

*SOCIÉTÉ NANTAISE DE PHILOSOPHIE***KANT ET LES MAXIMES DU SENS COMMUN****A. STANGUENNEC,**

CONFÉRENCE DU 30 MAI 2008

Je partirai d'une remarque de Kant dans le § 40 de sa *Critique de la Faculté de juger* concernant le caractère équivoque et ambivalent de l'expression « sens commun » aussi bien en allemand qu'en français : le sens commun se dit en allemand *der Gemeinsinn*. Kant souligne que le *Gemeinsinn* ou « sens commun » peut signifier « l'entendement commun (*der gemeine Menschenverstand*) » au sens de « l'entendement sain (*der gesunde Verstand*) », celui qui sait naturellement bien juger, mais il ajoute que la même expression de « sens commun » peut signifier l'entendement « vulgaire », commun au sens d'« encore inculte » et le « commun » peut alors contenir en tant qu'opinion inculte et irréfléchie, toutes sortes de préjugés et de superstitions auxquelles l'on tient passionnément et qui faussent un entendement naturellement « sain », c'est-à-dire le sens commun au premier sens. En appeler à ce sens commun là, au sens d'opinion vulgaire, c'est, écrit Kant, dans les *Prolégomènes* « en somme, s'en rapporter au jugement de la foule ; approbation dont rougit le philosophe, sujet de triomphe et d'orgueil pour le bouffon populaire »¹. Dire que la pensée ou les jugements de quelqu'un relèvent du sens commun peut donc renvoyer au meilleur comme au pire. Et c'est bien pourquoi cette remarque liminaire motive l'analyse philosophique du sens commun chez Kant, d'abord pour clarifier son origine et sa valeur, selon qu'on l'entend en l'un ou l'autre sens.

Kant s'attache d'abord au sens commun dans le sens de l'entendement commun – le *gemeine Verstand* – très proche de ce que Descartes nommait « bon sens », faculté naturelle de bien juger en distinguant le vrai du faux. Il le définit comme l'entendement qui sait appliquer ses règles logiques *in concreto* dans les cas concrets de la vie courante, mais aussi bien dans le contexte des sciences par exemple en physique. Il faut en effet rappeler que, selon Kant, les

¹ Introduction aux *Prolégomènes*, p.12.

principes les plus généraux de l'entendement, les jugements basiques *a priori* ou les jugements d'expérience (jugement de causalité, substance, interaction, etc), distincts de simples constats de perceptions, ont précisément en commun des principes identiques pour l'entendement dans son usage non scientifique et pour l'entendement dans son usage scientifique. De cet entendement tourné vers l'application des principes logiques, Kant distingue dans l'Introduction à ses *Prolegomènes* (p.12-13) ce qu'il nomme l' « entendement spéculatif » dont l'orientation est inverse de l'entendement sain, l'entendement spéculatif est celui qui sait réfléchir sur les règles et les connaître *in abstracto*. L'entendement spéculatif qui caractérise éminemment le logicien et le philosophe métaphysicien est celui qui sait réfléchir et exposer les règles *a priori* en dehors de leur application *in concreto*. On voit que les deux orientations de l'entendement sont nécessaires puisque complémentaires, le sens commun comme entendement sain applique les règles et l'entendement spéculatif les réfléchit (c'est-à-dire les compare, les réfléchit et les abstrait) à partir de leur application. Mais il va de soi que les deux qualités et orientations ne sont pas nécessairement liées dans le même esprit singulier. Kant l'a souvent souligné : il y a des esprits qui ont un bon entendement commun *in concreto* mais ce ne sont pas des esprits spéculatifs pour autant. Bien plus, ils ont souvent tendance à mépriser la théorie et la spéculation logique ou métaphysique en disant qu'elle ne vaut rien comparée à la pratique, ce qui est un « lieu commun » (à nouveau le commun) que Kant s'est efforcé de réfuter. Inversement, il y a d'excellents logiciens et philosophes qui savent abstraire et définir les règles mais qui ne savent pas bien les appliquer *in concreto* : un bon philosophe n'est pas nécessairement un bon mathématicien ou un bon physicien.

Toutefois, Kant accomplit un pas de plus en soulignant que, aussi bien l'entendement commun (le sens commun cognitif *in concreto*) que l'entendement spéculatif - qui lui, notons le, ne se nomme pas encore « sens commun » - relèvent d'une même faculté, la faculté de juger, c'est-à-dire de mettre en rapport les représentations particulières avec les représentations générales ou conceptuelles, de façon à subsumer les premières sous les secondes. Et il y a deux espèces de jugements : les jugements déterminants dans lesquels l'universel théorique ou pratique est déjà donné et il suffit de l'appliquer convenablement aux cas particuliers ; et les jugements réfléchissants dans lesquels seul est d'abord donné le particulier et le jugement consiste à chercher

l'universel qui lui correspond. On sait que c'est là une différence essentielle selon Kant : si l'universel de la règle ou de la loi est donné et que le jugement l'applique à un cas particulier, le jugement est « déterminant », mais « si seul le particulier est donné et si la faculté de juger doit trouver l'universel (qui lui correspond), elle est simplement réfléchissante »². *C'est à partir de cette remarque sur « la faculté de juger » que l'expression "sens commun" va recevoir une seconde signification et une seconde valeur positive, non plus au niveau de l'entendement commun appliqué au concret, mais au niveau de l'entendement spéculatif qui réfléchit les règles universelles du jugement.* En effet, la référence à un « sens commun », dans un contexte spéculatif ou théorique cette fois, est aussi nécessaire au logicien et au philosophe qui pratiquent le jugement de réflexion sur les règles. C'est qu'ils doivent mettre en œuvre leur jugement à un niveau qui vise l'universalité et la nécessité des règles de l'entendement, en tant que ce sont des propriétés cette fois explicitement posées et exigées par la connaissance abstraite. La réflexion logique qui abstrait et définit les règles de la pensée et du raisonnement est antérieure à la réflexion philosophique qui vise à une extension élargie de la réflexion logique puisqu'elle cherche les conditions transcendantales qui permettent d'appliquer *a priori* les règles et les concepts de l'entendement à l'expérience. S. Maïmon, un disciple immédiat de Kant, a insisté sur l'importance de la réflexion transcendantale comme recherche du système philosophique des conditions de possibilité de la connaissance³. Ces règles ne sont pas seulement les règles de la pensée formelle mais des *a priori* qui ont un contenu transcendantal. Et le système qu'elle forme est cherché et visé mais il n'est pas présupposé donné, ce qui implique que la réflexion philosophique procède elle aussi en observant les maximes du sens commun spéculatif : *penser par soi-même ; penser en se mettant à la place d'autrui* (importance des antinomies et des réfutations par l'absurde) ; enfin, le philosophe doit faire un usage systématique de la réflexion en *visant l'accord avec soi-même* dans toutes les parties de son système de façon à éviter les contradictions : on verra que ce sont là « les maximes » du sens commun théorique.

Le sens commun concret ou entendement commun ne pose pas explicitement comme objets de sa pensée les règles qu'il applique, car son intérêt est dirigé sur la maîtrise des matériaux

² Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction, IV, trad.A.Philonenko, Paris, Vrin,1968, p.27-28.

³ S. Maïmon, *Essai sur la philosophie trabscondantale*,1790, éd.Vrin.

auxquels il applique ces règles, non pas sur ces règles elles-mêmes en vue de les définir et de les poser en un système cohérent. Il fait un usage opératoire des règles mais il ne thématise pas réflexivement leur possibilité et leur nécessité. C'est ce second niveau de sens commun, comme qualité du jugement de réflexion en général - non seulement logico-spéculatif d'ailleurs mais aussi plus fondamentalement esthétique, comme on va voir - que Kant définit, non plus dans la *Critique de la Raison pure, la Logique*, et les *Prolégomènes*, mais dans la *Critique de la faculté de Juger*, au § 40, intitulé « Du goût comme d'une sorte de sens commun ». Le sens commun est ici mis explicitement en relation avec la faculté de jugement réfléchissante, celle donc qui part des conditions concrètes, particulières et relativement contingentes du jugement appliqué *in concreto* pour en réfléchir et abstraire les règles universelles et nécessaires *in abstracto*, en une démarche typiquement analytique. Kant écrit à ce sujet : « sous cette expression de *sensus communis* (sens commun) on doit comprendre l'Idée d'un sens commun à tous (*die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*), c'est-à-dire d'une faculté de juger qui, dans la 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 et d'échapper, ce faisant, à l'illusion résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, illusion qui exercerait une influence néfaste sur le jugement »⁴. Il faut être attentif à ce que le sens commun est ici « l'Idée d'un sens commun », ou le sens commun en Idée, une norme idéale, un principe que le jugement spéculatif réfléchissant *doit* respecter en veillant à ce que les jugements qu'il énonce - non seulement dans le domaine de la réflexion spéculative mais dans le domaine esthétique - appartiennent bien à tout homme, à la « communauté (*Gemeinschaft*) » humaine tout entière. L'universalité et la nécessité ici requises ne sont pas celles de la valeur objective des règles logiques - cela, c'est le sens commun logique et formel - mais aussi bien des valeurs acceptables esthétiquement quoique nécessairement par tous les hommes.

Comment faire alors pour respecter ce sens commun auquel se réfère, on va le voir, non seulement la réflexion logique et la réflexion philosophique, mais aussi la réflexion esthétique et de manière sans doute encore plus fondamentale que les deux autres qui la présupposent en quelque façon. Il s'agit, nous dit Kant, de «

⁴ 3. C.F.J, trad.Philonenko, Vrin,p.127).

comparer » notre jugement aux jugements possibles des autres hommes et en se mettant idéalement ou fictivement à la place de tout autre esprit. La meilleure manière d'y parvenir est d'abord d'écartier, dans ce que nous posons par jugement, tous les contenus matériels et particuliers, donc empiriques, qui relèvent seulement de notre sensation singulière pour faire seulement attention aux caractéristiques formelles des représentations (conceptuelles et prédicatives lorsqu'il s'agit de réflexion logique) ou de « l'état représentatif (*der Vorstellungszustand*) » et Kant pense sans aucun doute alors à la réflexion esthétique. Il va en effet distinguer deux usages de cette réflexion formelle du sens commun : un usage spéculatif (logique ou philosophique) dans les jugements d'abstraction auxquels il se référerait dans sa philosophie théorique et un usage esthétique (dans le jugement réfléchissant, par lequel nous prononçons sur la beauté de la nature ou d'une œuvre d'art).

Pour préciser la conduite à tenir dans ces sortes de jugement réfléchissants, Kant formule alors trois maximes ou trois règles de comportement judiciaire susceptibles de nous faire respecter ce sens commun réfléchissant : il ne s'agit pas de « lois » mais de « conseils » afin d'exercer « prudemment » notre jugement réfléchissant. En suivant les textes de Kant, je les commenterai d'abord dans le contexte de la réflexion logique ou philosophique, ce qui constituera la première partie de mon exposé. Puis, dans une seconde partie, je réfléchirai moi-même sur la valeur, la portée et les limites d'observation des maximes du sens commun. Je le ferai en trois étapes. D'abord, en montrant comment en partant de Hegel, il est possible de présenter l'enchaînement des trois maximes de façon dialectique, dans une dialectique de la réflexion ou dialectique réflexive qui peut servir à mieux comprendre chacune d'entre elles dans son rapport aux autres. Ensuite, seconde étape, j'essaierai de mettre en valeur, en m'appuyant cette fois sur la postérité phénoménologique de Kant, les difficultés inhérentes à la visée intentionnelle idéale de la seconde maxime (se mettre à la place de tout autre pour penser). Enfin, troisième étape ou troisième ordre de réflexion, je m'interrogerai sur la possibilité des deux modalités d'observation des maximes du sens commun : la modalité éthique et la modalité esthétique. La modalité esthétique ne fait pas vraiment difficulté chez Kant et j'en parlerai tout à fait en terminant, en reprenant la *Critique de la faculté de juger* ; mais c'est bien la modalité éthique qui fait difficulté : puisque la morale selon Kant est déterminée par l'impératif catégorique, dans quelle mesure la réflexion sur les formules de l'impératif catégorique, peut ou ne peut

pas entrer dans le jugement de réflexion du sens commun jusqu'ici défini par Kant. Je serai amené à me référer pour cette dernière étape aux analyses d'H. Arendt et de J. Habermas sur cette question.

* * *

I.- Le commentaire des maximes.

Que sont ces trois maximes ? Ce sont les règles ou les normes qu'il s'agit de suivre scrupuleusement en philosophie, en logique, et en esthétique, si l'on veut produire, former et émettre des jugements réfléchissants universels et nécessaires dans ces domaines :

1.-Penser *par soi-même* ; 2.-penser *en se mettant à la place de tout autre* (pensée élargie) ; 3.- toujours penser *en accord avec soi-même*, être conséquent logiquement mais aussi systématique, c'est-à-dire unifier si possible totalement ses pensées.

Kant a traité de ces trois maximes dans trois ou quatre autres contextes de ses œuvres, mais avec quelques différences de formulations et d'explication. D'abord dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique* (§ 43 p. 71⁵ et § 59, p. 91⁶ et § 69, p. 103-104⁷ de la traduction M. Foucault, chez Vrin). Dans le contexte du § 43 Kant pose ces maximes comme celles d'une sagesse du sens pratique, celui d'une sagesse pragmatique qui vise l'habileté et la prudence dans nos rapports avec autrui, mais il ne s'agit pas vraiment de vertu, au sens étroit de la moralité (ou éthique). Dans le § 59, il s'agit de maximes pour « les penseurs » (logiciens et philosophes). Un autre contexte où il énumère les trois maximes est celui de sa *Logique* sur la réflexion, la définition et la systématisation des règles logico-formelles et où il donne un nom à chaque maxime : la première celle qui invite au « *selbstdenken* », au penser par soi-même, il l'appelle manière de penser « éclairée » ; la seconde, se mettre à la place de tout autre pour savoir s'il penserait les mêmes choses que nous, maxime de la pensée élargie ; et la troisième, penser en accord logique et systématique avec soi, est nommée maxime de la pensée conséquente. Le troisième contexte

⁵ Il s'agit du § 43 concernant la « sagesse pratique » au sens « pragmatique » - cf. le titre de l'*Anthropologie* : technique et prudence dans nos rapports avec les autres, leurs opinions et leurs actions.

⁶ Il s'agit du § 59 où les maximes concernent explicitement « la catégorie des penseurs ».

⁷ Il s'agit du § 69, p.103-104, « Le goût comporte une tendance à la promotion extérieure de la moralité », j'y reviendrai dans la seconde partie de mon exposé.

où Kant fait référence de façon indirecte à ces maximes est l'article de 1786 (de la *Revue mensuelle berlinoise*), « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », dans la dernière et troisième section (p. 86-89 de la trad. Philonenko chez Vrin). L'originalité de ce texte est d'envisager l'exposé essentiellement sous l'angle de la première maxime, la maxime de la liberté de pensée. C'est un texte magnifique, à la fois simple et subtil, qui a d'ailleurs été donné en partie comme commentaire de texte au baccalauréat de philosophie il y a quelques années. Enfin, dans l'article (*Berlinische Monatsschrift*, Revue mensuelle berlinoise de 1784, « Réponse à la question Qu'est-ce que les Lumières ? » - qu'avait également traitée Moses Mendelssohn dans la même Revue), il souligne que pour s'éclairer il faut penser par soi-même donc librement conformément à la première maxime mais l'exercice de cette pensée libre doit être « public » - c'est-à-dire se faire dans le cadre d'une société ou d'une association savante - et non « privé », c'est-à-dire dans le cadre civil d'une responsabilité personnelle de type professionnel (le soldat) ou confessionnelle (le prêtre). Dans ce cadre « privé », l'on n'a pas à réfléchir mais à appliquer les règles de son ordre ou de son ministère, même si, en tant que philosophe ou savant, on peut les contester de façon réfléchie : il y a un « devoir de réserve ».

Reprenons donc les maximes une à une, en suivant le fil conducteur du texte du § 40 de la troisième *Critique*. La première maxime, penser par soi-même, vise à éviter que notre jugement de réflexion - l'exemple de la réflexion logique et plus généralement philosophique est ici intéressant comme illustration - ne soit pas formulé passivement sous la contrainte d'une autorité extérieure, celle du préjugé ou de la superstition dont s'autorise justement le sens commun le plus vulgaire. En ce sens, elle rejoint la maxime de Descartes conseillant de mettre en doute tout ce que l'on a admis en notre créance sur la foi de l'autorité, des sens, de l'éducation ou des préjugés de l'opinion. Tout cela, afin d'exercer par soi-même son jugement et sa réflexion et de parvenir, là où c'est possible, à une évidence immédiate (princielle) ou démonstrative en suivant une méthode réfléchie. Kant rappelle que ce qu'on nomme à son époque *les Lumières (die Aufklärung)*, c'est justement ce processus de libération de la pensée à l'égard des préjugés et de la superstition : sortir de la « minorité » dans laquelle on s'était laissé enfermer par sa faute. C'est ce que J. Habermas nommera l'orientation vers l'intérêt pour l'émancipation de la pensée ou l'intérêt de la pensée émancipée. S'éclairer ne signifie toutefois pas s'écarter totalement de la pensée d'autrui, car, d'une part, *les Lumières* sont transmises

par une information auprès d'éducateurs de l'humanité qui suscitent en nous l'impératif, « ose savoir par toi-même (*sapere aude*) » et, d'autre part, une fois rendue indépendante, ce qui est l'aspect négatif de la liberté, il s'agit pour cette liberté de se donner la loi de produire par-soi-même ses notions et ses règles ou ses principes de pensée (notamment dans l'usage logique et philosophique de la réflexion), ce qui est proprement l'autonomie qui succède à l'indépendance, et implique une confrontation et un dialogue avec autrui.

D'où le passage nécessaire à la seconde maxime du sens commun, c'est-à-dire la recherche du lien de ma pensée avec celle d'autrui. S'il ne faut pas penser sous la dépendance d'autrui, ce qui signifierait que c'est l'Autre et non Moi qui pense en moi, en un moi aliéné, puisque dépossédé de son soi pensant, encore ne faut-il pas s'enfermer dans ses propres pensées sous prétexte d'indépendance. Une pensée qui, s'affranchissant de celle d'autrui, ne se donnerait pas comme loi de penser avec autrui (mais ce que signifie cet « avec » devra être précisé) risquerait de s'enfermer en elle-même, dans ce que Kant nomme quelquefois un « égoïsme » logique ou spéculatif. On risquerait alors de ne penser qu'en opposition à tous les autres et en développant une pensée solitaire, systématiquement paradoxale à dessein. À force d'éviter à tout prix le « commun » (du sens *commun*) on aboutirait à perdre aussi le « sens » (du *sens* commun), ce qui pourrait mener à l'absurdité voire à l'aliénation mentale de l'esprit singulier. Le mot allemand *Eigensinn* qu'on traduit par « sens propre » est ici l'opposé du *Gemeinsinn* (sens commun). Mais, comme l'expression « sens commun », le mot *Eigensinn* a deux sens : sens propre, jugement singulier, opinion personnelle, mais aussi entêtement, obstination de l'égoïsme logique. De la bizarrerie à la folie égoïste, montre Kant dans ses textes de l'« anthropologie » sur le sens commun, il n'y a souvent qu'un pas. Et il n'est pas étonnant en conséquence que l'on nomme les fous des « aliénés », c'est-à-dire des esprits coupés du lien interhumain et devenus étrangers (*alienus* signifiant étranger) vis-à-vis des autres hommes.

On voit donc la nécessité de la seconde maxime : « penser en se mettant à la place d'autrui, c'est-à-dire de tout autre ». Le psychologue J. Piaget aurait dit : décentrer et excentrer sa pensée. Pour s'élever au-dessus des conditions seulement singulières et contingentes de mon jugement (puisque penser = juger), il faut donc réfléchir sur lui à partir d'un point de vue universel qui ne peut être déterminé (c'est-à-dire défini) qu'en se plaçant au point de vue

d'autrui, c'est-à-dire d'abord en recherchant ce qui peut s'y accorder. La nécessité d'interroger le point de vue d'autrui s'impose donc. Mais il faut évidemment supposer que c'est un autrui qui fait la même recherche de « décentration » et d'élévation vers l'universel que moi, sinon – sans ce postulat – je n'aurais affaire qu'à des « autrui » irrémédiablement enfermés dans la singularité de leurs préjugés et de leurs superstitions. Kant insiste ici sur la nécessité des échanges entre esprits non « bornés » (c'est son expression), c'est-à-dire entre esprits « ouverts », car, dit-il, « c'est le propre d'un homme d'esprit ouvert (*von erweiterter Denkungsart*) que de pouvoir s'élever au-dessus des conditions subjectives du jugement auxquelles tant d'autres se cramponnent » (CFJ. § 40, p. 128). De sorte que cette maxime est bien celle du jugement proprement dit, puisque juger, c'est précisément subsumer le particulier sous l'universel, le « prendre » sous l'universel, en reconnaissant en lui des propriétés partageables avec d'autres, sous un universel intersubjectif comme on dit aujourd'hui après Husserl. Pourtant, et tel est le centre de la difficulté de la seconde maxime, sur laquelle je reviendrai dans ma deuxième Partie, l'élargissement communicationnel de mon jugement à travers le dialogue et la discussion n'est pas encore l'obtention (l'atteinte) de l'universalité qui est visée au sens le plus strict. En quel sens en effet la pleine obtention de l'universalité au sens le plus strict, c'est-à-dire l'identité de mes pensées avec celles d'autrui, serait-elle encore un « point de vue », (Kant parle du point de vue de tout autre, du « point de vue universel » : *allgemeiner Standpunkt*), cette notion impliquant un lieu ou un angle ouvert à partir duquel s'effectue la réflexion ? Or, tout point de vue, étant limité par sa perspective particulière de départ, semble bien impliquer un résidu de particularité qui fait obstacle à une stricte universalité de la réflexion. Comment faire de cette universalité, supposée être une stricte identité, un idéal, ne serait-ce que régulateur, de la réflexion ? Je reviendrai sur cette question.

De même que la première maxime qui libérait le sujet de la pensée de la tutelle d'autrui menait nécessairement à la seconde maxime : « penser avec », c'est-à-dire comme et à la place d'autrui ; de même la seconde maxime mène nécessairement à la troisième, car la disposition à penser en référence à autrui et en accord avec la communauté des sujets, implique la constance, la suite logique dans les idées et le sens de la totalité rationnelle, c'est-à-dire la systémativité. Je ne peux établir une « communauté d'argumentation » avec autrui (c'est l'expression de J. Habermas

traduisant cette seconde maxime) que si je lui présente une manière de pensée stable, cohérente et conséquente avec elle-même. L'idéal serait de penser d'« une seule voix (*einstimmig*) » : qui dit « communauté » dit « harmonie » avec les autres pensées, d'où l'exigence de conséquence logique et de systématisme. La conséquence de la pensée ne signifie pas en effet seulement ici la conséquence logique (l'absence de contradiction et le souci de bien tirer les conclusions de nos principes), mais la conséquence comme constance de cette disposition à suivre les deux maximes de la liberté et de la communauté dans tous les domaines (tous les espaces de pensée, si je puis dire) et en tout temps. Autrement dit, il s'agit d'une disposition acquise qui a les caractères d'une véritable vertu intellectuelle, disposition acquise, totale et permanente à s'inscrire dans le « sens commun », le jugement et le raisonnement universels. C'est pourquoi Kant estime que « c'est la maxime la plus difficile à respecter » (CFJ, p. 128), car comme toutes les vertus, cette « vertu intellectuelle » du sens commun n'est acquise qu'après « un exercice répété ». Kant conclut en disant que si la première maxime est proprement celle de l'*entendement* comme pouvoir de penser par concepts et non par réaction aux images des sens, aux contraintes de l'autorité ou aux sentiments de la superstition, la seconde est celle du *jugement* proprement dit (nous avons expliqué plus haut pourquoi) ; quant à la troisième maxime elle est proprement celle du sens commun comme « *raison* », et en effet, la raison est toujours, selon Kant, la faculté de « raisonner », de tirer toutes les conclusions de nos prémisses, et, par là, la faculté de la totalité et de la systématisme rationnelle.

II. la valeur, la portée et les limites d'observation des maximes du sens commun.

J'en viens maintenant à la deuxième partie de cet exposé et à ses trois points successifs.

1) la reprise hégélienne des trois maximes dans la postérité hégélienne de Kant.

Il y a manifestement une progression que l'on peut dire véritablement dialectique en un sens hégélien dans le développement de ces trois maximes et cette analyse dialectique les éclaire d'un jour nouveau. La première en effet est la maxime de l'*entendement*, c'est-à-dire de l'identité à soi de la pensée qui se pose dans sa liberté en s'opposant à toutes les contraintes

extérieures. Hegel ira jusqu'à dire, dans le § 23 de la *Logique* de son *Encyclopédie* que « penser vraiment » c'est toujours penser « par soi-même », que c'est une tautologie et que penser sous la tutelle d'un autre, c'est précisément ne pas penser du tout. Si la première maxime est *thétique* et relève de l'identité à soi, dans la différence avec l'autre que soi, la seconde maxime introduit le moment de l'auto-négation, ou de *l'antithèse*, puisqu'il s'agit pour la pensée de s'arracher à une indépendance qui risque d'être insulaire pour aller à la rencontre de la pensée d'autrui, et des *contradictions* éventuelles qu'elle peut nous apporter, afin de renforcer finalement une pensée qui triomphe des épreuves et s'enrichit de celles d'autrui. De même que Kant disait que la seconde maxime est celle du jugement proprement dit (la subordination du particulier à un universel), de même Hegel rappellera, lui, l'étymologie du mot « jugement » : en allemand *Urteil* signifiant division d'une unité et d'une identité à soi primitives au contact de l'autre, ici en raison de l'orientation vers autrui. Juger, c'est diviser et partager un concept. C'est la maxime proprement dialectique. Enfin, le troisième moment, celui de la pensée conséquente et totalisante, est pensé par Hegel comme une synthèse spéculative de l'identité à soi et de la différence avec soi, donc de la richesse apportée par la pensée personnelle qui s'est ouverte et partagée avec l'autre et à ses éventuelles contradictions. C'est alors que le sens commun se trouve réalisé dans le principe. Hegel dira que partout et toujours, selon sa célèbre formule de la *Phénoménologie*, « l'esprit est un Moi qui est un nous et un nous qui est un moi (*Der Geist, ich das wir, und wir das ich, ist* »⁸. Face à ce sens commun communautaire qui est l'esprit rationnel proprement dit, Hegel rappelle que la conscience commune ou vulgaire en appelle souvent, elle aussi, au « sens commun », mais, exactement comme l'avait fait Kant dans le texte de l'Introduction aux *Prolégomènes* que j'ai cité plus haut (et les deux textes méritent d'être rapprochés), Hegel montre que ce sens commun, dans le sens vulgaire, inculte et superstitieux, n'est rien d'autre que l'opinion de la foule en vertu de laquelle elle méprise comme une « rêverie » (expression d'ailleurs reprise d'un texte de Kant) la réflexion philosophique pour en appeler à de supposées évidences immédiates du sentiment : « en tant que ce sens commun invoque le sentiment, son oracle intérieur, écrit Hegel, il en a fini face à quiconque n'est pas d'accord ; il lui faut déclarer qu'il n'a rien de plus à dire à celui qui ne trouve pas et surtout ne sent pas en lui-

⁸ - Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, La conscience de soi, trad. B. Bourgeois, p. 199.

même la même chose ; en d'autres termes , conclut Hegel, il foule aux pieds la racine de l'humanité. Car la nature de celle-ci consiste à tendre vers l'accord avec les autres, et son existence ne se rencontre que dans la communauté réalisée (*die Gemeinsamkeit*) des consciences. L'inhumain, le bestial, consiste à en rester au sentiment et à ne pouvoir se communiquer que par celui-ci »⁹. Relire les maximes kantienne du sens commun à la lumière de la dialectique hégélienne a donc l'avantage, me semble-t-il, de mettre en valeur l'importance décisive de la seconde maxime puisque, c'est elle qui constitue le moment proprement dialectique - le moment du négatif ou de l'antithèse - qui ouvre la pensée d'un Même à celle d'un Autre susceptible de le confirmer ou de le contredire.

2 - les difficultés inhérentes à la visée intentionnelle idéale de la seconde maxime

Après la dialectisation des maximes dans la postérité hégélienne de Kant, je voudrais analyser les difficultés de mise en œuvre de la seconde maxime, dans la postérité phénoménologique de Kant, cette fois, c'est-à-dire dans la postérité husserlienne. La difficulté consiste ici en la possibilité de s'identifier effectivement avec le point de vue d'autrui pour mieux réfléchir : la pleine obtention de l'identité visée entre nos pensées. Pour Husserl, toute conscience est conscience de quelque chose qui est visé - qu'il appelle le noème ou l'objet intentionnel - mais ce visé ou ce « sens » (Husserl parle lui aussi de sens, *Sinn*) ce sens ne coïncide jamais avec les données particulières réelles à partir desquelles chaque conscience opère sa visée (ces données particulières constitue la *matière* ou la *hulè* intentionnelle dans le vocabulaire de Husserl). C'est bien, me semble-t-il, ce que confirmerait la description phénoménologique de la conscience mettant en œuvre la seconde maxime. Il s'agit toujours de « se penser dans la place d'un autre (*sich in der Stelle eines Andern denken*) » (écrit Kant) en communiquant avec lui. Qu'est-ce, en effet, que le point de vue pensant d'un autre, la perspective à partir de laquelle il pense, sinon sa pensée en perspective ? Or, ce qui définit cette perspective maintenue dans cette sorte de co-réflexion que nous pratiquons, c'est son appartenance à un lieu sensible, physiologique et à un lieu

⁹ - *ibid.*, Préface, trad. B. B légèrement modifiée, p. 110.

historique, à partir duquel il effectue sa propre réflexion vers l'universel. Le *Standpunkt* (le point de vue) est un aspect fondamental de notre finitude, celui de notre individuation irréductible. Mais ce lieu sensible de l'autre, pourtant indispensable au mouvement de la réflexion, puisque c'est sa spécificité par rapport au jugement déterminant de la science objective, ne sera jamais exactement le mien. Puisqu'il s'agit d'un jugement réfléchissant qui vise l'universel, ou en termes phénoménologiques qui intentionne l'universel comme noème ou sens (ou objet intentionnel) – sans l'atteindre parfaitement – je devrais, pour me mettre à la place de la pensée de l'autre, partager le même point de vue que lui, celui à partir duquel il effectue sa propre réflexion ou sa propre visée ou partir des mêmes appartenances que lui, mais c'est manifestement impossible : autrui a sa propre matière intentionnelle, ses sensations, ses affects, son ancrage et ses appartenances historiques (vocabulaire de Gadamer), qui peuvent m'être très proches mais ne seront jamais exactement les miens. Et pourtant Kant suppose que la seconde maxime doit me permettre de coïncider avec le point de vue d'autrui.

Il me semble que pour sortir de l'aporie, aporie qui est au fond celle qui menace tout dialogue réfléchissant entre des sujets pensants, je ne dispose guère que de l'usage de *l'analogie*. Je dois penser autrui comme un *alter ego* ana-logique, un autre moi, qui remonte (*ana*) du particulier vers l'universel avec la même logique de la réflexion (logique= ana- *logique*). Je pense la pensée d'autrui, c'est-à-dire ici sa réflexion logique ou philosophique, par analogie avec ma propre égoïté réfléchissante : c'est par la médiation d'une analogie intentionnelle que je peux progresser dans la pensée à partir du point de vue d'autrui. Et c'est sur cette analogie et seulement sur elle, mais non sur une identité pleine et entière, que nous pouvons nous entendre. La leçon à tirer de cette description phénoménologique est bien la confirmation que le sens commun est une « Idée de la raison » (dans le vocabulaire Kant) ou « une idéalité noématique intentionnelle » (dans le vocabulaire de Husserl) vers laquelle on doit tendre, mais qui, si elle était atteinte, supprimerait tout point de vue et donc toute réflexion par là même : on ne peut que *progresser* dans la réflexion intersubjective grâce aux corrections mutuelles que nous permet le langage en dialogue – c'est le thème du progrès vers une idée régulatrice. Réciproquement, on ne peut pas non plus effectivement faire coïncider complètement les deux points de vue à partir desquels s'effectue une même réflexion : « je dois écarter le plus possible,

écrivait Kant, ce qui dans l'état représentatif est matière » (CFJ, § 40, p.127), disons la matière obstacle à l'universalisation, mais je ne peux le faire complètement et même je ne devrais pas le faire complètement, même si je le pouvais, puisque le mouvement de la réflexion s'appuie aussi sur cette matière. *Autrement dit, la réflexion aboutie serait la suppression de la réflexion.* En conséquence, ni la base réelle ou matérielle ni le sommet idéal ou universel du jugement réflexif du sens commun ne permet une coïncidence dans l'obtention d'une stricte identité. La seule identité entre la réflexion d'autrui et la mienne qui nous reste est bien *analogique*, c'est celle de la *relation* conceptuelle ou pensante que nous entretenons entre cette base matérielle particulière qui nous sépare réellement et ce sommet universel visé qui nous identifierait fictivement. L'identité analogique - ici une identité réflexive dialoguée ou en dialogue - comme dans toute relation analogique - ici alter-égologique - porte sur *les rapports* entre des termes dont les *contenus* spécifiques demeurent toujours différents. Kant l'a souligné dans sa *Logique* et dans sa *Critique de la faculté de juger* : une relation d'analogie est une identité de relation générale entre des termes dont la particularité spécifique, c'est-à-dire la particularité concrète demeure irréductiblement différente. L'analogie est donc un moyen terme entre identité pure et différence pure, elle est un moyen de surmonter la différence, sans aller jusqu'à la pleine identité, c'est ce que confirmerait la description phénoménologique d'un dialogue rationnellement argumenté. Et après l'éclairage hégélien, l'éclairage husserlien sur la seconde maxime me semble aussi précieux.

3 - les modalités d'application des maximes du sens commun aux domaines éthique et esthétique

J'en viens à présent à la question des modalités d'application des maximes du sens commun aux domaines éthique et esthétique. La question est d'abord de savoir si la mise en œuvre des *formules* de l'impératif catégorique (éthique) et celle des *maximes* du sens commun peuvent être les mêmes. Un premier élément de réponse est fourni si l'on est attentif à ce qui caractérise fondamentalement les maximes de la réflexion ou du jugement réfléchissant dans le sens commun. En aucun des trois cas où il y a indubitablement réflexion du sens commun (abstraction logique des concepts, réflexion transcendantale du philosophe, réflexion esthétique), on ne peut présupposer un universel préalablement défini et déterminant

le jugement sur le mode d'une connaissance ou d'un savoir présumé. Ce serait contradictoire avec l'idée de réflexion pure, puisque dans la réflexion l'universel est seulement cherché et visé, mais non donné. Le philosophe lui-même part des expériences particulières des hommes dont il cherche par réflexion à établir le système des conditions de possibilité. Ce système n'est pas immédiatement donné mais il est à construire, c'est tout l'art de l'architecture philosophique, même s'il comporte parmi ses universaux des universaux déterminants (ceux de la science et de la morale, mais il restent à fixer et à définir, à coordonner aussi). Or selon Kant, dans le domaine éthique, il y a une donnée préalable de l'universel moral qu'il nomme « le fait de la raison pratique » (*le factum rationis practicæ*), à savoir la détermination immédiate de la volonté par la loi morale et la détermination non moins immédiate du sentiment dans le sentiment moral du respect pour la loi (et indirectement pour la personne morale qui en est le sujet). Ceci implique déjà que la réflexion sur les maximes morales ne peut s'inscrire comme un cas particulier de la réflexion des maximes du sens commun, justement parce que celles-ci, en toute rigueur dans les trois cas de figure envisagés, ne présupposent pas d'universel déterminant donné *a priori*. Un second élément de réponse est apporté si l'on observe que les trois formules de l'impératif catégorique élaborées par le philosophe, en l'occurrence par Kant, ne font qu'*explicitement* la détermination *a priori* de la volonté par la loi morale, pour rendre plus facilement *applicable* l'observation de la loi morale : il s'agit bien d'un jugement déterminant par application d'un universel à un cas donné de maxime *in concreto*. Ainsi les formules, facilitant cette application déterminante, ne sont en rien des jugements de réflexion du type de l'abstraction conceptuelle (logique) ou de la systématisation transcendantale philosophique encore moins de l'estimation esthétique. Je rappelle ces trois formules : 1. Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée par toi en loi universelle à la manière d'une loi de la nature (prise comme type analogique, précisera la *Critique de la Raison pratique*) ; 2.- Agis de telle sorte que tu puisses prendre l'humanité (c'est-à-dire la liberté raisonnable) en toi comme en autrui jamais seulement comme moyen mais toujours en même temps comme fin de ton action ; 3.- et enfin, agis toujours de telle manière que tu puisses te considérer, non seulement comme sujet de la loi, mais comme co-législateur de la loi morale dans la Cité des êtres raisonnables considérés comme fins en soi (selon la seconde formule). Tout d'abord, ces trois *formules* ne sont pas des *maximes*,

c'est-à-dire des règles qui vaudraient comme des conseils dans une perspective logique ou esthétique du sens commun, ni même des *maximes pratiques* qui elles sont des règles particulières d' *action*, ce sont des « traductions » de la signification pratique de la loi universelle morale, traductions proposées et formulées par le philosophe. On ne peut donc leur donner le statut qui est celui des maximes du sens commun. Enfin, troisième remarque. Sans doute la première formule ordonne bien une *réflexion* sur les maximes de l'action à laquelle doit procéder le sujet moral : il doit *réfléchir* sur la valeur de ses maximes pratiques, de sorte qu'il n'adopte dans une perspective morale que celles qu'il peut universaliser sans contradiction et de sorte qu'il considère comme non morales (même si leur contenu est parfois le même que celui ordonné par la loi : être honnête par intérêt), celles qui ne peuvent s'imposer sans contradiction à tous les sujets possibles. On peut donc admettre, à la rigueur, que le suivi de la première formule mette en œuvre la *première* maxime de la réflexion : penser par soi-même, puisque cette formule oblige à un travail de réflexion personnelle indépendamment de la contrainte ou de l'autorité d'autrui en matière de morale, elle oblige à un effort personnel d'universalisation de celles de nos maximes pratiques qui peuvent l'être et à un rejet des maximes qui resteraient seulement particulières et contingentes - qui ne seraient pas des devoirs au sens strict.

Toutefois, d'une part, cette émancipation personnelle de la réflexion morale présuppose toujours la détermination par la loi, autrement dit c'est parce que je respecte d'abord la loi morale, (avant même d'agir par respect ou non et avant de réfléchir) qu'ensuite je vais réfléchir sur mes maximes, ce qui, encore une fois, ne me met pas en position immédiate de recherche de l'universel qui est celle du sens commun, puisque je dispose d'un universel prédéterminant mon jugement, la loi et les formules qu'en a données le philosophe ; d'autre part, cette recherche est celle de l'universalité *objective* de la maxime, dont le critère est la non-contradiction sur un mode où la maxime ferait loi à la façon d'une loi de la nature - d'une nature suprasensible, proprement intelligible -, je n'ai donc nul besoin ici de me référer à autrui pour m'aider à accorder ou à refuser l'universalité de ma maxime. Lorsqu'autrui est concerné par cette recherche de non contradiction, c'est au niveau du *contenu pratique* de certaines maximes (par exemple dois-je rendre à autrui un dépôt ou un prêt qu'il m'a fait ?). Mais ce contenu intersubjectif de certaines maximes pratiques n'est précisément pas

celui de la seconde maxime du sens commun qui porte sur la *forme* intersubjective de la réflexion en dialogue. Ici, ma réflexion se réfère seulement à la norme du principe logico-formel de non-contradiction qui est lui aussi un universel objectif supposé donné et non à découvrir.

Kant n'a d'ailleurs jamais soutenu que la réflexion sur l'universalité des maximes de nos actions devait s'effectuer en référence à une pensée en commun avec autrui, autrement dit, il n'y a pas ici, dans la réflexion morale, de passage nécessaire de la pensée par soi-même, en toute rigueur admissible, à la pensée au point de vue d'autrui, selon la seconde maxime du sens commun : lorsque je me demande si un monde serait possible dans lequel tout le monde pourrait ne pas rendre un dépôt d'argent qu'on lui a prêté, autrui n'est pas visé dans ce monde comme quelqu'un qui m'aide à mieux penser la valeur non contradictoire de la maxime morale, il est visé comme élément d'un monde fictif où tout le monde adopterait la maxime. Ce point doit être clairement saisi, car c'est là que la confusion s'installe souvent dans la compréhension de la seconde formule. Encore moins la troisième maxime du sens commun est-elle ici présente, celle qui, comme l'a bien vu Hegel, viserait à instaurer une communauté rationnelle concrètement morale, celle de l'esprit définissant le Bien et les règles éthiques. C'est d'ailleurs là un des motifs de la critique hégélienne de la morale kantienne : la simple conformité à la norme intra-subjective et objective de la non-contradiction, cette conformité est le fait du sujet seul avec lui-même (selon Kant) et non un sujet moral collectif ou communautaire comme Hegel pense que c'est nécessaire. Cette autoréflexion prenant pour seul critère la non contradiction de l'universel peut légitimer selon Hegel des manières d'agir non seulement différentes mais opposées (il reprend l'exemple kantien du respect de la propriété privée¹⁰). Enfin, ceci est d'autant plus vrai que, pour Kant, la morale ne vaut pas d'abord et seulement pour les êtres humains, fussent-ils en communauté, mais avant tout *pour tous les êtres raisonnables possibles* dans l'univers.

¹⁰ Je ne reviens pas sur ces mises en valeur par Hegel d'une multiplicité de manières de mettre en œuvre la « propriété » (collectivité, don, échange généralisé) qui, à côté du respect moral de la propriété privée, seraient tout aussi formellement non-contradictoires que celle-ci. Dès lors, le critère *formel* de la non-contradiction n'est pas un critère suffisant pour me faire admettre qu'un prêt doit être rendu à son propriétaire privé. Je renvoie à mon analyse dans *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985, Partie III., CH. II ., -2., B, Justification d'actions contraires par le critère de l'universalité non-contradictoire de la raison examinatrice, pp.204-206.

Quelques rappels d'histoire de la pensée kantienne sont ici nécessaires : après avoir été tenté par elle dans l' « essai sur le sentiment du beau et du sublime » (de 1763), Kant a critiqué très vite l'idée d'un « sens commun moral » ou d'un « sens moral » caractéristique de l'humanité tel que le supposaient les anglais Hutcheson et Shaftesbury et le français Rousseau. Les morales du sens commun postulent la possibilité immédiate de juger du bien et du mal (sens = jugement) sur la base d'un sentiment de l'humanité (sens = sensibilité, sympathie, compassion, sociabilité, etc)¹¹. Kant a fait leur critique aussi bien dans *Les fondements de la métaphysique des mœurs* que dans *La critique de la raison pratique*. Le fondement de l'éthique n'a rien de spécifiquement humain, c'est-à-dire de sensiblement et empiriquement humain en ce sens, et n'est donc pas le sens commun de la communauté humaine sensible. Ce n'est donc pas une normativité spécifiquement humaine comme celle du sens commun qui constitue la norme éthique suprême. Le principe rationnel de la moralité ne s'adresse pas à l'humanité empirique ou à la communauté sensible en nous, mais à ce qui fait de nous des sujets pratiques (la liberté intelligible ou liberté noumène), à la personne morale en chacun d'entre nous : « l' *anthropologie*, qui se fonde sur de simples connaissances empiriques ne saurait porter la moindre atteinte à l'*anthroponomie* qui est établie par la raison inconditionnellement législative »¹².

En conséquence, on ne peut que donner raison à J. Habermas d'exclure chez Kant une éthique qui se constituerait, non seulement à partir de l'humaine sensibilité, mais encore à partir d'un dialogue argumenté entre les sujets pratiques humains, en quelque sorte une « éthique du sens commun argumentant ». Chez Kant, le dialogue rationnel n'est pas constitutif des normes éthiques suprêmes, même pas un dialogue qui se référerait à une communauté idéale de communication et d'argumentation. Ceci ne signifie pas que tout dialogue soit exclu de l'éthique kantienne, notamment dans le cadre de l'éducation morale et de la résolution des dilemmes moraux, ceci signifie que la réflexion dans le sens commun ne vise pas à *constituer* la norme originaire ou l'archi-norme, comme c'est le cas, selon Kant, de la réflexion de l'abstraction logique des concepts généraux ou de la réflexion philosophique cherchant les conditions

¹¹ On les dit parfois « préromantiques » en ce que certains romantiques allemands et français s'évertueront à développer esthétiquement ce prétendu sens commun intuitif de la moralité dans les contextes esthétiques le plus divers.

¹² E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine de la Vertu, Introduction, trad.A.Philonenko, Paris, Vrin, 1968, p. 78.

transcendantales ou encore le cas du jugement esthétique. Dans le domaine logique ou esthétique, la matière sensible proprement humaine de l'expérience - matière logique ou matière esthétique - est constitutive de la réflexion intersubjective, elle en constitue la base. Mais, dans le domaine éthique, l'intersubjectivité n'est qu'un auxiliaire qui n'est pas absolument nécessaire en droit, et lorsqu'il est en fait, il n'est en tout cas pas constituant de la subjectivité morale, alors que dans une éthique dialogique ou pragmatique, une éthique de la discussion, c'est l'intersubjectivité et elle seule qui va constituer la norme qu'intériorisera ensuite chacune des subjectivités : « l'éthique de la discussion, écrit J. Habermas, dépasse l'approche purement intérieure et monologique de Kant qui escomptait de chacun qu'il entreprenne *in foro interno*, (dans son for intérieur), la mise à l'épreuve de ses maximes d'action. L'éthique de la discussion escompte au contraire qu'une intercompréhension sur l'universabilité d'intérêts soit le résultat d'une discussion publique réalisée intersubjectivement. Seuls les universaux du langage humain et non la forme de la loi forment la structure commune préalable aux individus »¹³. Ce texte est on ne peut plus clair concernant la question qui nous occupe.

La réflexion philosophique en commun et l'éducation morale ne sont nécessaires que pour faire prendre conscience d'une part d'une manière plus claire d'un universel moral toujours déjà présent *a priori* dans le sujet et pour trouver d'autre part des exemples lui permettant d'avoir conscience et surtout confiance en sa capacité personnelle d'autoréflexion puis de décision au choix d'une action après un jugement motivé. J. Habermas reconnaît toutefois qu'une éthique de la discussion telle que la sienne doit beaucoup aux réflexions de Kant sur les maximes du sens commun et même qu'elle consiste à mettre en œuvre ces maximes du sens commun afin de trouver un universel juridico-politique dans la perspective où il n'est pas présupposé. Mais cette réorientation éthiquement fondationnelle du sens commun n'était pas présente chez Kant. Autrement dit, J. Habermas conteste qu'en morale il y ait un *factum rationis* de la Loi prédéterminant le jugement. C'est sur ce point qu'il retrouve aussi Hegel qui a souligné l'indétermination originaire (l'anomie en quelque sorte) de la réflexion de la liberté sur elle-même¹⁴. À cet égard, Habermas a reconnu aussi l'importance des

¹³ J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. parue au Cerf, 1992, p. 24.

¹⁴ Contestant également la présupposition d'une détermination originairement *a priori* de la volonté par la loi morale, j'ai moi-même repris cette autopoition

réflexions d'H. Arendt dans ses livres (notamment dans *La crise de la culture*) et dans ses cours sur Kant (rassemblés en traduction dans le volume *Juger*, sur la philosophie politique de Kant). Ces réflexions sont antérieures à la sienne et H. Arendt cherchait à montrer la fécondité éthico-politique de la théorie kantienne du sens commun.

Toutefois, aussi bien H. Arendt que J. Habermas sont obligés d'admettre que la théorie morale de Kant de même que sa théorie juridique ne sont pas fondées sur sa conception du sens commun. Dans sa théorie juridico-politique la mise en œuvre des maximes du sens commun est sans doute exigée, chez Kant, du législateur républicain en politique (indépendance, publicité, systématisme des règles visant l'intérêt général) : c'est notamment le cas de la maxime de la publicité si importante dans la pratique du gouvernement républicain selon Kant. La maxime de la publicité veut que les législateurs doivent faire comme si ce qu'ils disent et adoptent comme règles pouvait l'être publiquement par l'ensemble des citoyens qu'ils représentent. Kant écrit en ce sens : « ce qu'un peuple ne pourrait décider à son propre sujet, le législateur ne peut non plus le décider au sujet du peuple »¹⁵. Les législateurs doivent donc juger des lois en se mettant à la place d'autrui, en l'occurrence de l'ensemble des citoyens. Le sens commun est ici un moment constituant de la réflexion du législateur. Mais le fondement de l'État demeure, ici encore, la règle d'un contrat social originaire et non la libre discussion de tous les représentants des citoyens dans la société civile, comme ce que requiert l'éthique sociale d'Habermas. En ce sens l'auteur de l'éthique de la discussion, Habermas, emprunte plus à Hegel – qui critique vivement lui aussi l'Idée d'un fondement contractuel originaire de l'Etat – qu'à Kant. On peut donc dire que même dans le domaine juridique et politique chez Kant l'usage des maximes du sens commun n'est pas celui d'un jugement purement réfléchissant, puisque cette réflexion présuppose le jugement déterminant de la raison pratique *a priori*. Même en politique, chez Kant, la norme originaire n'est pas un universel qui aurait à être cherché avant d'être trouvé, car cette norme est donnée dans toute raison, dans l'Idée du contrat originaire et de l'autonomie de la volonté générale qui forment à elles deux le concept de la constitution républicaine, qui est un *a priori* déterminant de la raison pratique, ainsi qu'il le rappelle dans la

originairement « anomique » et angoissante de la liberté, constituant ce que je nomme le *cogito pratique*, dans *La dialectique réflexive*, Première partie, Chapitre Premier, La dialectique de l'Idée pratique, 1.-Le cogito pratique, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2006, pp.23-27.

¹⁵ E.Kant, *Théorie et pratique*, Vrin, 1972, p.48.

Conclusion de sa *Doctrine du Droit* : l'Idée de constitution républicaine est « ... un principe déjà compris *a priori* dans l'idée d'une constitution civile en général ; et s'il est vrai qu'aucun exemple dans l'expérience ne peut lui être adéquat, aucun non plus ne le doit contredire en tant que norme »¹⁶. Dans sa Réflexion n° 8077¹⁷, Kant écrit plus fortement encore : « l'idée de l'État est celle d'une république-noumène, une norme éternelle pour toute constitution politique en général ». Au fond, il y a deux déterminations *a priori* de la volonté chez Kant, l'Idée d'autonomie de la volonté morale du sujet moral personnel, d'une part et l'Idée de l'autonomie de la volonté collective de l'autre, comme fondement juridique du politique et la réflexion sur les maximes morale et politiques s'exerce toujours sur la base de ces déterminations. *C'est donc la détermination qui conditionne ici la réflexion, c'est pourquoi celle-ci n'est jamais pure et est toujours limitée, et non l'inverse, la réflexion qui conditionnerait la détermination à partir d'une indétermination radicale et originaire.* Chez Hegel, au contraire, et dans une certaine mesure aussi chez Habermas, on ne part pas de l'autonomie de la volonté, mais de son indétermination pure, de sa liberté comme pure déterminabilité anémique en situation : les sujets doivent se donner progressivement leur autonomie dans leurs rapports entre eux, sans présupposer une Idée *a priori* pratique qui les obligerait immédiatement et ces rapports sont d'abord foncièrement, quoique abstraitement juridiques, avant que d'être concrètement éthiques.

J'en viens en terminant à la modalité esthétique de la mise en œuvre des maximes du sens commun qui est beaucoup plus facile à établir, puisque c'est sur elle que Kant achève l'analyse du § 40 dont nous étions partis. En effet, le jugement de goût ou jugement esthétique qui se prononce sur la beauté d'une représentation n'est ni un jugement de connaissance qui consisterait à appliquer un universel donné à la représentation (il s'agirait de la « reconnaissance » du jugement déterminant, d'un sens commun comme « entendement commun »), ni un jugement de perception qui constaterait le caractère agréable des sensations provoquées. En d'autres termes, on ne peut ramener le beau dont on juge bien toutefois ici comme d'un prédicat universel attribué à une

¹⁶ E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, Doctrine du droit, Paris, Vrin, trad. Philonenko, p. 256.

¹⁷ E. Kant, *Œuvres*, Édition de l'Académie de Berlin, AK, XIX, p. 609-610, trad. M. Castillo, in *Kant et l'avenir de la culture*, PUF, p. 288.

représentation particulière, ni au vrai qui satisfait la seule intelligence ni à l'agréable qui flatte les sens, bien que le sens commun « vulgaire » effectue justement souvent cette réduction ou cette confusion. Le jugement de goût a un principe propre qui n'est pas celui d'un jugement déterminant mais d'un jugement de réflexion pour lequel il faut mettre en œuvre les trois maximes du sens commun. En effet, en l'absence de toute contrainte préalable, soit celle de l'intelligence soit celle des sens, il faut libérer le jugement esthétique des conditions particulières et contingentes de nos sensibilités (ce qui plaît ou déplaît dans nos sensations et relève du goût au sens physiologique). Si, après avoir écarté la satisfaction découlant de la juste application d'une règle (satisfaction intellectuelle) et avoir écarté la satisfaction découlant des sensations, il reste encore un sentiment de plaisir immédiatement pris à une représentation, ce plaisir ne peut provenir que du libre jeu de l'imagination dans *les formes* de cette représentation que nous percevons, jeu des formes spatiales et temporelles de la représentation en tant qu'elles ne sont déterminées ni par la matière sensible ni par la forme intellectuelle de l'esprit. L'imagination éveille alors et stimule certes l'entendement, mais de telle sorte que celui-ci échoue à définir conceptuellement (donc à déterminer) ce qui plaît dans la représentation ; l'imagination stimule certes la sensibilité, mais de telle sorte que le plaisir de la sensation échoue à motiver le jugement puisque, d'une part il n'est pas nécessairement présent puisqu' il y a des représentations qui ne sont pas agréables du point de vue de la sensation mais dont on admet qu'elles sont belles et que, d'autre part, il y a des représentations qui excitent les appétits sensibles dont on n'admet qu'elles ne sont pas vraiment belles.

Le jugement esthétique, pour se fonder, ne peut donc se référer ni à la sensibilité physiologique ou sensorielle, ni à l'entendement, mais il doit s'orienter alors et alors seulement, vers la totalité des facultés mises en un libre jeu, par et avec l'imagination, abstraction faite de leur contenu déterminé, soit matériellement sensible soit conceptuellement logique. C'est ce que Kant a établi aux § 20-21 et 22 de la troisième *Critique* : le sens commun esthétique est « la faculté de juger (c'est un « sens » comme pouvoir de juger) mais de juger qu'on éprouve du plaisir comme effet résultant seulement du libre jeu des facultés de connaître »¹⁸. Il s'agit bien d'une faculté de juger – d'affirmer « ceci est beau » – mais qui se fonde sur un plaisir affecté par un jeu

¹⁸ CFJ, § 20, p.78.

purement formel des facultés – sans objet déterminé en quelque manière – et qui ne renvoie pas aux objets représentés mais au seul jeu harmonieux des facultés du sujet considérées dans leur formes à propos d'une représentation donnée soit par la nature soit par l'art. Encore faut-il s'en assurer par une autoréflexion selon la première maxime du sens commun : s'assurer de la « liberté » de ce jeu qui fait plaisir. C'est bien ce caractère purement formel qui fait de ce sens, de cette faculté de juger du plaisir, un sens « commun », puisque, en tant que purement formelles, ces facultés sont supposées identiques, universelles, donc « communes », en moi et en autrui, et qu'en conséquence je dois supposer qu'à condition de réfléchir – à condition donc d'avoir libéré mon jugement des déterminants intellectuels et sensibles (d'avoir mis en œuvre la première maxime), autrui éprouvera le même plaisir et formulera le même jugement que moi. Il y a donc bien une prétention motivée à l'universalité intersubjective dans le jugement de goût et pour en confirmer la valeur, je ne puis que juger en me plaçant au point de vue de l'autre, non réellement toutefois, mais idéalement, dans ce que nous avons dit être un usage analogique de l'alter-égoïté au sein d'un dialogue. C'est pourquoi Kant affirme que du goût on peut et on doit « discuter » avec autrui de manière à tomber d'accord sur la beauté d'une représentation, mais si possible sans s'appuyer sur un savoir ou une compétence technique *a priori* qui, à nouveau, déterminerait le jugement par un savoir ou un savoir-faire. Il faut distinguer “disputer”, c'est-à-dire décider de façon compétente de la vérité par des preuves objectives, à partir de compétences scientifiques ou techniques, (ici c'est impossible : du goût, on ne dispute pas) et “discuter”, motiver sans preuve, mais par référence au sens commun, l'assentiment nécessaire et universel d'autrui à mon jugement (cf. le § 56, antinomie du goût, p. 163). C'est donc en mettant en œuvre la seconde maxime du sens commun que je peux confirmer (ou infirmer) la valeur de mon jugement de goût que j'ai d'abord énoncé pour et par moi-même. Il y aura accord si je peux constituer une analogie entre nos deux réflexions, c'est-à-dire une référence identique à nos facultés sur la base de matériaux sensibles quelque peu différents : je ne perçois en effet pas la représentation donnée exactement comme la perçoit autrui, nous la percevons chacun en perspective ; de même, autrui peut réagir « physiologiquement » à cette représentation différemment de moi, tout en la jugeant esthétiquement de la même manière. L'expression de « sens commun esthétique » reçoit alors une signification élargie puisqu'elle unifie un sentiment de plaisir (le sens comme aptitude

sensible à éprouver du plaisir), un jugement (le sens comme aptitude à juger) et une communicabilité universelle (ce sens sensible-judicatif est commun à tous les esprits et doit pouvoir être visé dans une communication). On voit que, comme le terme de “sens” (*Sinn*), le terme de “commun” (*Gemein*) se dédouble lui aussi puisqu’il signifie, d’une part, commun à tous (universalité de la constitution des facultés de l’esprit) et, d’autre part, commun au sens de communicable socialement en un dialogue ou une discussion.

Mais si le jugement de goût nous oblige à juger en nous mettant à la place d’autrui, il nous oblige également à une pensée conséquente en matière esthétique. En effet, la troisième maxime impose « un usage répété » afin d’acquérir une disposition permanente à considérer tous les objets d’un certain point de vue, celui du jugement de réflexion concerné esthétiquement. Ici s’impose donc une véritable « culture du goût », une disposition acquise (ici du point de vue esthétique) à viser à travers les objets esthétiques la communication avec la communauté idéale de l’humanité. Kant n’hésite pas en effet à affirmer que cette totalité harmonieuse de nos facultés, visée dans le jugement de goût, visée comme sens commun à travers le jugement esthétique, est « le substrat supra-sensible de l’humanité » : « il s’agit de ce qui peut être considéré comme le substrat supra-sensible de l’humanité », écrit-il ¹⁹. En effet, le libre jeu de nos facultés *a priori* (supra-empirique, donc supra-sensible en ce sens) à travers celui de l’imagination, c’est celui de la totalité des formes de l’esprit humain qui est au principe de la possibilité de toute connaissance humaine, il s’agit donc en termes kantien de la totalité (des facultés : sensibilité, imagination, entendement, raison) de la subjectivité transcendante, puisque ces formes ont la fonction de rendre possible *a priori* toute connaissance empirique ou objectivement sensible. C’est bien ce qui fait de l’expérience esthétique une expérience *fondamentale*, conditionnant à son tour tout usage réfléchissant plus particulièrement centré sur l’entendement logique ou sur l’explicitation du système de nos facultés, que visera la philosophie cette fois. Réflexion logique et réflexion philosophique transcendante supposent donc d’une certaine manière cette ouverture à la totalité de la réflexion spirituelle que seule permet l’expérience réfléchissante esthétique qui n’est encore centrée ni sur la réflexion logique ni sur la réflexion transcendante comme

¹⁹ E. Kant, CFJ, § 57, p. 164 . Et encore : « Idée indéterminée du supra-sensible en nous », p.165.

telle. Dans l'expérience et la discussion esthétiques, c'est donc *l'Idée du système* (d'où la référence aussi à la raison, faculté des Idées proprement dites) des facultés de connaissance transcendante de l'humanité qui est visée (*l'Idée du sens commun ou sens commun idéal*) et je dirai que c'est en quelque sorte alors l'humanité en Idée qui se sent elle-même en chaque homme. En ce sens, la troisième maxime imposant une culture esthétique approfondie au contact d'autrui, impose par là même une « éducation esthétique » qui prépare l'homme – enfant mais aussi adulte – à « respecter » l'universalité du genre humain. Je dois être systématiquement attentif à l'Idée de subjectivité humaine et cette « attention » (*Achtung*) prépare l'attitude de « respect » (*Achtung*)²⁰ de l'homme pris comme fin en soi. On sait que Fr. Schiller exploitera cette idée pour projeter une éducation esthétique du genre humain (en 1795)²¹, destinée à assurer la transition entre un état de nécessité qui le contraint et un état éthico-politique où sa liberté est respectée. L'homme n'a pas seulement une sociabilité empirique que l'échange des œuvres d'art et des artistes entre cultures différentes contribue fortement à satisfaire, (le goût des rapports sociaux esthétiquement « policés ») mais par là même et à travers cela, cette dimension transcendante, méta-empirique ou supra-sensible évoquée par Kant comme le fondement humain – au sens transcendantal, non au sens transcendant de la chose en soi spirituelle qui existe par ailleurs pour Kant²² – visé par le sens commun esthétique. Ce dont jouit l'humanité à travers un jugement de goût, c'est donc au fond d'elle-même, à l'occasion d'une représentation esthétique. Kant parle dans ces textes du « sens

²⁰ Rappelons que le mot allemand *Achtung* signifie « attention » dans le contexte théorique des facultés engagées par le jugement esthétique et « respect » dans le contexte moralement pratique comme sentiment de la loi et de son sujet.

²¹ Fr. Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad.R. Leroux, Paris, Aubier, 1992. Schiller perçoit bien que la liberté morale selon Kant n'est pas « proprement humaine », étant valable pour toute volonté noumène possible dans l'univers, tandis que la liberté esthétique est proprement « humaine », quoique dans un sens transcendantal (*Lettre XX*, Remarque, I)

²² Il s'agirait alors non de « l'esprit » (*Geist*) comme subjectivité transcendante immanente mais de « l'âme » (*Seele*) comme chose en soi. Il est vrai que Kant suggère dans certains textes que l'esprit ne peut s'empêcher d'être renvoyé au fondement suprasensible de la chose naturelle elle-même comme accordée à lui par un entendement infini en de rares produits – afin de surmonter la contingence phénoménale de l'accord harmonieux et exceptionnel de la forme de cette chose avec notre imagination : tout se passe « comme si » la nature avait été « créée » de sorte que certaines de ses formes satisfassent la liberté finale de notre imagination, puisque, du seul point de vue théorique des lois physiques, cet accord « rare et favorable » reste contingent.

universel de l'humain (*der allgemeine Menschensinn*) ».

On peut ainsi estimer, comme Kant l'a fait, que cette éducation esthétique, visant à constituer une communauté esthétique du genre humain dans la mise en œuvre de la troisième maxime, préparerait l'homme au respect envers l'humanité en général, d'un point de vue qui ne serait plus esthétique mais proprement moral : « le goût, écrit-il au § 59, rend pour ainsi dire possible, sans trop de saut brusque, le passage de l'attrait sensible à l'intérêt moral habituel » (p. 176). Notons qu'il ne s'agit là que d'une allusion dont on ne trouve malheureusement aucune reprise dans les réflexions sur l'éducation : « il semble bien, écrit P. Moreau, que le texte kantien sur l'éducation soit remarquablement muet et disposé à écarter toute réflexion sur le sens éducatif de l'art »²³. Kant y insiste au contraire sur le danger de développer l'imagination de l'enfant : « les enfants ont une puissance inouïe d'imagination et elle n'a pas besoin d'être intensifiée et étendue par des contes »²⁴. Les figures recommandées sont les cartes de géographies et les représentations d'animaux dans le but de subordonner l'imagination aux règles de reconnaissance conceptuelle. La façon dont s'effectue ce passage reste donc relativement non précisée par Kant et il faut se tourner vers les textes sur la culture de la sociabilité par le moyen des beaux-arts et sur le grand texte du § 59 sur la beauté « symbole » de la moralité pour « imaginer » comment ces passages se feraient en direction d'un intérêt moral pour la communauté « humaine ». Certes, le sentiment esthétique n'est pas *ipso facto* le sentiment moral du respect pour l'humanité et le respect pour la loi n'est pas constitué, avons-nous vu, par le jugement réfléchissant du sens commun. De plus, l'humanité visée par le sens commun esthétique est l'humanité sous l'aspect de ses facultés de connaissance, mises en jeu par l'imagination, et non l'humanité comme raison moralement pratique, mobilisée par le respect pour la loi, ce qui suffirait à écarter toute confusion entre la communauté esthétique et la communauté morale du genre humain. Enfin, le jugement *purement* esthétique ou jugement *de goût* ne présuppose pas le sentiment moral du respect²⁵ : il n'y a pas de détermination éthique

²³ P. Moreau, *L'éducation morale chez Kant*, Paris, Cerf, 1988, p. 65. Cf. encore p. 78 : « Kant ne semble pas avoir dégagé concrètement les conséquences pédagogiques d'une telle articulation ». A. Philonenko affirmant que, chez Kant, « il y a une pédagogie esthétique » (Introduction à la *Doctrine de la vertu*, Vrin, p. 33) nous semble ignorer le problème de sa constitution.

²⁴ E. Kant, *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1966, p. 117.

²⁵ Il en va différemment du sublime qui, écrit Kant dans l'*Anthropologie*, «

a priori qui serait la condition de possibilité de l'expérience esthétique.

Il faut pourtant reconnaître – mais ceci concerne plutôt la recherche spécialisée sur Kant – que les textes de Kant sur le rapport entre sens commun esthétique et sens moral du respect de la loi éthique ne sont pas univoques. Il y a d'abord les textes, les plus nombreux, où la réflexion esthétique est présentée comme totalement indépendante de tout présupposé déterminant de nature morale – en un jugement esthétique pur seulement « analogue » au jugement moral, c'est évidemment le cas du texte majeur du § 59 sur la beauté symbole de la moralité²⁶ – et où la réflexion esthétique ne fait que « prédisposer » au sentiment moral envers l'humanité en raison d'une orientation « analogue » de l'esprit quant à la *forme* mais dont les *contenus spécifiques* au niveau du sentiment – et au niveau de l'universalité visée – cf. ce que nous avons dit plus haut de l'analogie – diffèrent irréductiblement. Mais il y a ensuite des textes qui, inversement, affirment que le sentiment esthétique *présuppose* bien le sentiment moral, voire un *minimum* de « culture morale » pour s'exercer. Ainsi, dans *L'Anthropologie*, Kant pose que « le choix » de la satisfaction esthétique « s'opère d'après une satisfaction qui obéit, quant à la forme, au principe du devoir. Donc le goût idéal comporte une tendance à la promotion extérieure de la moralité »²⁷. Ainsi encore, dans une lettre à Johann Friedrich Reichardt du 15-10-1790 sur la troisième *Critique* qu'il vient d'achever, Kant écrit très nettement – peut-être trop nettement – ceci : « je me suis contenté de montrer que sans sentiment moral il n'y aurait rien de beau ni de sublime pour nous, que c'est sur ce sentiment moral que se fonde, dans tout ce qui mérite de porter ce nom, la prétention en quelque sorte légale à l'assentiment esthétique ; et que l'élément subjectif de la moralité dans notre être, cet élément qui, sous le nom de sentiment moral, est impénétrable, est ce par rapport à quoi s'exerce le jugement dont la faculté est le goût »²⁸. Mais déjà, dans

appartient bien au jugement esthétique mais non au goût »(p.103) et renvoie directement à la grandeur et à la puissance de la loi morale et de son sujet.

²⁶ À relire de près ce paragraphe on ne trouve l'affirmation d'aucune prédétermination du jugement esthétique par le sentiment moral, mais seulement l'établissement en quatre points catégoriaux d'une *correspondance analogique* étroite entre les deux jugements, esthétique et moral : *immédiateté* d'un sentiment ; *désintérêt passionnel* ; *liberté* de l'imagination analogue à celle de la volonté ; *universalité* de la règle du sens commun de la réflexion et de la règle de la détermination morale.

²⁷ E. Kant , *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, trad. citée, § 69, p.103.

²⁸ On la trouve en Ak, B XI, p. 228 de la *Briefwechsel*, lettre 453. Je cite la

la *Critique* elle-même, il écrit : « celui qui prend intérêt au beau de la nature, ne peut le faire que dans la mesure où il a déjà solidement fondé son intérêt pour le bien moral. On a donc raison de supposer à tout le moins une disposition à la bonne intention morale chez celui que la beauté de la nature intéresse immédiatement »²⁹. Du coup Kant reconnaît que « ...cet intérêt immédiat au beau n'est pas commun puisque propre à ceux seulement qui sont formés au bien »³⁰. Ce texte est troublant et semble littéralement abandonner la thèse d'un sens commun esthétique purement réfléchissant, au niveau du beau³¹, non conditionné dans sa possibilité par la conscience d'une détermination par la loi morale. Il est évident que, si c'était le cas, la réflexion esthétique ne serait plus pure au niveau du goût *stricto sensu* (du beau) et l'autonomie purement subjective du sens commun esthétique relativement au beau serait remise en question et compromise. Il ne faut retenir, pensons-nous, comme conformes à la thèse kantienne la plus fortement originale, que les textes dans lesquels Kant maintient l'autonomie (« l'héautonomie »³²) du jugement de goût vis-à-vis du sentiment et du jugement moral eux-mêmes. Encore ne s'agit-il alors que du sentiment du beau, car le sublime, lui, présuppose *sans aucun doute* et de façon cohérente la détermination par l'Idée morale : « on ne peut pas en fait penser un sentiment pour le sublime de la nature sans y rattacher une disposition de l'esprit qui est semblable au sentiment moral »³³. Toutefois, dans le cas du beau, il y a bien une *analogie* profonde entre une communauté esthétiquement libérée de toute contrainte théorique et sensuelle, et une communauté éthiquement libérée des contraintes de la passion de l'amour de soi, c'est-à-dire

traduction donnée par Victor Delbos, dans son livre sur *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905, rééd. PUF, 1969, p. 553.

²⁹ CFJ, § 42, p.133. On pourrait d'ailleurs s'interroger sur la contradiction apparente entre certains passages de ce § 42 : d'un côté, Kant y affirme l'existence d'« un intérêt immédiat (*ein unmittelbares Interesse*) » pour la beauté naturelle, tandis que, d'un autre côté, il envisage une médiation morale rendant possible... cette immédiateté, puisque c'est au moyen d'un sentiment moral que nous en comprenons alors la possibilité. Immédiateté curieusement médiatisée moralement, donc.

³⁰ CFJ, § 42, p. 133.

³¹ Encore une fois, le sublime ne se constitue pas de façon esthétiquement pure.

³² Rappelons que l'« héautonomie » est en quelque sorte l'autonomie *restreinte* à la seule subjectivité – à son seul « soi » (*Selbst*) - qui ne l'impose pas *aussi ipso facto* à la nature extérieure, comme le fait l'autonomie subjective-objective de l'entendement connaissant qui, se donnant ses règles en des jugements synthétiques, en fait par là même aussi des lois objectives de la nature (Introduction à la CFJ, V, p. 33).

³³ E.Kant, Remarque générale suite au § 29, CFJ, p.105-106.

de l'égoïsme moral pris comme principe d'action. Kant peut donc écrire au § 59, que « le beau est le symbole du bien », en nous laissant le soin de comprendre et de mettre en œuvre les aménagements éducatifs éventuels pour exploiter cette analogie auprès de l'individu à éduquer³⁴.

André Stanguennec.

³⁴ C'est ce que fait P. Moreau dans son livre sur l'éducation morale chez Kant déjà cité, en reconstruisant hypothétiquement les quatre aspects d'une éducation esthétique favorisant la moralité, et en prenant comme fils conducteurs les quatre points de vue catégoriaux comparatifs du § 59.