

219 *Conjectures*, Remarque finale

220 *CFJ*, §83

En développant la culture, la guerre porte la raison sur « le trône de la Puissance moralement législative suprême » du haut duquel elle « condamne *absolument* la guerre comme voie de droit et fait par contre un devoir *immédiat* de l'état de paix. »<sup>221</sup> Toute conscience morale doit reconnaître la nécessité de la paix car elle prend la forme absolue et inconditionnelle de l'impératif catégorique. Le sens communautaire de cet impératif est manifeste puisqu'il exige la fin des conflits entre les hommes et leur union dans une communauté de paix. Une telle communauté ne sera cependant pas une union des États dans une « *république universelle* » mais seulement une « *alliance* contre la guerre » sous la forme d'une « société des nations (*civitas gentium*) qui engloberait finalement tous les peuples de la terre. »<sup>222</sup> Dans cette société des nations (Völkerbund), « chacun, y compris le plus petit État, pourrait attendre la garantie de sa sécurité et de ses droits non pas de sa propre puissance ou de la propre appréciation de son droit, mais uniquement (...) d'une force unie et d'une décision prise en vertu des lois fondées sur l'accord des volontés. »<sup>223</sup> Le jugement dont il est question dans l'appréciation et la décision est élevé à un niveau interétatique. Le sens commun a une portée politique internationale et le caractère universel du jugement politique devient un fait reconnu par le droit. Ainsi est institué un espace public universel où la « façon de penser des peuples » va pouvoir devenir la façon de penser des hommes.

Par le moyen des guerres, la nature force les États à se reconnaître mutuellement comme « personne morale » et à fonder le droit des gens sur « un fédéralisme d'États libres. »<sup>224</sup> Un tel fédéralisme est possible sur la base d'une « *alliance de la*

---

221 *Projet*, *ibid.*, nous soulignons

222 *Projet*, *ibid.*, traduction modifiée: Kant ne peut parler d'un « État des nations », ce serait une contradiction au vu de la souveraineté de chaque État

223 *Idée*, VII

224 *ibid.*

*paix* » et il est nécessaire car de simples traités de paix ne suffisent pas à créer un état de paix, ils ne sont qu'une trêve jusqu'à la prochaine guerre. Ainsi le droit des gens, par la légalité qu'il exige entre les États, a-t-il du point de vue de la dialectique individu-communauté, le même rôle que le droit civique en ce qu'il va dans le sens de l'union morale de l'humanité puisqu'il permet d'envisager la « paix perpétuelle » comme possible. Par une « loi de l'équilibre »<sup>225</sup>, qui fait à nouveau référence au principe de la communauté, une fédération d'États pourra être instituée. Le droit international permettra qu'un « jour enfin, (...), un état de choses s'établira qui, telle une communauté civile universelle, pourra se maintenir par lui-même comme un automate. »<sup>226</sup> L'analogie avec le principe de la communauté est ici effectivement valable puisque le droit international règle les relations entre États par « un principe *d'égalité* pour leurs *actions et réactions mutuelles*, afin qu'ils ne se détruisent pas les uns les autres. »<sup>227</sup> Par la régulation quasi-automatique des rapports entre les États, il est la condition qui permet d'envisager la dialectique individu-communauté au niveau cosmopolitique, c'est à dire au niveau où l'individu n'est plus simplement considéré comme citoyen d'un État mais comme membre de l'humanité. Peut-on espérer que la politique se prolonge elle-même vers une forme d'achèvement de la dialectique individu-communauté que serait la « constitution civile parfaite » ? Le « plan de la nature, qui vise à l'unification civile parfaite (die Vollkommene bürgerliche Vereinigung) dans l'espèce humaine » peut-il réaliser la communauté ?<sup>228</sup>

---

225 *ibid.*, Piobetta traduit par « loi de compensation », ce qui est imprécis.

226 *ibid.*

227 *ibid.*

228 *ibid.*, VIII et IX, traduction modifiée

## F. Le « droit cosmopolitique » (*Weltbürgerrecht*) comme espoir d'aboutissement politique de la dialectique.

Le droit cosmopolitique déploie la dialectique individu-communauté dans l'universel. Il ne s'agit plus des rapports entre individus au sein d'un État, pas non plus des rapports des États seuls entre eux mais il considère les hommes et les États « dans des conditions d'influence extérieures réciproques comme citoyens d'une cité humaine universelle (*jus cosmopolitanum*). »<sup>229</sup> « Ce droit, dans la mesure où il tend à une union possible de tous les peuples, en vue de certaines lois universelles de leur commerce possible, peut être appelé le droit *cosmopolitique*. »<sup>230</sup> C'est donc un droit qui ne prend en compte la communauté humaine non plus comme simple être ensemble, mais comme commerce, lieu d'échange et de développement de la culture à un niveau universel en vue d'une « communauté *pacifique* complète » posée comme « principe *juridique*. »<sup>231</sup> C'est de ce droit que traite l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* comme son titre l'indique. Kant y traite de l'histoire dans une visée d'achèvement de la dialectique individu-communauté au niveau de la politique, qui montre comment « un accord *pathologiquement* extorqué en vue de l'établissement de la société, peut se convertir en un tout *moral*. »<sup>232</sup> La fin de la nature pour l'homme y est présentée comme la réalisation d'une « *constitution politique parfaite* »

---

229 *Projet*, II, note 1

230 *DD*, §62

231 *ibid.*

232 *IHU*, IV

aussi bien sur le plan intérieur qu'extérieur, c'est à dire d'une constitution dans laquelle « la nature peut développer complètement toutes les dispositions qu'elle a mises dans l'humanité. »<sup>233</sup> L'homme s'y épanouira comme être autonome et destiné à la communauté. Kant précise aussitôt que ce n'est nullement « une rêverie de visionnaire » mais bien la visée de l'histoire humaine, ce vers quoi doit tendre la dialectique individu-communauté bien que ce soit le problème le plus difficile à résoudre pour l'humanité, celui qu'elle résoudra en dernier. Il est conscient que ce but « doit être compté au nombre des *Idées*, auxquelles nul objet ne peut être donné dans l'expérience comme adéquat, ainsi une constitution juridique parfaite entre les hommes, c'est la chose en soi elle-même. »<sup>234</sup> Une société cosmopolite est « une idée inaccessible en soi, qui n'est pas un principe constitutif, mais seulement un principe régulateur : il s'agit de la suivre avec application, comme destination du genre humain, non sans qu'on ait raison de supposer une tendance naturelle vers cette fin. »<sup>235</sup> Contre une dialectique de l'achèvement, Kant élabore une dialectique de l'espoir. Sur la base d'une telle dialectique, en quel sens et comment envisager l'humanité comme un tout ?

Il faut l'envisager comme telle car avec les progrès du droit international, une fois qu'on a franchi le pas de l'association des États, on n'en est qu'à « la moitié du développement pour la nature humaine. »<sup>236</sup> Certes, « nous sommes hautement cultivés dans le domaine de l'art et de la science, nous sommes civilisés, au point d'en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tout ordre. Mais quant à nous considérés comme déjà *moralisés*, il s'en faut encore de beaucoup. »<sup>237</sup>

---

233 *ibid.*, VIII

234 *DD*, conclusion finale

235 *Anthropologie*, Caractéristique, p.168-169

236 *IHU*, VII

237 *ibid.*

Kant a toujours et à juste titre insisté sur la culture comme fin dernière de l'homme en tant qu'elle le prépare à la moralité et nous avons pu montrer ô combien la culture est un moteur de la dialectique individu-communauté. Mais Kant n'omet jamais de maintenir le primat de la morale sur la culture. Le problème sur lequel il pointe là c'est que « l'idée de moralité appartient encore à la culture. » Au sein de la constitution politique parfaite, la moralité doit pouvoir trouver sa place indépendamment de la culture, l'individu devrait pouvoir y passer de la fin dernière à son statut de fin ultime car il y a conscience de sa tâche en tant que membre de l'humanité et non plus seulement d'un peuple. Le droit comme fait se dépasse comme norme.

L'éducation prend alors le relais de la culture car elle a pour fin directe et non plus indirecte la moralisation non pas de tous mais de chacun pris individuellement. Au sein de la communauté politique il est possible de prendre les nouveaux individus uns à uns pour former leur aptitude à des fins morales. Le principe fondamental de l'éducation pour Kant est d'éduquer les enfants d'après leur responsabilité comme membres d'une cité humaine universelle, c'est à dire d'après « un état meilleur, possible dans l'avenir, c'est à dire d'après l'idée de l'humanité et de son entière destination. »<sup>238</sup> L'éducation doit pouvoir former les individus de telle sorte que leur place dans la communauté aille pour eux de soi au sens où leur rapport à la communauté ne sera plus conflictuel. En ce sens « la conception d'un plan de l'éducation doit recevoir une orientation cosmopolitique. »<sup>239</sup> En recevant une telle orientation il oriente lui-même le développement de l'humanité vers le cosmopolitisme en formant un citoyen du monde et non pas simplement le citoyen d'un État. L'éducation n'a pas pour objet une adaptation au monde présent mais une préparation au monde à venir, celui auquel

---

<sup>238</sup> *Traité de pédagogie*, trad. J. Barni, revue et actualisée par P-J. About, Paris, Hachette, 1981

<sup>239</sup> *ibid.*



l'éduqué doit œuvrer, le monde de la communauté humaine. Elle libère la morale d'un certain relativisme de la culture car elle se base sur les principes universels de la raison pratique. L'éducation combat la tendance inhérente à toute société et État qui est de pousser les individus à n'être que l'expression des valeurs que cette société ou État véhicule, ce qui conduit à un bien qui « n'est que pure chimère et faux-clinquant. »<sup>240</sup> En mettant l'accent sur la seule destination communautaire de l'individu, l'éducation favorise la mise en œuvre d'une constitution civile parfaite. Tant que les États ne se seront pas alliés pour la paix, ils « entraveront sans cesse le lent effort d'éducation (*Bildung*) intérieure de la pensée chez leurs citoyens. »<sup>241</sup> A l'inverse, une fois atteint le stade du fédéralisme d'États libres, ce « long travail nécessaire de la part de chaque communauté pour éduquer (*bilden*) à cet égard ses citoyens »<sup>242</sup> pourra se déployer et œuvrer en vue du cosmopolitisme. Il y œuvrera car percera l'ère des Lumières qui met en avant l'importance de la liberté, de l'espace public et qui finit par avoir « une influence sur les principes de gouvernement » au point qu' « un « état (*Zustand*) cosmopolitique universel arrivera un jour à s'établir. »<sup>243</sup> Dans un tel état, la vraie politique pourra exister, celle « qui ne peut faire aucun pas, sans rendre hommage à la morale » et pour laquelle « le droit de l'homme doit être tenu sacré. »<sup>244</sup> Alors l'individu pourra « se penser en droit à la fois comme citoyen d'un État de droit et comme membre à part entière de la société des citoyens du monde, (ce qui) est l'idée *la plus sublime* que l'homme puisse concevoir de sa destination et qu'on ne peut penser sans enthousiasme. »<sup>245</sup> Cette tâche pratique d'une unification véritable du genre humain est sublime, ce qu'il y a de plus sublime,

---

240 *IHU*, VII

241 *ibid.*, trad. modifiée

242 *ibid.*

243 *ibid.*, trad. modifiée

244 *Projet*, Deuxième supplément, I

245 *Réflexion* n.8077, nous soulignons

car elle atteste pour l'individu la réalité de sa destination communautaire. Cette récurrence du sentiment du sublime dans la communauté politique avec l'exemple de la Révolution française, de la guerre et finalement avec la constitution civile parfaite, est le signe que le droit peut nous mettre sur la voie du respect.

C'est sur le mode implicite du *comme si* que Kant énonce la thèse de l'avènement de « l'état cosmopolitique universel. » Il ne veut pas dire que la dialectique individu-communauté va s'achever et trouver son aboutissement dans son mode politique, mais qu'elle tendra toujours vers cette fin comme sa propre loi. C'est cette limite toujours inhérente au politique dans ce qu'il a de tragique et que Kant a très bien perçu -et dont il a peut-être été lui-même victime- qu'il nous faut à présent étudier.

## **G. La politique comme moment négatif : la société n'est pas encore la communauté.**

La dialectique individu-communauté dans l'épreuve de la réalité se heurte à une négativité irréductible car la politique ne sera jamais la solution du problème moral, a fortiori elle ne réalisera pas d'elle-même la communauté humaine. Ainsi s'attestent les limites de l'aspect mécanique de cette dialectique, elle ne peut pas être résorption des différences et des différends, elle ne dépassera jamais l'insociable sociabilité mais elle n'exclut pas l'espoir d'une conversion au bien. Avant d'approfondir la perspective d'un tel espoir, avant de se demander si l'insociable sociabilité conduit inévitablement à une incommuniabile communauté, il nous faut à présent mettre en évidence de façon précise l'aspect négatif du politique comme moment tragiquement réel de notre dialectique. Nous aborderons cette difficulté sous trois angles, celui du problème de l'individu comme membre de l'espèce ; celui de la légalité qui n'est jamais la moralité ; et finalement, pour bien en montrer l'aspect négatif nous serons amenés à critiquer Hegel qui y voit un aspect positif.

### *Individu et espèce*

Toute « l'histoire du développement de la liberté » que nous avons pris en compte pour éprouver la valeur de la communauté politique n'est valable dans la lecture kantienne de l'histoire que pour l'espèce. Ce qui intéresse Kant, c'est « la *tendance* du genre humain considéré en sa *totalité*, c'est à dire non pas suivant les individus, mais suivant les divisions qu'on y ren-

contre sur terre en peuples et en États. »<sup>246</sup> Que l'histoire soit un plan de la nature exclut de prendre en compte, pour en lire le sens du développement, le statut de l'individu qui se verrait soumis à la ruse de la nature, ce qui serait inconciliable avec son autonomie radicale. La liberté de l'individu est entière, mais « ce qui dans les sujets individuels nous frappe par sa forme embrouillée et irrégulière, pourra néanmoins être connu dans l'ensemble de l'espèce sous l'aspect d'un développement continu, bien que lent de ses dispositions originelles. »<sup>247</sup> Il n'y a ainsi pas de contradiction entre l'Idée qui guide l'histoire de l'humanité et le sens de la vie individuelle (contrairement à ce que pense Arendt), bien au contraire, ce double aspect permet à l'individu de faire son devoir et nous montre une limite de la communauté politique.

Commençons par cette question de la limite. C'est une limite pour la dialectique individu-communauté car « aucun membre pris isolément dans toutes ces générations du genre humain, mais l'espèce seule atteint pleinement sa destination. »<sup>248</sup> « Les dispositions naturelles qui visent à l'usage de la raison humaine n'ont pas dû recevoir leur développement complet dans l'individu mais seulement dans l'espèce. »<sup>249</sup> Or elles ne se développeront entièrement que dans la constitution civile parfaite puisque c'est le « seul état de choses dans lequel la nature peut développer complètement toutes les dispositions qu'elle a mises dans l'humanité. »<sup>250</sup> Mais elle est la tâche la plus difficile de toutes à réaliser et celle qui sera réalisée en dernier. En d'autres termes, si l'individu attend de la communauté politique la réalisation de sa destination communautaire, son attente sera aussi longue que l'histoire humaine elle-même

---

246 *Le conflit des facultés*, II, 5

247 *IHU...*, introduction

248 *Compte rendu*, in fine

249 *Idée...*, Deuxième proposition

250 *ibid.*, Huitième proposition

puisque nous ne pouvons jamais que « nous approcher de cette Idée »<sup>251</sup> d'une constitution civile parfaite. Non seulement cette attente serait infinie, mais dans les faits elle est décevante car « la marche, qui pour l'espèce représente un *progrès* vers le mieux, n'est pas précisément la même chose pour l'individu. »<sup>252</sup> Ce qui pour l'espèce est un gain peut être une perte pour l'individu. Donc il ne peut attendre de la communauté politique que la mise en place du cadre essentiel au développement individuel de ses propres dispositions pratiques. La politique et le droit disciplinent l'individu, le cultivent, le préparent à la moralité, à charge pour lui d'effectuer cette moralité en partage au sein de la communauté politique, en positivant la dialectique individu-communauté (ce qui sera l'objet de notre quatrième partie).

Si cette charge incombe à l'individu, c'est que le développement de l'espèce ne contrarie en rien l'épanouissement de l'individu et nous touchons là à l'autre aspect, celui du sens de la vie individuelle. Que la vie individuelle ait encore un sens cela signifie que la dialectique individu-communauté a toujours pour sujet l'individu et pour objet la communauté, aussi ne s'abîme-t-elle pas dans la communauté politique, moment négatif et inévitablement nécessaire. Qu'Arendt dise justement que le progrès est « peu profitable à l'individu »<sup>253</sup>, elle ne peut pas en déduire, comme elle le fait dans la conclusion ultime du *Vouloir*<sup>254</sup> une « contradiction » de la pensée de Kant entre la vie individuelle et l'histoire humaine. Le lent progrès de l'espèce est « peu profitable à l'individu », mais cela n'exclut nullement que l'individu lui-même se soumette à l'exigence de progrès moral que lui impose sa raison pratique. Là où Arendt commet une violence d'interprétation, c'est lorsqu'elle parle du progrès chez

---

251 *ibid.*, Sixième proposition

252 *Conjectures*, Remarque

253 *Juger*, op. cit., IV

254 *La vie de l'esprit*, Tome II: le vouloir, trad. L. Lotringer, Paris, P.U.F., 1983

Kant comme « *loi* de l'espèce humaine »<sup>255</sup> qui s'imposerait de façon contradictoire à la liberté de l'individu. Il ne s'agit pas d'une loi mais d'une idée pure de la raison qui permet de juger l'histoire et qui donne sens à l'existence individuelle. De fait l'idée de progrès ne « contredit » pas « l'idée que se fait Kant de la dignité de l'homme. »<sup>256</sup> Dans *Juger*, Arendt formule exactement la même thèse<sup>257</sup>, et si elle insiste tant sur ce qu'elle croit être une occultation de l'individu c'est dû à l'insistance de sa propre pensée sur la richesse d'absolument chaque individu comme surgissement nouveau. Peut-être n'a-t-elle pas vu que Kant déjà mettait en avant la valeur infinie de chaque individu et sa responsabilité dans l'histoire. Ainsi conclue-t-il de façon très significative les *Conjectures*, texte où il est question du développement de l'espèce humaine, en insistant sur la part de chacun dans l'histoire de tous. Méditons le : l'histoire « se déroule lentement du pire vers le meilleur, selon un progrès auquel chacun dans sa patrie et dans la mesure de ses forces est lui-même appelé par la nature de ses forces. »<sup>258</sup> Le point de vue et l'action de l'individu sont centraux dans la problématique kantienne de l'histoire. Kant en appelle à la responsabilité de chaque individu, ce qui confirme ce que nous avons dit sur le respect comme principe responsabilité. Nous y reviendrons contre Hegel d'une part et d'autre part pour montrer que l'individu doit surmonter l'épreuve du politique car ce qui se joue fondamentalement dans la dialectique individu-communauté c'est la puissance qu'a l'individu de s'affirmer comme individu pour la communauté, en vue de sa réalisation.

Accordons pour une part cependant à Arendt un certain aspect « désolant »<sup>259</sup>, voir décourageant du progrès pour

---

255 *ibid.*, nous soulignons

256 *ibid.*

257 cf p. 54 et 48

258 nous soulignons

259 *Juger*, p.24

l'individu. En effet, au vu de l'histoire entière et plus encore de notre histoire contemporaine, l'individu peut vouloir baisser les bras et sombrer dans la « mélancolie »<sup>260</sup> « car l'état dans lequel il se trouve présentement restera toujours un mal par rapport à celui, meilleur, dans lequel il est prêt à pénétrer. Et la représentation d'un progrès perpétuel vers le but final est cependant dans le même temps la perspective d'une série infinie de maux qui ne peuvent faire advenir le contentement. »<sup>261</sup> Aussi sage et raisonnable l'individu soit-il, « à côté de quelques manifestations de sagesse pour des cas individuels, on ne voit en fin de compte dans l'ensemble qu'un tissu de folie, de vanité puérile, souvent aussi de méchanceté et de soif de destruction. »<sup>262</sup> Telle est la dureté de la communauté politique, de ce qui n'est qu'une société nécessaire pour canaliser les passions humaines. Si elle rend possible le bien, elle est aussi la porte ouverte à ce que Kant appelle le « mal radical. » Pourquoi la politique n'est elle aussi ce moment négatif ?

### *Légalité et moralité*

Kant aurait pu citer Pascal lorsqu'il traitait de la communauté politique pour dire que la politique ne peut que « régler un hôpital de fous. »<sup>263</sup> C'est en effet la « folie » qui caractérise l'homme, puisque pour atteindre les fins qu'il se fixe, il utilise des « moyens qui leur sont précisément contraires. »<sup>264</sup> Qu'est autre l'insociable sociabilité, sinon un mécanisme contraire à la communauté qui pourtant force les hommes à entrer en communauté. Et comme nous dit Kant dans le même texte, la sagesse, par opposition à cette folie, leur est inaccessible, elle « ne se trouve qu'en Dieu », tout ce que les hommes peuvent faire

---

260 *ibid.*

261 Kant, *La fin de toutes choses*

262 *IHU*, introduction

263 *Pensées*, Fragment 533, éd. Lafuma

264 *La fin de toutes choses*

c'est de « ne pas agir ouvertement contre son idée. » Le droit intervient alors comme une interdiction d'agir contre les fins de la raison pratique, mais loin s'en faut qu'il soit une obligation d'agir conformément à ces fins.

Toute la négativité que laisse possible la communauté politique est là, elle surgit de cette différence entre ce que le droit permet et ce que la raison pratique exige. Celui-ci est beaucoup plus vaste que celle-la et permet ce qu'elle condamne. La législation éthique de la communauté humaine porte sur la disposition morale de l'homme, son humanité, elle est beaucoup plus profonde et plus exigeante que ce que peut apporter la législation juridique de la société politique qui porte sur la seule disposition pragmatique de l'homme, sa personnalité. La contrainte extérieure de la société ne correspond pas à la contrainte intérieure de l'appel communautaire. Kant formule cette insuffisance éthique de l'association politique lorsqu'il distingue les deux types de législations : « La législation qui fait d'une action un devoir et en même temps de ce devoir un mobile, est une législation *éthique*. En revanche la législation qui n'intègre pas le mobile à la loi et qui par conséquent admet un autre mobile que l'idée du devoir elle-même est *juridique*. »<sup>265</sup> La différence se trouve essentiellement dans cette idée que la législation juridique n'exige pas le respect puisque la loi n'est pas elle-même le mobile. Les mobiles de la législation juridique « doivent être tirés des principes pathologiques de détermination de l'arbitre », « ce doit être une législation qui contraigne » dont les devoirs sont extérieurs car les mobiles le sont. Elle n'exige jamais que la conformité de l'action avec la loi tandis que la moralité exige que l'intention procède par devoir. De ce fait, le droit ne peut tout au plus qu'équilibrer par la contrainte une irréductible insociable sociabilité et œuvrer, grâce à l'équilibre atteint, à une harmonisation de cette même insociable sociabilité en développant la disposition pragmatique de l'homme que

---

265 *DD*, introduction



Kant définit comme « le progrès de la civilisation par la culture, surtout la culture des qualités sociales et du penchant naturel dans l'espèce à échapper par les rapports sociaux à la brutalité de la force solitaire, et à devenir un être policé (*pas encore moral cependant*) et destiné à la concorde. »<sup>266</sup> Grâce au droit, que A. Tosel qualifie en ce sens de « forme par excellence de l'autorégulation de la disposition pragmatique »<sup>267</sup>, l'individu se cultive et par là se moralise, mais le droit fait seulement signe vers la disposition morale et ne peut faire de l'homme un être moral, le progrès qu'il permet « n'est pas une quantité toujours croissante de la moralité quant à l'intention, mais une augmentation des effets de sa légalité dans des actions conformes au devoir, quel que soit le motif qui ait pu les déterminer. »<sup>268</sup> D'où une distance permanente qui sépare les individus dans la communauté politique, l'altérité qu'elle impose est toujours médiate, régie qu'elle est par l'extériorité de la contrainte. Le rapport entre les individus ne se fait pas à partir de la loi qu'ils portent en eux mais à partir des lois qu'ils acceptent en dehors d'eux. C'est un lien moralement contingent mais physiquement nécessaire et non un lien moralement nécessaire et physiquement contingent qui les unit. Le problème du lien politique est d'être un lien forcé destiné à apaiser les tensions de l'insociable sociabilité. Le lien politique n'est pas le respect, qui est pourtant le seul lien possible de la communauté humaine au sens strict. La coexistence n'est pas le respect. Ceci dit, on comprend que la politique ne puisse pas être la solution au problème de la communauté, elle reste la condition de possibilité de cette solution, car comme moment négatif nécessaire et indépassable de la dialectique individu-communauté, elle est l'élément dans lequel seul la moralité pourra se réaliser.

---

266 *Anthropologie au point de vue pragmatique*, Deuxième partie, E, II, nous soulignons

267 op. cit.

268 *Conflit*, II, 9

Dans sa différenciation d'avec la moralité, la légalité peut être abordée sous deux angles distincts : dans ce qui la rapproche de la moralité et dans ce qui l'en éloigne. C'est l'idée d'un concept positif et d'un concept négatif de légalité.

Le concept positif est celui que nous avons déjà amplement esquissé, celui qui témoigne de la moralisation de l'espèce par les progrès du droit, celui qui développe la dialectique individu-communauté. Il est l'essence du politique en tant qu'elle « ne peut faire aucun pas sans rendre hommage à la morale », de cette politique qui « doit plier le genou devant le droit. »<sup>269</sup> S'il n'y avait que cette légalité positive, la politique pourrait prétendre à la réalisation de la communauté. Seulement, avec cette légalité « la raison (...) se développe constamment grâce à une culture toujours en progrès ; mais la culpabilité résultant des violations du droit s'accroît aussi. »<sup>270</sup> L'homme reste fondamentalement un « être pervers »<sup>271</sup> qui toujours profite du caractère négatif de la légalité pour se contenter d'agir conformément à la loi, sans égard pour l'intention, aussi mauvaise soit-elle.

La communauté politique est hantée par ce que nous appellerons une présence subreptice du « mal radical. » Elle est subreptice car cette communauté donne une impression d'unité du fait de l'équilibre atteint par la contrainte. Ce qu'il faut voir derrière cette impression, c'est que la contrainte permet à la causalité réciproque de s'exercer sous des formes déviantes. Ainsi Kant parle-t-il de « l'apparence trompeuse d'un bien être extérieur » sous laquelle « la nature humaine endure les pires maux. »<sup>272</sup> Plus révélateur encore de cette présence subreptice est que Kant aille jusqu'à dire, à propos de la méchanceté de la

---

269 *Projet*, Deuxième supplément

270 *ibid.*

271 *ibid.*

272 *Idée*, VII

nature humaine, que dans « l'état civil et juridique elle se dissimule profondément (*sich sehr verschleiert* : elle se cache vraiment) sous la contrainte du gouvernement. »<sup>273</sup> Peut-être pouvons nous chercher un signe de cette négativité radicale (cette radicalité est en opposition, comme pour le mal à l'absoluité, d'où son indépassabilité et sa capacité à la positivité) de la communauté politique dans l'idée que Kant en a sans doute été lui-même victime lorsqu'il se prononce en faveur de la peine de mort. C'est une position que nous ne pouvons aucunement partager et dont nous voudrions pouvoir montrer que Kant l'a soutenue coince qu'il était par la négativité de la légalité.

On peut aller jusqu'à dire que Kant, en soutenant la peine de mort, a été victime du moment négatif de la dialectique individu-communauté dans la mesure où c'est le cœur de cette dialectique, à savoir l'insociable sociabilité qui l'y a poussé. Elle l'y a poussé par la rigueur avec laquelle il applique l'analogie du principe de la communauté aux relations des individus dans la communauté. Pour qu'il y ait égalité d'action et de réaction, il faut que la peine soit égale au crime : « si le criminel a commis un meurtre, il doit (muss) mourir. »<sup>274</sup> C'est une nécessité d'ordre théorique, comme celle qui régit le principe de la communauté, qui impose le recours à la peine capitale. Rien ne permet de s'y soustraire si l'égalité l'impose. En effet, « il n'existe ici aucune commutation de peine qui puisse satisfaire la justice. »<sup>275</sup> Kant ne cherche avec la punition que l'équilibre du droit pour « compenser le manque de moralité »<sup>276</sup> et témoigne par là que la communauté politique n'est *d'abord* jamais que, répétons le encore, une canalisation des passions humaines à l'œuvre dans l'insociable sociabilité. Il applique donc, par la

---

273 *Projet...*, Deuxième article définitif, traduction modifiée, la traduction Gibelin n'insiste pas autant que Kant

274 *DD*, II, Première section, Remarque E

275 *ibid.*

276 *Leçons d'éthique*, Philosophie pratique universelle, Des récompenses et des punitions.

force des choses serait-on tenté de dire (sans pour autant en rien légitimer cette décision), avec toute sa rigueur la loi du talion car elle « peut fournir avec précision la qualité et la quantité de la peine. »<sup>277</sup> Elle correspond au « mode et (au) degré du châtement que la justice publique doit adopter comme principe et mesure » et qui n'est « autre que le principe de l'égalité (figuré par la position de l'aiguille dans la balance de la justice), et qui consiste à ne pas se pencher d'un côté plus que de l'autre. »<sup>278</sup>

Ce qui permet en outre à Kant de se prononcer en faveur de la peine de mort, c'est cette idée selon laquelle un citoyen peut perdre sa dignité de citoyen de par son propre crime, il devient alors « un simple (*bloBen*) instrument de l'arbitre d'un autre (soit de l'État, soit d'un autre citoyen). »<sup>279</sup> Ceci dit, la peine ne saurait réduire l'individu à un moyen, il gardera toujours sa « personnalité innée », et ne sera puni que « *pour la seule raison qu'il a commis un crime.* »<sup>280</sup> En d'autres termes, Kant n'avance pas l'argument stérile de l'exemple pour soutenir la peine de mort.

Il y a toutefois une difficulté à penser ensemble « l'impératif catégorique de la justice pénale (l'homicide contraire à la loi d'un autre homme doit être puni de mort) »<sup>281</sup> et l'impératif catégorique de la raison pratique. On voit mal comment l'individu, le criminel en l'occurrence, pourrait garder sa dignité dans tout ce qu'elle a de sublime, et « mériter » la mort pour avoir commis un crime « digne de mort » (Kant emploie ces expressions !). Accepter la peine de mort c'est reconnaître et légitimer une rupture entre l'individu et la communau-

---

277 *DD*, op. cit., notons la présence d'une sorte de rigueur scientifique chez Kant dans ce souci de mesure de *précision*.

278 *ibid.*

279 *ibid.*, Remarque D, trad. modifiée

280 *ibid.*, E

281 *ibid.*

té. Nous ne pensons pas qu'un individu qui se soustrait volontairement à la communauté du fait d'un acte répréhensible doive être suivi par la communauté dans ce sens. Il ne faut pas l'encourager dans la rupture mais œuvrer à sa réinsertion, quelle que soit la tension que ça en coûte, il faut qu'elle soit préservée plutôt que rompue. Contraint par une recherche effrénée de l'équilibre, Kant déséquilibre sa propre pensée dont on sait par ailleurs la rigueur. Ce déséquilibre est symptomatique du négatif immanent à la communauté politique et atteste ouvertement des limites d'une dialectique qui serait un mécanisme. Elle ne peut pas l'être et ne peut que découvrir son impuissance lorsqu'elle essaye de l'être.

On voit mieux à présent dans quelle mesure la communauté politique cherche l'équilibre et non le respect et la responsabilité. L'institution d'une telle communauté « ne requiert pas l'amélioration morale des hommes », l'intelligence y suffit et même un peuple de diables y trouve son compte.<sup>282</sup> Or l'intelligence ne suffit pas à réaliser la communauté humaine, le problème n'est pas d'ordre théorique. L'éthique se doit donc d'échapper autant que possible au règne du politique, sans jamais s'y soustraire, mais en le considérant toujours comme nécessaire mais insuffisant à ses propres fins. Tout comme le mal qui affecte la communauté politique est radical, la négativité du moment politique l'est aussi. Elle n'est pas absolue et dans cette mesure son dépassement ne le sera pas non plus, il restera un espoir de conversion car il n'y a pas de retour à soi (au sens du *bei sich sein* hégélien) possible d'une communauté qui se saurait réalisée. « La solution parfaite est impossible » car l'homme est fait d'un bois nouveau qu'aucune institution ne saurait redresser.<sup>283</sup> L'homme ne peut que « *tendre* vers la perfection de sa destinée. »<sup>284</sup> Cette tension appelle une assomption de la des-

---

282 *Projet*, Premier supplément

283 *Idée*, VI

284 *Des différentes races humaines*, I, nous soulignons.

tinée qui doit être radicale, en ce sens nécessaire, mais cette quête de la positivité se fera toujours sur le mode précaire (du fait de la finitude) et sublime (du fait de la dignité) de l'espérance.

Avant d'en venir à cette échappée dialectique transcendant le politique dans son immanence comme visée éthique au sein du tragique, il nous faut prendre en compte et répondre à une perspective selon laquelle le moment politique serait l'aboutissement de la dialectique individu-communauté. Pour bien mettre en évidence la nécessité de prolonger le stade de la communauté politique, une critique de la position de Hegel s'impose afin de renforcer la légitimité de la position kantienne.

### *Kant critique de Hegel : l'individu contre l'Esprit*

Ce qui amène Hegel à critiquer la vision morale du monde qu'il attribue à Kant, c'est qu'il s'en tient à une conception formelle de la pensée morale de Kant, celle que nous avons récusée dans le premier moment de notre étude. En réduisant la portée de la problématique kantienne, Hegel se condamne à recourir à l'État comme réalisation de la liberté individuelle dans sa substance communautaire concrète. Or nous l'avons déjà montré, et nous le remontrons contre Hegel, que la conception kantienne de la liberté n'est pas formelle et que l'autonomie contient plus que la liberté proposée par le droit.

Pour Hegel, la volonté kantienne est une volonté infinie, strictement formelle et inefficace car la loi morale n'est que « l'élément de la pure indétermination ou de la pure réflexion du moi en soi. (...) C'est l'infinité sans bornes de l'abstraction ou de l'universalité absolues, la pure pensée de soi-même. »<sup>285</sup> Une

---

<sup>285</sup> *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé* (= *Principes*), trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1982, §5

telle liberté, celle de l'entendement, du vide, reste négative dans la mesure où elle est incapable de faire un choix, de se déterminer. « La morale kantienne s'en tient à des soi-disant devoirs formels qui ne déterminent rien. »<sup>286</sup> Sa sphère est celle de la moralité (*Moralität*) qui juge au lieu d'agir. Kant, en tant que philosophe de la réflexion, s'en est tenu à cette conception de la liberté comme « activité autonome formelle »<sup>287</sup>, le devoir n'étant qu'« absence de contradiction et identité formelle. »<sup>288</sup> Selon Hegel cette volonté infinie relève d'un « mauvais infini » car l'action devient impossible, elle n'est que projet toujours en avant de nous, jamais accessible. C'est pourquoi Hegel va jusqu'à dire que selon cette conscience morale « j'agis moralement quand je suis intérieurement *conscient* de n'accomplir que le pur devoir, et non pas *n'importe quoi d'autre*, ce qui signifie en fait quand je *n'agis pas*. »<sup>289</sup> Cette moralité se contredit, elle insiste sur la contradiction de cette moralité qui ne vise qu'à réaliser le Bien par une volonté qui « exige elle-même que son but ne soit pas non plus réalisé. »<sup>290</sup>

De fait, Hegel ne voit chez Kant qu'une autarcie formelle, inefficace et sans contenu dont « l'articulation avec la réalité est absente. »<sup>291</sup> C'est pourquoi l'individu n'est pour lui qu'une abstraction qui va de pair avec la *Moralität* et qui nécessite un dépassement par le peuple et la *Sittlichkeit* à laquelle l'État permet d'accéder. Contre l'individu, « le peuple devient le sujet concret

---

286 *Glauben und Wissen* in Hegel: *Morceaux choisis*, trad. H. Lefebvre et N. Guertman, Paris, Gallimard, 1939. Dans cette oeuvre de jeunesse, Hegel va jusqu'à dire: « la raison pratique de Kant, le concept vide de son opposition fixe à la nature ne peut produire qu'un système de la tyrannie et du déchirement de l'éthique et du beau. »

287 *Principes*, §15

288 *Ibid.*, § 135

289 *Phénoménologie de l'esprit* (= *Phénoménologie*), trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1947, TII, C: la moralité, c. « la conscience morale, la belle âme, le mal et son pardon. »

290 *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1990, §234, add.

291 *Principes*, § 135, add.

d'une volonté d'autonomie contre l'autonomie formelle. »<sup>292</sup> Tout l'enjeu étant pour nous de montrer que l'individu, en tant qu'il porte en lui le sujet, n'est pas chez Kant une abstraction, qu'il contient cette puissance de détermination qui lui permet de réaliser la communauté par la *Moralität*, qui se situerait pour Kant à un niveau supérieur à la *Sittlichkeit* qui relève de l'hétéronomie.

Hegel ne peut critiquer le subjectivisme de la morale kantienne que parce qu'il pense que l'autonomie de la volonté pour Kant signifie que la conscience individuelle singulière produit la loi ou le devoir. Or, selon Kant, « aucun être, pas même Dieu, ne peut prétendre être l'auteur des lois morales, car celles-ci ne jaillissent pas de l'arbitre, mais ont en elles-mêmes une nécessité pratique. »<sup>293</sup> L'autonomie signifie strictement que la conscience individuelle peut reconnaître la loi par elle-même. « La raison n'est pas l'auteur de la loi, elle peut juste reconnaître par elle-même le caractère légal d'une règle d'action prise comme maxime. L'homme n'est pas le législateur originaire mais bien le législateur dérivé de sa propre pratique. »<sup>294</sup> Qu'il soit « dérivé » signifie que la raison pure pratique « se fait le *mandataire* de la loi, elle veut par elle-même la faire respecter ; c'est à dire : la raison proclame la loi en son nom propre *comme si elle était l'auteur* de cette loi. Elle s'approprie la loi *comme si elle était son propre projet*, et c'est précisément par là qu'elle est contrainte par la loi. »<sup>295</sup> L'Esprit absolu se voile toujours déjà ce point de vue du jugement réfléchissant du *comme si*, ainsi Hegel rabat chez Kant le sujet sur l'individu alors que c'est le sujet qui est législateur, l'individu étant moralement obligé à se saisir comme sujet.

---

292 André Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1985, Troisième partie, I, 3.

293 *Leçons d'éthique*, Philosophie pratique universelle, Du législateur

294 A. Stanguennec, op. cit., II, 2, A.

295 M. Krüger, op. cit., §17



Lorsque Hegel affirme que la « liberté de la volonté » est l'unité du moment de la pure indétermination (dans laquelle il enferme la liberté kantienne) et du moment de « l'instauration d'une détermination qui soit un contenu et un objet »<sup>296</sup>, qu'elle est « la particularité réfléchie sur soi et par là ramenée à l'universel ou la singularité »<sup>297</sup>, c'est là qu'il expose vraiment ce que Kant lui aussi entend par la liberté de la volonté. Hegel en dit autant que Kant en limitant la pensée de Kant à une partie négative de ce qu'il dit. En effet, Kant pense aussi l'opposition entre l'abstraction et le passage à la différenciation, entre la forme et la matière, entre l'être raisonnable et fini, entre le sujet et l'individu, finalement entre la loi et la maxime. Si l'impératif catégorique était formaliste, la maxime n'aurait pas lieu d'être. Le choix de la maxime est fondamental car c'est lui qui permet une application de l'impératif dans un choix déterminé par un individu précis. Hegel n'a vu chez Kant que la loi, d'où sa réduction de la moralité kantienne au formalisme de la *Moralität*. Kant échappe à ce formalisme car la maxime permet à l'individu une autodétermination par l'universel : le moi totalement abstrait a la faculté de se concrétiser. Cette faculté lui confère l'autonomie, contrairement à l'individu hégélien qui ne peut se déterminer que par la médiation de la *Sittlichkeit*.

La *Sittlichkeit* est chez Hegel la fin de la philosophie du droit, sa forme accomplie dans laquelle la morale individuelle s'objective comme éthique sociale régissant le comportement des individus d'un peuple et gouvernés par un État. Elle est le cadre moral objectif et concret duquel l'individu s'imprègne pour agir de façon universelle. Par delà la famille et la société civile, elle trouve son accomplissement dans l'État comme « réalité effective de l'Idée éthique. »<sup>298</sup> Contre Kant, Hegel résout

---

296 *Principes*, §6

297 *ibid.*, §7

298 *ibid.*, §257

le problème de la communauté avec l'État. Mais il ne peut le faire qu'en réduisant à nouveau la pensée de Kant à un aspect formel, n'y voyant le droit que dans son caractère abstrait et contraignant<sup>299</sup> puisqu'il critique la définition kantienne du droit comme détermination négative et formelle et précise que cette conception « repose sur le point de vue largement admis depuis Rousseau, selon lequel la base substantielle ou le principe premier n'est pas la volonté existant en soi et pour soi (...) mais l'Esprit comme individu particulier ou la volonté comme volonté de l'individu exerçant le libre arbitre qui lui est propre. »<sup>300</sup> Hegel refuse que le droit puisse être fondé sur la volonté de l'individu car il ne conçoit pas que cette volonté puisse par elle-même être volonté universelle. Nous avons montré avec Kant en quel sens la loi morale est au fondement du droit, ce qui confère à l'individu une réalité et une responsabilité politique propres. En refusant un tel statut à l'individu, Hegel n'y voit qu'une abstraction à laquelle il oppose le peuple comme unité organique véritable. C'est parce que Hegel croit affirmer contre Kant que l'individu ne peut être l'auteur des lois éthiques, qu'il va chercher ailleurs, dans la substance éthique, celle du peuple constitué en État, le lieu d'où elles émanent. Le peuple est une réalité historique qui dépasse infiniment l'individu, mais qui lui permet de se trouver lui-même sous une forme objective. En lui l'individu peut dépasser le point de vue de la *Moralität*, la signification individualiste de la vertu pour s'élever à la réalité vivante des mœurs et des institutions qui est la *Sittlichkeit*. Cette accession à la *Sittlichkeit* n'est pleine qu'au sein de l'État qui transcende la distinction kantienne entre moralité et légalité. C'est ce point central qu'il s'agit à présent d'aborder avant d'en montrer les limites d'un point de vue kantien.

---

299 *ibid.*, § 94

300 *ibid.*, §29, remarque

« La conscience véritable est la disposition à vouloir ce qui est bon en soi et pour soi. »<sup>301</sup> Or, pour Hegel, ce n'est qu'au point de vue de la vie éthique que cette union est possible, tandis qu'au « point de vue formel de la moralité, il manque à la conscience ce contenu objectif. »<sup>302</sup> Chez Kant, l'individu trouve ce contenu objectif dans sa conscience de sujet et il le réalise avec et par autrui dans la communauté dont le moment politique marque un progrès nécessaire et fondamental qui n'en est pas encore tout le déploiement. A l'inverse, chez Hegel, la vie éthique va trouver à se réaliser pleinement dans l'État comme « union prodigieuse de l'indépendance de l'individualité et de la substantialité universelle »<sup>303</sup> ou encore « unité de l'universalité et de la particularité. »<sup>304</sup> Selon Hegel, les principes de la moralité kantienne « rendent même impossible (ce) point de vue de la vie éthique ; bien plus, ils le détruisent et se dressent contre lui. »<sup>305</sup> Hegel peut formuler une telle critique car pour lui la dialectique individu-communauté trouve son stade ultime dans l'État alors que chez Kant elle reste une dialectique au sein de laquelle la moralité est juge de la vie éthique et tente de se fonder elle-même dans le prolongement de la vie éthique de la sphère politique de la société civile -que l'État ne saurait dépasser sans entraver la liberté individuelle. Contre le dépassement politique hégélien, Kant maintient l'espérance morale. Comment se déploie cet achèvement chez Hegel ?

La *vie éthique* est un processus à trois moments (§§142-360). L'individu y est introduit par l'amour et le sentiment au cœur de la *famille* (§158-181) qui est la première forme de communauté, sous une forme immédiate et instinctive, intégrant l'individu comme un tout. Mais la famille n'est que le

---

301 *ibid.*, §137

302 *ibid.*

303 *ibid.*, §33, add.

304 *ibid.*, § 261, add.

305 *ibid.*, §33, rem.

premier moment car elle se dissout avec l'accession de ses membres au statut de personnes juridiques indépendantes. C'est le moment de la scission, le stade de la *société civile* (§§182-256). Dans cette nouvelle forme de leur existence sociale, les individus deviennent réellement des individus. Indépendants et isolés, ils se prennent eux-mêmes pour fin de leur activité. C'est un moment négatif, celui de l'entendement qui analyse et décompose la famille pour prendre les individus dans l'isolement. Dans cette société égoïste, l'universel n'est qu'un moyen au service des fins particulières des individus. La vie éthique s'y perd et les individus « ne sont plus unis que par le lien des besoins réciproques. »<sup>306</sup> La société civile n'est de ce fait qu'une simple association qu'il ne faut pas confondre avec la communauté que réalisera l'État. C'est parce que l'État sortira de la société civile et de son développement immanent qu'il en sera présenté comme le dépassement, comme le troisième moment, celui de la communauté réalisée, dans laquelle les individus sont unis à l'universalité. Au sein de la société civile c'est la corporation qui prépare l'universalité effective de l'État, elle représente l'État dans la sphère de la société civile, en elle le sujet économique exprime une solidarité associative, prend conscience de son être social et devient citoyen, sujet politique.

L'État (§§257-360) intervient alors comme aboutissement de tout le processus de la vie éthique, il est le terme de la dialectique individu-communauté dont il assure la base. L'idée de la *Sittlichkeit* y est complètement réconciliée avec elle-même car « l'État est la substance éthique qui est parvenue à la conscience d'elle-même : il réunit en lui le principe de la famille et celui de la société civile. »<sup>307</sup> Il dépasse la légalité pour réaliser la moralité, l'individu y trouve sa liberté substantielle et son devoir suprême est d'en être membre. C'est parce que la destination de l'individu est la vie universelle que cette destination trouve son

---

306 *ibid.*, §33, add.

307 *Encyclopédie*, §535

sens dans le moment politique. Le problème moral de la communauté trouve sa solution au cœur de l'État car Hegel réduit ce problème à un problème politique. Hegel dépasse l'opposition entre légalité et moralité en réduisant la seconde à la première, en réduisant l'individu à n'être qu'un membre au service de l'État et de l'Esprit. Contre cette double réduction, il faut avec Kant laisser ouverte la dialectique individu-communauté par une remise en avant du problème éthique d'une part et de la valeur de chaque individu d'autre part.

Du point de vue kantien, l'État ne peut pas être cette unité organique originaire, réalisation de la communauté humaine qu'y voit Hegel. La politique, réalisant le droit, instaure les conditions dans lesquelles la liberté de chacun peut s'épanouir mais elle ne peut imposer l'union des individus, ni exiger le respect entre eux. C'est pourquoi la communauté politique ne peut-être qu'une amélioration de la société civile et non son dépassement. Avec l'État on en reste à ce que Hegel dit de la société civile, à savoir à une forme de « système atomistique (où) la substance ne peut que rester un rapport général et médiateur entre des extrêmes indépendants et leurs intérêts particuliers. »<sup>308</sup> L'État est d'abord société, même s'il reste en puissance communauté. Hegel en fait d'emblée la communauté en un sens absolu et on peut montrer qu'en fait avec la *Sittlichkeit*, il en reste au niveau de la société, en deçà de la solution que peut apporter la *Moralität* (au sens positif de la moralité kantienne). Précisons. La *Sittlichkeit*, comme éthique sociale appliquée à un peuple et à une époque, relève pour Kant du monde de la culture et du droit. Or, Hegel place la culture comme « moment immanent absolu » au sein de la société civile et il en reconnaît la valeur infinie, elle est une libération, elle permet un dépassement de la subjectivité car elle est « une façon de polir la particularité » en l'ajustant à l'universel.<sup>309</sup> Elle a donc, comme

---

308 *ibid.*, §523

309 *Principes*, §187, rem. et add.

chez Kant, un sens fondamental pour la morale elle-même puisqu'elle en permet le progrès et le développement. Mais il reste que pour Kant elle ne peut incarner la moralité et qu'en ce sens elle relève de l'hétéronomie. L'État, avec la *Sittlichkeit*, ne réalise pas la moralité, comme chez Kant, il y prépare juste l'individu. C'est pourquoi on peut dire que la *Sittlichkeit* en reste à la légalité, et croyant être supérieure à la moralité, elle n'en est qu'une propédeutique. Donc, en dépit de toute la cohérence du propos de Hegel, celui-ci ne va pas assez loin dans sa pensée de la communauté. Quand il soumet la morale à la politique et affirme que « le bien d'un État a une autre signification que le bien privé d'un individu particulier »<sup>310</sup>, sa conviction que la communauté se réalise dans l'État aboutit à cette conséquence que l'individu y est soumis, il n'est pas responsable de la réalisation de la communauté. Alors que chez Kant l'État est une ruse de la nature qui équilibre le mécanisme de l'insociable sociabilité pour l'individu, chez Hegel « l'État est la ruse »<sup>311</sup> qui, en laissant libre les individus parvient toutefois à se réaliser dans le jeu même de leurs libertés. La dialectique individu-communauté chez Hegel n'a pas pour fin l'épanouissement de l'individu et de l'humanité, mais la réalisation de l'Esprit. « La volonté universelle doit se constituer à partir des volontés individuelles, mais cet « à partir » n'est qu'une apparence, car la volonté universelle est ce qui est premier, elle est l'essence ; le Tout est avant les parties, et les individus doivent se former à l'universel *en se niant eux-mêmes, en s'aliénant.* »<sup>312</sup> S'il reste vrai qu'avec l'État moderne Hegel cherche à concilier les exigences de la substantialité et les droits de la particularité, l'individu lui-même n'intervient pas librement dans cette conciliation, elle s'impose à lui dans la reconnaissance de l'État comme « architectonique de (la) rationalité » du monde éthi-

---

310 *ibid.*, §337, rem.

311 *Realphilosophie*, XX, cité par Jean Hyppolite dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, éd. du Seuil, 1983, III

312 *ibid.*, nous soulignons

que.<sup>313</sup> La raison n'est pas du côté de l'individu mais de l'État. Alors que chez Kant c'est l'individu, en tant que sujet porteur de la loi morale, qui est l'architectonique de la rationalité du monde éthique, chez Hegel, quelle que soit la responsabilité de l'individu dans l'histoire (et il en a une, toute une partie de l'introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* en traite), elle reste rattachée à la transcendance de l'Esprit du monde. L'individu ne constitue qu'un « aspect de l'Absolu, sa réalité tout au moins formelle »<sup>314</sup>, et en tant qu'aspect il contribue comme un instrument au déploiement de l'Absolu. La réalité de l'individu se réduit à ce rôle d'aspect puisqu'il « n'est que dans la mesure où il élabore le contenu substantiel. »<sup>315</sup> Il n'est que l'être en qui l'Esprit agit et s'objective. Le privilège de la réalité historique s'impose comme une nécessité à l'individu. Toute son existence est finalement sous le signe de l'hétéronomie car il ne peut jamais échapper à son temps, à son peuple, il ne peut qu'en rester à l'élaboration du contenu substantiel, en choisissant son héros ou en devenant lui-même un grand homme.

Hegel ne cache pas son manque d'intérêt pour le destin individuel et il affirme ouvertement : « Ce qui nous intéresse, c'est seulement l'Esprit avançant et s'élevant à un concept supérieur de lui-même », c'est à dire « l'histoire universelle et son progrès dont les individus ne sont que les instruments, les serviteurs. »<sup>316</sup> En opposition radicale à cette thèse, ce qui nous intéresse avec Kant c'est d'essayer de comprendre comment chaque individu peut assumer son devoir en réalisant la communauté comme ce qui fait sens pour lui et pour tous. C'est pourquoi il faut refuser avec Kant l'idée de Hegel selon laquelle « le droit de

---

313 *Principes*, préface

314 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, introduction

315 *ibid.*

316 *ibid.*

l'Esprit du monde dépasse toutes les justifications particulières » et permet que des individus soient « sacrifiés et abandonnés. »<sup>317</sup> Le sens de l'existence individuelle ne saurait se réduire à une participation à la réalisation de l'État car la destination individuelle n'est pas politique. La personne ne peut pas, comme le veut Hegel, « demeurer une réalité subordonnée, qui doit se consacrer au tout éthique »<sup>318</sup>, qui plus est à un tout éthique qui est « indifférent » à l'existence de l'individu, qui est « la puissance qui gouverne la vie des individus » dont « l'agitation vaine n'est qu'un jeu tumultueux. »<sup>319</sup> Contre l'État comme instance ultime chez Hegel, il faut revenir à la raison pure pratique de l'individu comme seule instance ultime chez Kant. La transcendance est intérieure à l'individu, elle ne le dépasse pas.

La dialectique individu-communauté chez Hegel, en trouvant son aboutissement dans l'État, est une dialectique au sens fort, une dialectique de la clôture systématique qui résout et absorbe les différences par le long et patient travail du concept, par une épuration de l'individu et une substantialisation spirituelle de la communauté. La communauté devient une abstraction formelle digne de la critique que Hegel adresse au formalisme kantien et qui plus est cette communauté reste limitée à un peuple puisqu'il n'y a qu'un peuple dominant, les autres peuples sont « sans droits et, comme ceux dont l'époque est déjà passée, ils ne comptent plus dans l'histoire mondiale, »<sup>320</sup> ce qui est loin de l'idée kantienne de fédération des peuples (*Völkerbund*).

Alors que Kant s'efforce de déployer une pensée de la liberté de l'individu au sein d'une communauté mondiale, Hegel impose une communauté réduite dont l'individu n'a plus qu'à être

---

317 *ibid.*

318 *Principes*, §70, add.

319 *ibid.*, §145, add.

320 *Principes*, §347



membre afin que l'Esprit se réalise. En refusant une dialectique de l'achèvement, Kant laisse ouverte la possibilité d'un progrès infini de la communauté vers la conversion contre le bon principe et ce au sein de la communauté politique même. En élaborant une dialectique de l'achèvement, Hegel fige la communauté dans la communauté politique, il soumet la morale à l'État et voue l'individu à l'assomption d'une irrationalité éthique dont il ne peut assumer la responsabilité. Puisque Kant laisse la voie ouverte à la possibilité pour l'individu d'assumer, avec la communauté, la rationalité éthique, c'est dans cette voie qu'il nous faut à présent nous engager.



**Quatrième moment : Le mal radical et la  
régénération dans la communauté éthique  
religieuse**

## **A. Le « mal radical » : contre la communauté, une rupture avec l'individu et un danger de totalité.**

Pour nous engager sur cette voie de l'assomption de la rationalité, il nous faut encore faire l'épreuve avec Kant de ce qu'il appelle le « mal radical. » Pourquoi traiter de ce moment négatif de notre dialectique au début d'une partie qui présentera le moment positif ultime qu'est la communauté éthique ? Pourquoi n'avoir pas traité du mal radical directement à partir des limites de la communauté politique qui en laissent ouverte la possibilité ? Ce problème se pose et il importe de justifier la présence ici, à ce stade de notre étude, de la question du mal radical.

Il n'y a pas chez Kant de séparation nette et stricte possible entre un moment purement négatif et un autre purement positif, le statut de la communauté politique en témoigne : elle nous met sur la voie de la communauté sans jamais pouvoir l'incarner. Cette démarche est caractéristique de la dialectique au sens kantien, le mouvement est permanent et le positif ne s'oppose pas au négatif dans le cadre d'un dépassement mais dans celui d'une irréductible finitude. C'est ainsi que le texte de *La religion dans les limites de la simple raison*<sup>321</sup> (sur lequel portera notre quatrième et dernière partie) se construit sur ce modèle puisque Kant y traite ensemble du mal radical et de la conversion pour l'individu et la communauté. Sa structure est celle d'un diptyque dans lequel le mal radical individuel (première partie) et communautaire (quatrième partie) encerclent la conversion et le bien individuel (deuxième partie) et commu-

---

321 *RLSR*, Traduction J. Gibelin. Revue par M. Naar. Vrin, Paris, 1994. Toutes les références entre parenthèses renverront à ce texte et à cette édition.

nautaire (troisième partie).<sup>322</sup> A cet encerclement du bien par le mal nous substituerons progressivement une lecture de l'écartement du mal par le bien.

Ce schéma fournit, avec une première approche, le sens du traitement du mal là où doit survenir le bien. Que Kant en traite dans la même œuvre, cela a un sens philosophique fondamental qui est que l'espérance n'est possible et ne trouve son fondement que dans la possibilité du « *triomphe du bon principe sur le mauvais.* »<sup>323</sup> Pour penser la communauté éthique et s'engager sur la voie positive que rend possible la communauté politique, il est nécessaire d'interroger la possibilité de la dissolution de la communauté avec le mal radical. Il faut interroger la voie négative car le choix de la voie positive ne l'exclut jamais, elles peuvent toujours se recroiser car le dépassement n'est pas possible. Paul Ricœur a admirablement montré que « cet entrecroisement entre l'aveu du mal radical et l'assomption des moyens de la régénération (...) est constitutif de la structure de l'espérance »<sup>324</sup> et en l'occurrence constitutif de l'aboutissement de la dialectique individu-communauté. C'est pourquoi la structure de *La religion dans les limites de la simple raison* est d'une complexité qui n'est autre que l'approfondissement de la structure schématique que nous avons présenté. « Le motif du mal radical et celui de l'espérance se recroisent tout au long de l'ouvrage, le mal affectant le processus de la religion, et l'espérance s'affirmant strictement contemporaine de l'irruption du mal. » (ibid.)

---

322 Cette structure est très générale et se veut schématique. Il va de soi qu'elle est plus complexe et la tension entre le bien et le mal plus précise: il est déjà question du bien dans la première partie à propos de la disposition et de son rétablissement, et la quatrième partie porte aussi sur « le vrai culte » et « le bon principe ».

323 Titre de la troisième partie.

324 Une herméneutique philosophique de la religion: Kant, 1992, in Lectures III, Aux frontières de la philosophie, Éditions du Seuil, 1994, p.21. Ricœur y note à très juste titre que la question de l'espérance et la théorie du mal radical sont « enchevêtrées à un point qui n'a peut être pas été assez souligné. » Nous nous efforcerons de le souligner suffisamment.

Cette contemporanéité est à élucider par l'analyse du mal lui-même dans la façon dont l'individu, puis la communauté le font surgir. Comment le mal radical est-il possible ? Pourquoi l'individu l'introduit-il au cœur de la communauté ? Quelles en sont les conséquences pour la communauté et dans quelles proportions la communauté en est-elle aussi responsable ?

### *L'individu habité par le mal radical*

Kant a toujours pressenti cette proximité de fait entre le mal et le bien, elle n'a pas échappé à son analyse de la moralité. C'est ainsi qu'on peut introduire le problème du mal radical chez l'individu avec un texte du tout début de la *Critique de la raison pratique* : « Dans la volonté, affectée pathologiquement, d'un être raisonnable, il peut y avoir conflit entre les maximes et les lois pratiques reconnues par l'être lui-même. »<sup>325</sup> C'est de conflit que surgit le mal radical car, comme le précise ensuite Kant, contrairement aux principes de la connaissance qui sont en même temps les lois de la nature, les principes de la moralité « ne sont pas encore des lois auxquelles on (est) inévitablement soumis, parce que la raison doit en pratique s'occuper du sujet, c'est à dire de la faculté de désirer, dont la nature particulière peut occasionner dans la règle des modifications diverses. »<sup>326</sup> Cette nature particulière du sujet est celle d'un individu, que nous retrouvons dans le choix de la maxime. Et c'est de là que part Kant dans *La religion* puisqu'il y dit qu'un « homme est mauvais, non pas parce qu'il accomplit des actions qui sont mauvaises (contraires à la loi), mais parce que celles-ci sont de telle nature qu'on en peut conclure que ses maximes sont mauvaises. » (p.66) Le mal radical habite l'individu car c'est dans la maxime qu'il s'exprime. Il faut parler en termes d'habitation car

---

325 *CRPa*, Analytique, Ch. 1, 1, p.17

326 *ibid.*, p.18

la première partie traite *De l'habitation (Einwohnung : inhérence) du mauvais principe à côté du bon ou du mal radical dans la nature humaine*. Le mal radical a pris sa place, son lieu de résidence (*Wohnung*) à côté du bon principe dans la nature humaine. Il est l'habitant (*Einwohner*) de chaque individu et le choix d'une maxime révèle toujours sa présence. En posant la problème en ces termes, Kant pose d'emblée la question de « l'intelligibilité principielle du mal »<sup>327</sup>, celle de son fondement.

« Le fondement du mal ne saurait se trouver dans un objet déterminant l'arbitre par *inclination*, dans un penchant naturel, mais seulement dans une règle que l'arbitre se forge lui-même pour l'usage de sa liberté, c'est à dire dans une maxime. »(p.66) En affirmant ainsi que le mal radical trouve son fondement dans la maxime, Kant échappe à cette forme de déresponsabilisation qui consiste à identifier le mal à la sensibilité ou à une dépravation de la raison. Pour cela « la *sensibilité* contient trop peu », l'homme serait un animal et « la *raison* contient trop au contraire », l'homme serait « un être *diabolique*. » (p.78) Le mal doit pouvoir être imputé à l'homme comme à un être faillible et sa raison pratique, en tant qu'elle pose la loi, ne saurait sans se contredire (ce qui est impossible) imposer le mal. C'est pourquoi le mal est radical et non absolu, l'individu ne peut vouloir le mal pour le mal comme il doit vouloir le bien pour le bien. N'étant pas absolu, le mal « n'est jamais pour Kant un abîme de malignité »<sup>328</sup> mais un choix corrompu. Un tel choix est possible car toute action moralement nécessaire reste physiquement contingente, la loi qu'édicte la volonté (*Wille*) n'est pas nécessairement suivie par le libre arbitre (*Willkür*).<sup>329</sup> Il y a là un conflit entre la liberté comme « volonté dans sa structure

---

327 Ricœur, op. cit., p.22

328 Jean Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Ed. Montaigne, 1968, Ch. II: « le mal radical », p.70.

329 *Métaphysique des mœurs*, Introduction générale, IV

fondamentale » et comme volonté « selon sa condition finie. »<sup>330</sup> En plaçant le fondement du mal dans la maxime, Kant affirme la liberté qu'a la volonté « de fixer elle-même les modalités de son hétéronomie. »<sup>331</sup> De fait « la liberté n'est proprement qu'une faculté (*Vermögen*) ; la possibilité de s'en écarter n'est qu'impuissance (*Unvermögen*). »<sup>332</sup> La maxime décide donc de l'impuissance ou de la puissance de la liberté, l'individu a ainsi toujours le dernier mot, même si c'est en l'occurrence à son détriment. Que la maxime soit le fondement du mal n'est cependant pas encore suffisant, l'individu seul ne porte pas dans son choix toute la réalité du mal. Son choix permet seulement d'expliquer le caractère radical du mal. Le mal est radical car le choix de l'individu est radical : « il s'agit bien entendu d'un choix *éthique*, mais d'un choix qui engage toute notre existence, d'un choix *radical*, dans la mesure où l'acte d'institution de la maxime suprême détermine le choix de toutes les maximes secondaires et la totalité de nos actions dans le sensible. »<sup>333</sup> Ce choix consiste dans l'inversion de l'ordre moral normal des maximes. « Ce mal est *radical* parce qu'il corrompt le fondement de toutes les maximes. » (p.80) L'individu pervertit ses maximes par un renversement de priorité entre ce que la loi exige et ce que lui désire. L'individu se donne priorité à lui-même au détriment de la communauté, il substitue l'égoïsme au respect. A la liberté pour la communauté il substitue une liberté pour le mal. Ceci ne dit pas encore le fondement principiel du mal car on peut remonter de maximes mauvaises en maximes mauvaises à l'infini. Kant trouve un premier fondement dans la maxime pour que le mal soit imputable, mais il ne peut en rester là, il faut élucider un fondement premier qui rende raison de cette capacité humaine à la perversion de la moralité.

---

330 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 1

331 Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, Liberté et moralité, II, pp.138-139

332 Kant, op. cit., Remarque

333 Carnois, op. cit., p.150



Pour être bon ou mauvais, l'homme doit avoir « en lui un principe premier (insondable pour nous) lui permettant d'admettre de bonne ou de mauvaises maximes. »(p.67) La limite de notre pouvoir pratique est à l'image de la limite de notre pouvoir théorique : on ne peut connaître ce « principe premier », il est inscrutable car il relève du suprasensible. Il faut donc le penser sur un mode analogique symbolique qui permet à Kant de dire à la fois qu'il est « *inné* » et que « l'homme en est lui-même l'auteur. » Il « se dit inné en ce sens qu'il est posé comme fondement antérieurement à tout usage de la liberté donné dans l'expérience, et qu'on se le représente comme existant dans l'homme dès sa naissance sans que cette naissance en soit la cause. »(ibid.) L'innéité n'est pas temporelle, elle n'est qu'une représentation qui symbolise l'a priorité du mal. L'individu naît avec un mal qui l'habite et dont il est pourtant responsable devant la communauté. Ricoeur parle alors d'une « manière de la liberté venant de la liberté », ce qui exprime le paradoxe suivant : « Nous faisons, chaque fois, le mal ; mais le mal est dès toujours là. »<sup>334</sup> Mais pourquoi l'individu fait-il le mal, comment élucider ce principe insondable ?

Pour répondre à la question posé, Kant décrit la nature humaine en tant qu'elle est bonne et habitée par un mauvais principe. Priorité est donnée au bien, plus précisément à « la disposition originelle au bien dans la nature humaine. »(p.70) Elle se divise en trois classes de dispositions : l'animalité, l'humanité et la personnalité. C'est la dernière qui nous intéresse, elle concerne le sujet de la moralité responsable et apte « à ressentir le respect de la loi morale *en tant que motif en soi suffisant de l'arbitre.* » (p.72) Elle est pure, c'est « une disposition sur laquelle ne peut être greffé absolument rien de mauvais. » (id.) Ce qui confirme que le mal ne saurait pervertir la

---

334 Ricoeur, op. cit., p.24. Il écrira plus loin: « Le mal reste contingent, quoique dès toujours là. » (p.25)

raison législatrice, l'individu reste en son essence apte à la moralité. Sur cette disposition se greffe le « penchant au mal dans la nature humaine. » (p.73) Il consiste « dans le fondement subjectif de la possibilité de s'écarter des maximes de la loi morale » (id.) et comporte trois degrés divers que sont la fragilité, l'impureté et la méchanceté. La méchanceté, comme « perversité du cœur humain » (id.), est l'expression achevée du mal car c'est elle qui « renverse l'ordre moral eu égard aux motifs du vrai libre arbitre. » (id.)

Ce qui est fondamental dans cette quête du principe du mal, ce n'est pas tant les classes et degrés que Kant établit, que la distinction entre la *disposition* au bien et le *penchant* au mal. Cette distinction permet à la fois de fonder le mal et d'en montrer sa contingence, donc de permettre l'espérance. Il n'y a pas de symétrie entre le principe du bien et le principe du mal, Kant l'affirme de manière nette dans l'*Opus postumum* : « Il y a dans l'homme un bon principe, la voix de l'impératif catégorique ; il n'y a pas en lui de mauvais principe, car ce serait contradictoire. » <sup>335</sup> La disposition (*Anlage*) définit la nature humaine tandis que le penchant (*Hang*) ne fait que la qualifier, il est « une sorte de disposition au deuxième degré »<sup>336</sup>, donc une disposition affaiblie. La disposition qualifie notre état (*Lage*), nous sommes fixés vers le bien alors que le penchant n'est qu'accroché (*gehängt*) à notre état, il définit seulement ce que l'homme fait de lui-même, non ce qu'il est. La disposition pour la personnalité « est la personnalité même. » (p.72) C'est une partie constitutive, nécessaire de l'homme, elle lui est consubstantielle. Toutes ces dispositions « sont originelles, en tant que faisant partie de la possibilité de la nature humaine. » (id.) Par contre le penchant n'est que « le fondement subjectif de la possibilité d'une inclination en tant que contingente pour l'humanité en général. » (p.73) En tant que penchant au mal il

---

335 op. cit., p.215, n.473

336 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit.

est « contracté » (*zugezogen*, c'est à dire qu'il s'est établi, comme attiré de l'extérieur) tandis qu'un penchant au bien est « acquis » (*erworben*, implique l'idée du mérite et de l'effort). Quoique « indéracinable » (*unvertilgbar*), donc nécessaire, le penchant au mal est seulement « enraciné » (*gewurzelt*), donc contingent, dans le « germe » (*Keim*) de bien. Il n'y a pas de germe de mal, « ceux qui ont affirmé qu'il y a en l'homme non pas un germe du bien mais un germe de mal » ont selon Kant versé dans « l'incroyance morale. »<sup>337</sup> Nous savons déjà que le mal habite le bien, Kant dit ici que le penchant au mal est « tissé » (*verwebt*, Gibelin traduit toujours par « inhérent ») à la nature humaine. C'est donc bien un fil différent, qui, s'il fait partie du tissu humain, semble venir après coup perturber l'harmonie de ce tissu. Avec le penchant nous disposons d'un fondement car c'est « une raison déterminante subjective du libre arbitre, précédant toute action et qui par conséquent n'est pas encore un acte. » (p.75) Précédant l'acte, il s'agit de ce que Weil appelle « un choix antérieur à tous les choix, source de tout ce qui sera voulu par l'individu temporel, phénoménal, observable. »<sup>338</sup> En ce sens il y a une forme a priori du mal, le penchant est transcendantal car il est « le principe formel de tout acte contraire à la loi. » (id.) Mais ce caractère a priori et transcendantal sont, aussi paradoxal que cela paraisse (et le paradoxe est à la mesure du caractère insondable du mal), secondaires car ils se greffent sur la disposition au bien, il y a « surimpression du penchant sur la disposition. »<sup>339</sup> Jean-Louis Bruch formule très bien le statut de cet a priori qu'est le mal lorsqu'il explique que « Kant esquisse une sorte de forme *a priori* de la peccabilité, qui sera remplie par le péché, mais qui à la différence des autres formes *a priori* résulte d'un événement – la décision d'agir

---

337 *Leçons d'éthique*, De l'incroyance

338 op. cit., IV Le mal radical, la religion et la morale.

339 Ricoeur, op. cit., p.25

contre la loi. »<sup>340</sup> Le mal radical relève d'une libre décision atemporelle dans laquelle l'homme choisit de pervertir la loi.

Sur la base de cette détermination du fondement du mal, il est à présent clair — et Kant le répète — qu'il y a « un mal radical inné dans la nature humaine (que nous avons néanmoins contracté nous-mêmes). » (p.76) Ce qui nous invite à approfondir la question de la culpabilité, clairement affirmée, de l'individu. Si sa nature est mauvaise ce n'est parce qu'elle est donnée comme telle, mais parce qu'il se l'est donnée à lui-même par un acte de liberté. A l'égard de la communauté, l'individu est coupable d'y introduire effectivement le mal radical, mais il n'en est pas individuellement responsable car en un sens le mal y est déjà présent. La responsabilité, en tant qu'elle renvoie à la fin de l'humanité, est à assumer en commun. Comme le penchant au mal est universel, il permet de constituer une unité métaphysique du genre humain. D'un point de vue anthropologique, la possibilité communautaire de l'individu est double, l'unité doit se faire dans le bien, mais elle peut très bien se faire dans le mal. On voit donc qu'il faut poser avec Kant la question de l'origine du mal pour comprendre cette unité métaphysique en deçà de l'unité éthique, pour faire droit à la responsabilité de la communauté et à la culpabilité de l'individu.

L'origine se dit dans la façon dont Kant pense le caractère inné du mal. En disant que cette faute est *innée* (*angeboren* : nous sommes nés avec), il emploie avec la naissance une métaphore de même nature que celle de l'habitation, de l'enracinement ou du tissage qui désignent toutes le caractère greffé du mal, mais la métaphore de la naissance a ceci de particulier qu'elle renvoie à l'origine dans son interprétation temporelle. Le temps n'est qu'un symbole, le sens de l'innéité n'est pas temporel, mais rationnel, la faute est « ainsi nommée parce qu'elle se fait remarquer aussitôt que l'usage de la liberté se

---

340 op. cit., p.68

manifeste dans l'homme. » (p.80) Dès que l'individu agit, le mal apparaît, mais ajoute Kant la faute doit en même temps « nécessairement être issue de la liberté et (pouvoir) par suite être imputée. » (ibid.)

Pour comprendre cette origine rationnelle, le récit de la Genèse s'accorde avec la représentation rationnelle car, « correctement comprise, (il) confirme l'origine rationnelle du mal. »<sup>341</sup> Il met en évidence la source du mal et permet de comprendre à la fois la chute dans le péché et l'état d'innocence, donc la culpabilité de l'individu lorsqu'il commet le mal. Si « toute mauvaise action, quand on en recherche l'origine rationnelle, doit être considérée comme si l'homme y était arrivé directement, de l'état d'innocence » (p.83), cependant « nous ne pouvons pas (...) partir d'un état d'innocence qui nous serait naturel, mais nous devons nécessairement commencer par supposer la malignité de l'arbitre dans l'adoption des maximes. » (p.91) Le récit de la Genèse figure cette tension entre l'innocence et la malignité. Il permet d'accéder à ce en quoi le mal est tout de même ce que Ricœur appelle « une dimension ontologique de l'existence. »<sup>342</sup> Il s'agit bien d'une dimension et non d'une réalité ontologique du mal, l'individu n'est pas envahi par le mal, il est habité en profondeur par lui et c'est pourquoi Ricœur parle aussi d'une « quasi-nature du mal »<sup>343</sup> et non strictement d'une nature. On retrouve le paradoxe d'une sorte de nécessité contingente du mal. L'Écriture est insuffisante selon Kant car elle n'explique que cet aspect nécessaire alors que ce qui nous intéresse c'est d'en « *expliquer* l'existence contingente. » (p.85) Si « le mythe adamique révèle cet aspect mystérieux du mal : chacun de nous l'inaugure, mais le trouve aussi

---

341 ibid., p.73

342 *Culpabilité, éthique et religion*, in *Le conflit des interprétations*, Éd. du Seuil, 1969

343 *Le péché originel: étude de signification*, in ibid.

en lui, hors de lui, avant lui »<sup>344</sup>, encore faut-il comprendre pourquoi chaque individu l'inaugure. « Il n'y a pas de mal-être. Il n'y a que le mal-faire-par-moi. »<sup>345</sup> Plus précisément, le mal être n'a de sens qu'à partir du mal-faire. C'est à l'origine rationnelle qu'il incombe d'expliquer l'acte mauvais.

Mais l'origine rationnelle va en un sens moins loin que l'origine temporelle. En effet, elle touche à l'incompréhensible, voire à l'irrationnel : pourquoi faisons nous le mal alors que notre disposition est au bien ? Pourquoi inverser l'ordre moral des mobiles alors que la loi morale nous commande inconditionnellement d'agir par respect pour elle ? Il y a là une *incompréhensibilité au carré*. La liberté en elle-même est incompréhensible, son « insondable fondement (...) est un mystère, parce qu'il ne nous *est pas donné* comme objet de connaissance. » (p.162) Nous n'avons accès à la liberté que de manière indirecte, par la loi morale. Avec le mal surgit une incompréhensibilité qui double la première, qui se surajoute à celle de la liberté et l'amplifie. Cette obscurité fondamentale a cependant un sens qui est qu'en reconnaissant qu'il « n'existe pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord nous venir » (p. 85), l'imputation reste entière. Si l'on trouvait et pouvait déterminer une origine rationnelle, on rendrait raison du mal, on accepterait l'inacceptable, on expliquerait l'inexplicable et ce faisant on traiterai la liberté comme objet de connaissance, donc on la supprimerait. « Kant est parvenu ainsi à déterminer l'origine rationnelle du mal, mais non à l'expliquer. »<sup>346</sup> Ce caractère incompréhensible impose le recours à une image qui nous permettra de discuter de la culpabilité de l'individu et de la responsabilité de la communauté.

---

344 *ibid.*

345 *Culpabilité, éthique et foi*, in *ibid.*

346 Bruch, *op. cit.*, p.74

Cette image est celle de la séduction : l'homme est « devenu la proie du mal, uniquement *par séduction*. » (p.85-86) L'Écriture nous donne à voir cette séduction dans l'image du serpent comme incarnation de la tentation du mal. Recourir en dernière analyse à la séduction comporte une double conséquence. L'une explicite, à savoir que l'homme « n'est donc pas corrompu *foncièrement*, mais capable encore d'amélioration » (id.), le péché n'étant que le résultat d'une décision, d'un fait contingent. Demeure donc l'espérance d'une conversion de l'individu et d'une fondation de la communauté, nous en traiterons ultérieurement. L'autre implicite, à savoir que si le mal trouve son fondement dans une forme de séduction, c'est qu'il se constitue dans le rapport à autrui, dans « une incitation originelle, extérieure à l'homme. »<sup>347</sup> L'individu commet le mal, il est coupable, mais sa responsabilité se structure dans une communauté du mal radical. Livré à lui-même, le devoir n'a pour l'individu pas de sens, pas plus le mal qu'il commet n'a-t-il la figure du mal. C'est en communauté que le mal est tragique et c'est la communauté qui peut favoriser le mal. Comment le mal dissout-il la communauté ? Que signifie la présence subreptice du mal radical dans la communauté politique ? De quelle façon la communauté va-t-elle jusqu'à émanciper le mal pour le présenter comme le bien ?

### *Le mal radical favorisé par la communauté*

L'individu comme porteur du mal est ainsi un potentiel d'action toujours déjà mauvaise qui s'actualise dans le vivre ensemble. A partir de là, nous sommes en mesure de reconsidérer la position du mal radical dans la communauté politique, dont nous avons esquissé sa présence subreptice qui en faisait un moment négatif. Que le mal surgisse dans le rapport à autrui,

---

347 *ibid.*, p.75

voilà tout ce que veut au fond signifier Kant lorsqu'il parle d'insociable sociabilité. Toute la positivité du mal est présente dans cette expression, cette positivité étant entendue comme réalité (au sens de la « quasi-nature ») du mal mais aussi comme énergie pour le progrès. Avec l'insociable sociabilité on comprend déjà que le mal œuvre à sa propre réduction puisqu'il pousse les hommes à s'unir. On comprend surtout qu'en elle le mal est le plus radical car la façon dont l'insociable sociabilité va être canalisée conditionnera la puissance et la présence du mal. Ce qui explique que Kant désigne l'insociable sociabilité par « la suprême intolérance des hommes les uns envers les autres. »<sup>348</sup> C'est à partir d'elle que tous les maux sont possibles, même le pire d'entre eux qu'est la guerre. C'est de son fait que l'histoire de l'humanité commence par le mal et que pour y échapper les hommes vont chercher à s'unir dans des communautés politiques. Autant le droit dans toute sa positivité fera-t-il progresser cette union, il ne pourra pas apaiser suffisamment cette « suprême intolérance », il laisse la porte ouverte au mal radical, précisément à ceux qui veulent forcer le droit à réaliser l'union. Nous pouvons montrer à partir d'Arendt, qui a très bien mis en lumière ce type de problème dans *Le système totalitaire*, comment le mal radical en politique conduit à la terreur du fait du problème posée par la légalité. « Si les lois sont comprises comme des forces qui confèrent stabilité aux affaires publiques des hommes, alors se pose le problème du mouvement du corps politique, et des activités des citoyens qui le composent. »<sup>349</sup> En réduisant le mouvement pour réduire l'espace d'expression du mal, « la légalité fixe des limites aux activités, mais ne les inspire pas », les lois « disent uniquement ce que l'on ne devrait pas, mais jamais ce que l'on devrait faire. »<sup>350</sup> Prétendant pouvoir résoudre ce problème, une figure extrême du politique peut s'imposer. Elle sera alors, en croyant pouvoir supprimer le mal,

---

348 *CFJ*, §63, in fine

349 Ch.4, « Idéologie et terreur: un nouveau type de régime. »

350 *ibid.*



l'expression politique achevée du mal radical, c'est à dire la terreur. « En écrasant les hommes les uns contre les autres, la terreur totale détruit l'espace entre eux »<sup>351</sup>, elle supprime l'insociable sociabilité puisqu'elle supprime tout mouvement entre eux. Ils ne peuvent plus commettre le mal, mais ceci parce qu'ils le subissent tout le temps en tant que la condition de leur liberté, « la faculté de se mouvoir », a été supprimée. Pour supprimer le mal, la politique ne peut que supprimer la liberté puisque le mal en est une expression naturelle. Si la politique veut réaliser l'unité des hommes, elle doit se faire terreur et éliminer tout nouveau commencement. Toute politique qui vise la totalité est totalitaire, elle force la communauté à se constituer en lui ôtant ce qu'elle a de constitutif, à savoir sa responsabilité, donc sa capacité à la liberté et au mal.

Avec une telle forme de la politique, qui nie les fins de la politique elle-même en ne contribuant pas au développement du règne des fins, la dialectique individu-communauté verse dans l'illusion transcendantale. La politique verse dans le transcendant car elle croit pouvoir faire plus qu'accorder des volontés insociables, même mauvaises. La politique est victime de « cette dialectique inévitable et naturelle de la raison pure »<sup>352</sup> et forte de son « exaltation » (*Schwärmerei*) se croit à même d'incarner le terme de la dialectique individu-communauté. Ce faisant, elle se trahit elle-même comme dogmatique car cette dialectique n'a pas de terme et le propre de la communauté politique est d'en favoriser le déploiement, non de croire pouvoir en incarner un achèvement. Le caractère extrême de cette politique qu'est la terreur la révèle dans tout ce qu'elle a de négatif. La présence du mal y est manifeste. Or le danger le plus grand de la communauté politique, c'est qu'étant dans son essence vouée au progrès du bien, elle crée un espace de liberté contrôlé par la seule légalité. C'est dans cet espace que peut s'insinuer le mal radical.

---

351 *ibid.*

352 Kant, *CRP*, « Dialectique transcendantale », *op. cit.*, p.254.

Il peut émerger du fond essentiel de la communauté politique, de ce même fond à partir duquel elle fait progresser la nature humaine. La communauté politique est à l'image même de la liberté de chaque individu, elle dispose au bien mais penche vers le mal. C'est alors qu'elle devient positivement négative lorsque toute la positivité du mal y est présente de manière subreptice. C'est cette présence dont traite Kant lorsqu'il critique les Églises instituées du faux-culte<sup>353</sup> : avec elles le mal devient une totalité qui habite la communauté politique.

On peut commencer par noter qu'en lisant le verset de *Matthieu*, VIII, 13 : « Entrez par la porte étroite, car large est la porte et spacieux le chemin qui mènent à la perdition », Kant a souligné la formule « large et la porte » et l'a commentée par ce mot : l'Église.<sup>354</sup> Elle favorise la propension du mal car en la fréquentant, l'individu se croit quitte de la loi morale alors qu'en fait il subordonne son devoir à « une prétendue adoration de Dieu qui est en réalité un acte contraire au culte véritable exigé par lui-même », ce qui est la définition du faux-culte. (p.186) Le danger constitué par le mal sous cette forme c'est qu'en toute légalité il s'institue dans la communauté politique par une communauté sacerdotale qui prétend réaliser l'unité entre les citoyens alors qu'elle n'est qu'une « bande du principe malin. » (*eine Rotte des bösen Prinzips*, p.131) Elle est plus subtile que la terreur qui impose l'unité, Ricoeur le dit très bien ainsi : « Tout

---

353 *La religion*, Quatrième partie: « Du vrai et du faux-culte sous la souveraineté du bon principe ou de la religion et de la domination cléricale (*Pfaffentum*). » Op. cit., pp.171-214. Le suffixe *-tum* dans *Pfaffentum* désigne le clergé comme totalité qui domine, ce que désigne bien le terme de « sacerdoce » qu'emploie Gibelin, mais sacerdoce reste à notre avis trop neutre, il n'en ressort pas l'aspect négatif que dégagera Kant. La traduction que donne Ricoeur (*Une herméneutique...*, op. cit., p.39) par « cléricisme » est très juste, elle dénote bien le rapport avec le fanatisme ou le fétichisme. En fonction du contexte, nous nous servons soit de « domination cléricale », soit de « cléricisme ». cf aussi JL Bruch, op. cit., p.196, n.17: « il est impossible de le traduire comme le fait Gibelin par le sacerdoce, qui évoque au contraire l'aspect proprement moral et spirituel du ministère ecclésiastique. »

354 Ce détail nous est rapporté par JL Bruch, op., cit., ch. VII, p.189.

se passe comme si l'extrême du mal n'était atteint qu'avec la prétention à la totalisation caractéristique de la religion à son niveau institutionnel. »<sup>355</sup> L'Église a pour elle la légitimité de son institution qui se présente comme œuvrant pour le salut, apparemment dans le droit chemin de la moralité, par-delà la simple légalité. Elle nous ramène invinciblement au mal et d'autant plus insidieusement qu'elle prétend servir le bien. L'individu y perçoit spontanément une communauté qui lui semble répondre à l'appel de sa conscience dans une toute autre mesure que la société civile. La dialectique individu-communauté se noue ici dans la tension de ce que Ricoeur appelle « une pathologie de la totalité » dont le mal est à l'origine et qui est « une perversion de l'élan vers la complétude »<sup>356</sup> visée. Elle s'y noue au risque de s'y briser car elle est confrontée à une forme de communauté qui dévie les individus de celle vers laquelle ils sont destinés et dont la tâche leur incombe. On comprend ici à quel point l'image de la séduction est parlante, profonde, juste. Grâce à elle, le mal trouve dans la domination cléricale « son terrain d'expression le plus fertile. »<sup>357</sup> Elle est en quelque sorte l'inversion du respect, car elle est le mobile suprême non de la moralité mais de l'immoralité. La séduction est l'affect dont se sert le cléricalisme pour pervertir à leur insu les individus qui croient entrer en communauté. C'est bien d'une inversion du respect qu'il s'agit puisqu'on ne peut se servir du respect, il est spontanément produit par la raison et il guide en toute conscience chaque individu vers la communauté éthique. Soyons plus précis, comment l'Église instituée parvient-elle à une telle inversion, par séduction, du respect ? Dans quelle mesure le mal y est-il lui-même institué ?

---

355 *Une herméneutique...*, op. cit., p. 21.

356 *ibid.*, pp.39-40

357 *ibid.*, p.36

L'Église instituée prolonge et favorise le mal radical individuel car elle procède exactement à la même inversion morale. Le mal de l'Église fonctionne sur le même schéma que celui commis par l'individu, il est donc un cadre approprié pour la propension du mal de chacun. Tout comme l'individu, l'Église commet le mal en ce qu'elle inverse l'ordre de subordination qui doit normalement exister entre l'observance des lois statutaires et la bonne conduite. Kant montre longuement que la religion pure ne doit être qu'un moyen au service d'une moralité qui la fonde.<sup>358</sup> La « pure foi religieuse », étant pratique, est « fondée entièrement sur la raison », une foi historique ne pouvant l'affecter que comme « fil conducteur. » (p.143) Or, l'Église commet le mal lorsqu'elle nie tout fondement rationnel, et de simple « fil conducteur » prétend constituer la moralité elle-même. Elle n'est alors plus que faux-culte, c'est à dire un « culte où la foi révélée doit précéder la religion. » (p.183) Ce qui est physiquement contingent devient moralement nécessaire et inversement, par le faux-culte « l'ordre moral se trouve renversé et ce qui n'est que moyen, ordonné d'une manière absolue (*unbedingt*) (pour ainsi dire comme une fin). » (ibid.) L'absolutisation du moyen en fin permet à l'Église de pervertir ses fidèles en leur faisant croire que la foi statutaire est essentielle au service de Dieu. Ainsi, les individus croyant agir de façon essentielle pour la communauté, sont victimes d'une « aliénation religieuse »<sup>359</sup> car ils font de la foi statutaire « la condition suprême pour que l'homme soit agréable à Dieu. » (p.186) L'individu est aliéné par des « fonctionnaires » (qui se présen-

---

358 ainsi écrit-il dans la *Préface à la première édition* : « la morale n'a aucunement besoin de la religion, mais se suffit à elle-même grâce à la raison pure pratique. » (p.53)

359 nous traduisons ainsi l'expression « *Religionswahn*. » Gibelin traduit par « folie religieuse », ce qui est juste mais trop fort car Kant définit ce *Religionswahn* comme une *Täuschung*, c'est à dire une « illusion » (n.1 p.186), ce qui ne suffit cependant pas à justifier la correction par Naar qui traduit simplement et trop faiblement par « illusion religieuse. » Traduire par « aliénation religieuse » a l'avantage de prendre en compte à la fois la folie (*der Wahn*) et la tromperie qui résulte d'une manipulation des esprits par la domination cléricale.

tent comme des serviteurs) qui « transforment le *service* de l'Église (*ministerium*) en une *domination* sur ses membres (*imperium*). » (p.184) L'Église profite en ce sens de l'espace de liberté dont elle dispose grâce à la légalité de la communauté politique pour y introduire de manière discrète mais efficace une autre forme de terreur. En d'autres termes, la communauté politique a beau être de constitution républicaine et œuvrer pour l'amélioration morale des hommes, elle peut être victime de la terreur religieuse sous l'empire du faux-culte dont la « constitution sera et demeurera toujours despotique. » (p.196)

La discrétion de cette terreur vient de ce qu'elle est masquée par la légitimité qu'elle confère à l'inversion qu'elle opère. Cette inversion consiste fondamentalement à transformer l'impératif catégorique en impératif hypothétique puisque la moralité se voit soumise à une pathologie de l'adoration divine, l'unique but étant de se rendre agréable à Dieu en se dispensant de toute bonne conduite. L'institution religieuse légitime cette inversion en la niant puisqu'elle présente cet impératif hypothétique comme l'impératif catégorique lui-même. Elle impose en quelque sorte l'idée que les lois statutaires sont l'expression communautaire de la loi morale que chaque individu trouve en lui, elle persuade ainsi « de servir quelqu'un par des actions qui *en réalité* font reculer son but », selon une autre définition que Kant donne du faux-culte. (p.173, nous soulignons) Dans la seconde édition Kant a rajouté (d'après le texte allemand) *en réalité*, ce qui explique qu'il aille jusqu'à parler d'« aliénation religieuse », car elle masque la réalité, ce qui est le propre de l'aliénation. L'individu aliéné substitue à sa loi une loi qui lui est étrangère en la reconnaissant comme conforme à sa nature morale dans une « illusion » (la *Täuschung* dont parle Kant) imposée par la religion statutaire. L'aliénation consiste dans une reconnaissance de l'hétéronomie comme autonomie et c'est alors « la mort morale de la raison. » (p.192) Au lieu de reconnaître

ses devoirs comme des commandements divins<sup>360</sup>, l'individu reconnaît les commandements que l'Église lui présente comme divins, comme ses devoirs. Dieu n'est alors plus qu'une « idole » à laquelle il s'agit de plaire par « l'adoration et des flatteries. » (p.200)

On voit en quel sens le mal radical trouve son expression achevée au sein d'une communauté pervertie qui est celle du faux-culte. Il parvient à s'instituer dans la communauté politique car il revêt la figure de la moralité, ou plutôt il s'adapte la moralité pour pouvoir prétendre l'incarner. Bref, c'est en « singeant » l'impératif catégorique que le mal radical se donne une communauté qui lui est propre – au sens où elle lui appartient et lui correspond sans se donner pour telle-, celle de la bande du principe malin, et qui dissout la communauté politique dans ce qui en elle rend possible la communauté pour le bien.

La dialectique individu-communauté se nie ici dans le moment de « l'illusion transcendantale » car elle vise une « totalité absolue »<sup>361</sup> qu'elle ne peut vouloir se rendre accessible, par-delà son inaccessibilité, que par une négation de sa propre condition de possibilité, donc une négation de l'individu. C'est ce que veut signifier Ricœur lorsqu'il montre que la religion à son niveau institutionnel se caractérise par une totalisation qui porte à l'extrême le mal.<sup>362</sup> Mais nous savons avec Kant que la dialectique n'est pas une dogmatique, sa propre négation ne peut pas être absolue. Tout comme le mal, ce moment négatif de la dialectique est radical et non absolu. Il est radical car il est une déviation originaire, mais pour être tel il suppose une origine qui est la disposition au bien, l'autonomie toujours présente. La dialectique ne peut entrer dans un moment négatif

---

360 ce qui est proprement la définition kantienne de la religion et cela dès la *CRPa*. Nous y reviendrons ultérieurement.

361 *CRPa*, I, Livre 2, ch. 1, p.115

362 voir plus haut, p.88

que parce qu'elle se refuse à elle-même le choix positif. Mais parce qu'elle entre et peut entrer dans ce moment négatif, c'est à partir de lui qu'il faut penser le retour à la positivité. C'est pourquoi Kant cherche dans la religion, dans sa capacité à la totalité, la possibilité d'une conversion individuelle et communautaire en vue du triomphe du bon principe sur le mauvais. Ce n'est plus « une totalité donnée mais demandée »<sup>363</sup> qu'il nous faut chercher avec la religion. Dans quelle mesure la religion peut-elle répondre à « une exigence pratique de totalisation »<sup>364</sup> qui répond à la demande de destination communautaire ? Quelle espérance la religion figure-t-elle pour une finitude aliénée par le désespoir d'une religion pervertie ?

---

363 Ricoeur, *La liberté selon l'espérance*, in *Le conflit*, op. cit., p.407

364 *ibid.*, p.403

## **B. L'espoir d'établissement de la communauté éthique par une dialectique de la conversion.**

### *La conversion individuelle*

Ce qui fonde l'espoir chez l'individu d'une possibilité de réponse à l'appel communautaire, contre toute forme pervertie de communauté, c'est le mal lui-même en tant qu'il trouve avec le bien sa racine dans la liberté. En effet, le mal lui-même a quelque chose de sublime en ce qu'il est d'une part le révélateur de la puissance de la liberté comme sa propre condition et d'autre part, selon Ricœur, « le révélateur de la nature ultime du (libre) arbitre. »<sup>365</sup> En doublant la liberté comme disposition au bien d'un penchant au mal, Kant confère au mal une certaine positivité qui incite à sa propre positivation. Il va jusqu'à parler du « mal positif » dans les *Leçons d'éthique*.<sup>366</sup> Le mal a une « qualité morale »<sup>367</sup> parce qu'il prend sa source dans la liberté et *uniquement* pour cette raison. En commettant l'infraction qu'est le mal, l'individu se trompe de destin et prend par là même conscience de la vraie valeur de son vrai destin. Il s'agit pas simple-

---

365 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit.

366 Philosophie pratique universelle, Degrés de l'imputation.

367 *ibid.* Voici le texte d'où sont tirées ces expressions: « En ce qui concerne la fragilité de la nature humaine, il nous faut remarquer que ce n'est pas seulement l'absence du bien positif qui la caractérise, mais également la présence en elle du mal positif. Or le mal moral prend sa source dans la liberté; c'est là seul ce qui lui confère cette qualité morale. Quel que soit notre penchant naturel pour les mauvaises actions, celles-ci n'en découlent pas moins de notre liberté. » Il est remarquable de noter que le vocabulaire employé par Kant va dans le même sens que dans *La Religion* : la présence renvoie à l'habitation, l'inhérence au penchant, la source à l'enracinement.



ment de faire le bien, mais pour cela, pour agir par respect pour le devoir, de lutter contre le mal. Weil voit ainsi « la fonction positive, la dialectique intérieure » du mal radical, dont Kant parle non « pas pour dévaluer l'homme, (mais) pour lui donner sa chance d'humanisation. »<sup>368</sup> L'individu ne peut réaliser son essence d'homme et de sujet pratique, de membre de la communauté, que s'il manifeste par sa lutte contre le mal, la force et la persévérance de sa quête d'une volonté bonne. Si « le bien se dessine sur fond de mal », cet aspect tragique a une fonction sur laquelle Weil conclut sa très juste lecture du sens du projet kantien : « la fonction du mal radical est précisément de permettre au bien d'apparaître, de nous apparaître à nous tels que nous sommes, êtres finis et raisonnables, raisonnables en notre finitude, bons et méchants, mais bons dans notre méchanceté et capables de progresser, une fois que nous avons reconnus l'ennemi en nous. »<sup>369</sup> Qu'il nous soit permis de citer une conclusion tout aussi pertinente de Ricœur : « n'est-ce pas du mal, et de l'inscrutable constitution du (libre) arbitre qui en résulte, que découle la nécessité pour l'éthique d'assumer les traits de la morale ? Parce qu'*il y a le mal*, la visée de la « vie bonne » doit assumer l'épreuve de l'obligation morale, que l'on pourrait décrire dans les termes suivants : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps que *ne soit pas* ce qui *ne devrait pas être*, à savoir le mal ». »<sup>370</sup>

Ces conclusions ont pour nous une fonction programmatique puisqu'il va s'agir de montrer comment l'individu peut faire apparaître le bien en dépit de sa finitude aux prises d'un ennemi qui l'habite. Il nous faut reconnaître l'ennemi en nous et institué autour de nous par nous « pour garder, selon Kant, courage au milieu des difficultés, et pour nous empêcher de rejeter notre

---

368 op. cit.

369 ibid.

370 P. Ricœur, op. cit. Nous n'entrons pas dans la problématique de Ricœur lui-même, mais retenons cette analyse de la positivité du mal.

propre faute sur le destin, en perdant ainsi de vue notre propre faute qui pourrait bien être la seule cause de tous ces maux (ceux « qui pèsent si lourdement sur l'espèce humaine »), et en négligeant en retour le remède : notre amélioration personnelle. »<sup>371</sup> Dans ce texte qui date pourtant de 1786 et dans lequel Kant pense si fortement la responsabilité de l'individu dans l'histoire<sup>372</sup>, émerge déjà dans ce « remède », cette « amélioration personnelle » qui nous est propre, une certaine idée de la conversion à laquelle l'individu va devoir procéder pour s'épurer, dans la mesure du possible, du mal radical. La nature humaine étant mauvaise, comment concevoir une telle épuration ? Nier ou supprimer le mal c'est en faire autant de la liberté, comment l'individu doit-il alors procéder s'il veut rétablir le bien ?

Kant avoue la difficulté du problème : « La possibilité pour un homme mauvais par nature de se rendre bon par lui-même, voilà qui dépasse tous nos concepts ; comment en effet, un mauvais arbre pourrait-il porter de bons fruits ? » (p.86) Que cette possibilité « dépasse tous nos concepts », c'est déjà là un signe de la forme que va prendre la lutte contre le mal : elle ne sera jamais son dépassement. La dialectique totalisante de la terreur politique et du faux-culte ont voulu opérer ce dépassement. Seule une dialectique de la finitude, par la reconnaissance du caractère indépassable du mal, donc par la reconnaissance de la liberté, peut penser la façon dont l'homme peut se rendre bon. La possibilité du relèvement étant aussi incompréhensible que celle de la perversion, ce n'est pas dans cet éclaircissement que sera trouvée la solution au problème. Il suffit à l'individu de reconnaître l'injonction de sa conscience qui retentit toujours aussi fortement pour lui rappeler « que nous avons *l'obligation* de devenir meilleur. » (ibid.) D'où l'impératif de conversion que formule Ricœur que nous avons cité précédemment. S'il le doit,

---

371 Kant, *Conjectures*, Remarque finale, nous rajoutons la parenthèse.

372 cf plus haut, p.69

il le peut, ce qui apporte une réponse au problème posé : le rétablissement est possible car « il faut présupposer qu'un germe de bien demeuré en toute sa pureté n'ait pu être extirpé ou corrompu. » (ibid.) Souvenons nous que ce germe est indéracinable et qu'il définit la personnalité. C'est à partir de la disposition au bien, en ce qu'elle est plus originaire que le penchant au mal, que le mauvais arbre pourra porter de bons fruits. Face au mal, « la volonté est toute-puissante », non qu'elle le nierait, non « en ce sens qu'elle transformerait l'homme en un être indépendant dans son existence mondaine ; elle l'est cependant en face de sa propre nature animale comme en face de toute force extérieure, dès que le principe et le fondement de sa liberté se trouvent contestés par le monde. »<sup>373</sup> Cette toute puissance fait la permanence et la force de la disposition au bien. Grâce à elle « on peut rencontrer dans l'homme une disposition morale plus haute encore (que « la méchanceté de la nature humaine »), quoiqu'elle sommeille pour le moment, qui lui permettra de se rendre maître un jour du mauvais principe en lui (qu'il ne peut renier), et de l'espérer aussi des autres. »<sup>374</sup> Avec cette rencontre, Kant formule l'espoir d'un réveil possible de la disposition au bien chez l'individu et dans la communauté. Tenons nous en toujours pour l'instant à l'individu.

C'est par un vocabulaire précis centré sur la notion de « conversion » que Kant désigne pour l'individu le *rétablissement en sa force de la disposition au bien*.<sup>375</sup> La conversion est un retournement de l'inversion opérée avec le mal radical dans l'ordre des mobiles, ce qui dit bien qu'il s'agit simplement de resituer à leur juste place les mobiles de la moralité et non d'acquérir un mobile pour le bien que nous aurions perdu. Il est impossible de perdre le respect pour la loi, « il ne s'agit donc

---

373 E Weil, op. cit.

374 *Projet*, Deuxième section, Premier article définitif, nous rajoutons la parenthèse.

375 titre de la « Remarque générale » de la première partie.

que de restaurer la *pureté* du mobile en tant que fondement dernier de toutes nos maximes, (...) en qualité de mobile, en soi *suffisant*, de détermination de ce libre arbitre. » (p.88) La conversion est donc d'abord une restauration, celle de la disposition primitive au bien. Avec le terme de restauration (*Wiederherstellung*), Kant veut bien signifier que le mal ne peut pas être dépassé, que la dialectique ne peut absorber son moment négatif puisqu'il faut simplement *re*-venir, opérer un *re*-tour à ce qu'il y a d'originnaire en nous, *ré*-péter le bien, le *ré*-tablir : tel est le sens de la *Wieder*-herstellung de la disposition au bien, du *Wieder*-aufstehen de l'individu du mal au bien. Ce vocabulaire est tout autre que celui du *Bei sich sein* hégélien qui signifie le retour à soi complet de l'Esprit dans sa positivité. Ici la positivité n'est jamais un résultat achevé, elle ne se manifeste que dans son combat permanent avec la présence irréductible de la négativité. Si le rétablissement s'inscrit dans une dialectique de la finitude et non de la transparence à soi, il n'en reste pas moins que la démarche de Kant est radicale puisque la conversion comme changement d'intention (*Sinnesänderung*) nécessite une « révolution dans l'intention de l'homme. » (p.88) Ce qui ne veut cependant pas dire que l'individu mauvais pourrait d'un instant à l'autre être bon, sans quoi Kant se contredirait et le dépassement serait effectuable, l'individu serait un saint. La révolution est simplement « nécessaire pour la manière de penser » afin qu'une « unique résolution immuable » puisse être conçue pour guider l'action, une action qui pour se relever du mal au bien exige une amélioration des mœurs de l'individu dans son « effort toujours persistant en vue du mieux », dans sa « réforme graduelle du penchant au mal. » (p.89) La notion de révolution introduit dans ce progrès infini une unité pour le point de vue divin. L'acquisition progressive de la vertu n'est jamais que l'application de la révolution intemporelle à un individu empirique dont l'existence se déroule dans le temps.

Cette dualité de points de vue permet à la fois de susciter l'espoir pour l'individu de son entrée possible dans la communauté et de signifier que cette entrée exige de « réagir sans cesse contre » (*Gegenwirkung*) le penchant au mal. (p.91) Le rapport entre la disposition au bien et le penchant au mal est régi par la loi de l'action et de la réaction et avec la révolution dans son intention l'individu doit mettre au fondement de son action une volonté de stabilité qui implique la réaction constante, cette *Gegenwirkung*, de sa volonté bonne contre sa volonté mauvaise. C'est dire que la nécessité éthique de répondre à l'appel communautaire exige un effort pratique de l'individu. Cet effort peut être maintenu grâce à l'espoir que l'être raisonnable trouve dans la révolution. Mais l'être fini demande plus, il se sent impuissant face à cette tâche pourtant pleine d'espoir, il est anxieux face à cette réaction contre un mal irréductible, il est inquiet puisque là même où il pensait trouver le bien, dans l'Église, le mal est institué. La tension entre la rationalité et la finitude de l'individu demande toujours et encore un déploiement de la dialectique qui va devoir chercher dans le lieu même d'expression du mal celle du bien.

Pour effectuer cette recherche, l'individu, fort de son autonomie, doit se sentir apte à la conversion, il faut qu'il puisse rendre sa liberté effective pour que la lutte et le triomphe du bon principe le soit aussi. C'est cette exigence qui amène Kant à postuler<sup>376</sup> – après « l'immortalité de l'âme » comme progrès à l'infini, condition de la vertu et « l'existence de Dieu », comme principe de connexion entre la vertu et le bonheur, condition du souverain bien – ce qu'il appellera dans *Les progrès de la mé-*

---

376 La doctrine des postulats est exposée dans la *CRPa*, Livre deuxième, chap. 2. Rappelons qu'un postulat est « une proposition théorique, mais qui comme telle ne peut être prouvée, en tant que cette proposition est nécessairement dépendante d'une loi *pratique* ayant *a priori* une valeur inconditionnée. » (p.132) C'est la raison théorique, sur la base des exigences de la raison pratique, qui émet un postulat pour accomplir la pensée de la raison pratique.

*taphysiques* l'» autocratie »<sup>377</sup> de la liberté. Pour penser la conversion, ce postulat est requis, mais l'individu n'a pas besoin de postulats pour agir. Le fait que la raison théorique puisse postuler cette autocratie est la preuve que la liberté peut être effective, qu'on va pouvoir penser la réalisation de la communauté. Ricœur montre très bien en ce sens dans la *Liberté selon l'espérance* que la doctrine des postulats permet de penser un achèvement, un accomplissement pratique dans les limites de la finitude humaine. Que l'accomplissement se fasse dans ces limites, c'est qu'elles sont une ouverture qui correspond à ce qu'il appelle « l'équivalent philosophique de l'espérance. » La liberté est présentée comme « le véritable pivot de la doctrine des postulats », elle fonde comme nous le montrerons la structure d'accomplissement de la raison pratique. Cette liberté postulée est selon Kant « la liberté considérée positivement (comme causalité d'un être, en tant qu'il appartient au monde intelligible). »<sup>378</sup> C'est une liberté effective, « reconnue comme *autocratie*, c'est à dire comme pouvoir d'accomplir dès maintenant dans la vie terrestre ce qui a trait à la condition formelle de ce pouvoir, c'est à dire la moralité. »<sup>379</sup> Sans elle le souverain bien n'a pas de sens et les deux autres postulats sont inutiles car elle est « *la foi en la vertu*, qui est *en nous* le principe nous permettant d'atteindre au souverain bien. »<sup>380</sup> Cet accès est conditionné par la conversion dont on sait à présent qu'elle est possible pour l'individu puisque en dernière analyse l'autocratie est ce « pouvoir de régénérer le libre arbitre », ce « pouvoir libre que nous avons de reconquérir la liberté de notre libre arbitre. »<sup>381</sup> Elle permet de substituer à l'abus de l'arbitre son usage. Vu l'exigence de totalisation qu'implique avec la conversion cette croyance rationnelle, nous sommes conduits à la religion en tant

---

377 Deuxième section, Troisième stade de la métaphysique.

378 *CRPa*, p.142

379 *Les progrès...*, *ibid.*

380 *ibid.*

381 B. Carnois, *op. cit.*, p.189

qu'elle est susceptible, de par sa définition même, de répondre à cet accomplissement. Nous avons vu comment la religion, parce qu'elle cherche la totalité, pouvait porter le mal à son comble. Voyons à présent comment elle peut répondre à ce comble, en y opposant avec l'espoir et son origine postulée de façon architectonique dans la liberté, le fondement d'une totalité éthique visée et non instituée.

Avec les postulats la loi morale conduit « à la *religion*, c'est à dire qu'elle conduit à *reconnaître tous les devoirs comme des commandements divins*. »<sup>382</sup> La religion est ici définie sur le mode du *comme si* <sup>383</sup>. Que l'individu soit guidé vers elle, ne veut aucunement dire qu'il doive reconnaître des devoirs supérieurs au sien qui lui viendraient de Dieu, une telle perspective est celle du faux-culte. Bien au contraire, cette définition signifie que la transcendance est toujours immanente, et le divin figure la transcendance qui nous est intérieure. Bien, plus, il figure pour l'individu le caractère sublime de sa loi morale et sa toute puissance dont il peut douter en tant qu'il est fini. Les postulats mettent en évidence qu'il n'y a pas à en douter, notre liberté est aussi forte que la puissance divine et quelle que soit la puissance du mal, elle n'est jamais que relative à cette dernière puissance. L'homme passe l'homme, ses propres commandements sont des « commandements surhumains. »<sup>384</sup> Mais, en tant qu'il est fini, l'individu n'accorde pas suffisamment à cette croyance rationnelle et ne peut s'en contenter pour fortifier son espoir. Pour le dire trivialement, il lui faut voir ce pouvoir surhumain pour le croire. C'est donc un besoin subjectif qui conduit l'individu à chercher dans la religion la figuration de son aptitude à la conversion.

---

382 Kant, *CRPa*, p.138

383 Ce que dit explicitement une note de Kant dans l'*Opus postumum* : « l'expression *comme des commandements divins* peut être ici rendue par *tanquam* (comme si). » Liasse I, 3, §4, p.216; au §5 il parle de « la connaissance de tous les devoirs *comme* (comme si c'étaient) des commandements divins. »

384 *ibid.*, p.224

C'est dans le rapport à autrui fondé sur le respect seul, donc dans un rapport épuré que l'individu va trouver cette figuration. Kant montre qu'autrui est révélateur de moi-même au plus haut point lorsque cet autre est « le *seul* (homme) agréable à Dieu », « le Fils *unique* de Dieu. » (p.98, nous soulignons) Kant désigne, par ces périphrases qui insistent sur le caractère unique de sa personne, le Christ. C'est lui et lui seul qui montre, donne à voir, que la conversion est possible car il est « cet idéal de perfection morale (...), l'archétype de l'intention morale dans toute sa pureté. » (id.) C'est donc bien au cœur de la religion que Kant trouve non plus la perversion morale totale mais la « *perfection morale totale* » de l'humanité. Il reprend à son compte sur la base d'une pure foi religieuse et contre le cléricalisme l'enseignement de l'Évangile. Kant retourne en quelque sorte le découragement de l'individu face au mal institué par l'Église en espoir car ce n'est plus « l'observation des devoirs d'Église statutaires, mais seulement la pure intention morale du cœur qui peut rendre agréable à Dieu. » (p.178) Kant oppose la figure du Christ aux institutions qui s'en réclament et s'en servent pour aliéner l'individu. De mobile de l'aliénation, le Christ devient l'incarnation de l'impossibilité de tout autre mobile que le respect pour la loi. Kant libère le Christ de l'idolâtrie du faux-culte qui absolutise ce qui n'est qu'un symbole.<sup>385</sup> Le Christ n'est pas livré à notre imitation tel un exemple, encore moins l'individu trouvera-t-il en lui le rachat de ses péchés, cette forme de rédemption par substitution que Kant critique sévèrement. Non, le Christ est là car, du fait de notre finitude, « il nous faut toujours, pour nous rendre concevables des propriétés suprasensibles, recourir à une certaine analogie avec les êtres de la nature. » (p.101, note) Le Christ répond seulement de façon sym-

---

385 cette idée d'absolutisation des symboles vient de Tillich, *Théologie de la culture*, Gonthier, trad. 1968. Son propos restant théologique, il ne s'inscrit pas dans la même démarche que Kant même si sa critique des Églises instituées est très forte.



bolique au besoin de l'individu de rendre sensible le triomphe du bon principe sur le mauvais. Le schématisme reste strictement analogique, il renvoie à la capacité individuelle de conversion et ne fournit pas les moyens, par un schématisme de détermination de l'objet<sup>386</sup>, à mettre en œuvre pour être bon.<sup>387</sup> Le faux-culte procède à une telle détermination, d'où son absolutisation illégitime. Par contre, la figure du Christ comme symbole renvoie à l'absolu que chacun porte en lui, seul absolu légitime.

Faire du Christ un symbole c'est à la fois figurer la toute puissance insondable de la liberté et son effectivité en chacun. En effet, l'engendrement surnaturel du Christ a un sens spéculatif qui est de signifier la liberté comme surgissement absolu, radicalement nouveau et transcendant. C'est ce que dit plus directement Arendt lorsqu'elle lit dans la « bonne nouvelle » des Évangiles : « Un enfant nous est né » toute l'espérance et la foi dans le caractère miraculeux de l'action libre.<sup>388</sup> Descendu du ciel, le Christ incarne ainsi le miracle de la liberté transcendantale comme « *spontanéité absolue* des causes, capable de commencer par *elle-même* une série de phénomènes. »<sup>389</sup> C'est pourquoi il est le meilleur et unique symbole possible de la conversion car elle est l'acte par excellence de la liberté. A l'opposé de son engendrement surnaturel, la mort du Christ est l'image de la conversion en tant que « mort du vieil homme et crucifixion de la chair. » Sa mort nous invite à assumer « l'abandon dans le mal et l'entrée dans le bien » qui définit la conversion. (p.109) Kant donne un sens strictement moral à

---

386 un tel schématisme est inapplicable à la figure du Christ puisque « dans le fait, il n'est point, d'un objet qui soit adéquat aux exigences de la raison, de concept intellectuel possible, c'est à dire de concept tel qu'il puisse être montré et rendu susceptible d'être intuitionné dans une expérience possible. » (*CRP*, Dialectique, Livre II, p.277) Ce qui confirme en quoi le faux-culte verse dans l'illusion transcendantale.

387 cette distinction entre deux types de schématisme est approfondie par Kant dans la *CFJ*, §59, entre hypotypose symbolique et schématique.

388 *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Calmann-Lévy, 1983, chap. V, in fine

389 *CRP*, op. cit., p.348

l'injonction de Saint Paul, comme le dit Bruch, il « laïcise la nouvelle naissance. »<sup>390</sup> Mais comment alors concevoir que cette figuration est en même temps celle de l'effectivité de la liberté en chacun ? Si Kant trouve dans la religion ce qui en inverse la tendance à la mauvaise totalisation, l'individu ne peut-il pas invoquer sa finitude pour vouloir justifier que le Christ lui aussi relève ainsi de l'illusion transcendantale ?

Ce problème trouve sa solution dans le statut de symbole du Christ. Kant précise justement que l'engendrement surnaturel n'a qu'une valeur spéculative, « au point de vue pratique, en effet, cette dernière hypothèse ne nous est d'aucun avantage parce que l'archétype que nous nous donnons pour base à ce phénomène, doit être cherché nécessairement toujours en nous-mêmes. » (p.100) La surnaturalité renvoie à notre immanence. De même, la crucifixion ne figure jamais que la conversion en tant qu'elle est une révolution.<sup>391</sup> Elle est l'image de l'intention qui dépouille le vieil homme pour en revêtir un nouveau même si l'homme régénéré se dépouille du vieil homme de manière continue parce que la conversion est nécessairement toujours inachevée. L'individu ne peut donc pas alléguer sa finitude pour se dispenser de l'effort de la conversion, il ne peut pas conclure du caractère unique du Christ à l'impossibilité d'une communauté éthique. Bien au contraire, en invitant l'individu à s'élever à lui comme archétype, le Christ montre la voie de l'archétype de l'humanité considérée comme un tout : la communauté éthique.

La conversion, l'épuration comme condition pour entrer en communauté n'implique pas une imitation du Christ, il faut encore insister sur ce qu'implique d'un point de vue pratique son

---

390 op. cit., III, p.80

391 Par ailleurs on peut suggérer avec Tillich (op. cit.), que dans la crucifixion le Christ se sacrifie pour ne pas devenir une idole, c'est une réfutation en acte de la rédemption par substitution.

statut de symbole. On sait que pour Kant il n'y a « rien de plus funeste à la moralité que de vouloir la tirer d'exemples. »<sup>392</sup> Seul « *le Saint de l'Évangile* » peut-être reconnu pour tel parce qu'il est comparé à notre idéal de perfection morale<sup>393</sup> et seulement pour cette raison car en fait « on n'a nul besoin d'un exemple tiré de l'expérience pour faire de l'Idée d'un homme moralement agréable à Dieu un modèle pour nous ; car elle se trouve déjà en cette qualité dans notre raison. » (p.99). Le fait qu'il y soit simplement comparé signifie bien qu'il n'en a pas le monopole, il ne détient pas une moralité qui est propre à chacun. L'idée que personnifie le Christ « se trouve dans notre raison moralement législatrice. » (p.99) Le Christ n'est archétype que parce que la loi elle-même l'est<sup>394</sup> et qu'il ne peut faire plus que la figurer. Le Christ n'a de sens qu'à partir du fait de la raison, dont il ne fournit pas une preuve supplémentaire. C'est pourquoi « l'imitation est exclue de la morale », son exemple ne sert qu'à « encourager, *en mettant hors de doute la possibilité de faire ce que la loi ordonne* et en rendant visible ce que la règle pratique exprime d'une manière générale. »<sup>395</sup> On comprend très bien en ce sens en quoi la figure du Christ donne à voir la possibilité du triomphe du bon principe puisqu'avec elle l'individu ne peut plus douter de la force de sa volonté, il ne peut plus qu'espérer persévérer sur la voie du bien. La teneur de cette espérance est la reconnaissance par l'individu de la contingence historique du Christ<sup>396</sup> qui exclut le « mécanisme d'imitation » pour lui substituer la notion de « *succession*. » Il s'agit de « puiser aux sources mêmes (celles de la vertu) où il

---

392 *Fondements*, II, §5

393 *ibid.*

394 Kant les identifie explicitement dans les *Leçons d'éthique* : « la loi doit être pure et sainte, pour cette raison qu'elle est l'archétype, l'étalon, le modèle de nos actions. » (Philosophie pratique universelle, « Degrés de l'imputation. »)

395 *Fondements*, *ibid.*

396 « Le bon principe est descendu du Ciel en l'humanité, non seulement à une époque déterminée, mais d'une manière invisible depuis le commencement de l'espèce humaine. » (p. 117)

puisait et emprunter seulement à son prédécesseur la manière de procéder. »<sup>397</sup>

Ainsi l'individu ne voit-il pas sa dialectique avec la communauté s'abîmer dans ce moment de crise qu'est la mauvaise totalisation du faux-culte qui n'est qu'aliénation en ce qu'il favorise simplement la bonne opinion qu'on a de soi-même. Contre cette aliénation la figure du Christ enseigne qu'il ne faut pas juger, qu'on « ne s'abuse jamais si facilement qu'en ce qui favorise la bonne opinion que l'on a de soi-même. » (p.104) Plutôt que d'émettre des opinions il s'agit à présent pour l'individu de s'améliorer en reconnaissant que « l'amélioration de l'homme est une affaire qui incombe à celui-ci. » (p.122) Grâce au Christ il peut le reconnaître car sa figure est la convergence entre la croyance rationnelle de l'effectivité de la liberté et l'espérance infinie de conversion. Du fait de cette convergence, le Christ symbolise l'accomplissement à partir duquel la dialectique individu-communauté se redéploie vers une nouvelle perspective car l'individu voyant son aptitude et espérant sa dignité à entrer en communauté, il va s'agir d'instituer la communauté éthique. Le Christ ouvre la voie à la communauté éthique dont il fixe, du fait de son statut de symbole et du sens de la conversion, les modalités et la position ultime dans la dialectique. En ce sens nous pouvons dire avec Weil que « la révolution du Christ devient la révolution du monde moral, révolution morale dans le monde et du monde que nous habitons. »<sup>398</sup> Le sens présent en moi et le sens qui fait signe dans le monde, dont on sait l'accord transcendantal, demandent à partir de cette révolution qui incombe à chaque individu leur union qui sera la communauté éthique.

---

397 *CFJ*, §32, nous rajoutons la parenthèse. Dans ce texte Kant oppose la *Nachahmung* et la *Nachfolge*.

398 E. Weil, op. cit.

## *La conversion pour une communauté*

En répétant le geste révolutionnaire du Christ, l'individu témoigne de sa bonne volonté et se libère de la culpabilité inhérente à chacune de ses actions mauvaises. En cela il crée un monde digne de moralité, ouvert à son accueil. Mais cela n'est pas suffisant, la communauté éthique ne saurait surgir de là. Nous sommes dans une dialectique individu-communauté, ce n'est donc pas de l'action individuelle seule que peut être instituée la communauté éthique. Tous les individus ont beau vouloir se convertir, il subsistera toujours deux difficultés que nous allons analyser et dont nous allons voir dans quelle mesure elles peuvent être surmontées, ce qui conditionnera l'issue de toute notre dialectique.

La première limite est métaphysique. Chaque individu a beau se « déculpabiliser » dans la conversion, il restera toujours qu'il ne saurait se déresponsabiliser. Quoique les individus fassent, la déresponsabilisation est impossible car l'unité métaphysique du genre humain dans sa nature mauvaise est irréductible. La communauté sera toujours responsable d'un mal à jamais présent, sinon latent. L'exposé de cette difficulté est la réponse même à l'interrogation sur la possibilité de la surmonter. Elle ne pourra pas être surmontée, telle est la limite de notre finitude qui a conditionné et conditionnera donc jusqu'au bout notre dialectique. L'insurmontable est-il pour autant invitation au désespoir ? Aucunement, nous le savons, la finitude est une libération qui fait sens. Mais comment alors espérer tout de même une communauté éthique ? Il va falloir instituer une communauté qui reconnaisse et assume le mal qui l'habite.

La seconde difficulté est directement une conséquence de la première et la façon dont elle sera traitée rejaillira justement sur la possibilité de la portée qu'on pourra donner à l'espoir qui subsiste en dépit de la limite métaphysique. Ici, la limite est anthropologique, c'est celle de l'insociable sociabilité : la conver-

sion est toujours déjà mise en péril par le contact avec autrui. C'est de là que vient tout le mal qui peut surgir de la communauté politique limitée à une canalisation de cette insociable sociabilité. La communauté éthique peut-elle et à quelles conditions déployer l'espérance ?

Nous parlons d'une conversion *pour* la communauté, cela a une double signification. D'abord, celle du génitif objectif : l'individu ne peut pas se convertir simplement pour triompher du mal en lui, il faut qu'il se convertisse pour instituer une communauté éthique, sans quoi sa conversion n'a pas de sens. C'est donc ensuite, au sens du génitif subjectif, la communauté elle-même qui doit se convertir. Elle le doit, c'est « un devoir d'un caractère particulier, non des hommes envers les hommes, mais du genre humain envers lui-même. » (p.129) Ce n'est donc plus seulement l'individu qui est sujet du devoir mais la communauté elle-même qui est comprise comme telle, elle prend conscience de son devoir de réponse à la destination communautaire de l'individu. Elle en prend conscience comme l'individu, par un fait, mais non un fait pur a priori de la raison, c'est le fait de ses propres limites en tant que communauté politique qui lui révèle ce devoir.

En effet, la communauté se sent, se voit, se sait responsable du mal qu'elle porte et dont l'individu reste victime même lorsqu'il se déculpabilise par un effort de conversion. S'il était isolé, l'individu échapperait peut-être à « cette périlleuse situation » due aux « hommes avec lesquels il est en rapport ou en relation. » (p.125) Tout se passe comme si les relations humaines étaient simplement fondées sur le mal alors qu'elles ont pour fin de l'être sur le respect. Kant est ici, dans ce texte introductif à la troisième partie<sup>399</sup> de *La religion*, texte dont nous allons voir en quoi il est au cœur de notre dialectique dont il contient la for-

---

399 *Triomphe du bon principe sur le mauvais; Établissement d'un Royaume de Dieu sur terre* (pp.125-170)

mule clé pour sa signification, extrêmement sévère dans son jugement porté sur l'insociabilité humaine. Dans l'*Idée d'une histoire universelle*, l'insociabilité caractérisait la sociabilité et en faisait le moteur de l'histoire comme progrès. Ici il n'est pas question du caractère sociable de l'insociabilité, elle est considérée de manière « brute », comme pure insociabilité dissolutrice de la communauté. Les formules employées par Kant sont remarquables à cet égard : l'individu est troublé « *lorsqu'il se trouve parmi les hommes, et il n'est même pas besoin que ceux-ci soient plongés dans le mal et donnent des exemples tentateurs, ils leur suffit d'être présents, de l'entourer, et d'être des hommes pour se corrompre réciproquement dans leur disposition morale et se rendre méchants les un les autres.* »<sup>400</sup> (pp.125-126) L'altérité humaine est génératrice de mal alors qu'en son essence elle est vouée au bien. L'épreuve des faits et de l'histoire nous l'avait déjà fortement révélé, mais c'était justement pour forcer l'homme à passer un contrat et instituer une société juridique qui puisse canaliser au mieux la propension au mal qui relie les hommes. Or on le sait et on le constate ici explicitement avec Kant que la communauté politique, dans la mesure où elle oriente simplement cette insociable sociabilité, n'apporte guère de réponse satisfaisante aux relations humaines. On voit avec cette corruption réciproque que l'analogie du principe de communauté révèle la potentialité tragique des relations politiques. C'est pourquoi on en reste dans cette communauté à ce que Kant appelle de manière significative un « état de nature éthique » (p.127). En d'autres termes, la communauté politique ne permet à l'individu de quitter l'état de nature que dans sa disposition à l'humanité, sa disposition à la personnalité restant vouée aux passions de ses concitoyens. On comprend

---

400 Kant renforce lui-même son affirmation en soulignant la première expression; nous soulignons les suivantes et retraduisons la fin du passage car « il leur suffit (effectivement)d'être des hommes », ce que Gibelin avait atténué par « être des hommes qui se corrompent réciproquement. » Le texte de Kant est clair, il met le fait d'être présents, de l'entourer et d'être des hommes sur le même plan: « es ist genug, daB sie da sind, daB sie ihn umgeben, und daB sie Menschen sind, um einander... »

mieux encore à présent le potentiel de mal que laissent possible les lois juridiques. Avec ce second degré de l'état de nature, Kant thématise la critique que fait Rousseau du progrès de la civilisation et qu'il n'avait pas désigné par l'état de nature et Kant ne désigne rien d'autre par là que cet état où « nous sommes hautement cultivés dans le domaine de l'art et de la science, nous sommes civilisés, au point d'en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tout ordre. Mais quant à nous considérés comme déjà *moralisés*, il s'en faut encore de beaucoup. »<sup>401</sup>

Cette identification de la communauté politique à l'état de nature éthique va nous permettre de préciser et de confirmer la place de cette communauté dans notre dialectique. Kant affirme ainsi cette identification : « Dans une communauté politique *déjà* existante tous les citoyens se trouvent comme tels *cependant* dans un *état de nature éthique* et sont autorisés à y rester. » (p.127, les deux premiers soulignements sont de nous) C'est un premier élément d'analyse dans lequel Kant expose bien le paradoxe : il existe une communauté politique et *pour-tant* il subsiste une forme d'état de nature. C'est un paradoxe constitutif de la communauté politique, elle ne peut pas vouloir s'en affranchir en quittant d'elle même cet état, ce faisant elle contraindrait les individus, ce qui serait contradictoire car l'individu doit vouloir se convertir lui-même pour la communauté. C'est pourquoi chaque citoyen est autorisé à y rester, à demeurer au niveau du politique car c'est un niveau nécessaire et nécessairement indépassable. L'individu est au cœur de la réflexion, tout réside dans son choix de conversion qui appelle une conversion de la communauté. Et il a tout intérêt à faire ce choix, car « quoique l'homme pris individuellement ait bien pu faire pour s'arracher à l'emprise du mal » (p. 126), son contact avec les autres rend ineffectif tous ses efforts. Mais « le citoyen du corps politique relativement à la compétence législative de

---

401 IHU,VII



celui-ci, demeure entièrement libre, soit qu'il veuille entrer également dans une société éthique avec d'autres concitoyens, ou qu'il préfère demeurer dans un état de nature de ce genre. » (p.127) Cette société éthique est définie par Kant comme « une union entre les hommes sous de simples lois de vertu suivant les prescriptions de (l')Idée » de la domination du bon principe. (p.126) Elle a pour fin la domination du mal et « dans la mesure où ses lois sont d'ordre public, (elle s'appelle) une société *civile éthique* (par opposition à la société civile juridique), ou encore une communauté *éthique*. » (id.) <sup>402</sup> C'est cette communauté qui rend possible la conversion individuelle par celle de tous, elle est le moment positif effectif ultime de la dialectique individu-communauté en ce qu'elle est seule en mesure de répondre à l'appel de la destination communautaire de l'individu car elle se place sous la bannière de « la raison, législatrice morale (qui), outre les lois qu'elle prescrit à l'individu, arbore de plus un drapeau de la vertu signe d'union (*Vereinigungspunkt*) pour tous ceux auxquels le bien est cher afin qu'ils se rassemblent tous autour de lui et l'emportent avant toute chose sur le mal qui les attaque sans répit. » (id., traduction modifiée) La force d'une telle image -peu habituelle au style kantien- dit la force de la communauté éthique pour convertir et unir l'humanité. Mais quel est le statut de cette communauté ?

---

402 Comment comprendre une telle hésitation dans l'emploi du vocabulaire et pourquoi Kant ne distingue-t-il pas strictement société et communauté comme nous l'avons fait pour réserver le terme de communauté à la communauté éthique? Deux réponses s'imposent. Kant ne fait pas fondamentalement la distinction de sens entre société et communauté mais il est à noter qu'il parle plus souvent de communauté que de société éthique et il réserve plutôt le terme de société à l'ordre juridico-civil. Surtout, Kant ne parle le plus souvent pas de *Gemeinschaft* (il emploie l'adjectif *gemeinschaftlich*) mais de « *gemeines Wesen* », ce qui est peut être plus fort que *Gemeinschaft* puisque cette expression renvoie à l'unité (plus qu'à l'union) d'un être comme tout, ce qui ne va pas sans faire songer à l'organisation de l'être vivant comme tout finalisé et qui donc renvoie au règne des fins. Quels que soient les flottements du texte, il reste que Kant traite d'une communauté dont la fin est ce règne auquel la société ne peut que préparer l'individu.

Kant le précise toujours relativement à la société politique et nous touchons alors à la formule clé de la dialectique : « cette communauté peut subsister *au cœur (mitten in)* d'une communauté politique et même en comprendre tous les membres (*d'ailleurs sans avoir cette dernière comme fondement elle ne pourrait en aucune façon être instituée par des hommes*). » (id., traduction modifiée, nous soulignons) Cette formule dit à la fois la nécessité et la limite du moment politique : il faut une communauté éthique mais elle ne dépassera pas la communauté politique, elle sera sortie hors de l'état de nature éthique grâce à la légalité que permet la communauté politique. Les deux ne sont pas complémentaires puisque la communauté politique peut en rester à l'état de nature éthique mais elles se complètent car il y a une dialectique individu-communauté qui révèle les insuffisances du moment politique et qui invite – pour reprendre le vocabulaire de la *Critique de la faculté de juger* – à une « pensée élargie » (§40) de la communauté qui nous fait entrer dans « un tout autre ordre de choses » (*eine ganz andere Ordnung der Dinge*, §66) « afin de suppléer à l'insuffisance » (*die Unzulänglichkeit zu ergänzen*, §67) de ce dernier. C'est donc une dialectique qui va trouver le sens de son aboutissement du point de vue du jugement réfléchissant seul car il permet de comprendre en quoi deux communautés disparates, l'une négative, l'autre positive, se complètent. Sachant que la communauté éthique « doit nécessairement reposer sur des lois *publiques* et renfermer une constitution qui s'y appuie » (pp.128-129), sachant donc qu'elle est immanente à la communauté politique, dans quelle mesure va-t-elle pouvoir la régénérer ? Comment instituer une communauté éthique ?

Étant donné sa fin, la communauté éthique ne peut être instituée de la même façon que la communauté politique fondée, rappelons le, sur un « accord pathologiquement extorqué »<sup>403</sup> qui engage les individus à devenir citoyens par un

---

403 *IHU*, IV

contrat sous des lois de contrainte externe. La nature de l'accord politique exclue que sa communauté soit vouée à la régénération. Un tel accord établit seulement une société qui, souvenons nous en, « peut se convertir en un tout moral. »<sup>404</sup> Elle le doit nécessairement et éthiquement car selon Ricœur « nulle institution politique ne satisfait aux requêtes d'une communauté vouée à la régénération de la volonté »<sup>405</sup>, de sa volonté, de celle de tous. Elle le peut grâce aux individus qui décident par-delà l'accord pathologiquement extorqué en vue de canaliser l'insociabilité de reconnaître une *union intentionnellement exigée* en vue d'épurer l'insociabilité. La problématique est la même pour le passage de l'état de nature juridique à la communauté politique que pour la conversion de l'état de nature éthique à la communauté éthique. Il y a une analogie de problématique, mais le niveau n'est plus le même, la dialectique a progressé et les exigences se font plus grandes, ainsi que les problèmes qu'elles engendrent. Le problème auquel la pensée est confrontée c'est qu'elle doit dépasser l'aporie du besoin de maître et l'aliénation religieuse tout en quittant la tyrannie et le faux-culte. C'est donc bien toujours dans un mouvement vers la complétude que se situe la dialectique, mais comment faire aboutir ce mouvement face à de telles difficultés ?

« Pour édifier une totalité éthique absolue »(p.128) l'intention individuelle nécessaire est insuffisante, il faut que les intentions puissent être soumises à une législation éthique commune. Or, une telle législation ne relevant que de la seule contrainte interne de l'intention ne peut être produite par les hommes eux-mêmes : « si la communauté doit être *éthique*, le peuple, comme tel, ne peut être considéré lui-même comme législateur. » (p.130) Il faut un législateur suprême qui ne peut être autre que celui par lequel nous reconnaissons la puissance de nos devoirs, à savoir Dieu, mais simplement « Dieu en tant

---

404 *ibid.*

405 P. Ricœur, *Une herméneutique*, op. cit., p. 37

que souverain moral de l'univers. » (id.) En tant que législateur dérivé, l'individu a besoin de lui comme législateur originaire. Lui seul résout l'aporie du maître car lui seul « connaît aussi les cœurs pour pénétrer même le fond le plus intime des intentions de chacun. » (id.) Il figure la puissance nécessaire pour l'union des hommes bien intentionnés, en cela il n'est que cet « être moral supérieur qui, grâce à ses dispositions générales, associe les forces insuffisantes des individus en vue d'un résultat commun » (p.129), la totalité morale. C'est donc la « reconnaissance de nos devoirs comme commandements divins » qui permet d'instituer la communauté éthique qui, si elle est l'œuvre de Dieu ne justifie pas l'attente de son surgissement, il ne faut pas « nous laisser gagner par la paresse, en attendant d'en haut dans une quiétude passive ce que nous devrions chercher en nous-mêmes » (p.205) mais implique -c'est l'insistance constante de Kant sur le rôle fondateur de l'individu- que « chacun doit au contraire procéder *comme si tout dépendait de lui.* » (p.131, nous soulignons) Chacun sait que « nous intuitionnons Dieu comme si c'était dans un miroir, jamais face à face »<sup>406</sup>, que donc Dieu est en nous et qu'il nous incombe de réaliser ce que nous attendons de lui. Mais notre finitude dans son élan spontané vers Dieu prend le risque du faux-culte puisque l'individu cherche dans l'institution religieuse le lieu de la communauté. Il faut donc chercher dans l'Église visible la communauté authentique en tant que la religion fournit toujours cette exigence de totalité qui doit ici se convertir en totalité bonne du peuple de Dieu.

Tout comme la conversion individuelle passait par l'espérance et la croyance rationnelle dans l'archétype du Christ, la conversion communautaire requiert aussi un archétype pour stimuler l'espérance en une totalité éthique. C'est là où le mal trouve son « terrain d'expression le plus fertile » que le bien va pouvoir triompher. Seulement, si l'archétype du bien était don-

---

406 *Opus postumum*, Liasse I, 3 (1-4), p.220

né avec le Christ, ici aucune réalité ne peut être opposée symétriquement à l'archétype du mal : « une cité éthique sous la législation morale de Dieu est une Église qui n'est pas l'objet d'une expérience possible. » (p.132) C'est donc une idée, sous sa forme régulatrice qui va servir d'archétype. Cette Idée est celle d'une « *Église invisible*, simple Idée de l'union de tous les hommes droits sous le gouvernement divin universel, immédiat et moral ainsi qu'elle sert d'archétype à toutes celles que les hommes se proposent d'instituer. » (id.) Nous avons là le répondant parfait de l'exigence communautaire exprimée par l'impératif catégorique car ce qui est visé dans cette communauté c'est l'universalité, la pureté de l'union, le respect pour la loi et l'éternité de la constitution.<sup>407</sup> Kant énonce ces conditions en les opposant de façon discrète, entre parenthèses, mais très pertinente à celles des Églises visibles qui ne visent pas cette Église invisible, donc versent dans le faux-culte. Cette insistance de Kant contre le faux-culte alors même qu'il est en train d'exposer la totalité éthique absolue est le signe de ceci que s'il faut chercher dans l'institution religieuse l'aboutissement de la dialectique, il importe de le faire avec toute la prudence requise. Ainsi l'universalité s'oppose-t-elle à la « scission en sectes » ; la pureté est « purgée de l'absurdité, de la superstition et de l'illusion de l'enthousiasme » ; le respect pour la loi est le refus en acte de tout « hiérarchie (ou) illuminisme, sorte de démocratie avec inspirations particulières qui peuvent être différentes suivant l'idée de chacun » ; l'éternité de la constitution fait qu'elle est « soumise à des lois originelles (...) non à des symboles arbitraires qui, manquant d'authenticité, sont contingents, exposés à la contradiction et variables. » (id.) On comprend dès lors que l'espérance elle-même trouve ici une sorte de totalité dans cette correspondance entre la loi morale individuelle et la totalité morale communautaire. Il reste que l'espérance implique une tâche, rien n'est donné et la finitude doit s'efforcer d'agir pour maintenir cet espérance par la formation d'une Église visible.

---

407 ce sont les conditions que Kant énonce à partir des catégories.

Cette Église sera le « véhicule et moyen » dont a besoin la « faiblesse particulière de la nature humaine » pour suivre la « *pure foi religieuse.* » (p.133) La croyance historique qui l'accompagne « vivifie la pure intention religieuse. » (p.197) Elle supplée à l'insuffisance individuelle de conversion car « encore que chacun obéisse à son devoir privé, on peut bien en tirer une *harmonie contingente* de tous en vue du bien commun, mais cette harmonie universelle ne peut être espérée si l'on ne fait pas une affaire propre de cette union mutuelle en vue du même but, institution d'une *communauté* soumise à des lois morales » (p.171) ou encore : « la religion de la raison d'un chacun en particulier ne forme pas une Église, c'est à dire une *union* universelle (*allgemeine Vereinigung*). » (p.177, nous traduisons) La pure exigence communautaire ne peut être atteinte que dans une formation communautaire qui conduise l'individu vers elle. Cette conduite est celle par le vrai culte, qui se présente lui-même, contrairement à la nature du faux-culte, comme n'étant qu'un moyen. Ses serviteurs ne sont pas des ecclésiastiques qui cherchent la domination mais « tous les hommes bien intentionnés. » (p.172) Seule la raison pure pratique guide l'administration de la finitude dans la communauté éthique constituée en Église visible de la pure foi religieuse. Et si Dieu est le législateur de la communauté éthique et « l'auteur de la constitution de l'Église », les hommes en sont « les auteurs de son *organisation.* » (id.) Que Kant emploie ici un pluriel montre bien à nouveau le rôle de chaque individu dans l'assomption de la destination communautaire. Chacun est responsable de l'organisation du destin de tous.

Cette organisation dans le vrai-culte implique quatre devoirs qui ont tous leur place dans la dialectique individu-communauté. Ce sont la prière, la fréquentation de l'Église, le baptême et la cérémonie de la communion. Ils n'ont de sens que parce qu'ils sont fondés sur un « *culte des cœurs* (en esprit et en vérité) (qui) ne peut consister que dans l'intention, l'observation

de tous les vrais devoirs comme commandements de Dieu et non en actes destinés exclusivement à Dieu. » (p.206) Ce culte n'est donc qu'un moyen, un mobile relatif au seul mobile véritable qu'est le respect. Et Kant ne manque pas d'y insister en précisant le risque de faux-culte inhérent à ce vrai-culte. Mais s'il s'en tient à son intention, l'individu ne versera pas dans cette illusion et chacun des quatre devoirs aura sa fin authentique de faire « avancer le bien moral » (id.)

La prière renvoie l'individu en son plus for intérieur pour *affermir* son intention, « attiser en (son) cœur la flamme de la moralité »<sup>408</sup> dans l'admiration de son sublime devoir : « *l'esprit de la prière* qui sans relâche peut et doit exister en nous » est « l'intention accompagnant toutes nos actions, de les accomplir comme si elle s'exécutaient pour le service de Dieu. » (p.208) L'essentiel n'est pas la prière mais la façon dont elle est menée, sur le mode du comme si qui renvoie à la puissance de la loi morale. En publique le sens communautaire de la prière est très fort, Kant allant jusqu'à la qualifier de « solennité éthique » (*ethische Feierlichkeit*) qui soulève « l'émotion jusqu'à l'exaltation éthique », ce qui met en mouvement « le motif éthique de chacun. » (p.210) En d'autres termes, dans la prière la dialectique elle-même devient solennelle, elle prend des allures de fête, loin de l'auto-déploiement du concept...

La fréquentation de l'Église permettra la *communication* de cette quête intérieur, c'est une exigence de communicabilité nécessaire à la communauté éthique et qui n'est pas sans rappeler l'universelle communicabilité du plaisir esthétique puisqu'elle est « un devoir obligeant immédiatement les fidèles dans l'intérêt de la totalité. » (p.211)

Cette communicabilité s'adresse dans le baptême aux générations futures que Kant ne perd jamais de vue car la commu-

---

408 *Leçons d'éthique, De la prière*

nauté doit être éternelle et le baptême figure en ce sens le principe responsabilité dans la *transmission* du devoir. Le baptême est la « cérémonie très significative » de la reconnaissance de la dignité de chaque nouveau venu que le monde accueille en répondant à sa destination avant même qu'il ne puisse l'assumer. Elle a « pour but une chose sacrée : la formation d'un homme qui doit devenir citoyen d'un État divin » (p.212), donc de la communauté éthique.

Enfin, la communion est un renouvellement constant pour l'individu de son engagement à la conversion. La révolution morale se faisant pour l'individu temporel dans un progrès, la communion incite à poursuivre toujours et encore la lutte contre le mal en vue de *conserver* et de *propager* la communauté. Cette cérémonie « contient en soi quelque chose de grand, quelque chose qui élargit la manière de penser étroite, égoïste et intolérante des hommes, surtout en matière de religion, jusqu'à l'idée d'une *communauté morale* cosmopolite (*einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft*). » (p.212) On a bien ici dans cette idée ultime et fondamentale une visée d'épuration de l'insociable sociabilité, une communauté éthique pure, comme si le ciel étoilé était descendu sur terre. Quelle réponse apporte donc ainsi la religion pure au mouvement de complétude qui élève dialectiquement l'individu à la communauté ?

### *La dialectique et sa sublime apogée*

Il s'agit bien ici de comprendre l'aboutissement de la dialectique individu-communauté *et* de sa sublime apogée et non d'envisager la sublime apogée de la dialectique. S'il pouvait y avoir une sublime apogée propre à la dialectique, on verserait dans l'achèvement de cette dialectique. Or, le mouvement vers la complétude est permanent, à la mesure de la finitude humaine. La religion pure vise ainsi à rendre effective l'expérience sublime du ciel étoilé afin que l'individu puisse voir le ciel étoilé non plus seulement au-dessus de lui mais, pourrait-on dire, au-



tour de lui. La communauté doit être le ciel étoilé, chacun doit éclairer l'autre. Au terme de cette dialectique, Kant parle de « l'idée sublime impossible à jamais réaliser pleinement d'une cité éthique. » (p.131) Il formule ainsi la vérité de la dialectique de l'humanité, celle d'une espérance à renouveler sans cesse. La religion pure ne peut élever l'individu à la communauté que s'il choisit lui-même de s'y élever. La dialectique reste tributaire du choix individuel et c'est pourquoi elle n'a pas de terme, pourquoi elle est proprement une dialectique. C'est à partir de cette limite qu'il nous faut comprendre l'aboutissement non comme achèvement mais comme recommencement de la dialectique.

La dialectique est libre car « le citoyen du corps politique relativement à la compétence législative de celui-ci, demeure entièrement libre, soit qu'il veuille entrer également dans une société éthique, ou qu'il préfère demeurer dans un état de nature (éthique). » (p.127) La communauté éthique ne peut se constituer qu'à partir de ce choix individuel et rien ne peut contraindre l'individu à agir pour que la communicabilité universelle du jugement esthétique trouve son prolongement comme réalité éthique. Le sens commun heurte ainsi l'insociable sociabilité et à la pureté du rapport esthétique se substitue l'impureté du rapport humain habité par une forme d'incommunicable communicabilité. C'est cette rupture dans la communication qui rend impossible un choix concerté des individus pour la communauté éthique. L'incommunicable communicabilité conduit ainsi à une incommunicable communauté et la dialectique individu-communauté s'affirme en dernière analyse comme substitut humain de cette communauté incommunicable.



## ***Conclusion* : la dialectique individu communauté dans la pensée de Kant et sa signification aujourd'hui.**

Nous avons essayé dans ce travail, dans la mesure de notre possible, d'accompagner Kant et de lui demander de nous accompagner afin de penser à quelles conditions se constitue la communauté dans le lien de chaque individu à autrui. Au terme de notre étude nous nous proposons de dégager ce dont témoigne pour la pensée de Kant la dialectique individu-communauté. Nous voudrions finalement aussi affronter le problème ultime du choix individuel de l'entrée en communauté, c'est à dire penser la dialectique individu-communauté aujourd'hui.

Ce dont témoigne avec force la dialectique individu-communauté pour la pensée de Kant, c'est la portée totale (et non totalisante) d'une métaphysique refondée sur le concept de liberté. Sa pensée est une métaphysique de la liberté dont la rigueur et la profondeur est à la mesure de l'inconditionnalité de son fondement. Nous avons vu comment Kant pense la totalité de l'expérience humaine à la lumière de la notion de liberté. Qu'il s'agisse des notions de beauté, de nature, d'individu, de droit, d'histoire, de religion, pour ne nommer que celles-ci, leur sens vient toujours de notre liberté. Métaphysiquement originaire, on sait que cette liberté est en même temps existentiellement factice, ce qui laisse supposer chez Kant une intuition existentialiste très profonde. On serait tenter de parler de forme critique de l'existentialisme pour dire ô combien la pensée de Kant est éminemment moderne, sa modernité étant même consternante tant elle est pertinente. Kant n'a pas seulement montré que l'existence ne se réduisait pas au concept, il en a

perçu le caractère incernable (elle est *unerforschbar*). L'existence individuelle dans sa tension avec la communauté, telle que Kant est parvenu à la penser, révèle son obscurité lumineuse dans le mal radical et son aveuglante clarté dans ce qu'elle a de sublime. C'est une existence qui, pour être tragique, n'en reste pas moins visée comme heureuse grâce à l'espérance d'une harmonie. Loin donc de verser dans un rigorisme et une torpeur conceptuelle aux allures de formalisme, Kant, dans une quête permanente de pureté et de perfection (ces notions commandent toutes sa pensée et elles mériteraient en tant que telles une étude précise), épure l'existence elle-même pour nous la donner à voir existentiellement, ce qui donne à penser...

Nous ne prétendons nullement, en approchant aujourd'hui le problème de l'individu et de la communauté, dégager une solution à cette ultime difficulté d'une communauté tributaire du choix individuel, ce serait remettre en question tout le sens dialectique du rapport de l'individu à la communauté. Loin donc de résoudre l'aporie, ce qui serait « la détruire » selon une expression de Pierre Aubenque, nous nous proposons ici de nous mettre sur la voie d'une fortification de l'espérance afin d'envisager ce que Kant nous a appris ici pour considérer la dialectique individu-communauté aujourd'hui. Il ne s'agit pas d'un retour à Kant, mais de le laisser venir à nous, de lui faire sa place dans notre *Weltanschauung*. La façon dont il a posé le problème du rapport de l'individu à la communauté et élucidé le sens du devoir de chacun nous semble philosophiquement essentiellement valable, c'est à dire que l'ensemble de son approche est une réponse pour chacun d'entre nous à la façon dont il nous incombe de respecter autrui dans la vie en commun. On peut toutefois se demander si la difficulté ultime que nous avons rencontré avec Kant, celle du choix individuel de l'entrée en communauté éthique, n'est pas aujourd'hui encore plus criante du fait, pour parler abruptement, de la « mort de Dieu » et de la laïcisation de nos sociétés, notamment du recul de la religion chrétienne.

On répondra d'abord que pour ce qui est de la mort de Dieu, Kant l'avait déjà entérinée pour le rendre immortel puisqu'il a placé Dieu en nous, dans la voix de la conscience, tel étant le sens de la transcendance dans l'immanence. C'est donc à l'immanence de ce Dieu immortel qu'il nous faudra en appeler pour nous mettre sur la voie de la fortification de l'espérance.

On notera ensuite que la religion chrétienne n'est qu'un véhicule de la religion pure et que d'autres religions ne seront pas un frein à la pureté de la foi en la communauté éthique. Ainsi lisons nous dans le *Coran* : « Puissiez-vous former une Communauté dont les membres appellent les hommes au bien : leur ordonnent ce qui est convenable et leur interdisent ce qui est blâmable : voilà ceux qui seront heureux ! »<sup>409</sup>

Il est cependant vrai d'autre part que la laïcisation de nos sociétés est un fait indéniable et la question n'est pas de savoir si avec la critique du faux-culte Kant y a contribué, mais de repenser la communauté éthique, qui reste notre visée, bien qu'elle cherche à s'épurer de l'Église visible.

Comment dès lors aujourd'hui favoriser le choix de l'individu pour l'entrée en communauté éthique ? Négativement, c'est la communauté politique elle-même, en tant qu'état de nature éthique, qui pousse l'individu à vouloir en sortir dans un désir de paix éthique. Mais le désir ne suffit pas, cette paix doit être fondée positivement sur la destinée éthique de chacun. Nous voudrions croire à partir de Kant que c'est dans l'éducation (au niveau communautaire de l'institution) et dans l'amitié (au niveau de l'individu) qu'il faut chercher des éléments de réponse à l'espérance d'une communauté éthique.

« Comment alors nous faudra-t-il chercher la perfection, et sur quoi fonderons nous nos espoirs ? Sur l'éducation et sur rien

---

409 Sourate III: La famille de 'Imran, 104

d'autre ! »<sup>410</sup> Oui, l'éducation a pour fin d'éveiller en chaque individu la présence de ce qu'il a de divin en lui et la présence de ce que les autres ont de divin autour de lui pour nous mettre tous sur la voie sublime de la communauté car cette perfection à laquelle l'homme est destiné, il ne peut l'atteindre que « par sa propre liberté. »<sup>411</sup> L'éducation a cette vocation d'en appeler au devoir de chacun à entrer en communauté éthique, « elle contient le grand secret du perfectionnement de l'humanité. »<sup>412</sup> Cet appel échappe à la contrainte mais nous devons espérer qu'il en conserve éthiquement l'efficacité. L'État a la responsabilité de l'éducation et il doit l'assumer dans une visée qui le dépasse : il ne s'agit pas simplement de former des citoyens d'un pays mais les citoyens du monde et alors une communauté éthique sera possible, une communauté qui, si elle cherche à se passer aujourd'hui de l'Église, ne peut pas se passer de ce qui la rend visible. Notre finitude demande à voir cette communauté et il faut qu'elle puisse la vivre dans l'action toujours respectueuse de chacun vis à vis de tout autre, quel qu'il soit ! L'éducation est à la source d'une telle attitude et « une fois que la source aura commencé à jaillir, elle pourra continuer de couler indéfiniment ; et une fois propagée, la concorde parviendra à se maintenir d'elle-même par le jugement de chaque homme. »<sup>413</sup> C'est pourquoi « une bonne éducation est précisément la source de tout le bien dans le monde. »<sup>414</sup> L'éducation est donc fondamentale pour la dialectique individu-communauté, mais elle n'est pas le substitut de la religion. Elle est ce qui permet d'épurer la religion et encore aujourd'hui, malgré la laïcité, de considérer comme sacrées les relations humaines. Il s'agit d'enseigner l'unité du genre humain dans les droits de l'homme et en vue de la paix perpétuelle. Pour cela

---

410 *Leçons d'éthique*, De la destination finale du genre humain

411 *ibid.*

412 *Traité de pédagogie*

413 *Leçons d'éthique*, op. cit.

414 *Traité de pédagogie*

l'éducation ne peut pas avoir une vision intéressée, l'enseignement de la littérature, de l'histoire, de la philosophie et d'autres matières économiquement peu productives sont essentielles, elles apprennent à se servir de la liberté, puissent-elles contribuer à la formation de l'humanité.

Si l'institution contribue ainsi à former le choix individuel, un rapport individuel particulier doit lui aussi y contribuer, c'est l'amitié. S' « il y a en chacun une puissante impulsion à s'ouvrir soi-même et à être en pleine société avec autrui », impulsion au fondement du désir individuel de communauté, il reste que « cette communion ne peut toutefois exister qu'avec un ou deux amis. »<sup>415</sup> L'incommunicable communicabilité, qui fait de la dialectique individu-communauté le substitut humain d'une communauté incommuniabile, jouit avec l'amitié d'une exception. Cette exception est essentielle, elle permet une ouverture à l'autre qui révèle le fond essentiel des rapports humains. L'ami est « quelqu'un à qui nous pouvons nous confier et à qui nous pouvons faire part sans réserve de nos dispositions et de nos jugements, quelqu'un à qui nous ne pouvons rien cacher et à qui nous pouvons communiquer entièrement ce que nous sommes. »<sup>416</sup> L'individu qui trouve un ami « peut donner libre cours à ses pensées ; il n'est plus entièrement *seul* avec ses pensées comme dans une prison. »<sup>417</sup> Kant formule donc la valeur ontologique de l'amitié, elle est « l'Idéal de la sympathie et de la communication »<sup>418</sup> et en tant que tel permet de conférer toute sa dignité à l'espérance dans la communion humaine car avec l'ami « nous pouvons livrer ce que nous ressentons, alors nous pouvons dire que nous sommes en communion avec lui. »<sup>419</sup> Que Kant précise qu'une telle communion se limite à un nom-

---

415 *Leçons d'éthique*, De l'amitié

416 *ibid.*

417 *DV*, §47

418 *DV*, §46

419 *Leçons d'éthique*, De l'amitié

bre restreint d'amis veut bien dire que la communauté ne se fondera pas sur des rapports amicaux, elle en reste au stade de l'incommunicable communicabilité. Cependant, de l'amitié l'individu apprend qu'il peut épurer l'incommunicable communicabilité avec son prochain, il peut parfaire son rapport à chaque autre en vue d'une meilleure communication. C'est pourquoi « rechercher l'amitié entre les hommes est un devoir »<sup>420</sup> même si ça reste une idée impossible à réaliser pratiquement.

Puisque la communauté contient le sens de l'existence de chaque individu et qu'elle peut favoriser son effort pour instituer véritablement la communauté, alors il faut espérer qu'aujourd'hui l'individu contribue toujours à cette tâche. Tout notre propos aura été d'exprimer avec Kant notre confiance en la capacité de l'individu à faire progresser l'humanité vers une union toujours plus proche de la communauté. Aujourd'hui, ce n'est pas de l'appareil étatique, ni des pouvoirs économiques que chacun doit attendre une meilleure « cohésion sociale. » Il faut que chacun s'en remette d'abord à lui même, que tout individu interroge sa responsabilité propre en tant que responsabilité communautaire, de responsabilité pour l'autre. C'est par l'assomption individuelle d'une époque angoissante, qu'en communauté cette époque sera féconde. Et cela, pensons nous, n'est pas seulement valable du point de vue de la raison *pure* pratique, mais aussi de la raison pratique dans son usage technique. Toute action ne relève pas du respect pour autrui, mais toute action doit pouvoir être menée dans le cadre du souci de l'autre. Prenons un exemple, celui du danger de pollution. C'est un danger pour la communauté puisque est en jeu son avenir. Souvenons nous que Kant critique la destruction de la nature car celle-ci a un sens pour nous.<sup>421</sup> Mais ce n'est pas d'une politique écologiste qu'il faut attendre des solutions écologiques. Il suffit à chaque individu de se soucier de sa consommation,

---

420 *DV*, §46

421 *DV*, §17



d'économiser autant que faire se peut l'énergie et l'eau et de trier ses déchets pour que demain le monde de nos prochains soit encore habitable. Un tel geste individuel est à la base d'une politique écologiste qui sera vraiment efficace si elle se rajoute au comportement individuel qu'elle cherche à promouvoir. Fondamentalement, toute action d'envergure qui dépasse les choix individuels requiert d'abord une action individuelle qui rendra efficace l'action communautaire. Cette échange permanent entre le rôle de l'individu et le sens de la communauté, Kant nous l'a admirablement explicité dans ce que nous avons exposé comme dialectique individu-communauté en vue de rendre la vie de chacun et de tous meilleure et plus sensée.



# OUVRAGES CITÉS

## I. Oeuvres de Kant

### A. Textes en allemand.

Nous avons consulté l'œuvre en allemand dans deux éditions différentes. Pour les trois *Critiques* et les *Fondements*, nous nous sommes servis de l'édition de poche Philipp Reclam Jun. Stuttgart, Universal Bibliothek. Pour les autres œuvres nous nous sommes servis de l'édition des œuvres complètes de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

### B. Traductions françaises.

*Des différentes races humaines* (1775), trad. S. Piobetta, in Kant : *La philosophie de l'histoire*. Paris, Aubier, 1947.

*Critique de la raison pure* (1781-1787), trad. A. Trémesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1993 (=CRP).

*Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter come science* (1783), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1965 (=Prolégomènes).

*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), trad. S. Piobetta, in Kant : *La philosophie de l'histoire*. Paris, Aubier, 1947. (= *Idée...*)

*Réponse à la question : qu'est ce que les « Lumières »* (1784), trad. S. Piobetta, in Kant : *La philosophie de l'histoire*. Paris, Aubier, 1947.

*Compte rendu de l'ouvrage de Herder : Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1785), trad. S. Piobetta, in Kant : *La philosophie de l'histoire*. Paris, Aubier, 1947 (= *Compte rendu*).

*Sur la définition du concept de race humaine* (1785), trad. S. Piobetta, in Kant : *La philosophie de l'histoire*. Paris, Aubier, 1947 (= *Concept de race*).

*Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. Barni revue et modifiée par J. Muglioni, Paris, Bordas, 1988 (= *Fondements*).

*Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* (1786), trad. S. Piobetta, in Kant : *La philosophie de l'histoire*. Paris, Aubier, 1947 (= *Conjectures*).

*Critique de la raison pratique* (1788), trad. F. Picavet, Paris, P.U.F., 1943 (= *CRPa*).

*Première introduction à la Critique de la faculté de juger* (1789), trad. M. Alexandre et J.L. Delamarre, Gallimard, 1985.

*Critique de la faculté de juger* (1790), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1965 (éd. citée) ; autre traduction par J.R. Ladmiral, M. B. De Launay et J.M... Vaysse, Gallimard 1985 (= *CFJ*).

*Sur l'expression courante : il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* (1793), trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967 (= *Théorie et pratique*).

*Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et Wolff* (1793), trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1990 (= *Progrès*).

*La fin de toutes choses* (1794), trad. G. Badoual et L. Barthélémy, Actes Sud, 1996

*La religion dans les limites de la simple raison* (1794), trad. J. Gibelin. Revue par M. Naar. Vrin, Paris, 1994(=*RLSR*).

*Projet de paix perpétuelle* (1795), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1948 (= *Projet*).

*Métaphysique des mœurs* (1797). Première partie, *Doctrine du droit*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1971 (= *DD*).

*Métaphysique des mœurs* (1797). Deuxième partie, *Doctrine de la vertu*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1968 (= *DV*).

*Le Conflit des facultés* (1798), deuxième partie, trad. S. Piobetta in Kant : *La philosophie de l'histoire*. Paris, Aubier, 1947 (= *Conflit*).

*Anthropologie au point de vue pragmatique* (1798), trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964 (= *Anthropologie*).

*Traité de pédagogie* (1803), trad. J. Barni, revue et actualisée par P-J. About, Paris, Hachette, 1981.

*Opus postumum, Passage des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*, trad. F. Marty, Paris, P.U.F., 1986.

## II. Autres auteurs

- Arendt :

*La condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Agora, Paris, 1988

*Juger, Sur la philosophie politique de Kant*, trad. M. Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1991

*Le système totalitaire*, Seuil, Paris, 1984

*La vie de l'esprit*, Tome II : le vouloir, trad. L. Lotringer, Paris, P.U.F., 1983

- Heidegger :

*Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953

*Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977

- Hegel :

*Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1947 (= *Phénoménologie*)

*Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1990.

*Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1982 (= *Principes*).

*Morceaux choisis*, trad. H. Lefebvre et N. Guterman, Paris, Gallimard, 1939.

*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1963.

- Jonas, *Le principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1991

- Ricoeur :

*L'horizon technique et l'espace interplanétaire*, article paru dans la revue *Christianisme social*, janvier-février 1958

*Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969

*Lectures III, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994

*Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990

### **III. Commentateurs**

Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine de la liberté chez Kant*, Paris, Seuil, 1973

Jean Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier Montaigne, 1968

Luc Ferry, *Homo Aestheticus*, Grasset, 1990

Gilles Gaston-Granger, *Pensée formelle et science de l'homme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960

Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, éd. du Seuil, 1983

Gerhard Krüger, *Critique et morale chez Kant*, trad. M. Regnier, Paris, Beauchesne, 1961

Edna Kryger, *La notion de liberté chez Rousseau et ses répercussions sur Kant*, Librairie A.G. Nizet, Paris, 1979

Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970

Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Grasset, 1990

F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1980

*L'universel et le particulier dans la morale de Kant*, article publié in *Recherches de science religieuse*, n.70, 1982.

*La question de l'individuation chez Kant* in *Le problème de l'individuation*, Essais réunis par Pierre-Noël Mayaud, Paris, Vrin, 1991

Alain Renaut, *L'ère de l'individu, Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989



André Tosel, *Kant révolutionnaire, Droit et politique*, Paris, P.U.F., 1988

Eric Weil, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 199

## **À propos de cette édition électronique**

### **1. Élaboration de ce livre électronique :**

Corrections, édition, conversion informatique et publication par le site :

***PhiloSophie***

**<http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie>**

### **2. Textes libres de droits**

Les livres que nous mettons à votre disposition, sont des textes libres de droits, que vous pouvez utiliser librement, à une fin non commerciale et non professionnelle. Ils sont disponibles dans deux formats courants : .doc (word) et .pdf (acrobat)

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les textes sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter à l'adresse suivante : [Pierre.Hidalgo@ac-grenoble.fr](mailto:Pierre.Hidalgo@ac-grenoble.fr)

### **3. Mémoires et thèses**

Les mémoires et thèses universitaires, pour des raisons évidentes de copyright ne sont accessibles que sous la forme d'un fichier PDF protégé, qui ne peut être ni copié ni imprimé, mais seulement consulté à l'écran.