

KANT ET LA COMMUNAUTÉ: UNE PHILOSOPHIE AUX ANTIPODES DU MONOLOGISME

Adelino Braz
Université Paris I
Panthéon-Sorbonne

La tradition des commentaires et des études relatives à la pensée morale kantienne n'a retenue, dans sa grande majorité, que la thèse du *monologisme*, à savoir un rapport de soi à soi, abstraction faite de la question de l'*interpersonnalité*. En effet, une telle interprétation est entretenue par la nature de la loi morale, considérée comme fait de la raison, introduisant par là un rapport entre l'être sensible, soumis aux phénomènes, et l'être intelligible, soumis à l'autorité de la raison normative. Dans la mesure où le sujet pratique est celui qui a donné son adhésion intime à ce que lui dicte sa propre raison, la relation entre personnes semble, dans cet horizon d'études, secondaire, voire même sans importance. Or, il apparaît que sur ce point il existe une mécompréhension du projet kantien dans sa tentative de répondre à la question «Qu'est-ce que l'homme?». En effet, comme le supposait déjà Lucien Goldmann «avec le thème *homme et communauté humaine*, nous nous trouvons au centre non seulement de la pensée de Kant, mais de toute la philosophie moderne»¹. Ceci supposerait une relecture de la pensée kantienne à partir de deux nouvelles thèses: d'une part, il faudrait reconsidérer les différents horizons du concept de communauté afin de se rendre en compte de leur mode opératoire, et d'autre part, selon cette position, il serait pertinent de se demander si la relation morale de soi à soi pourrait se présenter comme le fondement d'une communauté morale au sein de laquelle chaque sujet serait lié aux autres de façon intime, d'après le principe de vertu. Il est donc nécessaire de reprendre à ce titre le concept de communauté et sa

¹ Goldmann L., *Introduction à la philosophie de Kant*, rééd. Paris, Gallimard, 1967, p. 22.

diversité terminologique, ceci afin de se demander si, en opposition à la thèse du *monologisme*, ce concept se présente comme la fin ultime (*Endzweck*) du projet téléologique de Kant, faisant ainsi de la question de la réciprocité l'enjeu de sa pensée².

I. Le fondement spéculatif de la communauté: l'action réciproque

Dans un passage de la *Critique de la raison pure*, l'auteur explique que le mot *Gemeinschaft* (communauté) est équivoque en allemand, pouvant signifier aussi bien *communio* que *commercium*³. Dans la réflexion qui nous occupe, c'est en ce dernier sens qu'il faut comprendre le terme, car c'est une relation de commerce entre les substances qui est en jeu dans ce concept: il existe une influence réciproque dans cette liaison entre des éléments qui sont extérieurs les uns aux autres⁴. Reste à savoir comment un commerce est possible en général dans le tout, autrement dit, comment s'exerce la détermination réciproque des éléments au sein d'une totalité. La composition entre les substances ne peut se limiter à une liaison unilatérale dans laquelle seul le second élément dépend du premier. En effet, cela reviendrait à un rapport de subordination entre les substances analogue à celui de l'effet et de la cause⁵, rendant le concept de substance, qui est en soi et par soi, contradictoire avec lui-même. Ce serait donc une relation hétéronyme car, d'un côté, elle établirait une *dépendance*, et de l'autre, une *causalité*. C'est pourquoi, l'unité du tout ne s'élabore qu'à partir d'une liaison réciproque au sein de laquelle chacun des termes corrélatifs est à l'égard de l'autre, à la fois déterminant et déterminé: il s'agit d'une relation homonyme où les substances sont liées par coordination. L'intérêt du passage de la subordination à la coordination repose sur la communauté des substances qui s'institue. A ce titre, il convient de préciser ici la terminologie kantienne afin de saisir la spécificité du terme de communauté.

² *Œuvres philosophiques de Emmanuel Kant*, sous la direction de F. Alquié, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Volumes I, II, III. Toutes les citations concernant cette édition indiquent la référence à l'édition de l'Académie de Berlin *Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*, Berlin, 1902 ss. (Ak.), suivie de la page et du volume de l'édition française.

³ *Critique de la raison pure (C.R.P.)*, Troisième analogie de l'expérience, Ak.III 182, A 213 / B 260, p. 944, T.I.

⁴ Toute cette argumentation revêt une portée pratique que Kant reprendra dans la *Métaphysique des mœurs (M.M.)*, Doctrine de la vertu, § 41: "Dieu et le monde ne forment pas un tout parce qu'il n'y a là aucun commerce, aucun effet réciproque mais seulement unilatéral. Par contre, les membres d'un Etat forment un tout parce qu'il y a, dans ce cas, action réciproque; mais les membres ne forment pas un tout avec le régent parce que l'effet n'est dans ce cas, qu'unilatéral".

⁵ *Dissertation de 1770*, § 2, Ak.II 390, p. 633, T.I.

Ce dont il s'agit à ce moment de notre étude, c'est de penser le passage d'une communauté dynamique à une communauté d'existence et de façon plus spécifique, d'instituer la communauté en tant que catégorie dont la réalité objective n'est représentable que dans une intuition extérieure de l'espace. Cette position est explicitée au niveau de l'Analytique des principes dans la "Remarque générale sur le système des principes"⁶. "Nous pouvons nous rendre fort bien saisissable la possibilité de la communauté (des substances comme phénomènes), développe Kant, si nous nous la représentons dans l'espace, par conséquent dans l'intuition extérieure"⁷. Afin de comprendre cette argumentation, il faut se rappeler l'esprit que l'espace contient déjà en lui des rapports formels extérieurs qui sont les conditions mêmes de la possibilité des rapports réels; compris comme intuition pure qui rend possible les déterminations mutuelles des substances au niveau des phénomènes, l'espace détermine une liaison *a priori*. Il s'ensuit que cette liaison est un *nexus* car elle opère une synthèse du divers, au moyen d'une appartenance mutuelle nécessaire⁸. Or, ces rapports réels sont ceux de l'égalité de l'action et de la réaction dont le modèle est celui de la troisième loi du mouvement formulée par Newton: "la réaction est toujours contraire et égale à l'action: c'est-à-dire les actions mutuelles de deux corps l'un sur l'autre sont toujours égales et dirigées en des sens contraires"⁹. A partir de cette indication, Kant approfondit sa position dans la troisième analogie afin de cerner l'articulation entre communauté dynamique et communauté d'existence, fondée sur le principe d'action réciproque.

Les analogies de l'expérience ont pour dessein de donner des règles pour lesquelles la synthèse transcendantale assigne au divers sensible sa place dans le temps. Tous les phénomènes, ainsi que leur existence, doivent être soumis *a priori* à des règles qui déterminent leurs rapports dans le temps¹⁰. Le passage qui introduit la communauté dans la troisième analogie reprend donc l'exigence d'unification du divers au sein de la dimension temporelle de la simultanéité à savoir: comment s'exerce, dans ce tout d'éléments interdépendants qu'est le monde, l'influence réciproque des phénomènes les uns sur les autres? Comment la liaison réelle entre les objets simultanés est possible afin que celle-ci ne se réduise pas à une simple appréhension subjective? "Les choses sont simultanées, avance Kant, lorsque dans l'intuition empirique la perception de l'une et celle de

⁶ C.R.P., "Analytique transcendantale", AK. III 201, B 293, p. 969, T.I.

⁷ *ibid.*

⁸ *ibid.*, Analytique transcendantale, II, II, Ak. III 148, A 162-3 / B 201-2, note, p. 901, T.I.

⁹ Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, p. 14.

¹⁰ C.R.P., Analytique transcendantale, II, II, Ak.III 159, A 176-7 / B219, note, p. 914, T.I..

l'autre peuvent se suivre réciproquement"¹¹. Ce qui signifie que la simultanéité, en tant qu'elle rapporte réciproquement un objet à un autre, apparaît comme l'existence du divers mis en relation dans le même temps. Cependant, pour que cette simultanéité ne se manifeste pas comme simple contingence¹², il faut faire intervenir un concept de l'entendement capable d'indiquer que les objets sont *réellement* simultanés, "c'est-à-dire que s'il y en a un, il y a aussi l'autre dans le même temps, et que cela est nécessaire pour que les perceptions puissent se suivre réciproquement"¹³. Ce concept est celui de succession réciproque dans lequel chaque objet établit un rapport d'influence sur un autre; l'un contient la détermination de l'autre mais la simultanéité exigeant que ce rapport soit réciproque, c'est le principe de communauté qui fait autorité. "Toutes les substances", ajoute Kant en note, "sont dans une communauté universelle (c'est-à-dire dans une action réciproque)"¹⁴. La perception de la simultanéité s'opère désormais dans l'espace à partir de l'action réciproque. Cette dernière enveloppe la notion de causalité, constituant ainsi entre les substances une interdépendance dynamique par action réciproque (*Wechselwirkung*) de l'agent et du patient, dont l'influence mutuelle s'inscrit dans un espace sous la forme d'une liaison de phénomènes.

Par conséquent, le rapport entre communauté dynamique et communauté d'existence présente un double intérêt: en premier lieu, le *commercium*, l'influence ou échange mutuel permet de fonder une *communio spatii*, communauté locale et de la reconnaître empiriquement; à ce stade, la médiation entre les substances ne s'opère plus à partir de la divinité mais au moyen d'un concept pur de l'entendement, ce qui relève d'une faculté du sujet dans le monde, capable de lier les objets dans une simultanéité d'existence, en déterminant leur place dans le temps. Ainsi, grâce à cette communauté dynamique, les phénomènes bien qu'étant situés les uns en dehors des autres, forment un composé, rendant possible une communauté d'aperception: l'unité du divers est construite par la causalité qu'entretient la communauté dynamique avec la communauté d'existence. Cependant, cette communauté dynamique est-elle susceptible de s'instituer comme un principe régulateur?

Dès lors, est-il possible d'en conclure qu'à travers cette unité, l'idée de communauté devient régulatrice et opère un passage vers le domaine pratique?

¹¹ *ibid.*, troisième analogie, Ak.III, A 211-2, B 256-7, p. 942, T.I.

¹² En effet, dans la mesure où le temps ne peut être perçu en lui-même car il n'est que la forme *a priori* de l'intuition du sens interne, seul un concept de l'entendement peut introduire la nécessité.

¹³ *ibid.*

¹⁴ *ibid.*, note.

L'idée d'un système achevé de la connaissance qui ordonne les concepts en une unité collective n'a pas d'usage constitutif car elle ne rend guère possible une expérience objective. Il existe certes une liaison coordonnée entre les concepts, mais ces derniers ne sont pas donnés comme des objets d'expérience. Une idée transcendante revêt un intérêt, autrement dit un "principe qui contient la condition qui seule en favorise l'exercice"¹⁵, qui réside dans un usage régulateur qui pose autant qu'il est possible de l'unité dans les connaissances particulières et sert ainsi à rapprocher la règle de l'universalité¹⁶, développe Kant. En ce sens, elle permet de diriger l'entendement, en lui conférant un point vers lequel toutes ses règles convergent, et surtout de postuler une unité intégrale de la connaissance envisagée comme un système lié suivant des lois nécessaires. Ceci nous conduit à formuler deux remarques: en premier lieu, cette unité est postulée, ce qui revient à admettre qu'elle n'est qu'une hypothèse théorique nécessaire pour penser une liaison coordonnée de concepts et par là, donner une règle à l'entendement, se réduisant du même coup à une "unité *projetée* que l'on ne doit pas considérer comme donnée mais seulement comme problème"¹⁷. Le particulier est certain mais l'universalité de la règle qui mène à cette conséquence n'est envisageable que sur le mode d'une exigence. Ensuite, cette unité se veut systématique, ce qui révèle que le concept de communauté est une nouvelle fois opératoire puisqu'il permet d'introduire une liaison coordonnée entre les parties qui se déterminent réciproquement. Tout ceci nous conduit à nous demander comment une unité qui n'est pas donnée peut s'affirmer comme nécessaire.

Kant en déplaçant l'analyse vers le développement téléologique de la raison, permet de dépasser la difficulté. En effet, la raison est d'abord une force vivante, "un germe où toutes les parties sont encore très enveloppées"¹⁸ dont l'impulsion interne est finalisée par le seul développement de sa propre destination. Ce qui révèle toute sa dynamique, c'est sa propre nature: non seulement elle croît du dedans, mais de plus, elle contient *a priori* la forme et la fin vers lesquelles elle tend. C'est pourquoi, la raison est une sphère tellement à part, "si complètement unifiée par des connexions internes qu'on ne peut atteindre une partie sans toucher à tout le reste"¹⁹. La raison manifeste, selon cette indication, le développement d'un organisme dans lequel les parties sont en communauté; à la façon d'un corps organisé, chaque partie dépend du rapport qu'elle entretient

¹⁵ *Critique de la raison pratique (C.R..Prt.)*, I, III, Ak.V 119-20, p. 754, T.II.

¹⁶ *C.R.P.*, "Dialectique transcendante", Ak. 428-30, A 644 / B 672-76, P;1248-51, T.I.

¹⁷ *ibid.*, p. 1250, T.I.

¹⁸ *ibid.*, "Théorie transcendante de la méthode", Ak.III 539, A 834/ B 862, P;1386, T.I.

¹⁹ *Prolég.*, Préface, Ak.IV 263, p. 26, T.II.

avec les autres, et la fin de chaque membre se déduit du concept intégral du tout. En résumé, l'unité vers laquelle tend la raison n'admet aucune addition accidentelle dans son développement interne, en exigeant une liaison coordonnée de ses parties et une relation au tout considéré comme la condition de leur unité et de leur fin. "Le tout est donc un système articulé (*articulatio*), conclut Kant, et non pas seulement un amas (*coaccervatio*); il peut bien croître du dedans mais non du dehors, semblable au corps d'un animal auquel la croissance n'ajoute aucun membre mais sans changer la proportion, rend chaque membre plus fort et mieux approprié à ses fins"²⁰. Cette démarche de la raison repose sur l'identité et l'immutabilité du système ainsi que sur l'accroissement continu des connaissances qui tendent vers l'unité systématique; cela permet du même coup de rendre compte du concept de communauté au niveau de l'origine, compris en germe dans la structure organisée de la raison, et dans la sphère de son horizon car l'unité est une exigence de communauté de connaissances soumises à un tout. Or, s'il faut reconnaître que dans la raison, la communauté ne donne lieu qu'à un rapport idéal, étant dépourvu de réalité objective, elle ne se réduit pas à une pure chimère. En effet, la raison a "besoin du concept de ce qui est absolument intégral dans son espèce afin de pouvoir estimer et mesurer en conséquence le degré et le défaut de ce qui est incomplet"²¹. Devant cette exigence, la communauté comme idée devient un étalon indispensable dans l'unité systématique projetée, car elle lui fixe un maximum donné comme tâche. Cependant, cette structure idéale ne trouve sa pleine mesure que dans un déplacement vers le champ pratique. Ce dont il s'agit, c'est de montrer comment dans la sphère de la raison, l'idée de communauté peut prétendre à une réalité objective.

Sur ce point, il est pertinent de se reporter aux indications que forment dans Kant au sujet de l'unité systématique, dans la première et deuxième sections du "Canon de la raison pure". L'insuffisance de l'unité systématique de la nature se fonde sur l'impossibilité pour les principes spéculatifs de la raison de constituer une réalité objective; de ces derniers, aucun usage *in concreto* n'est possible dans l'étude de la nature, ce qui confine les idées de la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu à un usage transcendant de la raison. Mais, prenant en compte que la raison est une causalité par rapport à la liberté en général, un principe déterminant *a priori* de la volonté, elle rend donc possible des actes qui sont posés en même temps comme devoirs²². Il en résulte que les principes de la raison pure dans leur usage moral reçoivent une réalité

²⁰ C.R.P., "Théorie transcendantale de la méthode", Ak.III, 539, A 833 / B861, p. 1385, T.I.

²¹ *ibid.*, "Dialectique transcendantale", Ak.III 384, A 569-70 / B597-98, p. 1194, T.I.

²² *ibid.*, "Théorie transcendantale de la méthode", Ak.III 524, A 807 / B 835, p. 1367, T.I.

objective car les actes qu'ils déterminent par une causalité spontanée les révèlent comme des principes de la possibilité de l'expérience; pour saisir ce passage, il suffit de noter que ces principes se situent dans une nouvelle orientation de la raison: alors qu'au niveau spéculatif, ils marquaient le terme final de la raison dans son dépassement de l'expérience, au niveau pratique, ils s'inscrivent dans une fin plus éloignée, à savoir *ce qu'il faut faire*, "si la volonté est libre, s'il y a un Dieu et une vie future"²³: cela concerne donc notre conduite par rapport à la fin suprême au sein d'une dimension morale de l'humanité. Au moyen de cette causalité morale s'institue une espèce particulière d'unité systématique au sens d'un monde intelligible. Ce dernier est une simple idée mais une idée pratique qui peut et doit avoir une influence sur le monde sensible. En effet, par la raison, chacun doit nécessairement se représenter comme appartenant à un tel monde, une communauté d'êtres pris dans leur dimension nouménale. Dans ce *corpus mysticum*, chaque libre arbitre, sous l'autorité des lois morales "a en soi une complète unité systématique tant avec lui-même qu'avec la liberté de tous les autres"²⁴. Leur principe de liaison réside dans le souverain bien originaire qui conjugue l'idée d'une volonté moralement parfaite et l'idée d'une suprême félicité. Il s'en suit, qu'à travers ce déplacement vers la raison pratique, les deux principes spéculatifs deviennent deux éléments du souverain bien dérivé: Dieu et la vie future se présentent alors comme deux présuppositions inséparables de l'obligation morale imposée par la raison²⁵. Au terme de ce premier moment de notre réflexion, la communauté apparaît comme fondement du réel et comme horizon idéal, dans la pensée d'un tout unifié. D'abord, par le principe qu'elle prescrit, l'action réciproque, elle permet d'instituer une liaison coordonnée des parties. Ensuite, le rapport idéal des substances n'étant représentable que dans une intuition extérieure sous la forme de phénomènes, il fonde un rapport réel qui tend vers une unité dans la nature. Or, le passage de l'entendement à la raison révèle que la communauté comme idée est à l'œuvre dans une unité achevée des connaissances. Cependant, ce n'est qu'en déplaçant cette unité dans la raison pratique, que la communauté acquiert une réalité objective par l'influence qu'elle produit dans le monde sensible. Cela nous conduit à nous interroger sur les conditions sous lesquelles une communauté d'êtres raisonnables peut tendre vers une telle exigence.

²³ *ibid.*, Ak.III 520, A 801 / B 829, p. 1362, T.I.

²⁴ *ibid.*, Ak.III 525, A 808 / B 836, p. 1368, T.I.

²⁵ *ibid.*, Ak.III 526, A 811 / b 839, p. 1369, T.I.

II. La communauté comme exigence: interpersonnalité et communication

Dans la deuxième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant rappelle que la volonté est conçue comme la faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois²⁶. La volonté est une causalité ayant le pouvoir d'agir indépendamment des causes étrangères qui la déterminent. Cependant, si la volonté libre a la capacité de ne pas se conformer aux lois de la nature, cela ne signifie aucunement qu'elle soit en dehors de toutes lois: le concept de causalité implique en lui celui des lois. Il suffit de préciser que la volonté se définit comme la faculté d'agir non d'après des lois, ce qui la soumettrait à un déterminisme naturel, mais d'après la représentation de lois, selon l'idée ou la forme d'un principe qu'elle se donne à elle-même. En un certain sens, il faut admettre que la raison pratique est autonome même si cette autonomie n'est que formelle, ce qui est le cas lorsqu'elle adopte un principe de détermination qui n'est valable que pour sa seule subjectivité. Ceci s'explique par la causalité spontanée de la raison qui s'applique à des êtres raisonnables: bien qu'il soit possible de supposer une volonté pure, une volonté objective qui s'impose à elle-même sa propre loi, il n'est pas envisageable, en tant qu'êtres soumis à des besoins et à des causes sensibles de mouvement, de leur attribuer une volonté sainte dont la maxime n'est jamais contradictoire avec les lois morales. La dépendance de la volonté qui, à l'égard de la raison peut être déterminée de façon contingente, manifeste dans ce cas un *intérêt*²⁷.

Dans ce contexte, rien ne garantit que cet intérêt ne traduira pas une dépendance de la volonté à l'égard des principes de la raison mise au service de l'inclination. En ce sens, il faut opérer une distinction entre l'intérêt pratique et l'intérêt pathologique qui apparaît lorsque "nous considérons, à un moment notre action du point de vue d'une volonté pleinement conforme à la raison, et ensuite cette même action considérée du point de vue d'une volonté affectée par l'inclination"²⁸. Il ne faut pas conclure de cette argumentation qu'il existe entre ces deux intérêts une contradiction, mais bien plutôt une réelle résistance d'une volonté qui suit son inclination, aux prescriptions de la raison. A travers cette résistance, l'universalité (*universalitas*) de principe de la raison est convertie en une simple généralité (*generalitas*). Il importe, à partir de cette divergence, de comprendre le fondement de cette résistance qui limite les principes de la

²⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs* (F.M.M.), deuxième section, Ak.IV 427, p. 292, T.II.

²⁷ *ibid.*, note, Ak.IV 413, p. 275, T.II.

²⁸ *ibid.*, Ak.IV 424, p. 289, T.II.

raison à une simple validité commune. Au § 2 de *l'Anthropologie*, Kant annonce qu'à partir du jour où l'homme commence à s'exprimer en disant "je", l'égoïsme comme penchant à se satisfaire soi-même, progresse intrinsèquement sinon à découvert²⁹. Dans sa prétention pratique, l'égoïsme caractérise celui qui réduit toutes les fins à sa propre personne, plaçant ainsi le déterminant suprême de sa volonté, non dans le concept de devoir, mais dans l'utilité et le bonheur personnel. L'*égoïsme* s'oppose alors au *pluralisme*, la manière de penser qui conduit à se concevoir et à se conduire comme un simple citoyen du monde, sans la prétention de se présenter comme le dépositaire du monde entier.³⁰ La visée d'une telle réflexion est de montrer que la volonté affectée par l'inclination, ne se réduit pas à une volonté isolée de toute communauté, mais que celle-ci oppose son égoïsme à la communauté et du même coup s'en démarque. A ce titre, Kant explique que les passions, l'envie, le goût de dominer, les inclinations haineuses prennent leur origine dans l'égoïsme et ne s'éveillent chez l'individu que lorsqu'il se trouve au milieu de ses semblables: "il suffit qu'ils soient là, qu'ils l'entourent, que ce soient des hommes, pour qu'ils se corrompent réciproquement dans leur disposition morale, et se rendent mauvais les uns les autres"³¹. Par conséquent, l'intérêt pathologique est d'abord un intérêt personnel qui produit un antagonisme avec un intérêt commun. Devant cette démarcation subjective, comment conférer à la volonté une fin qui soit objective?

Dans la sphère de l'égoïsme, l'intérêt personnel rentre en contradiction avec l'égoïsme des autres, mais avant tout, il est le principe déterminant des actions sensibles. Il convient donc, non pas de le supprimer sous peine de perdre la dépendance même contingente de la volonté subjective à l'universalité du devoir, mais d'en changer l'orientation, en opérant une convergence avec l'intérêt commun, en s'attachant par là, à ce qui, au sein de la communauté, peut s'avérer être *intéressant*. "Or", développe Kant, "ce qui sert à la volonté de principe objectif, pour se déterminer elle-même, c'est la fin"³². Il est nécessaire ici, d'apporter une précision au niveau terminologique: ce que Kant entend par "fin", ce n'est pas seulement une valeur absolue, mais une fin considérée comme principe objectif, au sens où vouloir pour l'homme c'est vouloir quelque fin et se la représenter dans l'objet; ceci permet alors de définir une objectivité qui n'appartient pas aux choses elles-mêmes, mais qui peut s'avérer contingente et relative, n'ayant qu'une validité commune³³. Ce principe objectif

²⁹ *Anthropologie du point de vue pragmatique (Anthr.)*, § 2, Ak;VII 128, p. 946, T.III.

³⁰ *ibid.* Ak.VII 130, p. 948, T.III.

³¹ *La Religion dans les limites de la simple raison (rel.)* III, Ak.VI 94, p. 113, T.III.

³² *F.M.M.*, deuxième section, Ak.IV 427, p. 292, T.II.

³³ C'est précisément ce qui est en jeu dans la finalité externe du § 63 de la *C.F.J.* dont nous analyserons par la suite les déterminations.

est susceptible de ne s'en tenir qu'à une relation d'utilité ou de convenance entre les individus, un moyen en vue d'une inclination. Notre étude doit alors considérer un type de communauté dont le principe objectif se fonde sur un impératif hypothétique et savoir ainsi comment l'intérêt personnel s'inscrit dans une coexistence extérieure des libertés en vue de répondre aux seules inclinations de sa seule subjectivité.

D'après la résistance qu'offre l'intérêt pathologique à l'intérêt pratique, force est de constater que lorsque la volonté reste soumise à des conditions subjectives, la raison ne détermine pas suffisamment la volonté à agir conformément aux principes qu'elle lui prescrit. Ce qui indique que la convergence de ces deux intérêts n'est possible qu'au moyen de la représentation d'un principe objectif sous la forme d'une contrainte pour la volonté qui, selon sa nature, n'est pas nécessairement soumise aux principes de la raison³⁴. L'impératif comme formule de commandement de la raison, en exprimant un devoir (*Sollen*), l'action à laquelle chacun est obligé, permet de convertir les actions subjectivement contingentes en actions objectivement nécessaires. C'est sur cette conversion que se fonde toute possibilité de communauté humaine. En effet, chaque individu en soumettant sa volonté à des principes objectifs, rend possible un point de convergence entre les différents égoïsmes. Ce qui est cependant déterminant dans une *communauté de fait*, qui opère cette convergence par le moyen de la contrainte, c'est que l'impératif qui est au fondement de cette coexistence des libertés, est hypothétique: il exprime "une nécessité pratique d'une action possible", insiste Kant, "considérée comme moyen d'arriver à quelque autre chose que l'on veut"³⁵. Ce qui revient à reconnaître que la conformité de la volonté à des principes de la raison n'est produite qu'en vue d'une autre fin que la raison elle-même. Il existe bien une fin présente chez tous les êtres raisonnables "un but qui n'est pour eux une simple possibilité, mais dont on peut certainement admettre que tous se le proposent effectivement, en vertu d'une nécessité naturelle: ce but c'est le bonheur"³⁶. La particularité d'un tel concept réside, d'une part, dans sa légitimité comme une loi naturelle nécessaire subjectivement, un motif déterminant inévitable de la faculté de désirer, qui permet de poser une unanimité des sentiments; mais d'autre part, il se rapporte à la matière de la faculté de désirer qui renvoie à un sentiment de plaisir ou de peine, constituant ainsi un principe déterminant subjectif. Dans ce concept, ce qui importe, ce n'est pas la forme de la conformité avec la loi, mais la matière comprise comme diversité des besoins et des sentiments. L'unanimité reste donc à faire car ce qu'elle met en avant,

³⁴ *F.M.M.*, deuxième section, Ak.IV 413, p. 274-5, T.II.

³⁵ *ibid*, Ak.IV 414, p. 276, T.II.

³⁶ *ibid*, Ak.IV 415, p. 278, T.II.

c'est l'amour de soi qui consiste dans la bienveillance envers soi-même par dessus toutes choses³⁷; même en supposant que ces êtres finis raisonnables produisent une unanimité concernant leurs sentiments de plaisir ou de douleur, le principe de l'amour de soi ne pourrait encore absolument pas être qualifié par eux de loi pratique, car il demeure un principe déterminant dépourvu de la nécessité objective de toute loi. Dans ce cas, ce ne sont pas des lois pratiques imposant pour tous les êtres raisonnables le même principe déterminant de la volonté, mais seulement des *conseils* à l'usage de nos désirs. Cette précision indique que le point de convergence entre l'intérêt personnel et l'intérêt commun repose sur l'impératif de la prudence (*Klugheit*), qui inscrit cette unanimité dans l'habileté relative au choix des moyens appropriés pour l'atteinte de notre plus grand bien-être personnel³⁸.

La communauté de fait se révèle être ainsi une communauté hypothétique dans laquelle les individus se considèrent non pas selon leur *dignité*, ce qui en soi possède une valeur absolue, mais selon leur *prix*, une valeur relative à la place de laquelle il est possible de mettre quelque chose d'autre comme équivalent³⁹. En d'autres termes, si la communauté n'est qu'un moyen en vue de l'intérêt personnel de chacun, les individus sont alors réduits à des *choses*, à des êtres n'ayant qu'une valeur relative, et par là ne sont plus élevés au rang de *personnes*, des volontés considérées comme fin en soi⁴⁰. Kant spécifie cette communauté hypothétique en opérant une distinction entre le prix marchand et le prix affectif, différenciant ainsi deux types de communautés contingentes. La nature de la liaison dans cette coexistence extérieure des libertés doit être analysée afin de cerner la particularité de chacune de ces communautés. Le prix marchand est ce qui se rapporte aux inclinations et aux besoins répandus universellement parmi les hommes. Deux passages de la *Métaphysique des mœurs* apportent des indications qui éclairent l'argument ici en jeu; le fait que l'homme au sens de *homo phaenomenon* ait sur les animaux la supériorité de posséder un entendement et de se proposer à lui-même des fins, lui confère un prix, comme celui d'une marchandise dans le commerce qu'il entretient avec les animaux considérés comme des choses⁴¹. Cependant, au sein de ce commerce, le moyen universel d'échange est l'argent, et celui-ci n'a pas pour but la donation mais l'acquisition réciproque⁴². En résumé, la communauté hypothétique devient alors une

³⁷ *C.R.Prt.*, Ak.V 73-74, p. 697 sqq., T.II.

³⁸ *F.M.M.*, deuxième section, Ak.IV 416, p. 278, T.II.

³⁹ *ibid.*, Ak.IV 434, p. 301, T.II.

⁴⁰ *ibid.*, Ak. 428, p. 294, T.II.

⁴¹ *M.M.*, Doctrine de la vertu, § 11, Ak.VI 434, p. 722, T.III.

⁴² *ibid.*, Doctrine du droit, § 31, Ak.VI 286-7, p. 547, T.III.

communauté marchande et économique où l'argent, en fixant des valeurs d'échange, établit une liaison où le jugement public de la valeur de chaque chose est un prix, une valeur extrinsèque d'utilité à laquelle sont réduits les êtres raisonnables finis.

Cette unanimité extérieure se manifeste aussi à partir du prix affectif, "ce qui", poursuit Kant, "même sans supposer un besoin, est conforme à un certain goût, c'est-à-dire à une satisfaction que nous pouvons retirer du simple jeu, sans but, des facultés de notre esprit"⁴³. Or, comme le souligne Lebrun⁴⁴, la culture, l'art et même la sociabilité apparaissent seulement après le moment de l'échange (*Vertauschung*), suggérant ainsi que la communauté affective serait en un certain sens, l'idéalisation de la communauté marchande. Les textes de Kant confirment cette position: dans les *Conjectures sur le début de l'histoire humaine*, l'auteur avance que "les objets de la première nécessité dont l'acquisition requiert la *diversité des modes de vie*, purent alors être échangés. De cela devait naître la culture, ainsi que le commencement de l'art, celui de passer du temps aussi bien celui de créer"⁴⁵. L'objet échangé en un premier temps, prend par la suite une valeur communautaire, car sa valeur extrinsèque n'est plus celle de l'utilité mais celle du plaisir communicable: "un objet ne satisfait pas s'il ne peut partager cette satisfaction dans la société d'autrui"⁴⁶. La communauté affective repose par conséquent sur un intérêt indirect pour le beau, étant lié au plaisir de l'existence de l'objet, où intervient la médiation d'un penchant de la sociabilité dont la fin, sous cette communauté déguisée, demeure l'amour de soi. A partir de cette analyse, la communauté de fait exprime une communauté fondée sur un impératif hypothétique de prudence où l'égoïsme de chacun converge dans un intérêt commun; mais, en réalité, cette communauté est surtout *intéressante* car, pour l'individu, elle n'est qu'un moyen au service de l'amour de soi. Dans ce cadre, la liaison qui coordonne cette unanimité intéressée, est l'acquisition réciproque et l'intérêt empirique pour le beau, dont le point commun est la contingence qui les caractérise. Devant ce constat, notre visée est alors de penser le passage d'une communauté hypothétique à une communauté d'êtres raisonnables exprimant une unanimité universelle. La difficulté qui se pose est d'envisager dans quelle mesure ce type de communauté, soumise à un impératif hypothétique, opère un passage vers un monde de la communication (universalité subjective).

⁴³ *F.M.M.*, deuxième section, Ak.IV 434, p. 301, T.II.

⁴⁴ G.Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, chap. 13, Paris, Albin Michel, 1971.

⁴⁵ *Conjectures sur le début de l'histoire humaine (Conject.)*, Ak.VIII 119, p. 515, T.II.

⁴⁶ *Critique de la faculté de juger (C.F.J.)*, § 41, Ak.V 297, p. 1077, T.II.

C'est à ce titre qu'il est nécessaire de prendre en compte la question de la communicabilité, ceci afin de se demander s'il est possible de penser une communauté affective qui puisse se présenter comme universelle, autrement dit, une communauté au sein de laquelle, les sujets sont capables de communiquer leurs sentiments. Cela revient à faire usage du jugement réfléchissant où le particulier étant donné, il s'agit pour la faculté de juger de trouver l'universel. Cela est d'importance car ce type de jugement fait de la communicabilité universelle un concept opératoire dans l'analyse d'une communauté pathologique animée par le sentiment. De ce fait, l'insuffisance de la communauté affective est l'effet de l'unanimité contingente qu'elle traduit; l'intérêt empirique pour le beau est ici au service de la *sociabilité* et il demeure ainsi lié au plaisir procuré par l'existence de l'objet. Certes, à ce point, il est possible d'entrevoir une certaine communicabilité, car c'est la société qui conduit l'homme à se rendre apte et à incliner pour "communiquer aux autres son plaisir"⁴⁷. Mais cette communicabilité se fonde sur un plaisir pathologique sur lequel se confondent la satisfaction des sens et le désir de paraître; l'homme primitif qui s'orne de plumes d'oiseaux tente de faire reconnaître sa supériorité sociale et non son humanité: "c'est seulement en société qu'il aura l'idée d'être non pas simplement un homme mais un homme policé: le début de la civilisation"⁴⁸. Lebrun suggère avec perspicacité que le goût social englobe, en une certaine mesure, l'affirmation de soi et la revendication de sa singularité: la vanité sociale de l'amateur d'art devient une forme raffinée de l'égoïsme du consommateur⁴⁹. Comment, à partir de cet égoïsme déguisé, prétendre à une communicabilité qui soit universelle?

La difficulté inhérente au plaisir lié à l'existence de l'objet, c'est la réduction du jugement à une validité individuelle et privée (*Privatgültigkeit*), car il dépend immédiatement de la représentation par laquelle l'objet est donné: "un tel plaisir ne serait pas autre chose que le pur et simple agrément dans la sensation"⁵⁰; même en supposant un sens identique chez tous, ce qui permettrait de représenter la qualité de la sensation comme étant communicable pour tous de la même manière, cette condition nécessaire ne serait pourtant pas suffisante: dans la sensation provoquée par le même objet sensible, rien n'assure que la perception soit identique d'un individu à l'autre⁵¹. Relativement à l'exigence d'une com-

⁴⁷ C.F.J., § 41, Ak.V 297, p. 1076-8, T.II.

⁴⁸ *ibid.*

⁴⁹ G.Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, chap. 13.

⁵⁰ C.F.J., § 9, Ak.V 217, p. 975, T.II.

⁵¹ *ibid.*, § 39, Ak.V 291, p. 1070, T.II.

municabilité universelle, l'alternative est donc la suivante: soit elle se borne à une communication de convenance dans laquelle c'est l'égoïsme qui s'exprime, ce qui dans une certaine mesure traduit une subjectivité indépassable où le jugement esthétique des sens (*Sinnenurtheil*) repose sur l'agréable; soit c'est à partir d'une conversion de la subjectivité qu'il devient possible de penser une communauté de sentiments. La position kantienne trouve son originalité dans l'affirmation que seule "la capacité de communication universelle de l'état d'âme dans la représentation donnée, qui en tant que condition subjective du jugement de goût doit nécessairement être au fondement de ce dernier et avoir le plaisir relatif à l'objet pour conséquence"⁵². En effet, puisqu'il s'agit d'un jugement réfléchissant qui est opératoire dans la recherche de l'universel à partir du particulier, le principe déterminant subjectif du jugement concernant cette capacité de communication universelle (*allgemeine Mitteilungs-fähigkeit*), doit se fonder sur l'état d'âme qui accompagne le rapport des facultés de connaissances, car la connaissance est la détermination de l'objet avec laquelle la représentation doit s'accorder; engagées dans un libre jeu de l'imagination et de l'entendement, ces connaissances ne sont limitées par aucun concept, par aucune règle de connaissance particulière. Or, c'est cette façon purement subjective d'apprécier l'objet, qui en précédant le plaisir relatif à cet objet, confère une validité subjective universelle à la satisfaction et rend du coup pensable une communication universelle. Il faut observer que cette universalité ne se confond pas avec l'*Allgemeinheit*, l'universalité logique qui repose sur des concepts de l'objet, ne fussent-ils qu'empiriques; mais ayant seulement une quantité subjective de jugement, l'universalité est ramenée ici à une validité commune, *Gemeingültigkeit*, qui désigne le rapport d'une représentation non à la faculté de connaître mais au sentiment de plaisir ou de déplaisir du sujet⁵³. Ce qui explique que cette universalité ne doit pas être postulée sous peine de transformer le sujet de goût en un législateur insensé poussé par une obstination logique au service de l'amour de soi. La *Gemeinschaft* se révèle ici comme une communauté de droit par rapport à une communauté de fait, car elle se présente comme une idée par analogie avec le contrat originel qui seul permet de fonder parmi les hommes une constitution civile conforme au droit et d'établir une communauté (*gemeines Wesen*, collectivité, chose publique) considérée comme une idée de la raison. Il en résulte que le sujet, sans pouvoir postuler l'adhésion de tous, ne fait que prêter à chacun cet assentiment, ce dont il attend la confirmation, comme un cas particulier de la règle, non par des concepts mais par l'adhésion des autres.

⁵² *ibid.*, § 9, Ak.v 217, p. 975, T.II.

⁵³ *ibid.*, § 8, Ak.V 214, p. 972, T.II.

Le procédé qui rend possible la considération du mode de représentation de tous les autres, au-delà des conditions subjectives, réside dans une “manière de penser et de faire de la pensée un usage conforme à une fin”⁵⁴: réfléchir sur son propre jugement à partir d’un point de vue universel et cela en se mettant à la place des autres. La deuxième maxime du sens commun qui règle cette manière de penser, explicite cela: “penser à la place de tout autre être humain”⁵⁵, traduisant ainsi une manière de penser *élargie* dans laquelle l’esprit est *ouvert* à la constitution de la sociabilité par sentiment universel de sympathie et par la faculté de pouvoir se communiquer de façon universelle et intime⁵⁶. C’est la fonction même du jugement de goût dont la spécificité est de se faire passer comme objectif, malgré sa subjectivité, moyennant la supposition d’une norme idéale, celle d’un *sens commun*. Ce terme recèle une ambivalence significative: dans le texte allemand, Kant entend ce sens commun à la fois comme *Gemeinsinn*, la faculté commune aux hommes en tant que genre humain, et comme *gemeinschaftlicher Sinn*, faculté propre au genre humain en tant que communauté socialement organisée. Ce concept apparaît donc comme sentiment esthétique de plaisir que tous les hommes devraient pouvoir éprouver, chaque fois que la forme d’un objet, dégagée de sa sensation et de son concept, suscite le plaisir d’un jeu harmonieux des facultés de connaître; mais comme l’idée d’une faculté de juger qui dans sa réflexion tient compte, lorsqu’elle est pure et *a priori*, du mode de représentation de tous les êtres humains cette communauté devient unanime. La communauté conjugue alors la *Gemeinschaft* et le *Gemeisinn*, l’échange mutuelle et l’unanimité dans la manière de sentir.

Prenant en compte que la communauté ne peut être postulée, la nécessité objective d’une confluence du sentiment de tous avec celui de chacun, prend la forme d’une exigence. La particularité de celle-ci réside en ce qu’elle se présente non seulement comme une sommation (*Sollen*) qui se caractérise par l’obligation d’autrui de donner son assentiment à mon jugement de goût, mais aussi comme un sentiment exigé de tous pour ainsi dire comme d’un devoir (*gleichsam als Pflicht*). La communicabilité universelle devient ainsi un principe régulateur qui confère à l’homme son horizon dans la manière de penser et dans la possibilité de tendre vers une confluence de sentiment. Cette communauté, si elle s’avère un idéal, n’est pourtant pas une notion abstraite: comme il existe entre les hommes une possibilité d’accord, nous pouvons nous proposer un même horizon. Cependant, de cette exigence naissent deux difficultés:

⁵⁴ C.F.J., § 8, Ak.V 214, p. 972, T.II.

⁵⁵ *ibid.*, § 40, Ak.V 294, p. 1073, T.II.

⁵⁶ *ibid.*, § 60, Ak.V 355, p. 1147, T.II.

le jugement de goût exige cette communauté comme une communauté de droit, mais il ne la réalise pas car elle se limite à montrer une telle possibilité; d'autre part, dans la mesure où rien n'assure que l'autre s'élève et se juge d'un point de vue universel, l'homme peut basculer dans une misanthropie esthétique qui caractérise "celui qui fuit les hommes parce qu'il n'arrive pas à se complaire⁵⁷ en leur société, quoiqu'il leur veuille du bien à tous".

La communauté de sentiments préfigure un état de sociabilité mais elle n'est pas au niveau téléologique une transition entre la communauté pathologique et la communauté intelligible. Elle donne à penser qu'il existe une norme idéale à partir de laquelle la discontinuité entre l'homme phénoménal et l'homme nouménal devient visible. Il est donc nécessaire de déplacer la communauté vers la morale, afin de l'inscrire dans un progrès indéfini vers sa destination morale.

III. Communauté morale et progrès

Penser une unanimité absolue revient donc à poser un principe pratique qui soit tel, qu'à partir de sa représentation, ce qui est nécessairement une fin pour chacun, devienne une fin objective en soi pour la volonté et "une fin telle qu'elle ne peut être remplacée par aucune autre, au service de laquelle les fins objectives devraient se mettre simplement comme moyens"⁵⁸. Le passage de la communauté marchande à la communauté morale s'opère par une *conversion* du principe: il ne s'agit pas de ramener la nature raisonnable à une valeur relative, mais de l'élever à une fin en soi, acquérant ainsi une dignité, une valeur intrinsèque; cela n'est légitime qu'au moyen d'une simultanéité de points de vue car l'homme "doit toujours être considéré en même temps comme fin"⁵⁹; la référence à la terminologie permet de saisir la spécificité de cette conversion: l'auteur indique une simultanéité par le terme *zugleich*, "en même temps", ce qui ne signifie pas que l'homme doit être estimé du seul point de vue de la fin en soi, car ce serait supprimer les rapports commerciaux et sociaux; il est clair qu'en priant au libraire de me commander un ouvrage, je le traite comme un moyen. Kant nuance sa position en produisant une simultanéité de points de vue: l'être raisonnable ne doit jamais être traité comme un moyen mais toujours en même temps comme fin. Il en résulte que l'homme continue d'envisager ses maximes, principes subjectifs d'action, toujours de son point de vue, mais en tant qu'il élève tout être raisonnable

⁵⁷ M.M., Doctrine de la vertu, § 26, Ak.VI 450, p. 743, T.III.

⁵⁸ F.M.M., deuxième section, Ak.IV 428, p. 294, T.II.

⁵⁹ *ibid.*

à une valeur absolue, ce point de vue est en même temps celui de tout être raisonnable, car il se fonde sur la raison.

Le véritable enjeu est ici de réconcilier l'homme avec lui-même, et cela n'est possible que si l'homme phénoménal comme membre du monde sensible se conçoit simultanément comme un membre du monde intelligible. Dès la *Critique de la raison pure*, dans un passage concernant le canon de la raison pure dans la "Théorie transcendantale de la méthode», Kant souligne que dans son usage moral, la raison pure donne lieu à «des principes de la *possibilité de l'expérience*, c'est-à-dire d'actions, qui conformément aux prescriptions morales *pourraient* être trouvées dans *l'histoire* de l'homme"⁶⁰. Afin de cerner la pertinence de cette position, il est nécessaire d'avoir à l'esprit que la raison est une faculté de commencer d'elle-même une série d'événements; d'après la loi qu'elle se donne, la raison affirme un pouvoir qui "commande" car elle est la causalité absolue d'une série empirique d'effets. Cela s'explique par la nature de sa causalité qui, d'une part, n'est soumise à aucune succession dans le temps, et d'autre part, produit des effets dans le temps, s'avérant ainsi comme la condition permanente de tous les actes volontaires dans lesquels l'homme se manifeste. Par conséquent, l'action humaine doit être considérée selon deux points de vue: en premier lieu, comme l'expression d'un ordre non sensible appartenant à la conduite d'êtres intelligibles dont la détermination a priori de la volonté repose sur la représentation rationnelle d'une loi que la raison se donne à elle-même⁶¹; ensuite, considérant que les déterminations de la raison pratique ne peuvent avoir lieu que relativement au phénomènes, les actions humaines deviennent des "événements dans le sensible". Ceci est décisif car en déplaçant l'action libre encore moralement indéterminée et affectée pathologiquement vers une liberté pratique dans laquelle chaque individu se détermine par le pouvoir de sa raison, Kant met en jeu non plus un sujet transcendantal mais un sujet historique compris comme causalité rationnelle qui s'exprime dans le temps. Il s'agit donc d'un "je" dont la dimension nouménale reste inconnaissable mais qui se révèle comme fonction d'unité parmi la multiplicité des phénomènes où se déploie sa liberté.

Or, ce sujet historique ne se réduit pas à une structure monologique mais trouve sa plénitude dans une dynamique *dialogique*⁶². Ce qui impli-

⁶⁰ *ibid.*, Ak.III 524, A 807 / B 835, p. 1367., T.I.

⁶¹ *C.R.Prt.*, p. 687, TII.

⁶² Dans la *M.M.*, Doctrine de la vertu, § 50, Kant définit le dialogique comme un échange réciproque de questions et de réponse entre le maître et l'élève; il s'agit à travers ce processus de soumettre sa maxime à tous les autres afin d'examiner sa prétention à l'universalité. Par opposition, la structure monologique ne renvoie qu'à la sphère privée de l'individu, sans aucun échange réciproque avec l'autre.

que que l'action qui se manifeste dans le temps comme événement établit une relation de l'individu à la communauté. Cet engagement dans le rapport à autrui s'explique à travers les trois moments de la catégorie de la relation dans la *Critique de la raison pratique*⁶³. La causalité spontanée en se donnant la loi de sa détermination introduit l'acte de liberté dans une relation à deux niveaux: d'abord, au niveau de la personnalité qui produit par sa raison un effet phénoménal⁶⁴, posant ainsi une liberté et une indépendance à l'égard du mécanisme de la nature entière (premier moment); puis cet effet dans le temps produit un état de la personne puisque celle-ci soumise à la spontanéité de sa propre personnalité, en est le signe sensible (deuxième moment). Or, cette causalité intelligible qui se manifeste dans l'ordre sensible instaure une action réciproque d'une personne sur l'état de l'autre (troisième moment). L'articulation décisive de notre recherche repose donc sur la dimension nouménale du sujet comme un être libre qui agit sur son état sensible et qui engage une communauté de personnes pris dans leur histoire: le sujet, en agissant sur l'histoire, s'inscrit dans la communauté. C'est précisément cette relation qu'il s'agit de penser dans le rapport entre droit et éthique. Il est vrai que la législation juridique et la législation éthique sont des lois de liberté prescrites sous la forme de l'impératif, donnant ainsi origine à une conception unitaire du contenu matériel de la coexistence des libertés. Cependant, au niveau de leur modalité d'obligation, elles sont hétérogènes car chacune d'elles obéit à une structure de nature radicalement différente. Toutefois, bien que divergentes, chacune de ces législations découle d'une exigence fondamentale: l'accomplissement de l'individu dans la communauté⁶⁵. Afin de dépasser leur divergence, il est nécessaire de fonder *un point de passage* entre ces deux sphères que seul peut nous offrir le concept de communauté. Devant cette exigence, il s'avère pertinent de saisir comment la communauté est à l'horizon du développement téléologique de la raison.

Dans une note du §13 de la *Doctrine de la vertu*⁶⁶, Kant formule le concept de double personnalité selon lequel l'homme sensible doué de raison, par la médiation de l'homme nouménal qui constitue le sujet de la législation morale, se donne à la fois un juge mais également une direction qui est celle de sa destination morale. Toute la difficulté est de trouver une articulation capable d'exercer à l'égard de l'homme sensible un

⁶³ *C.R.Prt.*, p. 688, T.II.

⁶⁴ *ibid.*, p. 713

⁶⁵ Toute cette réflexion fera l'objet d'une analyse approfondie au cours de notre étude, dans les parties concernant respectivement les différences de nature et de structure entre le droit et l'éthique, et le passage d'une législation à l'autre.

⁶⁶ *M.M.*, *Doctrine de la vertu*, § 13, Ak.VI 439, p. 727-28, T.III.

tel commandement. Or, pour la nature du sujet raisonnable, seule l'idée de devoir représente une nécessité pratique inconditionnée et celle-ci exige le passage de l'impératif hypothétique à l'impératif catégorique. En effet, ce dernier concerne, non pas la matière de l'action ni ses effets, mais bien la forme et le principe dont procède toute action morale. Si cet impératif est celui de la *moralité*, c'est en raison de sa dimension ordonnatrice, de la nature de son devoir-être: au contraire de l'impératif hypothétique de prudence qui œuvre par conseils, l'impératif catégorique est le seul qui est régi par une *loi* comme concept d'une nécessité inconditionnée qui est objective et valable⁶⁷. C'est à partir du devoir être moral, qu'il devient possible de penser un univers de personnes, car le sujet raisonnable exerce sa volonté comme membre d'un monde intelligible et cela est conçu par lui comme une nécessité inconditionnée dans la mesure où il se représente comme un membre du monde sensible. La communauté de fait se convertit alors en une communauté morale, ce qui est explicité dans la seconde formulation de l'impératif catégorique: "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, et jamais comme un moyen"⁶⁸ conclut Kant.

Dans cet univers moral de sujets raisonnables, chaque individu est à la fois *membre* et *souverain*: *membre* dans la mesure où il légifère de manière universelle, d'après un principe objectif fondé sur la forme de l'action et non sur la matière; et *souverain* car cette législation est celle qu'il se donne à lui-même, se considérant ainsi comme une fin en soi. Sur ce point, il est remarquable de voir comment Kant met ici en œuvre le principe de communauté: par la législation universelle s'établit une liaison de coordination entre des membres d'un même tout, et par l'autonomie tout individu devient une causalité qui détermine l'état de sa personne et de sa communauté. Il en résulte que la raison en se rapportant chaque maxime de la volonté à soi-même et aux autres volontés, conçoit un règne des fins, "la liaison systématique de divers êtres raisonnables par des lois communes"⁶⁹. Kant observe avec discernement que ce règne des fins n'est possible que par analogie avec un règne de la nature, à la différence que le premier n'est constitué que d'après des maximes, et le second d'après des causes efficientes soumises à une contrainte externe⁷⁰. Tout être raisonnable doit donc agir comme s'il était, par ses maximes, élevé à un membre législateur dans le règne universel des fins, une unité

⁶⁷ *F.M.M.*, deuxième section, Ak.IV 416, p. 276, T.II.

⁶⁸ *ibid.*, Ak.IV 429, p. 293, T.II.

⁶⁹ *ibid.*, Ak.IV 433, p. 300, T.II.

⁷⁰ *ibid.*, Ak.IV 438, p. 306, T.II.

de toutes les fins consistant dans une union systématique. L'individu déplace le principe même de ses déterminations de *l'amour de soi* à *l'estime de soi* au moyen de la loi morale; cette dernière exclut absolument l'influence de l'amour de soi sur le principe pratique suprême et porte un préjudice infini à la présomption qui consiste dans la satisfaction de soi-même. En effet, "ce dont la représentation, *comme principe déterminant de notre volonté*, nous humilie dans notre conscience de soi, excite, pour autant qu'il s'agisse de quelque chose de positif et d'un principe déterminant, par soi-même le *respect*"⁷¹. L'estime de soi se révèle alors comme le sentiment de respect que nous donne la raison et qui, par ce moyen, instaure une ouverture de la personnalité aux membres du monde intelligible, intuitionnable à travers l'exemple que nous donne une autre personne. Cela s'explicite dans l'expérience de l'altérité: l'ignorance dans laquelle l'individu se situe des dispositions intérieures de l'autre, permet de créditer l'autre d'une plus grande conformité à la loi dans la mesure où la moralité se manifeste plus explicitement; en même temps, considérant que le vouloir de l'autre est déterminé de façon moins impure, le sujet raisonnable découvre sa personnalité et la possibilité pour lui de s'élever au même rang. Agissant par devoir, l'être raisonnable s'ouvre sur un monde morale, en convertissant son égoïsme en un point de vue communautaire dont la valeur de chaque membre réside dans une fin en soi.

Cela n'est possible que par rapport à l'être humain considéré comme noumène, car il est le seul être dont la causalité est téléologique, orientée vers des fins, et en même temps constitué de façon à ce que la loi selon laquelle il se détermine des fins, soit représentée par lui-même comme inconditionnée et indépendante des conditions naturelles: c'est l'être de la nature dans lequel nous pouvons reconnaître, de par sa constitution propre, un pouvoir suprasensible (la liberté), et la loi de sa causalité, dont l'objet est proposé comme fin suprême. Or, cette fin réside dans la destination morale de l'homme car il est celui qui est en même temps but final (*Endzweck*) et qui se forme le concept de sa fin dernière (*letzter Zweck*)⁷²; dès lors, il s'avère nécessaire que les conditions naturelles soient réunies pour rendre l'existence d'un tel être possible. Cette nécessité apparaît dans la propre destination suprasensible qui se fonde sur une cause suprême: l'homme est un but final de la création comme être moral dont les fins sont subordonnées à la fin suprême inconditionnée, à un être originnaire qui, en tant qu'intelligence légifère sur la nature, et se présente comme une autorité légiférant dans un règne moral des fins.

⁷¹ *C.R.Prt.*, I, III, Ak.V 70, p. 698, T.II.

⁷² Le but final est cette fin qui n'a besoin d'aucune autre comme condition de sa possibilité et la fin dernière est une fin qui ne peut jamais être un moyen.

Le monde est donc un tout cohérent selon des fins et un système de causes finales dont le but final réside dans la constitution d'une communauté d'êtres raisonnables, liés par leur destination communautaire qui est celle de la morale. Pour cela, l'homme doit comprendre et avoir la volonté de donner à la nature et à lui-même une relation finale telle qu'elle puisse se suffire à elle-même, indépendamment de la nature, mais dans une relation réciproque avec les autres hommes, afin de rendre manifeste sa communauté d'origine. C'est dans ces conditions que Kant pose ainsi le concept d'un corps commun (*gemeines Wesen*), d'une communauté éthique comprise comme coexistence de libertés intérieures.

RESUMO

Contra uma interpretação que reduz a filosofia normativa de Kant a um simples monologismo, a nossa leitura pretende mostrar que o projeto de Kant tem por finalidade a instituição de uma comunidade, ou seja de uma coexistência de liberdades interiores. De facto, desde a obra de 1781, as determinações dos fenómenos são unicamente possíveis através do conceito de acção recíproca. A partir deste ponto, Kant retoma o conceito de comunidade (*Gemeinschaft*) para constituir um mundo moral, ou seja uma interpersonalidade tanto no âmbito estético, através da comunicabilidade dos sentimentos, de um sentido comum (*Gemeinsinn*), como no âmbito da ética, onde cada ser é ao mesmo tempo membro e legislador dessa comunidade (*gemeines Wesen*).