

2m11. 2663.10

Université de Montréal

**LE CONCOURS DE L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE À LA MORALITÉ
SELON KANT**

par

Julie CUSTEAU

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en philosophie

Août 1998

© Julie CUSTEAU 1998



B

29

U54

1999

V.003

1999

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

**LE CONCOURS DE L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE À LA MORALITÉ
SELON KANT**

présenté par :

Julie CUSTEAU

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

MM. Daniel DUMOUCHEL, directeur de recherche
Jean GRONDIN, membre
Claude PICHÉ, président-rapporteur

Mémoire accepté le:

SOMMAIRE

Ce mémoire de maîtrise est essentiellement consacré à la Critique de la faculté de juger esthétique, la première partie de l'œuvre de Immanuel Kant intitulée la *Critique de la faculté de juger*. Dans cette troisième *Critique*, Kant cherche à découvrir un principe *a priori* à la faculté de juger esthétique qui puisse garantir l'autonomie de ce jugement. Cette « critique du goût » connaît par ailleurs dans les paragraphes ultérieurs de la Critique de la faculté de juger esthétique un élargissement vers ce que l'on peut nommer la théorie kantienne du symbolisme esthétique-moral. Une théorie dont la raison d'être n'est pas clairement explicitée par Kant mais qui suggère néanmoins, entre autres choses, la nécessité du concours de l'expérience esthétique à la moralité. En quoi réside cette nécessité ? Quelle est la nature de ce concours ? C'est dans le dessein de fournir quelques éléments de réponse à ces questions que cette recherche a été réalisée.

Le jugement de goût et le jugement de sublimité font l'objet du premier chapitre de ce mémoire dont la principale visée consiste à présenter, dans le cadre de l'analyse des conditions de possibilité *a priori* de ces deux espèces du jugement esthétique réfléchissant, le caractère singulier de ces jugements, irréductibles aux jugements théorique et pratique, ainsi qu'à déterminer leur degré respectif d'autonomie. Le jugement de goût, le paradigme du jugement esthétique réfléchissant, apparaîtra lors de ce premier volet de notre analyse bénéficier d'une plus grande autonomie que le jugement de sublimité, malgré l'appartenance indéniable du sublime au genre du jugement esthétique réfléchissant, puisque la communicabilité universelle du sentiment de plaisir ne procède pas dans le beau de la culture préalable du sujet aux Idées de la raison mais uniquement des conditions de possibilité de la connaissance en général. L'étude du rapport analogique entre le sublime et le sentiment moral, avec laquelle se termine ce chapitre, devrait indiquer les motifs pour lesquels le sublime, ou, plus spécifiquement, la prétention de ce jugement esthétique à une valeur universelle et nécessaire, doit en partie trouver son fondement dans la réceptivité du sujet aux Idées éthiques et, conséquemment, sacrifier son autonomie.

Le deuxième chapitre de cette recherche porte quant à lui sur la théorie kantienne du symbolisme esthétique-moral telle qu'elle est énoncée au §59 de la Critique de la faculté de juger esthétique. La structure analogique du jugement esthétique en général et du jugement moral, l'une des lectures possibles de la théorie kantienne du symbolisme, sera d'abord présentée ; il s'agira alors de montrer en quel sens le beau et le sublime symbolisent le plus adéquatement la moralité relativement à leur structure respective. Cette analogie s'articulera autour du concept de liberté.

Selon la définition donnée à ce concept, dont le contenu est plurivoque, le beau et le sublime apparaîtront tour à tour le symbole le plus adéquat de la moralité. Il sera ensuite question de la seconde lecture admissible de cette même théorie, à savoir du beau et du sublime comme symboles de l'Idée du suprasensible. Nous tenterons alors de montrer que l'Idée du suprasensible se trouve à la fois au fondement du jugement moral et du jugement esthétique en général et que la préférence accordée antérieurement au beau, comme authentique expérience de liberté, pose problème lorsque l'inachèvement de sa déduction est postulée. L'autonomie du beau n'est peut-être pas moins problématique, en définitive, que celle du sublime.

Nous traiterons enfin dans le troisième chapitre de l'expérience esthétique comme symbole de l'efficace de la moralité, c'est-à-dire de la nature comme symbole de l'effet du suprasensible, la troisième lecture autorisée de la théorie kantienne du symbolisme esthético-moral. Cette analyse de l'intérêt pris à la beauté de la nature, portant essentiellement sur le §42 de la Critique de la faculté de juger esthétique, nous amènera par un bref détour du côté de la théorie morale kantienne à questionner la possible raison d'être de cette théorie du symbolisme et à fournir une explication à la préférence accordée par Kant à la beauté de la nature comme symbole de la moralité. Cette théorie apparaîtra trouver sa justification : soit dans une perspective morale, à la condition toutefois que la force motrice de la loi morale soit conçue comme étant insuffisante à déterminer la faculté de désirer des êtres rationnels finis ; soit dans une perspective philosophique et architectonique, puisque l'analyse du pouvoir de juger a pour fin ultime, de l'avis réitéré de Kant, la découverte de l'unité des facultés de connaître.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCTION..... | 1 |
| CHAPITRE I : L'AUTONOMIE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE RÉFLÉCHISSANT..... | 5 |
| 1. La faculté de juger et son processus de réflexion..... | 5 |
| 2. Le jugement de goût : le paradigme du jugement esthétique réfléchissant..... | 7 |
| a) Première condition du beau : le plaisir désintéressé..... | 9 |
| b) Première caractéristique logique du beau: l'universalité sans concept..... | 11 |
| c) Deuxième condition du beau : la finalité sans fin..... | 14 |
| d) Deuxième caractéristique du beau : la nécessité sans loi..... | 21 |
| 3. Le sublime mathématique : l'appartenance du sublime au genre du jugement esthétique réfléchissant..... | 24 |
| 4. Le sublime dynamique : le fondement moral du sublime confirmé..... | 37 |
| CHAPITRE II : L'EXPERIENCE ESTHÉTIQUE COMME SYMBOLE DE LA MORALITÉ..... | 47 |
| 1. L'expérience esthétique comme symbole de la liberté pratique : la structure analogique des jugements esthétique et moral..... | 50 |
| a) La déduction : une question résolue..... | 50 |
| b) La préférence accordée au beau..... | 52 |
| c) La préférence accordée au sublime..... | 56 |
| 2. L'expérience esthétique comme symbole de l'Idée du suprasensible : le fondement suprasensible commun des jugements esthétique et moral..... | 58 |
| a) Sur le possible inachèvement de la déduction..... | 58 |
| b) Passage de la « condition » à la « causalité » du jugement esthétique réfléchissant..... | 62 |
| CHAPITRE III : LE CONCOURS DE L'EXPERIENCE ESTHÉTIQUE À LA MORALITÉ..... | 69 |
| 1. L'intérêt pris à la beauté de la nature : le « langage chiffré » de la nature..... | 70 |
| 2. Le beau comme symbole de l'efficacité de la moralité : sur la possible raison d'être de la théorie kantienne du symbolisme..... | 76 |
| a) La suffisance et l'immédiateté de la loi morale questionnées..... | 76 |
| b) La « faveur de la nature » : une perspective esthétique ?..... | 83 |
| CONCLUSION..... | 92 |
| BIBLIOGRAPHIE..... | 99 |

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

| | |
|-------------|---|
| <i>CFJ</i> | <i>Critique de la faculté de juger</i> (1790) |
| <i>CRPr</i> | <i>Critique de la raison pratique</i> (1788) |
| <i>CRP</i> | <i>Critique de la raison pure</i> (1781) |
| <i>FMM</i> | <i>Fondements de la métaphysique des mœurs</i> (1785) |
| <i>MM</i> | <i>Métaphysique des mœurs</i> (1797) |

REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier M. Daniel Dumouchel, le directeur de ce mémoire, ainsi que tous les professeurs du département de philosophie de l'Université de Montréal qui au fil des ans m'ont apporté leur soutien et encouragée à poursuivre dans cette voie.

J'aimerais également remercier le Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (FCAR) pour la bourse de maîtrise qu'il m'a accordée.

INTRODUCTION

La recherche kantienne avait pour principale visée dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* ainsi que dans la *Critique de la raison pratique* la mise en évidence des conditions de possibilité *a priori* de la moralité pour des êtres rationnels finis ; et, en raison de la nature même de ce dessein transcendantal, dans l'esprit de Kant nécessairement étranger à toute forme d'anthropologie, la question du possible *effet* d'une volonté autonome dans le monde phénoménal était sans pertinence parce que du champ de l'expérience et, conséquemment, de l'imprévisible. La nature, à la fois « en nous » et « hors de nous », était alors reconnue d'une telle opacité qu'il s'avérait impossible de déterminer si les lois de la nature étaient imperméables ou non à la loi de la liberté et si une action avait été réalisée « par respect pour la loi morale » (par causalité libre) ou « en conformité avec cette loi » (par causalité naturelle), une même action étant susceptible d'être envisagée dans cette double perspective causale. Kant, une fois cette opacité de la nature admise, s'était ainsi employé dans ces deux ouvrages à définir la pureté d'intention – abstraction faite de ses conséquences – et à montrer dans le cadre de cette recherche sur les conditions de possibilité *a priori* de la moralité comment la loi morale, un principe purement rationnel, devait incarner le principe déterminant « *immédiat* » et « *suffisant* » de la volonté pure, et cela sans le concours et même au détriment de la sensibilité, pour qu'une action puisse être dite morale et prétendre de manière légitime à une validité universelle et nécessaire. Car l'inclination, indépendamment de son degré de raffinement, était alors jugée par Kant changeante, « aveugle et servile¹ », et impropre à représenter pour ces motifs un principe moral déterminant ayant pour résultat une manière de penser « élargie » et « conséquente », c'est-à-dire l'adoption constante et non seulement sporadique d'un point de vue universel dans l'exercice de la faculté de juger morale. Ce en quoi résidait précisément le commandement de la loi morale, un « fait de la raison » dont Kant ne doutait aucunement de la « force motrice » bien qu'il ait admis l'impossibilité où il se trouvait d'expliquer comment un principe purement intelligible put avoir un effet sur la sensibilité, à savoir un contentement intellectuel « analogue » au plaisir des sens, et déterminer la faculté de désirer à agir par respect pour cette loi, alors que la tendance naturelle de cette faculté consistait à l'opposé à faire des inclinations le principe déterminant de ses actions.

Cette conviction quant à la nécessité d'une détermination *immédiate* et *suffisante* de la faculté de désirer par la loi morale, dont la réceptivité ne doit nullement être assurée par l'inclination,

¹ Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, V, 118.

est réaffirmée dans divers passages de la *Critique de la faculté de juger*, si bien qu'il apparaît improbable que Kant ait remis en question dans cette œuvre la validité de ce principe rationnel déterminant sur lequel se fonde tout l'édifice de sa théorie morale. La force motrice de la loi morale n'apparaît pas en effet s'être affaiblie dans l'esprit de Kant tels que ces deux extraits de la Remarque générale (§29) le révèlent : « C'est un souci tout à fait vain que de croire que privée de tout ce qui peut la recommander au sens, celle-ci ne rencontrerait qu'une approbation froide et sans vie et ne s'accompagnerait ni de force impulsive, ni d'émotion. »; ou encore : « la loi morale est en elle-même suffisante et originairement déterminante en nous, de telle sorte qu'il n'est pas permis de chercher une raison de détermination en dehors de celle-ci¹. » Et pourtant la réflexion esthétique de la *Critique de la faculté de juger* esthétique, la première partie de la troisième *Critique*, dont l'intention avouée concerne la découverte d'une « norme idéale » du goût et le fondement de l'« autonomie » d'un jugement esthétique réfléchissant « libre » et « désintéressé » irréductible aux jugements logique et moral et indépendant des intérêts théorique et pratique, connaît un élargissement dans ses paragraphes ultérieurs, vers ce que l'on peut nommer avec Dumouchel « la théorie kantienne du symbolisme esthétique-moral² ». Un élargissement qui suggère sinon une véritable remise en cause de la force motrice de la loi morale du moins la possibilité, ou plutôt : la *nécessité* du concours de l'expérience esthétique à la moralité. Mais en quoi réside précisément cette nécessité ? La sensibilité est-elle dorénavant appelée à jouer dans la pratique morale des êtres rationnels *finis* un rôle primordial, nié précédemment par Kant uniquement en raison de la perspective adoptée dans ces œuvres antérieures : celle de la recherche du fondement *a priori* de la moralité ? La *Critique de la faculté de juger* annonce-t-elle un tournant dans la philosophie pratique kantienne, à savoir le « passage » du point de vue transcendantal au point de vue anthropologique, tournant que les œuvres kantienne postérieures telle que la *Métaphysique des mœurs* parachèveront ? Et dans l'hypothèse où l'expérience esthétique, en tant que paradigme de l'expérience sensible *pure*, doit devenir l'« instrument » d'une raison pratique prépondérante dans la vie des êtres rationnels *finis*, et l'exercice de la faculté de juger esthétique concourir à la réceptivité de la loi morale, l'autonomie des deux espèces de jugement esthétique réfléchissant que sont le beau et le sublime n'apparaît-elle pas, conséquemment, en partie minée et ne serait-il pas plus approprié de la caractériser comme simple « spécificité » ? Ou n'est-ce pas plutôt en raison de sa réelle autonomie que le jugement esthétique réfléchissant, et tout spécialement le jugement de goût, est susceptible de contribuer à la moralité ? Voici quelques-unes des questions auxquelles nous tenterons de répondre dans cette recherche. Eu

¹ Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad., notes et introd. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, Remarque générale (§29), 274 -275. Désormais, nous citerons la *Critique de la faculté de juger* par l'abréviation *CFJ*.

² Cf. Dumouchel, D., « Au cœur de la modernité esthétique : Kant et l'expérience esthétique de la liberté », in : *Cahiers du département de philosophie*, Université de Montréal, N°95-06, 1995.

égard à l'ambiguïté du texte kantien, ambiguïté que l'on peut attribuer en partie à ces divers présupposés que Kant n'a pas jugé utile d'exposer dans cette troisième *Critique* et qu'il nous faut néanmoins dévoiler afin de mettre à jour la raison d'être de la théorie kantienne du symbolisme esthétique-moral, nous verrons comment il est difficile d'adopter dans le cadre d'une réflexion morale un point de vue tranché et que la *CFJ* incarne peut-être, en définitive, simplement le prélude d'un tournant.

Car il n'est en fait pas même indubitable que dans la dernière partie de la *Critique* de la faculté de juger esthétique la réflexion philosophique kantienne relève essentiellement d'une perspective morale, et plus spécifiquement de l'adoption d'une perspective anthropologique, car de l'aveu de Kant lui-même, la troisième *Critique* s'inscrit dans l'horizon d'un dessein transcendantal. Kant est dans cette œuvre à la recherche d'un « passage de notre faculté de la jouissance des sens au sentiment moral et outre le fait qu'on ne saurait être mieux guidé que par là à donner au goût une activité finale, on exposerait aussi un anneau central de la chaîne des facultés humaines *a priori*, dont toute législation doit dépendre¹. » La théorie kantienne du symbolisme esthétique-moral a ainsi possiblement comme raison d'être la résolution du problème philosophique et architectonique de l'unité des facultés de connaître. Si la raison s'intéresse désormais à la « réalité objective » de ses Idées et si la nature « en nous » et « hors de nous » doit fournir l'« indice » d'une telle réalité, ce n'est peut être pas, ou du moins pas uniquement, parce que cette Idée du concours de la nature aux fins de la moralité est une condition de possibilité de la moralité ; mais, plus fondamentalement, parce que sans l'adoption d'une telle perspective le « passage » du point de vue théorique au point de vue pratique, que l'analyse de l'exercice de la faculté de juger réfléchissante a pour fin de découvrir, ne pourrait selon Kant se réaliser. Sans élaborer outre mesure sur la légitimité d'une telle interprétation, et cela en raison des limites spatiotemporelles imposées à ce mémoire, nous tenterons néanmoins d'indiquer les passages qui permettent de douter de la prédominance du point de vue moral dans les paragraphes ultérieurs de la *Critique* de la faculté de juger esthétique et d'expliquer en quoi la préférence accordée à la beauté de la nature résulte possiblement d'une perspective téléologique.

Ce mémoire comprend trois chapitres. Dans un premier temps, nous tenterons de déterminer le degré d'autonomie des deux espèces de jugement esthétique réfléchissant reconnues par Kant, soit celle du jugement de goût, le paradigme du jugement esthétique réfléchissant, et celle du jugement de sublimité, dont l'autonomie apparaîtra plus problématique que celle du beau eu égard à la culture

¹ *CFJ*, §41, 297-298.

des Idées éthiques nécessaire à la communicabilité universelle de ce sentiment de plaisir analogue au sentiment moral. Dans un deuxième temps, notre analyse portera essentiellement sur la théorie kantienne du symbolisme esthétique-moral telle qu'elle est énoncée au §59 de la Critique de la faculté de juger esthétique. La structure analogique du jugement esthétique en général et du jugement moral, l'une des lectures possibles de la théorie kantienne du symbolisme, sera d'abord présentée ; il s'agira alors de montrer en quel sens le beau et le sublime symbolisent le plus adéquatement la moralité relativement à leur structure respective. Cette analogie s'articulera autour du concept de liberté. Il sera ensuite question de la seconde lecture admissible de cette même théorie, à savoir du beau et du sublime comme symboles de l'Idée du suprasensible. Nous tenterons alors de montrer que l'Idée du suprasensible se trouve à la fois au fondement du jugement moral et du jugement esthétique en général et que la préférence accordée antérieurement au beau, comme authentique expérience de liberté, pose problème lorsque l'inachèvement de sa déduction est postulée. Nous traiterons enfin dans un troisième temps de l'expérience esthétique comme symbole de l'efficacité de la moralité, c'est-à-dire de la nature comme symbole de l'effet du suprasensible, la troisième lecture autorisée de la théorie kantienne du symbolisme. Cette analyse de l'intérêt pris à la beauté de la nature, portant essentiellement sur le §42 de la Critique de la faculté de juger esthétique, nous amènera par un bref détour du côté de la théorie morale kantienne à questionner la possible raison d'être de la théorie kantienne du symbolisme esthétique-moral et à fournir une explication au privilège accordé par Kant à la beauté de la nature comme symbole de la moralité dans une perspective esthétique « élargie ».

L'AUTONOMIE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE RÉFLÉCHISSANT

1. LA FACULTÉ DE JUGER ET SON PROCESSUS DE RÉFLEXION

La faculté de juger ou le pouvoir de juger (*Urteilkraft*) est un processus de réflexion qui consiste à subsumer le particulier sous le général. Ce pouvoir, qui relève de cette faculté de l'esprit qu'est l'entendement, peut s'exercer de deux manières distinctes : soit le général est déjà donné, « *certain en soi* », et la faculté de juger n'a qu'à déterminer le particulier auquel il s'applique (« usage apodictique de la raison »); soit le particulier est « certain », et la faculté de juger doit découvrir le général, qui n'est alors « admis que d'une *manière problématique* », en tant que « simple idée », dont il procède (« usage hypothétique de la raison »)¹. « Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, alors la faculté de juger *est déterminante* [...]. Si seul le particulier est donné, et si la faculté de juger doit trouver l'universel qui lui correspond, elle est simplement *réfléchissante* »². Que le général soit ou non donné cependant, l'entendement ne peut jamais juger simplement par lui-même. Aucun objet de l'expérience (image ou représentation particulière) n'est en effet adéquat à un concept général de l'entendement (universel et abstrait). Il faut aussi que l'imagination, par un « procédé » nommé « schématisme », puisse indiquer les conditions formelles sous lesquelles un cas particulier (par exemple un chien singulier) peut être subsumé sous un concept (le concept empirique de chien) ; il faut que cette faculté, par le moyen d'une « règle de synthèse », puisse d'une part « unir la diversité de l'intuition » (saisir la *forme* sensible du chien) pour que l'entendement puisse d'autre part « *présenter* » son concept (*formel*) et qu'une connaissance s'ensuive³. Le pouvoir de juger ne se restreint donc pas uniquement à l'activité de l'entendement ; il exprime plutôt l'accord de plusieurs facultés entre elles. Dans un jugement déterminant, comme le souligne Deleuze, cet accord des facultés est engendré par une faculté déterminante, c'est-à-dire « législatrice » :

Ainsi le jugement théorique exprime l'accord des facultés qui détermine un objet conformément à l'entendement législateur. De même il y a un jugement pratique, qui détermine si une action possible est un cas soumis à la loi morale : il exprime l'accord de l'entendement et de la raison, sous la présidence de la raison. Dans le jugement théorique, l'imagination fournit un schème conformément au

¹ Cf. Kant, I., *Critique de la raison pure*, trad. et notes par J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, Appendice à la « dialectique transcendantale », III, 429 [A646-7/B674-5]. Désormais, nous citerons la *Critique de la raison pure* par l'abréviation CRP.

² CFJ, Introduction, IV, 179.

³ Cf. CRP, Analytique transcendantale, « Du schématisme des concepts purs de l'entendement », III, 134-140 et CFJ, §21, 238.

concept de l'entendement ; dans le jugement pratique, l'entendement fournit un type conformément à la loi de la raison ¹.

Dans le jugement réfléchissant, aucun concept de l'entendement ou aucune loi de la raison n'est donné *a priori*. C'est donc dire que ces facultés ne sont pas législatrices et que la faculté de juger n'est plus schématique mais « *technique* » : « la forme d'un objet donné dans l'intuition empirique est ainsi faite que la *saisie* du divers de cet objet dans l'imagination vient s'accorder avec la *présentation* d'un concept de l'entendement (en laissant indéterminée la question de savoir lequel)² ». L'accord des facultés, imputable dans le jugement déterminant à l'activité législatrice de l'entendement ou de la raison, résulte, dans le jugement réfléchissant, de l'activité « libre » et « indéterminée » de celles-ci. En raison de l'absence de tout concept déterminé, cette activité n'engendre ni connaissance théorique ni connaissance pratique, c'est-à-dire aucune connaissance de l'objet, mais elle suscite néanmoins une *réflexion* sur l'activité même de la faculté de juger. Car la contemplation d'un objet, exempte de toute visée théorique ou pratique, maintient d'elle-même l'activité de la faculté de juger et révèle ce qui dans le domaine de la connaissance, eu égard à la spontanéité de la faculté législatrice et l'émergence immédiate du concept dans l'esprit, passe inaperçu. L'accord des facultés, demeuré en quelque sorte « caché ³ » dans le jugement déterminant, devient ainsi manifeste dans un jugement réfléchissant et c'est précisément cet accord libre et indéterminé, sans lequel aucun accord déterminant des facultés de connaître ne pourrait avoir lieu, qui représente l'« objet » de ce jugement.

La faculté de juger réfléchissante, bien qu'elle soit dépourvue d'un « domaine » de connaissance propre, possède-t-elle néanmoins un pouvoir de législation, à l'exemple de l'entendement, lorsque celui-ci légifère dans la « faculté de connaître » sous sa forme supérieure, et de la raison, lorsque celle-ci légifère dans la « faculté de désirer » sous sa forme supérieure ? La faculté de juger, en d'autres mots, possède-t-elle une réelle « autonomie » ? Kant répond à cette question par l'affirmative tout en précisant qu'il s'agit davantage d'une « *héautonomie* ⁴ » puisque la faculté de juger réfléchissante se donne elle-même sa loi et qu'elle ne produit aucun concept. La faculté de juger réfléchissante légifère *a priori* dans le « sentiment de plaisir et de déplaisir », c'est-à-dire dans la « faculté de sentir » sous sa forme supérieure. Cette faculté ne détermine pas en effet un objet – soit un phénomène soit une chose en soi – mais le sentiment. Quoiqu'elle ne contribue en

¹ Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant : Doctrine des facultés*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 85.

² *Première introduction à la Critique de la faculté de juger*, trad. A. J.-L. Delamarre, Paris, Gallimard, 1984, XX, 221.

³ Cf. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, pp. 86-87 et *CFJ*, §17, 232.

⁴ *Première introduction à la CFJ*, XX, 225.

rien à la connaissance d'un objet, cette faculté possède tout de même un principe *a priori* qui lui est propre et c'est précisément afin de mettre à jour le caractère singulier de ce principe que la « critique de la faculté de juger », également désignée par les termes de « critique du sentiment de plaisir et de déplaisir ¹ », a été entreprise par Kant « seulement selon un dessein transcendantal ² ». Ce principe *a priori* de la faculté de juger réfléchissante, simplement « subjectif », correspond à la « finalité de la nature en sa diversité, ce qui signifie que par ce concept on se représente la nature comme si un entendement contenait le principe de l'unité de la diversité de ses lois empiriques ³. » Celui-ci est dit « transcendantal » parce qu'il représente la « condition de possibilité » de la réflexion sur l'unité de la nature. Réflexion et non connaissance, car ce principe n'est pas constitutif de l'expérience mais simplement « régulateur ». La « finalité de la nature n'est ni un concept de la nature, ni un concept de liberté ⁴ » mais une simple « présupposition » indéterminée de la faculté de juger réfléchissante, pour laquelle on ne possède aucune « preuve », et qui permet néanmoins de penser l'unité de la nature comme étant donnée dans l'expérience contingente. Cette unité de la nature est interprétée par la faculté de juger réfléchissante comme l'accord contingent de la nature (ou d'un objet de la nature) avec nos facultés de connaître étant donné que cette unité satisfait – la représentation de l'unité de la nature occasionne un sentiment de plaisir – le « besoin ⁵ » d'unité de celles-ci. L'analyse du jugement « esthétique » réfléchissant, que nous nous proposons d'entamer immédiatement, devrait fournir l'éclaircissement nécessaire à la compréhension de ce concept de « finalité formelle ». Concept auquel viendra s'ajouter, ultérieurement, celui de « fin naturelle », le concept propre à cet autre type de jugement réfléchissant qu'est le jugement « téléologique » et sur lequel nous aurons l'occasion de glisser quelques mots dans le cadre de l'analyse de l'élargissement de la réflexion esthétique kantienne traduit dans la dernière partie de la Critique de la faculté de juger esthétique.

2. LE JUGEMENT DE GOÛT

Le paradigme du jugement esthétique réfléchissant

L'Analytique du beau (§§1-22) ainsi que la Dédution des jugements esthétiques purs (§§30-38) feront essentiellement l'objet de cette première partie de notre analyse. Ces deux sections de la

¹ Cf. *ibid.*, 206-208.

² *CFJ*, Préface, 170.

³ *Ibid.*, Introduction, IV, 180-181.

⁴ *Ibid.*, 184.

⁵ *Ibid.*, 186.

CFJ, que l'on peut réunir à l'exemple de Dumouchel sous la rubrique : « critique du *goût*¹ », procède d'une visée kantienne spécifique: celle de la recherche d'une « norme idéale² » du goût. Afin de découvrir cette norme, Kant recourt aux quatre titres catégoriaux que sont la qualité (désintérêt), la quantité (universalité), la relation (finalité) et la modalité (nécessité) comme si le jugement de goût représentait un jugement de connaissance alors qu'il n'en est rien. Kant est en effet formel à cet égard : unique en son genre, le jugement esthétique n'est pas un jugement déterminant mais *réfléchissant* ; son fondement n'est pas un concept de l'entendement ou de la raison mais le *sentiment* du sujet. Comment dès lors justifier un tel recours aux catégories ? D'une part, parce que l'entendement, la faculté législatrice dans le jugement de connaissance, quoiqu'elle ne détermine pas par le moyen d'un concept le jugement de goût, entre tout de même en jeu dans l'appréciation esthétique du beau. D'autre part, parce que malgré son fondement subjectif, le jugement de goût ne prétend pas moins à une valeur universelle et nécessaire. L'analyse des caractéristiques logiques du jugement de goût révélera selon Kant « une propriété de notre faculté de connaître, qui sans cette analyse serait demeurée inconnue³ » : la fonction réfléchissante de la faculté de juger. Simple « fil conducteur⁴ » de cette enquête dont l'intention consiste à découvrir une norme idéale, désignée sous le terme de « sens commun », les catégories logiques seront au fur et à mesure de l'Exposition du jugement de goût (§§1-22) transformées, c'est-à-dire « faussées⁵ » pour employer l'expression de Lyotard, afin de rendre compte de la spécificité de ce jugement qui n'est en fait que l'analogue du jugement logique. Ainsi le goût sera paradoxalement défini tour à tour comme un plaisir *désintéressé*, une universalité *sans concept*, une finalité *sans fin* et une nécessité *sans loi*. Dans la Déduction, formellement exposée dans les §§30-38, mais dont les composantes essentielles sont déjà présentées et les résultats en partie anticipés dans l'Exposition, Kant se propose de répondre à la question suivante : « comment un jugement est-il possible, qui à partir du sentiment *personnel* du plaisir que procure un objet, indépendamment de son concept, juge *a priori* ce plaisir comme dépendant en *tout autre sujet* de la représentation de cet objet, c'est-à-dire sans devoir attendre une approbation étrangère? ⁶ » La prétention d'un jugement esthétique à une valeur universelle et nécessaire est-elle, en d'autres mots, fondée *a priori* ? Kant, comme nous le verrons dans l'analyse qui suit, répondra à cette question par l'affirmative et assure ainsi, par la même occasion, l'« autonomie » du jugement de goût, le paradigme du jugement esthétique réfléchissant.

¹ *Première introduction à la CFJ*, XX, 250.

² *CFJ*, §22, 239.

³ *Ibid.*, §8, 213.

⁴ *Ibid.*, §35, 287.

⁵ Lyotard, J.-F., *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Galilée, p. 64.

⁶ *CFJ*, §36, 288.

a) Première condition du beau : le plaisir désintéressé¹

Le goût est la faculté de juger d'un objet ou d'un mode de représentation, *sans aucun intérêt*, par une satisfaction ou une insatisfaction. On appelle *beau* l'objet d'une telle satisfaction².

La « satisfaction immédiate » est l'« essentielle condition du jugement sur la beauté.³ » nous apprend Kant au §15. Il importe de le préciser dès maintenant, car les « conditions » du jugement de goût que sont le plaisir désintéressé (qualité) et la finalité sans fin (relation), par ailleurs jamais explicitement reconnues comme telles par Kant, se situent dans la prolongation de cette condition fondamentale de l'immédiateté et n'ont un sens que dans la mesure où celle-ci est *déjà* admise. En effet l'intérêt et le concept représentent deux formes distinctes de médiation et c'est pourquoi ils ne pourront, ou plutôt ils ne devront, comme nous le verrons, se trouver au fondement du jugement de goût pur.

Le jugement de goût trouve son principe dans le sentiment et, plus précisément, dans une satisfaction « *désintéressée* » et « *libre* » dénommée « *faveur* ». Quelques définitions s'imposent d'emblée. Dans la *Métaphysique des mœurs*, le sentiment est défini comme la « capacité d'éprouver du plaisir ou du déplaisir à l'occasion d'une représentation⁴ ». Le plaisir se rapporte à la faculté de désirer : « Avec le désir ou l'aversion est *premièrement* toujours lié le *plaisir* ou *déplaisir*, dont la réceptivité s'appelle *sentiment*⁵ ». L'intérêt est défini, quant à lui, cette fois dans la *CFJ*, comme la liaison entre la faculté de désirer et le plaisir : « On nomme intérêt la satisfaction que nous lions avec la représentation de l'existence d'un objet⁶. » À l'expression représentation s'est ajoutée celle de l'existence d'un objet. « Tout intérêt présuppose un besoin ou en produit un⁷ » et c'est dire qu'il ne peut y avoir de plaisir *sans* intérêt puisque le plaisir – selon la définition précédemment citée – est *toujours* lié à la faculté de désirer. Ceci n'est vrai qu'en partie cependant. Le plaisir (et par le fait même l'intérêt) est défini différemment suivant la manière dont il se rapporte à la faculté de désirer,

¹ Nous avons opté, après quelques hésitations, pour le respect de l'ordre de la présentation kantienne des « moments » de l'Analytique du beau. Toutefois il apparaîtra vite au lecteur que ces divers moments s'enchevêtrent et qu'il s'avère donc particulièrement difficile de les présenter séparément ou dans l'ordre choisi par Kant. Afin de contourner ces difficultés et d'éviter la répétition, nous avons tour à tour élargi ou restreint le contenu de ces moments.

² *Ibid.*, §5, 211.

³ *Ibid.*, §15, 227.

⁴ Kant, I., *Doctrine de la vertu*, deuxième partie de la *Métaphysique des mœurs*, trad. J. Masson et O. Masson, Paris, Gallimard, 1984, Introduction, I, VI, 211. Désormais, nous citerons la *Métaphysique des mœurs* par l'abréviation *MM*.

⁵ *Ibid.*

⁶ *CFJ*, §2, 204.

⁷ *Ibid.*, §5, 210.

c'est-à-dire selon qu'il agit comme « cause » ou « effet » du désir¹. Quand le plaisir détermine antérieurement la faculté de désirer, nous avons affaire à un « *intérêt du penchant* » ou à l'« *inclination* » (l'agréable). Le plaisir est alors lié au désir de l'objet ; la faculté de désirer se laisse affecter passivement par l'objet et prend un intérêt à l'existence de celui-ci. Car l'objet, parce qu'il est à l'origine d'un plaisir, est promesse d'un plaisir futur et il engendre par le fait même un besoin pour des objets semblables². Quand le plaisir est au contraire l'effet d'une représentation intellectuelle sur la sensibilité du sujet et que le plaisir suit par conséquent la détermination de la volonté par la loi morale, un « *intérêt intellectuel* » ou le « *respect pour la loi* » est alors produit : la faculté de désirer sous sa forme supérieure se laisse déterminer immédiatement par un concept moral (l'idée du bien) et prend un intérêt à la réalisation d'une action conforme à ce concept³. À ces deux définitions du plaisir s'ajoute une troisième : la « *satisfaction inactive* » ou la « *faveur* » qui elle ne s'attache, paradoxalement, à aucun intérêt. Le plaisir n'est pas toujours lié, en définitive, à la faculté de désirer : « Il peut en effet exister un plaisir qui ne soit lié à un désir de l'objet mais à la seule représentation que l'on se fait d'un objet⁴ ». Ce plaisir, qui n'est ni un plaisir de jouissance (ce qui « fait plaisir ») ni une satisfaction éthique (ce qui est « estimé ou approuvé »), est dit « *contemplatif* » : il est indifférent à l'existence de l'objet ou à la représentation de cette existence. Il correspond à ce qui « plaît simplement ». Cette satisfaction est dite désintéressée et libre parce qu'« en effet aucun intérêt, ni des sens, ni de la raison, ne contraint l'assentiment⁵. » Ces définitions, présentées ici brièvement, en guise d'introduction, seront précisées au fil de l'analyse.

Commençons d'abord par spécifier la nature du jugement des sens dont le fondement est, à l'instar du jugement de goût, le sentiment de plaisir ou de déplaisir, c'est-à-dire l'élément subjectif de la représentation⁶. L'agréable est une « *sensation subjective* » qui ne contribue ni à la connaissance d'un objet ni à la connaissance du sujet⁷. Un objet des sens, par exemple l'odeur d'une rose, peut être à la fois agréable, désagréable ou même sans effet selon la sensibilité des sujets mis en présence de cet objet. Aucun prédicat ne peut donc être attribué à cet objet ; exemple : la rose a une odeur agréable. Le plaisir des sens est une sensation subjective par l'entremise de « laquelle aucun objet n'est représenté ; c'est-à-dire un sentiment suivant lequel l'objet est considéré comme

¹ *MM*, Introduction, I, VI, 212.

² Cf. *CFJ*, §3, 206-207.

³ Cf. *ibid.*, §4, 207.

⁴ *MM*, Introduction, I, VI, 211.

⁵ *CFJ*, §5, 210.

⁶ Cf. *Ibid.*, Introduction, VII, 189.

⁷ *Ibid.*, §3, 206.

objet de satisfaction (ce qui n'est pas une connaissance de celui-ci)¹ ». Pour qu'une sensation subjective puisse être attribuée à la qualité d'un objet et qu'une connaissance objective s'ensuive, il faudrait que l'ensemble des sujets possède un sens identique. Or le jugement des sens ne prétend nullement, telle que sa forme l'indique : « cela *m'est* agréable² » que la sensation ressentie par le sujet peut être « toujours communicable de la même manière³ ». Ce qu'exige par ailleurs la connaissance d'un objet. Ce jugement ne contribue pas davantage à la connaissance du sujet. Ce jugement, en fait, n'est pas un jugement – quoique Kant le nomme parfois ainsi – car dans la sensation des sens le sujet se laisse affecter par l'« existence » d'un objet *sans* faire l'usage de sa faculté de juger⁴. Et c'est précisément cette « passivité », à savoir la détermination de la faculté de désirer par les inclinations (l'existence d'un objet, une « *matière* »), qui fait obstacle à toute communicabilité du sentiment, et, par le fait même, à toute connaissance du sujet. Le « plaisir de *jouissance* » est ainsi d'une singularité radicale et c'est pourquoi Kant s'évertue à le différencier du jugement esthétique proprement dit, qui, pour des motifs qu'il nous faudra élucider, *doit* quant à lui pouvoir être communiqué universellement.

b) Première caractéristique logique du beau : l'universalité sans concept

Est *beau* ce qui plaît universellement sans concept⁵.

Le jugement de goût est un jugement « *singulier* » qui prétend néanmoins, comme sa forme l'indique, avoir une validité universelle. On juge de la beauté d'un objet comme si aucune « règle de goût » (ou concept déterminé) ne devait servir de principe déterminant au jugement de goût et que seul le sentiment devait au contraire le déterminer; mais on accorde paradoxalement une validité universelle à ce jugement subjectif comme si son principe déterminant était objectif. La simple analyse de la « forme » du jugement de goût rend manifeste selon Kant cette prétention du goût. Le « principe : "A chacun son goût" » (s'agissant des sens) est un principe valable pour ce qui est agréable⁶. » Le « goût des sens » n'exige jamais l'assentiment d'autrui. Quand une couleur, une saveur ou une odeur ne fait pas l'unanimité du sentiment, on n'attribue pas cette absence de consensus à une erreur de jugement, comme si le jugement distinct du nôtre s'y opposait logiquement, mais on l'explique à partir de la diversité du goût (des sens). Ceci n'est pas vrai du

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, §7, 212.

³ *Ibid.*, §39, 291-292.

⁴ Cf. *ibid.*, §3, 207.

⁵ *Ibid.*, §9, 219.

⁶ *Ibid.*, §7, 212.

beau cependant. Quand on juge de la beauté d'un objet on ne dit pas : « Cette chose est belle *pour moi* », comme on le fait dans l'agréable ; on dit plutôt : « Cette chose est belle ». La forme du jugement de goût est ainsi analogue à celle du jugement de connaissance. La beauté, bien qu'elle trouve son principe uniquement dans le sentiment du sujet, et ne contribue en rien à la connaissance de l'objet, est présentée comme un prédicat de l'objet. L'absence de l'expression « *pour moi* » dans le « goût de la réflexion » révèle la prétention de la satisfaction esthétique à valoir pour chacun, comme si le jugement de goût était un jugement de connaissance et qu'un concept de l'objet se trouvait au fondement de son appréciation. Or puisqu'il ne peut en être ainsi, en raison de la condition d'immédiateté devant être satisfaite dans le plaisir esthétique, cette prétention doit trouver sa justification dans la prise de conscience du caractère désintéressé et libre de la satisfaction :

En effet puisque la satisfaction ne se fonde pas sur quelque inclination du sujet (ou quelque autre intérêt réfléchi), mais qu'au contraire celui qui juge se sent entièrement *libre* par rapport à la satisfaction qu'il prend à l'objet, il ne peut dégager comme principe de la satisfaction aucune condition d'ordre personnel, dont il serait seul à dépendre comme sujet ¹.

Le jugement de goût est analogue au jugement logique en ce sens où il prétend valoir pour tous. Seulement l'universalité à laquelle le jugement de goût prétend n'est pas objective mais *subjective* (esthétique) : elle n'est pas attribuée à l'objet (par la médiation d'un concept) mais à « toute la sphère des *sujets qui jugent* ² » (à partir de la satisfaction). « Le jugement de goût ne *postule* pas lui-même l'adhésion de chacun (seul un jugement logique universel peut le faire, parce qu'il peut présenter des raisons) il ne fait *qu'attribuer* à chacun cette adhésion comme un cas d'une règle dont il attend la confirmation de l'accord des autres et non pas des concepts ³. » Étant donné que l'universalité du goût ne peut être prouvée par le moyen d'un concept, celle-ci est définie par Kant comme une « Idée » (un concept de la raison) à laquelle celui qui juge de la beauté d'un objet a recours, indépendamment par ailleurs de l'issue de son jugement, c'est-à-dire que celui-ci s'avère en définitive pur ou « erroné ». Kant indique au §6 que la prétention à une valeur universelle du jugement de goût « peut être déduite » de la satisfaction désintéressée. Or comme nous le verrons, cette satisfaction apparaît elle-même, bien que Kant l'ait choisie comme premier moment de l'Analytique du beau, comme la conséquence du troisième moment : la finalité sans fin.

Le sentiment de plaisir ou de déplaisir représente une seule et même faculté. Le sentiment, quelle que soit sa désignation, qu'il s'agisse du plaisir des sens, du plaisir intellectuel ou du plaisir contemplatif, est toujours ressenti par le sujet comme un seul et même plaisir. « Les représentations

¹ *Ibid.*, §6, 211 ; cf. §8, 216.

² *Ibid.*, §8, 215.

³ *Ibid.*, 216.

des objets peuvent être aussi diverses que l'on voudra [...], le sentiment de plaisir [...] est toujours de la même espèce, non seulement en tant qu'il peut n'être connu en tout temps qu'empiriquement, mais aussi en tant qu'il affecte une seule et même force vitale¹. L'attribut « esthétique » signifie : « ce dont le principe déterminant *ne peut être que subjectif*² ». Or si l'agréable et le beau procèdent tous deux du sentiment de plaisir, et que ce sentiment est par ailleurs homogène, comment ces deux types de jugement se distinguent-ils l'un de l'autre ? Si l'on admet que le goût dépend « immédiatement de la représentation par laquelle l'objet *est donné* », à l'instar de l'agréable, le goût ne s'avère-t-il pas être en définitive un « simple agrément dans la sensation³ » ? Kant nous apprend au §9 de la *CFJ*, qui doit fournir « la clé de la critique du goût », que le jugement de goût ne procède pas en fait d'un simple sentiment de plaisir, mais plutôt de la « *communicabilité universelle* » d'un plaisir. La spécificité du jugement de goût, et plus précisément sa communicabilité, ne pourra être assurée qu'au prix de cet ajout. Mais comment l'universalité subjective peut-elle être attribuée spécifiquement au plaisir contemplatif, alors que celui-ci est identique au plaisir des sens et au plaisir intellectuel ? Eu égard à l'homogénéité du sentiment, Guyer affirme que seule l'« explication » de l'origine du plaisir permet de reconnaître la spécificité du plaisir esthétique⁴. Ces trois genres de plaisir se distinguent les uns des autres non pas en raison de leur nature (leur degré plus ou moins grand d'intensité par exemple) mais parce que leur « cause » est à chaque fois singulière. Après avoir connu certaines hésitations dans la *CRPr*, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, Kant ne définit plus *en général* dans la *CFJ* la sensation de plaisir comme l'« effet » d'une représentation (soit celle de la loi morale ou d'un objet) : sa « cause ». L'explication causale est considérée par Kant inappropriée car on ne peut déterminer de manière *a priori* l'effet qu'une représentation peut avoir sur le sentiment⁵. Le plaisir contemplatif, en tant qu'effet d'une représentation empirique singulière : « *cette rose est belle* » se donne uniquement dans l'expérience et donc de manière *a posteriori*⁶. Afin de contourner les difficultés associées à l'explication causale, Kant définit finalement le sentiment de plaisir dans la *CFJ* comme la « sensation » « *du rapport des facultés entre elles*⁷ ». Toutefois, sans doute parce qu'il s'avère quasi impossible de penser en des termes qui ne soient pas causaux, le plaisir sera à intervalles réguliers toujours défini par Kant dans cet ouvrage comme l'« effet » ou la « conséquence » de l'accord des facultés entre elles, si bien que

¹ *Critique de la raison pratique*, V, 23. Désormais, nous citerons la *Critique de la raison pratique* par l'abréviation *CRPr*.

² *CFJ*, §1, 203.

³ *Ibid.*, §9, 217.

⁴ Cf. Guyer, P., *Kant and the Claim of Taste*, Cambridge, Cambridge University Press, deuxième édit., 1997, chapitre 3.

⁵ *CFJ*, §12, 222.

⁶ Cf. *ibid.* et §37, 289.

⁷ Cf. *Première introduction à la CFJ*, XX, 207.

le sentiment de plaisir apparaîtra tour à tour immédiat (simultané à ce rapport) et médiat (l'effet de cet accord).

c) *Deuxième condition du beau : la finalité sans fin*

La *beauté* est la forme de la *finalité* d'un objet, en tant qu'elle est perçue en celui-ci sans *représentation d'une fin*¹.

« Le moment formel dans la représentation d'une chose » est « l'accord de la diversité suivant une unité (sans que soit déterminée ce que celle-ci doit être)² » ; cette finalité est dite « *objective* » lorsqu'un concept de l'entendement ou de la raison, le concept de « ce que la chose doit être³ » (une « fin »), se trouve au fondement de cet accord. Dans un jugement logique, le concept est la « cause » ou le « principe de la possibilité de l'objet lui-même » en ce sens où il donne la « règle » de la liaison du divers de l'intuition et unifie « l'imagination et l'entendement dans la considération de l'objet en vue de la connaissance de celui-ci⁴ ». L'imagination appréhende et compose la diversité des intuitions ; l'entendement unifie cette composition sous un concept. L'accord des facultés de connaître consiste alors essentiellement en ceci : l'imagination subsume des intuitions sous les concepts de l'entendement en vue de la connaissance de cet objet. Quand l'entendement légifère dans la faculté de connaître, l'imagination se subordonne alors au « projet » de l'entendement, c'est-à-dire que son activité est déterminée, et par le fait même « limitée », par « l'intérêt spéculatif de cette faculté qui porte [...] naturellement sur les phénomènes⁵. » Dans un jugement moral, la loi morale (un concept de la raison, la représentation du bien) est pareillement le principe de possibilité de l'objet ; ou, devrait-on plutôt dire, de l'action. La faculté de désirer est définie par Kant comme « *le pouvoir d'être par ses représentations cause de la réalité effective des objets de ses représentations*⁶ ». La faculté de désirer, sous sa forme supérieure, est le pouvoir d'agir par la représentation de la pure forme d'une législation universelle : la loi morale. Cette loi donne la règle, par l'intermédiaire d'une loi théorique de l'entendement (« la forme de la conformité à la loi⁷ »), qui permet de subsumer une maxime subjective (une action) sous celle-ci. L'accord entre les facultés dans le jugement moral consiste en ceci : la volonté (la faculté de désirer déterminée par la

¹ *CFJ*, §17, 236.

² *Ibid.*, §15, 227.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, §9, 218.

⁵ Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p. 37.

⁶ *Première introduction à la CFJ*, XX, 230, note.

⁷ Cf. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p. 50.

raison) est en accord « avec elle-même suivant des lois universelles de la raison¹ ». Quand la raison légifère dans la faculté de désirer, l'intérêt pratique détermine l'accord des facultés entre elles. Nous simplifions ici outrageusement la pensée kantienne, mais ce qu'il nous apparaît important de souligner pour l'instant (car nous aurons l'occasion de préciser la nature de cet accord plus loin), c'est que l'accord d'un objet ou d'une action avec les facultés de connaître, ce que Kant nomme la finalité, est imputable dans ces deux types de jugement déterminant soit aux concepts de l'entendement soit à une loi de la raison et que cette finalité objective trouve son fondement, en définitive, dans l'intérêt spéculatif ou pratique de la raison. Car on « peut attribuer à chaque faculté de l'esprit un *intérêt*, c'est-à-dire un principe qui contient la condition qui seule en favorise l'exercice². »

« Afin de porter un jugement sur la finalité objective, nous avons toujours besoin du concept d'une fin³ ». Les « concepts constituent dans un jugement son contenu (ce qui appartient à la connaissance de l'objet)⁴ », soit sa matière. Or, dans le concept d'un objet est compris le concept de sa fin, c'est-à-dire le concept de ce que cet objet (son existence, sa forme) doit être. Un concept (ou une Idée) « doit *a priori* déterminer tout ce qui doit être contenu dans une chose⁵. » Un objet, lorsqu'il s'accorde dans sa totalité avec le concept que nous en formons, est jugé « bon » (ou « parfait ») : il est ce qu'il doit être. Il existe selon Kant deux espèces de beauté : la « beauté libre » et la « beauté adhérente ». « La première ne présuppose aucun concept de ce que l'objet doit être ; la seconde suppose un tel concept et la perfection de l'objet d'après lui⁶. » Un objet, par exemple un cheval de course, lorsqu'il est jugé beau, ne l'est pas uniquement en fonction de sa forme (comme l'exige un jugement de goût *pur*), mais parce qu'il est « *bon-à-quelque-chose* (utile)⁷ », c'est-à-dire bon pour un « but » particulier ; exemple : la course. Quand un cheval est jugé beau *que* parce qu'il est apte à gagner des courses, sa beauté est dès lors « conditionnée » au concept de sa fin. Certains objets, tels que le cheval, l'homme ou un édifice, peuvent difficilement faire l'objet d'un jugement de goût pur selon Kant, parce que leur fin, ce à quoi ils semblent destinés, ce pour quoi ils semblent *exister*, est trop manifeste dans l'esprit de l'entendement. Semblent, car « la finalité d'une chose, dans la mesure où elle est représentée dans la perception, n'est pas une qualité de l'objet lui-même

¹ *CFJ*, §59, 354.

² *CRPr*, V, 119.

³ *CFJ*, §15, 228.

⁴ *Ibid.*, §35, 287.

⁵ *CFJ*, trad. J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay et J.-M., Vaysse, Paris, Gallimard, 1984, §65, 373.

⁶ *CFJ*, trad. A. Philonenko, §16, 229.

⁷ *Ibid.*, §4, 207.

(en effet, une telle qualité ne peut être perçue)¹ », mais donnée ici dans le concept – d'où son objectivité. Le plaisir, dans pareil cas, n'est pas immédiatement lié à la représentation (comme l'exige le jugement de goût *pur*), mais pris à l'existence de l'objet. La beauté de la nature, dont les exemples abondent dans la *CFJ*, est préférée par Kant à celle de l'art, notamment parce que la fin de cette dernière, la raison d'être de son existence, est pareillement trop patente : les produits de l'art ont été créés par l'artiste *pour* notre satisfaction et il n'est pas aisé, lorsqu'on appréhende un objet, de faire abstraction d'une telle intention selon Kant². Un objet ou une action peut aussi être jugé « *bon-en-soi*³ ». Mais pour qu'il en soit ainsi, on doit également posséder au préalable le concept d'une fin pratique. Il nous faut savoir ce que l'objet doit être pour qu'il puisse être jugé bon comme objet de la volonté, c'est-à-dire compris sous la règle universelle prescrite par la raison. « Or vouloir quelque chose et trouver une satisfaction à son existence, c'est-à-dire y prendre quelque intérêt, cela est identique⁴ ». Qu'il s'agisse du « *bon-à-quelque-chose* » (« finalité externe ») ou du « *bon-en-soi* » (« finalité interne »), ce jugement présuppose toujours le concept d'une fin, « par conséquent le rapport de la raison à un acte de volonté (tout au moins possible), et par suite une satisfaction concernant l'*existence* d'un objet ou d'une action, c'est-à-dire un certain intérêt⁵. » Or le jugement de goût est un jugement esthétique dont le « principe déterminant ne peut être un concept, ni par conséquent le concept d'une fin déterminée⁶. »

La « réalisation de toute intention est liée au sentiment de plaisir⁷ ». Ceci signifie qu'une intention est réalisée dans le beau : l'objet est ce qu'il doit être, puisque son appréhension occasionne un plaisir. Cependant il nous est impossible de déterminer dans le beau la nature de cette intention. On prend conscience de l'accord des facultés de connaître (il y a bel et bien une finalité), mais en raison de l'absence de concept déterminé (qui seul donne la fin), le principe à l'origine de cet accord nous demeure caché. D'où l'expression : « finalité sans fin ». En quoi consiste cet accord ? Dans le « libre jeu » de l'imagination et de l'entendement, c'est-à-dire dans l'activité non intentionnelle de ces facultés. On retrouve ainsi dans le jugement de goût les mêmes facultés qui prennent part au jugement logique. Toutefois l'entendement ne légifère plus dans la faculté de connaître ; il ne prescrit aucune règle déterminée à l'imagination qui, conséquemment, ne subsume plus les intuitions sous un concept. Cet accord consiste plus précisément en ceci : l'imagination se soumet librement à

¹ *Ibid.*, Introduction, VII, 189.

² Cf. *ibid.*, §§44-45.

³ *Ibid.*, §4, 207.

⁴ *Ibid.*, 209.

⁵ *Ibid.*, 207 ; cf. §11, 221.

⁶ *Ibid.*, §15, 228.

⁷ *Ibid.*, Introduction, VI, 187.

la « *légalité* » de l'entendement. La liberté est attribuée à l'imagination parce que c'est cette faculté sensible qui, dans le jugement de goût, *initie* l'accord des facultés : « Ce n'est que lorsque l'imagination en sa liberté éveille l'entendement et que celui-ci incite sans concept l'imagination à un jeu régulier, que la représentation se communique, non comme pensée, mais comme sentiment intérieur d'un état final de l'esprit¹. » Cette prise d'initiative de l'imagination signifie que c'est désormais « l'entendement qui est au service de l'imagination et non l'imagination au service de celui-ci². » Le jugement de goût maintient en fait la structure formelle du rapport de l'imagination et de l'entendement dans le jugement de connaissance mais non sa fin : la connaissance. Les intuitions de l'imagination ne sont plus subsumées sous un concept de l'entendement (en vue de la connaissance) ; seule la subsomption de la faculté des intuitions sous la faculté des concepts est préservée (dans un libre jeu):

Le goût, en tant que faculté de juger subjective, comprend un principe de subsumption, non pas des intuitions sous des *concepts*, mais de la faculté des intuitions ou présentations (c'est-à-dire de l'imagination) sous la *faculté* des concepts (c'est-à-dire l'entendement), pour autant que la première en sa *liberté* s'accorde avec la *seconde* en sa *légalité*³.

L'imagination schématise, en d'autres mots, sans concept⁴. Le jugement de goût, en raison de l'absence de concept, se fonde uniquement sur les « conditions subjectives d'un jugement en général », c'est-à-dire sur cet accord des facultés de connaître sans lequel aucune connaissance n'est possible⁵. Cette finalité sans fin possède sa « causalité » propre, un intérêt « libre » et « désintéressé », qui consiste « à *conserver* sans autre intention l'état de la représentation même et l'activité des facultés de connaître⁶. »

Un objet est jugé « final » en général lorsque celui-ci suscite l'accord des facultés. Or la « finalité de l'objet » ne peut être que « formelle » dans le jugement de goût, puisqu'en raison de l'absence de tout concept déterminé, ce jugement ne permet de connaître aucune des propriétés de l'objet. « Le moment formel dans la représentation d'une chose, c'est-à-dire l'accord de la diversité suivant une unité (sans que soit déterminé ce que celle-ci doit être) ne nous fait par lui-même connaître absolument aucune finalité objective⁷ », « mais seulement la forme finale dans la détermination des facultés représentatives qui s'occupent avec cet objet⁸. » Le plaisir esthétique pur

¹ *Ibid.*, §40, 296.

² *Ibid.*, Remarque générale (§22), 242.

³ *Ibid.*, §35, 287.

⁴ Cf. *ibid.*

⁵ Cf. *ibid.*, §9, 218.

⁶ *Ibid.*, §12, 222 ; cf. *Première introduction à la CFJ*, XX, 231.

⁷ *CFJ.*, §15, 227.

⁸ *Ibid.*, 228.

(la beauté libre) procède non pas de la *matière* de la représentation, mais de sa *forme*. Pour qu'un tel plaisir puisse voir le jour, une condition essentielle doit en conséquence nécessairement être remplie : il faut que le sujet puisse faire la distinction, dans la simple appréhension d'un objet, entre la matière et la forme de cet objet. La matière est selon Kant ce qui plaît dans la sensation, c'est-à-dire ce qui appartient à l'« attrait » ou l'« émotion » ; exemple : la couleur et le son. La couleur verte et le son d'un violon sont des représentations agréables ou désagréables, et non plaisantes ou déplaisantes, si (et seulement si, puisqu'il n'est pas impossible qu'une couleur ou un son, en raison de sa pureté, appartienne à la forme de l'objet¹) elles sont perçues différemment suivant la sensibilité des sujets². La matière est, comme nous l'avons déjà souligné, l'objet du jugement des sens. La finalité du goût des sens est subjective puisqu'elle se manifeste uniquement dans le sentiment de plaisir. Aucun concept ne se trouve en effet au fondement de ce jugement ; le plaisir des sens ne permet de connaître aucun prédicat de l'objet. Mais ce jugement (qui n'en est pas vraiment un) présuppose à l'instar du jugement de perfection une fin : l'objet est ce qu'il doit être. Il satisfait la fin, c'est-à-dire l'intérêt, de la faculté de désirer sous sa forme inférieure : celle de la recherche inconditionnelle du plaisir des sens. Le sentiment de plaisir est placé ici « avant » la finalité et il ne peut donc faire l'objet d'une communication universelle³. La matière peut certes se lier au plaisir esthétique dans l'après-coup, et accroître ou soutenir ainsi le plaisir, mais elle ne doit pas cependant servir de « principe d'appréciation de la beauté⁴ ». La forme de l'objet, qui constitue la « condition fondamentale⁵ » du jugement de goût « authentique », est ce qui plaît simplement abstraction faite de la sensation ; exemple : le « dessin » ou la « figure ». Aux yeux de Kant il est aisé et même « naturel⁶ » d'établir une telle distinction entre la matière et la forme de la représentation. Quoiqu'il ne soit pas rare, par ailleurs, que celles-ci soient confondues et que le jugement de goût porte soit uniquement sur la matière, soit sur un « mélange » de matière et de forme – d'où les divergences dans le goût. Juger de la forme d'un objet signifie essentiellement juger de la finalité formelle des facultés de connaître qui s'occupent avec cet objet⁷. En effet l'objet, dont il s'avère impossible de connaître aucune des propriétés, n'est en définitive que l'« occasion » d'un jugement sur le sujet.

La finalité dans le jugement de goût est nécessairement « *subjective* » selon Kant puisque l'harmonie de l'imagination et de l'entendement ne peut être que ressentie dans un sentiment de

¹ Cf. *ibid.*, §§13-14, 224-225 et §51.

² Cf. *ibid.*, §7, 212.

³ *Ibid.*, §13, 223.

⁴ *Ibid.*, §14, 225.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, §40, 294.

⁷ Cf. *ibid.*

plaisir. Une question surgit aussitôt à l'esprit : pourquoi les conditions subjectives du jugement de connaissance devraient-elles s'accompagner d'un sentiment de plaisir alors que le jugement de connaissance – l'effet (à tout le moins possible) de ces conditions – « n'a [quant à lui] absolument rien à voir avec le sentiment de plaisir ou de déplaisir¹ »? L'entendement, lorsqu'il légifère dans la faculté de connaître, procède selon Kant « selon sa nature et sans intention » et voilà pourquoi il n'a pas « le moindre effet sur le sentiment de plaisir² ». (Kant fait par ailleurs au moins trois fois allusion dans l'Introduction au « besoin » de l'entendement, qui cherche à ce que la nature s'accorde avec son intention, si bien qu'il n'est pas certain que cette faculté en soit totalement privée³). Mais il n'en a pas toujours été ainsi : « ce plaisir a certainement existé en son temps et c'est uniquement parce que sans lui l'expérience la plus commune n'aurait pas été possible, qu'il s'est peu à peu mêlé à la simple connaissance et n'a plus été remarqué particulièrement⁴. » Le jugement de goût (qui n'est pas encore désigné par Kant sous le terme de faculté de juger réfléchissante dans l'Analytique du beau) rend ainsi simplement manifeste ce qui passe désormais inaperçu dans le jugement déterminant : l'accord des facultés de connaître. Cet accord, exempt de toute visée, doit nécessairement s'accompagner d'un plaisir. Car en raison de l'absence de tout concept déterminé, qui dans le jugement de connaissance exerce une contrainte sur l'activité de l'imagination, l'harmonie des facultés représentatives devient « plus facile⁵ » dans la « simple réflexion » et elle acquiert une intensité plus grande si bien qu'elle peut, désormais, être perçue. C'est en raison de cette intensification que le jugement de goût est parfois défini par Kant comme le sentiment du « sentiment vital⁶ ».

Cet accord fait l'objet dans le beau d'une « prise de conscience » nous dit Kant. Cette prise de conscience ne peut être « intellectuelle », cet accord ne peut être « pensé » (ici compris comme connu), puisqu'il n'a pour résultat aucun contenu objectif : une connaissance. Ce dernier doit par conséquent faire l'objet d'une prise de conscience « esthétique » « *dans le mesure où celui-ci ne peut être que senti*⁷. » Le jugement de goût « n'a d'autre mesure que le *sentiment* de l'unité dans la représentation⁸ ». Nous avons dit plus tôt en passant que ce n'était pas le plaisir mais la « *communicabilité universelle d'un plaisir* » qui faisait l'objet du jugement de goût – car ce plaisir ne

¹ Première introduction à la CFJ, XX, 226.

² CFJ, Introduction, V, 187.

³ Cf. *ibid.*, V, 184 et 186 et Kant, I, *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1966, p. 43 : « *l'intérêt de l'entendement* ».

⁴ CFJ, V, 187.

⁵ *Ibid.*, §9, 219.

⁶ Cf. *ibid.*, §1, 204.

⁷ *Ibid.*, §15, 228.

⁸ *Ibid.*, §49, 319.

se distinguerait pas autrement du plaisir des sens. Il nous faut maintenant reformuler cette affirmation : ce n'est pas la communicabilité d'un plaisir qui fait l'objet du jugement de goût mais la « *communicabilité universelle d'un état d'esprit* ». L'harmonie des facultés représentatives est un état d'esprit universellement communicable parce qu'elle représente les conditions de possibilité de la connaissance en général qui, elle, est universellement communicable. Si l'« effet » de ces conditions de possibilités, c'est-à-dire la connaissance, est, en d'autres mots, universellement communicable, ses conditions doivent l'être aussi¹. Pour simplifier, nous pourrions avancer que ces expressions sont équivalentes. D'autant plus que dans l'esprit de Kant elles le sont certainement. Mais, sans élaborer outre mesure, il nous apparaît important de préciser qu'un hiatus se manifeste au cœur même du jugement de goût. La « simple appréhension de l'objet », non intentionnelle, constitue ce que nous pourrions nommer le « premier moment » du jugement de goût. Aucune visée (de la raison ou des sens) ne « *précède* » l'appréhension de l'objet ; l'activité simplement réfléchissante de la faculté de juger – « seul le particulier est donné » et la faculté de juger « doit trouver l'universel² » –, c'est-à-dire l'harmonie de l'imagination et de l'entendement qui s'occupent *librement* avec un objet, se manifeste alors dans un sentiment de plaisir. À ce premier moment succède alors le « deuxième » : cet état d'esprit ou plaisir, qui « *coïncide*³ » avec la simple réflexion, est jugé universellement communicable par la faculté de juger. Cette faculté exerce en quelque sorte un retour sur elle-même, elle réfléchit sur sa propre activité dans l'appréhension de la forme d'un objet et juge celle-ci universelle – « [le jugement dépend] seulement de la réflexion du sujet sur son propre état (le plaisir ou son contraire)⁴ » – ce qui constitue le jugement de goût proprement dit. La prétention du jugement de goût à une valeur universelle apparaît ainsi présupposer cette « perception » non seulement d'un plaisir, mais plus essentiellement du principe déterminant ayant servi de fondement à celui-ci, c'est-à-dire sa cause :

Si l'on juge que la cause du plaisir pris à la représentation d'un objet est la forme de celui-ci (et non l'élément matériel de sa représentation, en tant que sensation), dans la simple réflexion sur cette forme (sans l'intention d'acquiescer un concept de cet objet), on juge aussi ce plaisir comme nécessairement lié à la représentation de cet objet, non seulement pour le sujet qui saisit cette forme, mais aussi en général pour tout sujet qui juge⁵.

Le sujet ne ressent pas seulement un plaisir ; il prend également conscience de la liberté et du désintéressement de sa satisfaction⁶. C'est cette prise de conscience du caractère universel de l'état d'esprit,

¹ Cf. *ibid.*, §9, 217-218 et §21, 238.

² *Ibid.*, Introduction, IV, 179.

³ Lyotard, J.-F., « La réflexion dans l'esthétique de Kant », in : *Revue internationale de philosophie*, Vol. 44, N° 175, 4/1990, p. 517.

⁴ *CFJ*, §34, 285-286.

⁵ *Ibid.*, Introduction, VII, 190.

⁶ Cf. *ibid.*, §6, 211-212.

dont Kant nie la trop grande « abstraction », tout en soulignant la possibilité qu'elle soit ainsi jugée, suggère une dimension peut-être intentionnelle de la réflexion de la faculté de juger puisque distinguer la matière de la forme est une tâche simple « *lorsqu'on recherche un jugement qui doit servir de règle universelle*¹. »

d) Deuxième caractéristique logique du beau : la nécessité sans loi

Est *beau*, ce qui est reconnu sans concept comme objet d'une satisfaction nécessaire².

L'analogie entre le jugement de goût et le jugement de connaissance ne s'arrête pas à la caractéristique logique qu'est l'universalité, puisque le premier prétend comme le second avoir une validité universelle « *nécessaire* ». Toutefois la nécessité n'est pas un concept homogène. Sa nature, son « degré » de nécessité serions-nous tentés de dire, varient en effet en fonction du caractère objectif ou subjectif de la représentation. La nécessité du jugement esthétique, définie négativement, « n'est pas une nécessité théorique objective en laquelle on pourrait connaître *a priori* que chacun ressentira cette satisfaction en présence de l'objet que je déclare beau³ ». La nécessité dans le jugement de connaissance est déduite du concept (*a priori* ou empirique) de l'objet. Quand un concept est donné par l'entendement, la diversité des représentations s'unit nécessairement sous une même représentation. L'erreur de jugement dans une telle subsomption est plutôt rare ; on peut en fournir, le cas échéant, les raisons et la corriger. La nécessité du jugement esthétique n'est pas davantage « une nécessité pratique, en laquelle de par les concepts d'une pure volonté rationnelle, qui sert de règle aux êtres agissant librement, la satisfaction est la conséquence nécessaire d'une loi objective⁴ ». La loi morale indique que l'on doit absolument agir d'une certaine manière (sans visée d'autre fin). Cette représentation de la loi morale s'impose nécessairement à l'esprit de tout être rationnel fini se proposant d'agir et toute détermination de la volonté par cette loi occasionne nécessairement un plaisir. Ces deux types de nécessité trouvent leur fondement dans un concept déterminé (de l'entendement ou de la raison) et doivent donc être exclus d'emblée. Étant donné que le jugement de goût ne trouve pas son principe dans une règle objective, et qu'aucune règle objective ne peut en être tirée, la nécessité de ce jugement doit être déterminée par le sentiment et avoir conséquemment un principe subjectif. Dans l'agréable, la liaison entre la représentation et le sentiment de plaisir est certes subjective, mais elle n'exprime, est-il besoin de le préciser, aucune

¹ Cf. *ibid.*, §40, 294 (notre italique).

² *Ibid.*, §22, 240.

³ *Ibid.*, §18, 236-237.

⁴ *Ibid.*, 237.

nécessité. « Je dis que ce que je nomme *agréable* produit *effectivement* en moi du plaisir ¹ », mais ce plaisir n'est pas « pensé » comme l'effet nécessaire de la représentation d'un objet ; « personne ne songe à faire de son jugement une règle universelle². » Or dans le beau, malgré l'absence de tout concept déterminé, la liaison entre la représentation de l'objet et le sentiment de plaisir est conçue comme étant nécessaire. D'où la forme logique du jugement de goût : « *la chose* est belle ³ », comme si la beauté était un prédicat de l'objet. La nécessité du jugement esthétique est en fait simplement « *exemplaire* » : « c'est la nécessité de l'adhésion de tous à un jugement, considéré comme un exemple d'une règle universelle *que* l'on ne peut énoncer⁴. »

La « prétention » du beau à l'adhésion d'autrui est conditionnelle à la présupposition « d'un sens commun à tous ⁵ ». Dans la réflexion que la faculté de juger exerce sur sa propre activité, cette faculté prend conscience esthétiquement de la libre légalité (ou de la finalité sans fin) de l'imagination et de l'entendement qui s'occupent avec un objet ; le sentiment de plaisir, à la fois libre et désintéressé, est dans une telle réflexion perçu comme l'« effet résultant du libre jeu des facultés de connaître ⁶ ». Nous avons là précisément la définition de « l'Idée de sens commun », c'est-à-dire celle d'une « norme idéale » dénommée « goût ». Ce concept de la raison était déjà formellement compris dans les divers moments de l'Analytique du beau : « le plaisir désintéressé », « l'universalité sans concept », « la finalité sans fin » et, enfin, « la nécessité sans loi » ; moments qui n'ont en réalité rien ajouté au contenu du goût mais seulement précisé sa forme. Le sentiment de plaisir n'est pas seulement présupposé comme l'effet nécessaire du libre jeu des facultés de connaître ; cet effet est également, et plus essentiellement, perçu comme étant commun à tous, c'est-à-dire universel. Plus essentiellement, puisque Kant semblait déterminé dès le début de son enquête à découvrir un sentiment universellement communicable – pour des motifs qu'il n'indique pas encore dans cette « critique du goût ». La faculté de juger prend conscience, toujours esthétiquement, que les conditions subjectives de la connaissance en général doivent être valables pour chacun : si la connaissance est universellement communicable, il faut que ses conditions (le sentiment de l'accord des facultés de connaître) le soient aussi. Ce qui est ainsi admis dans le jugement de goût, c'est simplement l'*identité* de la « structure essentielle de la raison humaine ⁷ » :

Afin d'être en droit de prétendre à l'adhésion universelle à un jugement de la faculté de juger esthétique reposant sur de simples principes subjectifs, il suffit que l'on admette [...] que chez tous les hommes les

¹ *Ibid.*, 236.

² *Ibid.*, §55, 337.

³ *Ibid.*, §7, 212.

⁴ *Ibid.*, §18, 237.

⁵ *Ibid.*, §40, 293.

⁶ *Ibid.*, §20, 238 ; cf. §40, 295.

⁷ *Ibid.*, Remarque (§38), 290, note 3 de Philonenko.

conditions subjectives de cette faculté sont les mêmes, en ce qui concerne le rapport des facultés de connaître en ceci mises en action à une connaissance en général ; cela doit être vrai, parce qu'autrement les hommes ne pourraient pas communiquer leurs représentations, ni mêmes leurs connaissances ¹.

En fait il ne suffit pas que l'identité de la raison soit admise, puisqu'il faut également présupposer que notre jugement porte uniquement sur le libre jeu des facultés de connaître et qu'il n'a pas, autrement dit, un concept ou une sensation comme principe déterminant. Il n'est pas impossible selon Kant que la faculté de juger confonde dans sa réflexion la matière et la forme puisqu'il n'est pas aisé de réaliser la subsomption de la faculté des intuitions sous la faculté des concepts sans la médiation d'un concept déterminé. Mais la *prétention* du jugement de goût à une valeur universelle et nécessaire, que celui-ci soit *effectivement* pur ou impur, n'en demeure pas moins « légitime » selon Kant. Car ce qui est affirmé dans le jugement du goût, par le truchement de sa prétention à une valeur universelle et nécessaire – et nous découvrons maintenant pourquoi l'analyse des caractéristiques logiques du beau s'avérait « un fil conducteur » essentiel –, c'est la validité d'un « principe » indéterminé : celui d'après lequel on pense avoir l'« obligation ² » dans le jugement esthétique de tenir « compte en pensant (*a priori*) du mode de représentation de tout autre homme ³ », c'est-à-dire d'adopter un « *point de vue universel* ⁴ ». On ne peut prouver *a priori* qu'une représentation singulière (*cette fleur*), donnée dans l'expérience, aura nécessairement pour effet le sentiment de plaisir ou de peine. On ne peut fournir aucune preuve d'un jugement de goût pur, c'est-à-dire de l'efficacité de cette règle indéterminée ou de l'unanimité du sentiment, mais la simple prétention du jugement de goût à l'adhésion universelle d'autrui rend manifeste la règle ayant servi de principe à ce jugement et c'est cette prétention qui justifie à elle seule l'« exigence » de l'adhésion d'autrui.

Lorsque nous disons « c'est beau », exprimons-nous, en définitive, l'autonomie d'un jugement unique en son genre ? L'imagination n'est déterminée dans le beau ni par un intérêt spéculatif ni par un intérêt pratique. Son activité est libre et désintéressée : aucun concept, aucune sensation n'incarne le principe appréciatif de l'objet. On ne peut pas véritablement affirmer que cette faculté sensible légifère *a priori*, ce en quoi consiste l'autonomie dans sa définition stricte, au même titre que l'entendement et la raison légifèrent dans la faculté de connaître et dans la faculté de désirer, puisque cette faculté ne possède aucun domaine propre. En effet elle ne détermine pas les conditions sous lesquelles un objet (phénomène ou chose en soi) peut être connu et, conséquemment,

¹ *Ibid.*, note 1.

² *Ibid.*, §19, 237.

³ *Ibid.*, §40, 293.

⁴ *Ibid.*, 295.

l'activité d'une faculté. L'expression « *libre légalité* » n'indique pas la subordination de l'entendement à l'imagination, quoique le texte kantien le suggère par endroits, mais plutôt un accord spontané et libre entre ces deux facultés : la « finalité [...] ne concerne en général que l'appréhension [d'une forme], pour autant qu'elle s'indique dans l'esprit comme conforme aussi bien à la *faculté* des concepts qu'à celle de la présentation de ceux-ci (ce qui est identique à la faculté de l'appréhension)¹. » Toutefois, malgré ce défaut de domaine, la faculté de juger réfléchissante peut être dite autonome, c'est-à-dire héautonome. Car cette faculté se donne elle-même sa loi – ni l'entendement ni la raison ne détermine son activité – et rend manifeste dans sa réflexion, par le moyen de son propre principe *a priori*, la finalité de la nature (ou d'un objet de la nature), les conditions de l'exercice de la faculté de juger en général : l'accord des facultés de connaître². Le sens commun esthétique apparaît ainsi, comme le prétend Deleuze, « *fonder* » ou « *rendre possible* » le sens commun logique et le sens commun pratique puisque « [j]amais une faculté ne prendrait un rôle législateur et déterminant, si toutes les facultés ensemble n'étaient d'abord capables de cette harmonie subjective³. » L'autonomie du jugement de goût, le paradigme du jugement esthétique réfléchissant, apparaît dans une telle perspective fondée *a priori* ; l'identité de l'âme humaine et des conditions de possibilité subjectives de la connaissance en général suffisent à justifier sa prétention à une valeur universelle et nécessaire.

3. LE SUBLIME MATHÉMATIQUE

L'appartenance du sublime au genre du jugement esthétique réfléchissant

Le jugement esthétique de réflexion se subdivise en deux « espèces » : le jugement de la beauté et le jugement de sublimité. La faculté de juger a ainsi le pouvoir de juger *esthétiquement* de deux manières distinctes, irréductibles l'une à l'autre. Si nous avons présenté en premier lieu le jugement de goût, suivant l'exemple de Kant, c'est que « la détermination du genre (celui du jugement esthétique réfléchissant) [coïncide] avec celui de sa première espèce⁴. » Il nous faut maintenant tenter de montrer en quel sens le jugement de sublimité, dont la « coïncidence » avec le jugement de goût est plus que problématique, appartient bel et bien au genre du jugement esthétique réfléchissant. Ce lien d'appartenance est fréquemment remis en cause par les commentateurs notamment pour des motifs d'ordre purement textuel. L'Analytique du sublime, quoique cette

¹ *Ibid.*, §30, 279.

² Cf. *ibid.*, Introduction, IV.

³ Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p. 72.

⁴ Guillermit, L., *L'élucidation du jugement de goût selon Kant*, Paris, C.N.R.S., 1986, p. 112.

« section » comprenne les §§23-54, se limite essentiellement aux §§23-29 et l'Introduction finale de la *CFJ* ne fait qu'une seule fois la mention du sublime, comme si le jugement de sublimité n'était, en définitive, qu'un « simple appendice ¹ » à l'analyse du jugement esthétique. Malgré le privilège manifeste accordé par Kant au beau (§§1-22, 30-45, 51-60), le sublime occupe toutefois une place, quoique limitée, au sein de la Critique de la faculté de juger esthétique, et cette place doit logiquement avoir sa raison d'être. Ce lien d'appartenance est d'autre part formellement reconnu par Kant : dans l'Introduction définitive, où le sublime est dit correspondre à l'une des « deux parties principales² » de la critique de la faculté de juger esthétique ; ainsi que dans la *Première introduction à la CFJ*, où il est dit à deux reprises « que le jugement sur le sublime ne devrait pas être exclu de la division de l'esthétique de la faculté de juger réfléchissante, parce que ce jugement exprime également une finalité subjective, qui ne repose pas sur un concept de l'objet³. » Le parallèle entre le beau et le sublime est également clairement indiqué dans l'usage fait par Kant des catégories pour traiter du sublime (quoique la présentation des caractéristiques logiques de ce jugement soit faite de manière beaucoup moins systématique que dans l'Analytique du beau et complexifie conséquemment sa présentation). Tel que Kant l'affirme formellement au §23, le concept du sublime, « bien qu'il soit bien moins important et riche en conséquences que celui du beau ⁴ », pour des motifs qu'il nous faudra élucider, se fonde à l'instar du beau sur la « simple appréhension » d'un objet – « sans que nous raisonnions ⁵ ». C'est dire que le sublime trouve son principe déterminant dans un « plaisir désintéressé » ou, ce qui revient au même, dans une « finalité sans fin », et que, malgré son fondement subjectif, ce jugement prétend à une valeur universelle et nécessaire. Comme nous le verrons cependant, le sublime est un sentiment de plaisir plus complexe que le beau. Celui-ci ne représente pas une « calme contemplation » : un plaisir immédiat ; l'harmonie spontanée des facultés de connaître ; la perception instantanée d'une finalité *esthétique*. Mais plutôt un « mouvement de l'esprit » : un déplaisir suivi d'un plaisir « négatif » ; la dysharmonie des facultés de connaître suivie de leur harmonie ; l'absence de finalité *esthétique* conçue comme étant finale sous un autre point de vue. Un mouvement de l'esprit qui, sans la culture préalable du sentiment moral, c'est-à-dire de la disposition du sujet aux Idées éthiques, ne pourra somme toute pas avoir comme issue finale le plaisir : la découverte d'une finalité *d'un autre genre*.

¹ *CFJ*, §23, 246.

² *Ibid.*, Introduction, VII, 192. Le contraste entre « simple appendice » et « partie principale » est mis en relief par Guillermit dans *L'élucidation*, chapitre IV.

³ *Première introduction à la CFJ*, XX, 250.

⁴ *CFJ*, §23, 246.

⁵ *Ibid.*, 245.

Kant reconnaît deux manières distinctes de penser la sublimité d'un objet selon que le mouvement de l'esprit à peine évoqué met en jeu la faculté de connaître ou la faculté de désirer. Ces concepts sont respectivement le « sublime mathématique » (la « disposition mathématique de l'imagination ») et le « sublime dynamique » (la « disposition dynamique de l'imagination¹ »). Un même objet est susceptible de susciter l'une ou l'autre de ces dispositions selon Kant, pour des raisons qu'il nous paraît impossible ici d'expliciter. Le sublime mathématique (§§25-27), avec lequel Kant débute son analyse, concerne la définition « nominale » du sublime, c'est-à-dire l'Exposition d'un plaisir désintéressé ou d'une finalité sans fin *différent* du beau. La prétention de ce jugement à une valeur universelle et nécessaire n'y est qu'effleurée ; l'enquête sur la « cause » du sentiment de plaisir et, conséquemment, la « justification » de cette prétention sont remises à plus tard (§29). À notre avis la définition nominale du sublime mathématique correspond à la définition du sublime *en général* et elle occupera donc la première partie de l'analyse qui suit dont la visée consiste essentiellement à montrer l'appartenance du sublime au jugement esthétique réfléchissant tout en mettant en évidence les « problèmes » suscités par cette définition, notamment en ce qui à trait au « passage » qui doit s'opérer dans le mouvement de l'esprit du déplaisir au plaisir. Nous exposerons dans un deuxième temps de manière succincte le sublime dynamique (§28), en raison de sa plus grande analogie avec le sentiment moral (le respect pour la loi morale), afin de découvrir les conditions de possibilité *a priori* de ce passage et déterminer dans quelle mesure le jugement sur le sublime peut être dit en dernière analyse autonome – au même titre que le beau.

Trois définitions nominales du sublime de la nature sont données au §25 de la *CFJ*. Le sublime est : 1) « ce qui est *absolument grand* » ou « *ce qui est grand au-delà de toute comparaison* » ; 2) « *ce en comparaison de quoi tout le reste est petit* » ; et 3) « *ce qui, par cela seul qu'on peut le penser, démontre une faculté de l'âme, qui dépasse toute mesure des sens*² ». Ces définitions n'ajoutent aucun contenu nouveau au concept du sublime mais précise une forme, comme c'était le cas dans le beau. L'analyse de ces définitions (ou « moments »), qui, ici également, serviront de « fil conducteur » à la découverte d'un jugement esthétique unique en son genre, devra répondre à la question suivante : « comment, en effet, ce qui est saisi comme opposé à la finalité peut-il être désigné par un terme exprimant l'assentiment ?¹ ».

Le sublime est défini en premier lieu comme « ce qui est *absolument grand* » ou « *ce qui est grand au-delà de toute comparaison* ». Pour savoir « *combien* » un objet de la nature est « grand »,

¹ *Ibid.*, §24, 247.

² *Ibid.*, §25 : 248 ; 250 ; 250.

ce en quoi consiste l'évaluation mathématique d'une grandeur, il faut que l'on puisse comparer cet objet avec un autre objet qui, en tant que grandeur, sert de « mesure objective » (ou « appréciation logique ») à l'évaluation de la grandeur de cet objet. Étant donné la pluralité des objets de la nature, et par conséquent des grandeurs, un même objet est susceptible d'apparaître petit, moyen ou grand selon la grandeur de l'objet avec lequel il est comparé ; et cet objet ne peut jamais dans une telle évaluation apparaître absolument grand, ou, inversement, infiniment petit, puisque toute grandeur (ou unité de mesure) renvoie à une autre grandeur (qui lui sert à son tour d'unité de mesure), et ainsi de suite à l'infini, si bien qu'aucun objet ne peut servir d'*ultime* unité de mesure dans la détermination mathématique de la grandeur d'un objet. Toute détermination de la grandeur dans la nature, qui procède de l'observation scientifique, est *relative*. « Rien donc, de tout ce qui peut être objet des sens, ne peut, considéré en ce sens, être dit sublime². » Le jugement : « ceci est absolument grand », puisque toute mesure objective est exclue, doit donc trouver son principe dans une « mesure subjective » (ou « appréciation esthétique ») pour laquelle l'objet apparaît « grand au-delà de toute comparaison ». Cette appréciation esthétique sur laquelle se fonde le jugement de sublimité indique qu'un objet possède une grandeur (« *quantum* »), indépendamment de tout acte logique de comparaison, et « que celle-ci lui est attribuée en même temps par préférence à beaucoup d'autres objets du même genre, sans justifier précisément ce privilège³ ». Ce jugement esthétique sur la sublimité d'un objet de la nature prétend valoir universellement, telle que sa forme logique le révèle : « ceci est absolument grand » – et non « ceci est absolument grand *pour moi* », comme si la grandeur absolue était un prédicat de l'objet, alors qu'il s'avère par ailleurs impossible en raison du fondement nécessairement subjectif de ce jugement de fournir aucune preuve quant à la grandeur *absolue* de cet objet.

Comment un objet de la nature en vient-il dès lors à être jugé absolument grand ? La réponse à cette question est en partie formulée dans la distinction opérée par Kant entre l'évaluation mathématique et l'évaluation esthétique. L'évaluation mathématique d'une grandeur s'effectue par le moyen des concepts numériques de l'entendement ; l'évaluation esthétique, dans la « simple intuition » ou dans un « coup d'œil⁴ ». L'imagination doit réaliser dans l'évaluation de la grandeur d'un objet de la nature deux tâches distinctes : l'« appréhension » de la diversité des intuitions et sa « compréhension ». Il peut s'avérer impossible, à une certaine distance, d'embrasser immédiatement du regard la totalité d'une pyramide, c'est-à-dire de percevoir le tout à partir de ses parties.

¹ *Ibid.*, §23, 245.

² *Ibid.*, §25, 250.

³ *Ibid.*, 249.

⁴ *Ibid.*, §26, 254.

L'appréhension dans pareil cas n'est pas problématique selon Kant, « car elle peut se poursuivre à l'infini », mais quand celle-ci « en est arrivée au point où les représentations partielles de l'intuition des sens initialement saisies commencent déjà à s'évanouir dans l'imagination, tandis que celle-ci progresse dans l'appréhension des suivantes, elle perd d'un côté autant que ce qu'elle gagne de l'autre, et il existe alors un maximum que l'imagination ne peut dépasser¹. » La compréhension *esthétique* échoue : la diversité des intuitions n'est pas saisie en « un coup d'œil », c'est-à-dire dans *une* intuition ; la diversité des intuitions, donnée « successivement » dans le temps, ne peut être perçue « simultanément » par l'imagination. Ceci signifie essentiellement que la grandeur (quantum), qui se donne dans l'intuition indépendamment de toute comparaison, par le moyen d'une « mesure fondamentale », purement subjective, ne peut être perçue par l'imagination et que l'objet, conséquemment, est jugé « *sans forme* » ou « *informe* ». L'imagination est impuissante à présenter la grandeur de l'objet, c'est-à-dire un schème (une forme), aux concepts numériques de l'entendement en vue de l'évaluation mathématique de cet objet. Dans l'appréhension de la pyramide, ou plutôt, d'un vaste océan – car la pyramide, qui n'est pas un objet de la nature mais un produit de l'art, peut toujours être appréhendée de manière à être perçue en un coup d'œil –, l'imagination atteint les limites de ses possibilités dans l'évaluation esthétique d'une grandeur.

Ce maximum, cette impuissance de la faculté sensible, n'est jamais révélé dans l'évaluation mathématique d'une grandeur. Car l'entendement, lorsqu'il légifère dans la faculté de connaître, n'exige pas que la compréhension soit esthétique et maximale². Il importe de le préciser. Afin de surmonter cette limite sensible que la représentation d'un objet, en raison de sa grandeur démesurée, est susceptible de lui imposer, il est indifférent pour l'entendement que l'imagination ait spontanément recours à un concept numérique, par exemple le « mille allemand » ou le « diamètre terrestre », et qu'elle unifie la diversité des intuitions non pas simultanément (*dans* une intuition) mais « progressivement » par le moyen de cette unité objective (*dans* le concept). Ce en quoi consiste la compréhension *logique*. Il lui est également indifférent que l'imagination unifie la plus grande diversité des intuitions possible, qu'elle tente d'embrasser dans un regard la totalité d'un vaste océan par exemple – plutôt que celle d'un grain de sable ou d'un caillou. Dans un jugement mathématique déterminant l'imagination n'atteint jamais de maximum. Ou plutôt : ce maximum est rarement perceptible. La faculté sensible parvient toujours à se représenter la totalité de l'objet, quelle que soit sa grandeur, parce que les nombres, qui lui servent alors d'unité de mesure, vont à l'infini. Ce maximum atteint par l'imagination dans l'évaluation esthétique est appelé la « mesure

¹ *Ibid.*, 252.

² Cf. *ibid.*, 254.

fondamentale » parce que toute évaluation mathématique d'une grandeur la présuppose. Il faut en effet qu'un objet puisse déjà être perçu en tant que forme (ce en quoi consiste la schématisation de l'imagination) pour que l'entendement puisse en retour présenter ses concepts numériques en vue de la connaissance logique d'une grandeur. C'est par ailleurs seulement lorsque l'imagination est impuissante à saisir dans une intuition la forme d'un objet qu'elle recourt aux concepts numériques de l'entendement afin de composer la pluralité des intuitions par le moyen d'une règle de progression. L'évaluation esthétique de la grandeur d'un objet de la nature rend ainsi manifeste ce qui passe dorénavant inaperçu dans l'évaluation mathématique – puisque celle-ci ne s'accompagne d'aucune « émotion » (comme tout jugement de connaissance). Un objet de la nature est dit informe, c'est-à-dire sublime, quand l'imagination se révèle être incapable de composer le divers de l'intuition et de le « présenter » à l'entendement. Ce qui est présenté par l'imagination dans le sublime mathématique ce n'est donc pas l'unité des représentations sensibles (la forme d'un objet), comme c'est le cas dans le jugement de goût, mais l'impossibilité de l'unité des représentations sensibles (l'absence de forme d'un objet) ; et, partant, l'incapacité de l'imagination elle-même à accomplir l'une des dimensions de sa propre activité : « la compréhension de la pluralité dans une intuition ¹ ».

Cet échec de l'imagination se traduit plus spécifiquement par l'inaptitude de cette faculté sensible à satisfaire l'exigence de « totalité absolue » de la raison, c'est-à-dire dans le rapport subjectif discordant de l'imagination et de la raison. La compréhension du divers n'était pas dans l'Analytique du beau définie spécifiquement comme l'exigence de l'entendement, seulement celle-ci était sous entendue dans l'expression : « libre légalité » (ou « finalité sans fin »). L'entendement, quoiqu'il soit dans l'impossibilité de prescrire une règle déterminée à l'imagination dans un jugement de goût, maintient malgré tout sa légalité. L'imagination est libre en ce sens où elle ne subsume pas une représentation ou la diversité des représentations sous un concept de l'entendement en vue de la connaissance ; mais cette liberté n'est pas synonyme d'arbitraire : l'imagination, en tant que faculté de l'intuition et de la compréhension du divers, demeure soumise à la faculté de connaître; la sensibilité « favorise l'entendement contemplatif ² ». Cette exigence est par ailleurs formellement reconnue par Kant comme celle de l'entendement dans l'Introduction : « puisque l'unité légitime dans une liaison, que nous reconnaissons certes conforme à une nécessaire intention (à un besoin) de l'entendement ³ ». Dans l'Analytique du sublime, Kant attribue cette exigence non

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, Remarque générale (§29), 267 ; cf. *Première introduction à la CFJ*, XX, 220 : « au profit de l'entendement ».

³ *CFJ*, Introduction, V, 184 ; cf. V, 186.

plus à l'entendement mais à la raison et il la dénomme différemment par la même occasion : l'exigence d'« unité » devient celle de « totalité ». La retraite de l'entendement peut être attribuée dans un premier temps à l'absence de forme de l'objet puisque la « régularité », la « contrainte » spécifique de l'entendement, « est sans doute la condition indispensable (*conditio sine qua non*), pour saisir l'objet dans une présentation unique et déterminer le divers dans la forme de celui-ci¹. » Mais plus essentiellement, cette retraite de l'entendement s'explique eu égard à l'exigence qui est à l'œuvre dans le sublime : celle de la compréhension dans *une* intuition. La « voix de la raison² » s'impose immédiatement à l'esprit et somme l'imagination de composer l'unité des représentations *dans un coup d'œil* (esthétiquement). Cette exigence d'unité est ainsi poussée à son extrême dans le sublime puisqu'elle s'applique même à la représentation de l'« infini » comme celle d'un tout : la raison « réclame une *présentation* pour tous les membres d'une série continuellement croissante, sans même exclure de cette exigence l'infini (l'espace et le temps écoulé), faisant même plutôt de la pensée de l'infini (dans un jugement de la raison commune) comme entièrement donné (dans sa totalité) quelque chose d'inévitable³. » Or le temps et l'espace ne sont pas des propriétés de l'objet, ils ne sont pas donnés dans la perception, mais ils représentent les conditions de possibilités subjectives de la perception de l'objet. Ils ne peuvent donc être saisis par l'imagination comme une totalité donnée. C'est donc précisément le caractère extrême de cette exigence, qui ne peut être attribué à l'entendement pour les raisons que nous avons précédemment soulignées, qui signale la relève de l'entendement par la raison.

En raison des ambiguïtés du texte kantien il n'est pas aisé de découvrir « où » précisément l'Idée d'infini doit être insérée dans le mouvement de l'esprit qui caractérise le sublime. Mais pour que ce jugement puisse appartenir au genre du jugement esthétique réfléchissant, il faut nécessairement qu'aucun concept déterminé ne se trouve au fondement de l'appréhension de l'objet. Le jugement de sublimité n'est pas déterminant mais *réfléchissant*. Ceci signifie qu'aucun concept déterminé de l'entendement ou de la raison n'intervient dans l'évaluation d'une grandeur absolue, tel que Kant le rappelle à intervalles réguliers dans l'Analytique du sublime⁴ :

Ainsi tout de même que la faculté de juger esthétique dans la considération du beau rapporte l'imagination en son libre jeu à l'*entendement*, afin de l'accorder avec les concepts de celui-ci en général (sans détermination de ceux-ci), de même rapporte-t-elle à la *raison* cette même faculté dans le jugement d'une chose comme sublime, afin qu'elle s'accorde subjectivement avec les Idées de la raison (sans déterminer lesquelles)⁵.

¹ *Ibid.*, Remarque générale (§22), 242.

² *Ibid.*, §26, 254.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. *ibid.* : §23, 244-245 ; §24, 247 ; §25, 248 ; §26, 253 ; §27, 258 ; §28, 260.

⁵ *Ibid.*, §26, 256.

L'exigence de totalité de la raison se manifeste strictement dans le rapport subjectif de l'imagination et de la raison *elles-mêmes*, un rapport exempt de toute visée ou intention, c'est-à-dire dans l'effort de l'imagination à atteindre une « loi » *indéterminée* de la raison – plutôt qu'un « concept » indéterminé de l'entendement. Cette exigence de la raison n'est pas donnée dans un concept *déterminé*, ni par conséquent dans le concept de ce que l'objet doit être (le concept d'une fin). Aucun intérêt de l'entendement législatif ou de la raison pratique ne *précède* l'intuition de la grandeur de l'objet de la nature. L'imagination se conduit donc elle-même à l'impuissance dans la « simple appréhension » de certains objets de la nature ; elle « se prive elle-même de la liberté, puisqu'elle est déterminée en un sens final suivant une autre loi que celle de l'usage empirique¹. » Et c'est précisément la présentation de l'inadéquation de l'imagination qui « suscite » ou « éveille » les Idées de la raison : « La nature est ainsi sublime dans ceux de ses phénomènes, dont l'intuition suscite l'Idée de son infinité. Cela ne peut se produire d'aucune manière, si ce n'est par l'impuissance même de l'effort le plus grand de l'imagination dans l'évaluation de la grandeur d'un objet². » Cette précision quant au « moment » de l'entrée en jeu de la faculté de raison – ou des Idées de la raison, car ces deux expressions sont pour Kant équivalentes³ – est capitale selon Guillermit. Car l'impuissance de l'imagination occasionnée par la représentation d'un objet de la nature informe, « sans concept de l'objet⁴ », est le « moment proprement *esthétique* du jugement de *sublimité* » et que sans elle on ne peut comprendre « le *point d'attache* de l'Analytique du sublime à la critique du jugement esthétique⁵ ». L'effort de l'imagination dans l'évaluation de la grandeur est de l'aveu de Kant « stérile⁶ » car celle-ci ne parvient pas *esthétiquement* à représenter l'Idée d'un tout (ou l'Idée d'infini). Le rapport de l'imagination et de la raison est ainsi caractérisé par la disharmonie et « par conséquent [par] le défaut de finalité subjective de la représentation pour la faculté de juger⁷. » En effet les facultés de connaître ne sont pas ici disposées de façon à engendrer une connaissance – la connaissance mathématique de la grandeur d'un objet de la nature, qui présuppose l'harmonie de l'imagination et de l'entendement –, comme c'était le cas dans le beau, et il y a donc absence de finalité d'un point de vue *théorique*⁸. Cette absence de finalité ne fait pas l'objet d'une connaissance car elle ne peut être que *ressentie*. Le sublime est dans ce que l'on pourrait appeler son « premier moment » le sentiment de l'impuissance de l'imagination à représenter les Idées indéterminées de la

¹ *Ibid.*, Remarque générale (§29), 269.

² *Ibid.*, §26, 255 ; cf. : §25, 250 ; §26, 256 ; §27, 258.

³ Cf. *ibid.*, §27, 260-261 : « notre faculté de raison, c'est-à-dire l'Idée du tout absolu ».

⁴ *Première introduction à la CFJ*, XX, 250.

⁵ Guillermit, *L'élucidation*, p. 107.

⁶ *CFJ.*, Remarque générale (§29), 269.

⁷ *Ibid.*, §26, 252.

⁸ *Ibid.*, 255.

raison, à savoir la prise de conscience *esthétique* d'un déplaisir – *sans* la perception de sa « cause » réelle.

Étant donné que l'objet ne suscite pas l'accord des facultés de connaître en vue de la connaissance théorique, celui-ci ne peut être dit final. Un objet sublime n'est selon Kant que l'« occasion » d'un jugement sur les facultés de connaître d'une manière encore plus radicale que dans le beau. L'objet dans le beau « semble à l'avance comme déterminé pour notre faculté de juger ¹ ». Quand on juge de la beauté d'un objet on attribue cette beauté à l'objet lui-même et non au sujet, quoique l'harmonie des facultés de connaître du sujet représente le principe déterminant de ce jugement esthétique, précisément parce que cet objet est perçu par la faculté de juger comme la « cause » du sentiment de plaisir. Une fleur (sa forme), et non l'harmonie des facultés de connaître, est jugée belle. Ceci n'est pas vrai d'un objet sublime de la nature. Car cet objet est la « cause » d'un sentiment de déplaisir. Mais pourquoi le vaste océan est-il « hideux ² » ? Les masses montagneuses un « sauvage désordre ³ » ? La « sauvage grandeur de la nature » d'un « aspect [...] plutôt effrayant ⁴ » ? Pourquoi ces objets de la nature n'engendrent-ils pas un sentiment de plaisir immédiat ? D'une part, Kant a *déjà* déterminé dans les *FMM* que seul un être doté de raison possède une « valeur *absolue* » et peut faire l'objet du respect en tant que « *fin en soi* » ; que les choses, parce que la « personnalité » leur fait nécessairement défaut, n'ont qu'une « valeur *relative* », et qu'elles peuvent par conséquent être traitées comme de simples « *moyens* » ⁵. D'autre part, Kant a *déjà* attribué dans les *FMM* et la *CRPr* le qualificatif du sublime à la destination suprasensible de l'être humain ⁶. Il apparaît ainsi tout naturel pour Kant d'affirmer dans la *CFJ* qu'un objet sublime ne peut être que l'« occasion » d'un jugement sur « la manière de penser » du sujet : « L'appréhension d'un objet d'ailleurs informe et sans finalité ne donne que l'occasion d'en prendre conscience et l'objet est ainsi *utilisé* d'une manière subjectivement finale, et non jugé *pour lui-même* et en raison de sa forme ⁷ ». Toutefois aucun argument ne vient appuyer cette proposition. Il faut donc faire nôtre ce présupposé kantien ; exemple : le vaste océan *est* hideux. Il faut faire nôtre ce présupposé, bien que le beau puisse pareillement être perçu comme l'« occasion » d'un jugement du sujet sur lui-même puisque ce dernier porte véritablement sur l'harmonie des facultés de connaissance du sujet : son état

¹ *Ibid.*, §23, 245.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, §26, 256.

⁴ *Ibid.*, §39, 292.

⁵ Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de V. Delbos et F. Alquié, Paris, Gallimard, 1984, IV, 428-9. Désormais, nous citerons les *Fondements* par l'abréviation *FMM*.

⁶ Cf. *ibid.*, V, 440 ; *CRPr*, V, 78, 87, 88.

⁷ *CFJ*, §30, 280.

d'esprit. Kant emploie même à certains moments cette expression lorsqu'il traite du beau, comme c'est le cas dans ce passage de la *CRPr* où il est question de la beauté (et non de la sublimité) « du mode de penser d'après des lois morales » :

l'épanouissement de toute notre faculté de connaître (l'entendement et l'imagination), produit une satisfaction qui peut aussi être communiquée à d'autres, alors que l'existence de l'objet nous laisse indifférents, celui-ci n'étant considéré que comme l'occasion de nous rendre compte de la disposition de nos talents, qui nous élève au-dessus de l'animalité¹.

Quoi qu'il en soit, nous admettons avec Kant que l'objet de la nature est jugé dans le sublime contraire à la faculté de juger, c'est-à-dire contraire à la sensibilité, et c'est pourquoi il ne peut être dit sublime. Kant établit en fait, comme l'indique Guillermit, « une distinction entre une finalité *interne*, qui se fonde sur la représentation de l'objet en lui-même, et une finalité *relative* qui se fonde sur l'usage contingent que l'on fait de cette représentation². » L'objet est dans le sublime utilisé pour d'autres fins que sa simple contemplation désintéressée.

Le jugement de sublimité possède à l'instar du jugement de goût cette caractéristique logique qu'est la nécessité. Toutefois la présupposition d'un goût *a priori* (ou sens commun), sur laquelle se fondaient la quantité et la modalité du jugement de goût, se transforme dans le jugement de sublimité en la présupposition d'une mesure fondamentale *a priori*. Si l'on désire rendre justice à certaines affirmations de Kant et maintenir la symétrie entre les deux espèces de jugement esthétique, ceci devrait signifier que l'on présuppose dans ce jugement esthétique que tous les êtres humains possèdent une constitution identique et que l'imagination, lorsqu'elle est mise en présence de certains objets de la nature, devrait nécessairement atteindre un maximum et interagir avec la raison de la même façon. Le passage subséquent du §23 suggère une telle identité de la nature humaine :

il faut qu'il y ait au fondement de ce jugement une mesure que l'on présuppose susceptible d'être admise comme identique pour tous, bien qu'elle ne soit propre à aucune appréciation logique (mathématiquement déterminée), mais seulement à l'appréciation esthétique de la grandeur, parce qu'il s'agit d'une mesure simplement subjective, se trouvant au fondement du jugement réfléchissant sur la grandeur³.

D'après ce passage, la prétention du jugement de sublimité à valoir universellement et nécessairement apparaît trouver sa justification dans l'unique activité de l'imagination. L'incapacité de cette faculté sensible à percevoir la forme d'un objet de la nature « au profit de la raison », indépendamment de tout concept ou intérêt, est perçue comme étant nécessairement commune à tous

¹ *CRPr*, IIe Partie, Méthodologie, V, 160. La *beauté* du sentiment moral est également suggérée dans la Remarque générale (§29), 267.

² Guillermit, *L'élucidation*, p. 62.

³ *CFJ*, §23, 249.

les êtres humains : « En ceci le jugement lui-même ne demeure toutefois qu'esthétique, car il représente seulement, sans posséder à son fondement un concept déterminé d'un objet, le jeu subjectif des forces de l'esprit (imagination et raison) comme harmonieux même de par leur contraste¹. »

Cette interprétation suscite cependant une difficulté qui se doit d'être résolue. La limitation de l'imagination est ressentie par le sujet comme un déplaisir alors que c'est sur un plaisir ou une « joie » universellement communicable que se fonde le jugement de sublimité. Que la simple appréhension de l'objet, c'est-à-dire l'échec de l'imagination dans la compréhension du divers, ait pour « effet » *immédiat* le déplaisir n'apparaît pas problématique. « La simple multiplicité sans unité ne peut nous satisfaire² » selon Kant. La limite atteinte par l'imagination dans son pouvoir de compréhension est ressentie comme un déplaisir simplement parce que l'imagination est « le pouvoir le plus grand de la sensibilité³ » et que son activité (entravée ou libre) a par conséquent un effet direct sur la sensibilité du sujet. Ce qui ne pouvait qu'être présumé dans le beau, en raison de l'ambiguïté de l'expression : « *libre légalité* », est dans le sublime confirmé : le plaisir esthétique pur procède de l'activité de l'imagination. Le déplaisir n'est pas cependant le fin mot du jugement de sublimité car celui-ci trouve son principe dans un plaisir « négatif » *médiatisé* par le déplaisir. La question qui devra nous intéresser maintenant est donc celle-ci : d'où procède ce plaisir ? Deux solutions s'offrent à nous : soit le plaisir a pour principe l'activité non intentionnelle de l'imagination dans son rapport à la raison, à savoir la communicabilité universelle de la disharmonie *et* de l'harmonie de ces deux facultés – et le jugement de sublimité représente un jugement esthétique autonome ; soit le plaisir tire son origine de l'accord des « *Idées rationnelles* » avec le jugement *pratique* sur l'insuffisance de l'imagination (ou du jugement *esthétique*) – et alors le jugement de sublimité proprement dit (le plaisir négatif) apparaît découlé d'une perspective pratique, c'est-à-dire de la relève de la faculté de juger réfléchissante par la raison pratique.

Cette difficulté peut être contournée (et non totalement résolue) si l'on admet que la limitation de l'imagination est *immédiatement* – c'est-à-dire sans la médiation d'une Idée de la raison quant au caractère sublime de l'impuissance de l'imagination – suivie de son « extension » ; si l'imagination « atteint son maximum et dans l'effort pour le dépasser, elle s'abîme en elle-même, et

¹ *Ibid.*, §27, 258.

² *Logique*, p. 42.

³ *CFJ*, §27, 257.

ce faisant est plongée dans une satisfaction émouvante¹.» Le « passage » de la limitation de l'imagination à son illimitation apparaît cependant, dans une perspective uniquement *esthétique*, extrêmement problématique. Car on s'explique difficilement le « pourquoi » d'un tel passage. Bien

que l'imagination, selon Kant, ne trouve rien au-delà du sensible, à quoi elle puisse se rattacher, elle se sent toutefois illimitée en raison de la disparition de ses bornes ; et cette abstraction est ainsi une présentation de l'infini, qui, précisément pour cette raison, ne peut jamais être qu'une simple présentation négative, qui cependant élargit l'âme².

À quoi doit-on attribuer, de manière *a priori*, la *disparition* des bornes de l'imagination ? Comme nous l'avons déjà souligné, le jugement de sublimité ne porte pas uniquement sur l'activité de l'imagination (sa limitation ou son extension) ; il semble en effet davantage trouver son principe dans le « contraste » de l'imagination *et* de la raison puisque c'est la raison qui, dans le sublime, éveille sans concept l'élargissement de l'imagination³ (alors que c'est l'imagination qui éveille l'entendement dans le beau). Cette dernière tente de satisfaire l'exigence de totalité de la raison, et, ce faisant, à dépasser ses propres limites. L'extension de l'imagination (ou son absence de bornes) apparaît ainsi possiblement attribuable à la tentative de dépassement de cette faculté suscitée par la raison et la « satisfaction relative à l'extension de l'imagination elle-même⁴.» Seulement cette extension de l'imagination, aussi grande soit-elle, est toujours insuffisante : l'effort de l'imagination est, de l'aveu de Kant, nécessairement « stérile » ; la faculté de juger ne parvient jamais dans sa réflexion à « rendre conforme l'imagination à la raison⁵ ». La simple incapacité de l'imagination à composer la pluralité des intuitions, exprimée sous la forme de la limitation ou de l'extension, n'apparaît donc pas l'objet du jugement de sublimité. Le rapport de l'imagination et de la raison, et, plus spécifiquement, l'incapacité de la première à satisfaire l'exigence de totalité de la seconde, doit incarner le véritable objet de ce jugement – pour qu'il y ait *éventuellement* plaisir. Éventuellement, car l'ensemble des conditions de ce plaisir négatif ne se trouve pas encore réalisé.

Cette absence de finalité dans le rapport des facultés est perçue paradoxalement comme étant finale, et par conséquent plaisante, par la faculté de juger. Le premier moment du jugement de sublimité (la simple appréhension) correspond à l'inadéquation des facultés de connaître telle qu'elle se manifeste dans un sentiment de déplaisir. Le deuxième moment se rapporte quant à lui à la réflexion de la faculté de juger sur cette disharmonie (ou ce déplaisir) : l'impuissance de

¹ *Ibid.*, §26, 252 ; la même idée est par ailleurs exprimée au §25, 249 : « aussi ne s'agit-il pas d'une satisfaction relative à l'objet même [...] mais d'une satisfaction relative à l'extension de l'imagination elle-même. ».

² *Ibid.*, Remarque générale (§29), 274.

³ *Ibid.*, §26, 256 ; cf. §29, 265.

⁴ *Ibid.*, §25, 249.

⁵ *Ibid.*

l'imagination à répondre à l'exigence de la raison est, pour un motif que nous tenterons d'élucider, jugée finale par la faculté de juger. Cette finalité subjective ne peut être imputée aux conditions de possibilité de la connaissance *théorique*, c'est-à-dire à l'harmonie de l'imagination et de l'entendement, puisque celles-ci ne sont pas satisfaites dans un jugement de sublimité. Étant donné que la faculté de juger ne possède pas de domaine propre, une seule solution de remplacement s'offre alors à nous : il faut que cette finalité subjective relève des conditions de possibilité de la connaissance *intellectuelle* (ou du domaine de la raison pratique), c'est-à-dire de la suprématie de la raison sur la sensibilité¹. La « puissance de l'imagination » est ainsi perçue comme étant « inférieure aux Idées de la raison » par la faculté de juger² et c'est ce jugement esthétique réfléchissant sur « l'insuffisance de la plus puissante faculté sensible » qui fait l'objet d'un jugement *intellectuel*, selon certaines affirmations de Kant, et occasionne un plaisir :

Le jugement esthétique lui-même devient précisément par là subjectivement final pour la raison, comme source des Idées, c'est-à-dire d'une compréhension intellectuelle telle, que de son point de vue toute compréhension esthétique est petite, et l'objet est saisi comme sublime avec une joie, qui n'est possible que par la médiation d'une peine³.

Le sujet prend esthétiquement conscience dans sa réflexion de l'impossibilité de la présentation sensible de l'infini « en même temps » que de la « cause » de cette limitation : la pensée de l'infini. Car « *pouvoir, sans contradiction, même seulement penser l'infini donné, ceci suppose en l'esprit humain une faculté, qui elle-même est supra-sensible*⁴. » Cette phrase du §26 doit attirer tout particulièrement notre attention, puisque c'est ici que se réalise pour la première fois la substitution du *pouvoir* de la raison à l'*absence de pouvoir* de l'imagination :

C'est donc dans l'évaluation *esthétique* de la grandeur que l'effort pour obtenir la compréhension, qui dépasse la faculté qu'a l'imagination de comprendre l'appréhension progressive dans un tout de l'intuition, est senti, tandis qu'*en même temps* est perçue l'impuissance de cette faculté – sans limite si l'on considère la progression – à saisir la mesure fondamentale convenant au plus petit travail de l'entendement dans l'évaluation de la grandeur et à user de cette mesure dans l'évaluation de la grandeur⁵.

Nous sommes témoins dans le sublime, et plus spécifiquement dans le « mouvement de l'esprit » qui le caractérise, du passage de la « perspective théorique » (le rapport de l'imagination à l'entendement ou à la raison théorique : disharmonie) à une « perspective pratique » (le rapport de l'imagination à la raison pratique : harmonie). La faculté de juger perçoit la puissance de l'imagination comme étant inférieure aux concepts de l'entendement et parce que ce jugement est un accord avec les Idées de la

¹ Cf. *ibid.*, §29, 265.

² *Ibid.*, §26, 256.

³ *Ibid.*, §27, 260.

⁴ *Ibid.*, §26, 254-255.

⁵ *Ibid.*, 255 (nos italiques).

raison – la perspective pratique ou la destination suprasensible de l'être humain –, d'après lesquelles le pouvoir sensible (ici représenté dans un objet de la nature d'une grandeur démesurée et, conséquemment, dans l'effort de dépassement du plus grand pouvoir sensible : l'imagination), aussi grand soit-il, *doit* être jugé inférieur au pouvoir illimité de la raison pratique qui peut penser ce que l'imagination ne parvient pas à représenter. La troisième définition nominale du sublime rend manifeste cette inégalité des pouvoirs sensible et rationnel : « *Est sublime ce qui, par cela seul qu'on peut le penser, démontre une faculté de l'âme, qui dépasse toute mesure des sens.* ». Ce n'est donc pas le pouvoir de l'imagination qui est « sans bornes » mais celui de la raison¹. Et c'est précisément ce pouvoir qui fait l'objet d'une présentation *indirecte* (ou négative) dans le sublime et occasionne un plaisir puisque la faculté de juger « *sent en même temps [...] la cause* »² du sacrifice de la liberté de l'imagination, devenue l'« instrument » de la raison. Mais, tout en admettant cela, nous n'avons toujours pas indiqué véritablement quelles sont les conditions de possibilité *a priori* d'un tel jugement. Car la prise de conscience de la supériorité de notre destination suprasensible, toute subjective qu'elle soit, apparaît trouver son fondement dans une Idée avec laquelle nous devons être *déjà* familiers pour que la finalité de ce rapport disharmonieux puisse être découverte.

4. LE SUBLIME DYNAMIQUE

Le fondement moral du sublime confirmé

Nous avons intentionnellement fait abstraction jusqu'ici du caractère problématique de l'autonomie du jugement de sublimité afin de montrer « son appartenance au genre du jugement esthétique réfléchissant »³. Afin de rendre justice au texte kantien il s'avère maintenant nécessaire de laisser de côté la définition « nominale » (Exposition) du jugement de sublimité et de nous intéresser à ce que Guillermit nomme la définition « réelle » de ce jugement : sa nécessité (Dédution). Car cette nécessité trouve son fondement non pas dans les conditions subjectives de la connaissance en général (l'harmonie des facultés), mais dans le sentiment moral. L'exposition du sublime mathématique laisse planer un doute quant à la nature de la « cause » de l'extension de l'imagination, et, par le fait même, indéterminée la question de l'autonomie du jugement de sublimité ; or ce doute se dissipe dans la déduction du sublime dynamique où le fondement moral du sublime *en général* est clairement affirmé par Kant. Le §39, qui traite des différents genres de

¹ *Ibid.*, §27, 259.

² *Ibid.*, Remarque générale (§29), 269.

³ Guillermit, *L'élucidation*, p. 116.

plaisir, c'est-à-dire de leur « cause » respective, est tout particulièrement explicite à cet égard : « Le plaisir pris au sublime de la nature, comme plaisir de la contemplation, prétend également il est vrai être partagé universellement mais il suppose toutefois encore un autre sentiment, qui est celui de la destination supra-sensible et, si obscur qu'il puisse être, ce dernier possède un fondement moral ¹. » Nous nous proposons donc de mettre à jour dans les pages subséquentes le fondement moral du sublime ; fondement qui, sans nier l'appartenance du sublime au genre du jugement esthétique réfléchissant, mine son autonomie en partie.

La description « phénoménologique » du sublime dynamique est tout à fait similaire à celle du sublime mathématique en ce sens où le mouvement de l'esprit demeure inchangé : encore ici le plaisir « succède » au déplaisir. La différenciation entre ces « deux manières de penser » le sublime se fait en réalité essentiellement dans la forme que prend dorénavant la nature ; celle-ci se présente en effet dans le sublime dynamique comme une « force », c'est-à-dire comme « un pouvoir supérieur à de grands obstacles », que la faculté de juger esthétique réfléchissante perçoit dans un premier temps « comme un objet de peur »². Ou plutôt : comme un objet « susceptible de faire peur ³ », car indifférent à l'existence de l'objet, le sujet se sait en sécurité et n'éprouve donc pas une véritable crainte⁴. L'appréhension d'un objet de la nature tel que « l'immense océan dans sa fureur ⁵ » nous donne en fait l'occasion de *réfléchir* sur notre pouvoir sensible, puisque cette « force irrésistible nous fait connaître en tant qu'êtres de la nature notre faiblesse physique ⁶ ». Connaître signifiant ici : sentir, étant donné que cette réflexion sur l'impossibilité de toute résistance sensible à une telle force de la nature ne devient manifeste que dans un sentiment de déplaisir. Ce sentiment, on s'en doute, n'est pas cependant le fin mot du sublime dynamique. En effet cette force irrésistible « dévoile [en même temps] une faculté, qui nous permet de nous considérer comme indépendants par rapport à elle, et une supériorité sur la nature, sur laquelle se fonde une conservation de soi-même toute différente de celle qui est attaquée par la nature qui nous est extérieure et qui peut être mise en péril⁷ ». Sous l'impulsion de l'« appel à la force qui est en nous (mais qui n'est pas nature) ⁸ », c'est-à-dire la « voix de la raison », ce que Kant nomme maintenant l'« esprit » tente de surmonter l'« obstacle » ou la « menace » que représente la force de la nature incarnée désormais dans le *sujet* lui-même, en tant qu'il est un être naturel. Car la faculté de désirer sous sa forme inférieure est

¹ CFJ, §39, 292.

² *Ibid.*, §28, 260.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. *ibid.*, 261-262.

⁵ *Ibid.*, 261.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 262.

susceptible d'imposer ses intérêts (ici son désir de conservation) à la personnalité du sujet et que pareille détermination sensible *doit* faire face à une opposition de la part de la raison. C'est en vérité précisément la force de cette faculté, à laquelle une autre force n'oppose plus de résistance (sa « *puissance* »), qui fait l'objet du jugement dynamique de sublimité. « La nature est donc dite en ceci sublime, uniquement parce qu'elle élève l'imagination à la présentation de ces situations, en lesquelles l'esprit peut se rendre sensible ce qui est proprement sublime en sa destination et supérieur même à la nature¹. » Le plaisir procède de cette présentation négative de la destination suprasensible du sujet – négative puisque seul l'« effet » de la causalité suprasensible peut être *ressenti* : l'impuissance de l'imagination – occasionnée par la médiation d'une force de la nature.

La transformation d'un « objet de peur » en un « objet sublime » résulte non pas du simple jeu des facultés de connaître, à l'instar du beau, mais également du degré de *culture* du sujet mis en présence de cet objet de la nature. Un objet peut être perçu comme suscitant la peur sans pour autant être jugé comme étant sublime selon Kant², c'est-à-dire que la prise de conscience esthétique de l'impuissance de notre pouvoir sensible n'engendre pas *nécessairement* la prise de conscience sans doute intellectuelle de la supériorité de notre destination suprasensible sur la nature. C'est donc dire qu'un véritable hiatus existe dans le sublime de la nature entre le déplaisir et le plaisir et que ce fossé ne pourra être comblé que grâce à la culture. Mais qu'est-ce que la culture ? Kant confirme le caractère apriorique de son enquête et précise que la culture possède « son fondement dans la nature humaine et à la vérité en cela même que l'on peut avec le bon sens supposer et exiger en chacun, c'est-à-dire dans la disposition au sentiment pour les Idées (pratiques), soit au sentiment moral³. » La prétention du sublime à une valeur universelle et nécessaire se fonde sur la présupposition d'un tel sentiment moral – et non seulement sur celle d'une mesure fondamentale, comme nous l'avions précédemment suggéré.

Avant d'analyser le rôle de la culture dans le jugement de sublimité, un bref détour du côté de la *Critique de la raison pratique* apparaît opportun puisque c'est dans cette œuvre que la présentation la plus achevée du sentiment moral est donnée. Une mise en garde s'impose d'emblée cependant. Il nous est impossible, en raison des limites imposées à ce travail, de présenter le jugement moral dans toute sa subtilité ainsi que d'exposer les problèmes suscités par sa définition, notamment en ce qui a trait à l'effet nécessaire d'une Idée purement intellectuelle sur la sensibilité. Par conséquent nous

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, 260 et 265.

³ *Ibid.*, §29, 265.

ferons comme si, dans les pages à venir, ce jugement avait déjà fait l'objet d'une présentation en bonne et due forme et ne ferons allusion, afin de ne pas alourdir le texte inutilement, qu'aux aspects de ce jugement qui nous apparaissent concourir à l'explication de la modalité du sublime¹. Le sentiment moral, nommé aussi « respect pour la loi morale », n'est pas une disposition sensible qui assure la réceptivité du sujet à la loi morale, puisque la loi morale doit représenter le principe objectif déterminant « *suffisant* » et « *immédiat* » de la volonté. Ce sentiment représente plutôt l'effet nécessaire de cette détermination de la volonté par la loi morale – sans le concours et même au détriment de la sensibilité – sur le sentiment de plaisir et de peine du sujet. L'expression : « effet », usuelle dans la seconde *Critique*, suggère un rapport causal alors qu'il s'avère impossible d'après Kant au §12 de la *CFJ* de déterminer *a priori* l'effet que pourra avoir une représentation sensible ou conceptuelle sur le sentiment du sujet². Dans tous les cas la définition la moins problématique et somme toute définitive³ du respect apparaît être celle-ci : « Or l'état d'esprit où la volonté est déterminée en une manière quelconque est déjà en soi un sentiment de plaisir, identique à celui-ci, et il ne le suit donc pas comme effet⁴. » Il faudra par conséquent dorénavant entendre cet effet nommé respect comme la prise de conscience *esthétique* de la détermination de la volonté par la loi morale, c'est-à-dire comme le sentiment d'un certain rapport de la faculté de désirer et de la raison. (En fait il s'agit davantage selon Deleuze du rapport *a priori* de l'entendement et de la raison, qui, lorsque cette dernière légifère, impose son intérêt pratique aux intérêts empiriques de l'entendement, et du sentiment de cet accord purement formel⁵ ; mais puisque les intérêts de la faculté de désirer sont dans un tel rapport niés, et pour simplifier, la sensibilité peut être mise en relation avec la raison pratique abstraction faite du rôle de l'entendement). Cet état d'esprit, tel qu'il est dépeint dans la *CRPr*, comprend deux « moments ». La détermination de la volonté par la loi morale humilie la sensibilité étant donné que cette dernière doit faire fi de ses intérêts propres, en tant que principe déterminant, et se subordonner aux intérêts de la raison pratique. Cette « humiliation » de la sensibilité est ressentie par le sujet comme un déplaisir : « En effet, toute inclination, toute impulsion sensible est fondée sur le sentiment, et l'effet négatif produit sur le sentiment (par le préjudice porté aux inclinations) est lui-même un sentiment⁶. » Ce déplaisir est cependant immédiatement suivi d'un plaisir ou sentiment « *positif* » puisque le sujet prend en même temps conscience de la causalité intellectuelle de cette humiliation, c'est-à-dire de la loi morale, ainsi

¹ La théorie morale kantienne fera par ailleurs en partie l'objet du troisième chapitre de ce travail.

² Cf. *CFJ*, §12, 221-222.

³ Cependant on retrouve à nouveau ce rapport causal qui fait « exception » au §37 entre le concept *a priori* de la raison qu'est la loi morale (« cause ») et le sentiment moral (« conséquence »).

⁴ *Ibid.*, §12, 222.

⁵ Cf. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, « La critique de la raison pratique », pp. 42-66.

⁶ *CRPr*, V, 72-73.

que de la supériorité de cette loi sur les impulsions sensibles. C'est parce qu'il est doté de sensibilité que le sujet peut éprouver du respect pour la loi morale « mais la cause qui le détermine réside dans la raison pure pratique¹ ». Il est étonnant de remarquer à quel point la description phénoménologique du sentiment moral, qui évoque le conflit entre des *forces* contraires ainsi que la suprématie de l'une sur l'autre, est analogue à celle du sublime de la nature (donnée précédemment) :

Car, du fait que la représentation de la loi morale enlève à l'amour de soi son influence, et à la présomption son illusion, elle diminue l'obstacle que rencontre la raison pure pratique, et elle produit ainsi, dans le jugement de la raison, la représentation de la supériorité de cette *loi* objective sur les impulsions de la sensibilité ; et, par conséquent, en écartant ce contrepoids, elle augmente relativement (dans le cas d'une volonté affectée par cette dernière) le poids de la loi².

Au-delà de cette description quasi physiologique, il importe d'observer qu'un même « passage » se dessine du *point de vue* sensible au point de vue intellectuel³ : en tant qu'être naturel, le sujet éprouve certes un déplaisir en raison de l'humiliation de sa sensibilité ; mais en tant qu'être intelligible, le sujet prend conscience de sa « liberté » à l'égard de la contrainte qu'exercent sur lui ses besoins naturels, qui selon Kant occasionnent « diverses formes de mécontentement », et ressent « une satisfaction venant d'autres sources⁴ ». Nous reviendrons plus loin sur cette analogie entre le sentiment moral et le sentiment du sublime. Pour l'instant il suffira d'indiquer que ce « passage » est rendu possible grâce à la « force motrice » de loi morale⁵.

La présupposition du sentiment moral, sur laquelle se fonde la nécessité du jugement de sublimité, n'apparaît pas plus problématique à première vue que la présupposition du sens commun. On suppose en effet dans le jugement de sublimité que la volonté de tout être rationnel fini est susceptible de s'harmoniser avec la raison théorique ou pratique de manière à satisfaire *sans concept* l'exigence d'unité de cette faculté (dans l'appréhension d'un objet informe), tout comme on suppose dans le jugement de goût que l'imagination de tout être rationnel fini est susceptible de s'harmoniser avec l'entendement de manière à satisfaire *sans concept* l'exigence d'unité de cette faculté (dans l'appréhension de la forme d'un objet) ; et voilà pourquoi on *exige* dans ces deux espèces de jugement esthétique réfléchissant l'adhésion d'autrui. Pourtant Kant affirme « que le jugement sur le sublime de la nature a besoin d'une certaine culture (plus que le jugement sur le beau)⁶ » et qu'« en fait sans développement des Idées éthiques, ce que, préparés par la culture, nous nommons sublime

¹ *Ibid.*, V, 76.

² *Ibid.*, V, 75-76.

³ *Ibid.*, V, 79.

⁴ *Ibid.*, IIe partie, Méthodologie, V, 160.

⁵ *Ibid.*, V, 158.

⁶ *CFJ*, §29, 265.

ne paraîtra qu'effrayant à l'homme inculte¹. » L'identité de l'âme humaine ne pouvant être remise en cause, puisque sans elle aucune connaissance, et par conséquent aucun plaisir, ne pourraient être communiqués à autrui, cette différenciation doit trouver son explication dans le rapport des facultés de connaître. Étant donné que le plaisir esthétique procède des *conditions de possibilité* de la connaissance – soit pratique soit théorique – l'hypothèse suivante s'impose : la connaissance pratique est plus problématique que la connaissance théorique et, par le fait même, ses conditions de possibilité posent davantage problème que les conditions de possibilité de la connaissance théorique. Kant soutient dans la *CRPr* que la faculté de juger *pratique*, que tous les êtres rationnels finis reçoivent en partage à la naissance, *doit* être cultivée afin que la conscience de la loi ait pour effet l'intérêt moral :

et cela est inséparable de cette même conscience de la loi, en tant que mobile d'un pouvoir *qui domine la sensibilité*, quoique non toujours suivi d'un effet, effet qui cependant, à condition de se pencher régulièrement sur ce mobile et de faire des tentatives, d'abord modestes, de s'en servir, donne espoir de le voir se réaliser, afin d'éveiller en nous peu à peu le plus grand intérêt, mais un intérêt moral pur, pour sa réalisation².

L'« intérêt signifie un *mobile* de la volonté pour autant qu'il est *représenté par la raison*³ » ou encore « ce par quoi la raison devient pratique, c'est-à-dire devient une cause déterminant la volonté⁴ ». L'« intérêt moral », le « respect pour la loi », le « sentiment moral » et l'« action faite par devoir » sont en fait des expressions équivalentes⁵ ; ce sentiment, quelle que soit sa désignation, « n'est pas un mobile de la moralité, mais il est la moralité même, considérée subjectivement comme mobile⁶ ». Lorsque Kant affirme que la loi morale peut déterminer la volonté sans avoir nécessairement pour effet l'intérêt moral, ceci semble signifier qu'il pourrait y avoir déplaisir *sans* plaisir, que le sujet pourrait prendre conscience de son obéissance à la loi *sans* percevoir « que, grâce à l'autonomie de sa liberté, il est le sujet de la loi morale⁷ ». Quelques passages de la *CRPr* suggèrent cette force chancelante de la loi morale : « Bien plus, la loi morale elle-même, malgré son *imposante majesté*, n'échappe pas aux efforts que nous faisons pour nous défendre du respect⁸ » ; « En effet, le cœur s'est délivré et soulagé d'un poids, qui l'opresse toujours secrètement, quand, par des résolutions morales pures, dont on propose des exemples, on révèle à l'homme un pouvoir

¹ *Ibid.* ; cf. §39, 292.

² *CRPr*, IIe partie, Méthodologie, V, 159.

³ *Ibid.*, V, 79.

⁴ *FMM*, IV, 460, note ; cf. IV, 413, note.

⁵ Cf. *CRPr*, V, 85 : « le devoir, c'est-à-dire le respect pour la loi » ; V, 85 : « le respect pour le devoir (comme seul véritable sentiment moral) » ; V, 80 : « de même que la capacité de prendre un tel intérêt à la loi (ou le respect pour la loi morale même) est proprement le *sentiment moral* ».

⁶ *Ibid.*, V, 76.

⁷ *Ibid.*, V, 87 ; cf. V, 80.

⁸ *Ibid.*, V, 77.

intérieur, que lui-même ne connaissait jusqu'ici à peine, *la liberté intérieure*¹ ». Kant semble suggérer dans la Méthodologie de la *CRPr* que c'est la conscience de la liberté qui, plus que la conscience de l'harmonie des facultés de connaître : un « plaisir désintéressé » ; une « admiration » *éphémère* pour la loi, fortifie l'intérêt moral : un plaisir pratique qui n'est pas indifférent à l'accomplissement de la loi, aux actions moralement bonnes, au possible règne des fins ; un respect *profond* pour la loi². Et c'est précisément cette conscience de la liberté, sans laquelle la loi morale ne peut connaître un véritable enracinement dans la vie d'un être rationnel fini, qui doit être cultivée :

Alors, la loi du devoir, par la valeur positive que l'obéissance à cette loi nous fait sentir, trouve un accès plus facile, grâce à ce *respect pour nous-mêmes* dans la conscience de notre liberté. Sur ce respect, s'il est bien établi [...], peut être greffée toute bonne intention morale ; car c'est là le meilleur, et même le seul gardien qui puisse préserver l'esprit de l'invasion d'impulsions vulgaires et pernicieuses³.

L'usage de la faculté de juger apparaît ainsi plus problématique dans le domaine pratique que dans le domaine théorique car la capacité de juger moralement exige que le sujet fasse violence à la prétention de ses inclinations naturelles (le point de vue de la nature), qui s'imposent d'abord à lui, qu'il se hisse au niveau de son « *humanité* » (le point de vue suprasensible) et, plus fondamentalement, *qu'il s'y maintienne*. Cette dernière étape, nécessairement infinie en raison de la finitude humaine et de l'imperfection de la volonté et où le sujet moral ne peut « se maintenir qu'avec peine et avec la crainte continuelle de retomber⁴ », dont la plus ou moins grande « réalisation » – il s'agit uniquement de la pureté d'*intention* – détermine le degré de respect pour la loi, et, par conséquent, « le degré de vertu⁵ » d'un être rationnel fini, fournira vraisemblablement l'explication du lien infrangible entre la moralité et l'expérience esthétique, comme nous le verrons plus loin. Étant donné que le plaisir pratique procède peut-être de la conscience de la liberté, et que nous avons des raisons de croire qu'il en sera également ainsi pour le plaisir pris au sublime, il apparaît indiqué pour l'instant de montrer comment l'« Idée de la personnalité, qui éveille le respect et qui nous manifeste la sublimité de notre nature (considérée dans sa destination)⁶ », peut se révéler à nous.

La liberté, bien qu'elle soit la « *clé de voûte*⁷ » de la moralité, c'est-à-dire la condition de la loi morale, ne peut être perçue qu'*indirectement* par l'intermédiaire de cette loi. Dans la *CRPr*, la loi

¹ *Ibid.*, IIe partie, Méthodologie, V, 161.

² *Ibid.*, V, 160.

³ *Ibid.*, V, 161.

⁴ *Ibid.*, V, 158.

⁵ *Ibid.*, V, 153.

⁶ *Ibid.*, V, 87 ; cf. *FMM*, V, 440.

⁷ *CRPr*, V, 3.

morale est définie comme un « fait de la raison ¹ » et quoiqu'il ne corresponde à aucune intuition pure ou empirique, ce fait n'en demeure pas moins « incontestable ² » selon Kant. Ceci signifie que tout être rationnel fini prend immédiatement conscience de cette loi et de son commandement lorsqu'il se propose d'agir. Or la loi morale « mène droit au concept de liberté ³ » : nous « avons conscience de la liberté par la *médiation* de la loi morale, mais le passage de la loi morale à la liberté est lui-même *immédiat* ⁴. » Celui qui pose un jugement moral « juge donc qu'il *peut* quelque chose parce qu'il a conscience qu'il le *doit*, et il reconnaît en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue ⁵ ». D'où la formule : « Tu dois, *donc* tu peux ». Il serait autrement dit « absurde ⁶ » d'un point de vue pratique qu'un être rationnel fini puisse prendre conscience de la loi morale sous sa forme de commandement *sans* qu'il ait par ailleurs la capacité d'agir conformément à celle-ci. La loi morale (son commandement) ne peut avoir un sens que si l'on suppose la liberté de la volonté. C'est donc dire que la liberté est belle et bien « réelle » : « la liberté est aussi la seule de toutes les idées de la raison spéculative dont nous *connaissions a priori* la possibilité, sans toutefois la [percevoir], parce qu'elle est la condition de la loi morale, que nous connaissons ⁷. » Cette impossibilité de la présentation directe de la liberté est par ailleurs rappelée par Kant dans la *CFJ* : « En effet le *caractère insondable de l'Idée de liberté* rend complètement impossible toute présentation positive ⁸ ». On peut donc conclure à partir de ces affirmations – tirées du début de la *CRPr*, où le « passage » de la loi morale à la liberté n'apparaît *pas encore* problématique, comme c'est le cas à la fin de ce même ouvrage, c'est-à-dire dans la *Méthodologie*, que nous avons citée dans le paragraphe antérieur – que *seule* la loi morale donne accès à l'Idée de liberté ⁹.

Dans la moralité comme dans le sublime « la satisfaction est négative au point de vue esthétique (en relation à la sensibilité), c'est-à-dire contraire à cet intérêt là, tandis que considérée du point de vue intellectuel elle est positive et liée à un intérêt ¹⁰. » Il faut donc que l'Idée indéterminée de liberté, qui fonde le jugement moral, soit également à l'origine du jugement de sublimité puisqu'il ne peut y avoir de plaisir *intellectuel* sans la présupposition de cette Idée. Cependant la loi morale, ce concept *a priori* de la raison qui seul donne accès à l'Idée de liberté, ne détermine pas la faculté

¹ *Ibid.*, V, 81 ; cf. V, 31, 42, 56, 74.

² *Ibid.*, V, 31-32

³ *Ibid.*, V, 30.

⁴ Carnois, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Édit. du Seuil, 1973, p. 103.

⁵ *CRPr*, V, 30 (nos italiques).

⁶ Kant, cité par Carnois, dans *La cohérence*, p. 98.

⁷ *CRPr*, Préface, V, 4.

⁸ *CFJ*, Remarque générale (§29), 275.

⁹ Cf. *CRPr*, V, 78.

¹⁰ *CFJ*, Remarque générale (§29), 271.

de désirer du sujet dans le sublime. *Aucun concept déterminé*, il importe de le rappeler, ne se trouve au fondement du jugement de sublimité et n'assure la communicabilité universelle de son plaisir¹. Le sujet mis en présence d'un objet informe doit par conséquent avoir *déjà* « ressenti » que la vie a peu de valeur, comparativement à sa destination suprasensible², pour qu'il puisse éprouver un plaisir dans l'appréhension de cet objet qui menace (non pas réellement mais possiblement) sa vie ; et c'est la détermination immédiate de la volonté par la loi morale – un concept *a priori* déterminé de la raison – qui révèle au sujet cette supériorité de sa dimension suprasensible sur sa dimension naturelle et occasionne ce mouvement de l'esprit (le sentiment moral) dont l'issue est le plaisir. En raison de l'absence d'un tel concept déterminant, il faut dès lors présupposer que l'Idée de liberté connaisse *déjà* un certain enracinement dans la vie d'un être rationnel fini, c'est-à-dire qu'elle ait été cultivée à un degré tel que la perspective pratique prédomine désormais dans sa vie, pour que celle-ci puisse être « suscitée », « évoquée », « ravivée » ou « rappelée » dans la présentation d'un objet informe, qui, pour un être « inculte » qui se laisse toujours déterminer par ses désirs pathologiques et pour qui la loi morale est l'objet d'une admiration labile et non d'un constant respect, ne peut apparaître que sous la forme d'un « objet de peur ». Voilà ce que Kant laisse entendre dans le passage suivant : « Néanmoins, considérant qu'en toute occasion propice il faudrait prêter attention à cette disposition morale, je puis attribuer cette satisfaction à chacun, mais seulement par la médiation de la loi morale, qui pour sa part se fonde à son tour sur des concepts de la raison³. » Il faut présupposer que tous les êtres rationnels finis soient déjà familiers avec la « *manière de penser* » moralement, c'est-à-dire d'après « des maximes qui visent à procurer à ce qui est intellectuel et aux Idées de la raison la domination sur la sensibilité⁴ » (et par le fait même conscients de leur liberté eu égard à toute forme de détermination sensible) et qu'ils soient pareillement *déjà* sensibles au commandement de la loi morale – « tandis que le développement et l'exercice de cette faculté nous sont laissés et que cela demeure une *obligation*⁵ » – pour que ce plaisir puisse être légitimement attribué à autrui comme universellement communicable.

Le jugement de sublimité appartient bel et bien au genre du jugement esthétique réfléchissant en ce sens où aucun concept, et par conséquent aucun concept de ce que l'objet doit être, ne représente le principe déterminant de ce jugement et où aucun intérêt de l'entendement, de la raison ou de la faculté de désirer ne *précède* l'appréhension de l'objet de la nature. L'imagination se

¹ *Ibid.*, §39, 292.

² Cf. *CRPr*, V, 88.

³ *CFJ*, §39, 292.

⁴ *Ibid.*, Remarque générale (§29), 274.

⁵ *Ibid.*, §28, 262 (notre italique).

conduit elle-même à l'impuissance en raison de l'absence de forme de l'objet (immensité ou puissance) et de la substitution de l'entendement par la raison lors de la simple appréhension de l'objet. Cette impuissance de l'imagination se manifeste dans un premier temps dans un sentiment de déplaisir car la « cause » du sacrifice de la liberté de cette faculté sensible n'est pas alors perçue ; ou plutôt : la faculté de juger s'imagine que l'objet de la nature est la cause de cette impuissance. À ce déplaisir succède immédiatement un plaisir, lorsque la faculté de juger prend conscience esthétiquement de la « cause » réelle de cette impuissance : le pouvoir supérieur de la raison. La tentative de dépassement de l'imagination, toujours nécessairement inadéquate à l'Idée d'infini de la raison, est en effet la présentation négative du pouvoir de la raison. L'imagination, à l'instar de la raison, possède une destination suprasensible¹, et c'est précisément cette destination de la sensibilité, « qui est la réalisation de son accord avec cette Idée [d'un tout] comme avec une loi² », qui fait l'objet d'une présentation dans le sublime. Mais pour que cette inadéquation de l'imagination puisse engendrer un plaisir, abstraction faite de toute référence à un concept déterminé de la raison, il faut présupposer que la loi morale a déjà eu pour effet, malgré l'humiliation de la sensibilité que sa détermination occasionne, un « contentement intellectuel » – ce en quoi consiste véritablement le sentiment moral bien qu'il soit confondu par le sujet avec le plaisir des sens³. Il faut, en d'autres mots, que l'on « raisonne⁴ » sur la signification de cette impuissance de l'imagination dans une perspective pratique pour que celle-ci puisse être ressentie comme un plaisir négatif, c'est-à-dire un contentement intellectuel, sans qu'entre en jeu un concept de la raison. L'autonomie du jugement de sublimité est ainsi minée, au moins en partie, puisque sans la réceptivité du sujet aux Idées éthiques (par exemple la liberté ou l'immortalité de l'âme), le mouvement de l'esprit qui caractérise le sublime ne pourra avoir comme issue finale la communicabilité d'un plaisir ou d'un état d'esprit. La loi morale, ou le sentiment de notre destination suprasensible, assure ainsi de manière ultime la valeur universelle et nécessaire d'un tel jugement⁵.

¹ Cf. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, pp. 74-75.

² *CFJ*, §27, 257.

³ Cf. *CRPr*, V, 116-117.

⁴ *CFJ*, §39, 292.

⁵ Cf. *ibid.*

CHAPITRE DEUXIÈME

L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE COMME SYMBOLE DE LA MORALITÉ

Le §59, intitulé De la beauté comme symbole de la moralité, annonce de manière formelle l'élargissement de la réflexion esthétique (la critique du goût) vers ce que nous pourrions appeler avec Dumouchel « la théorie kantienne du symbolisme esthético-moral¹ ». Toutefois il importe de préciser d'emblée que cette théorie se déploie de manière plus ou moins tacite dans de nombreux passages de la Critique de la faculté de juger esthétique, qui traitent de divers aspects de l'esthétique kantienne, tels que : le §17 (l'idéal du beau) ; les §§23-29 et la Remarque générale qui suit (le sublime) ; le §49 (les Idées esthétiques) et, finalement, les §42 et §59 (la beauté comme symbole de la moralité). L'analyse de cette « théorie transcendantale du symbolisme » est ainsi incontournable, en raison de son ubiquité, mais plus essentiellement parce qu'elle apparaît miner l'autonomie des jugements esthétiques réfléchissants, en faisant de ceux-ci l'« instrument » de la raison pratique, alors que l'intention manifeste de Kant dans la *CFJ* consistait précisément à démontrer l'autonomie de la faculté de juger réfléchissante à l'égard de tout intérêt de la raison. La raison d'être de cette théorie, et par le fait même le degré d'autonomie des jugements esthétiques réfléchissants, est interprétée différemment par les commentateurs selon la lecture qu'ils font du lieu de parachèvement de la déduction du jugement de goût, mais également du jugement de sublimité, dans la *CFJ*. Dans l'hypothèse où la déduction du jugement de goût atteint sa complétude au §38 (Guyer et Allison), la prétention de ce jugement à une valeur universelle apparaît trouver son fondement dans le libre jeu des facultés de connaître et posséder une réelle autonomie ; dans l'hypothèse contraire où la déduction ne se termine qu'aux §§59-60 (Guillermi et Crawford), cette prétention semble davantage trouver sa justification dans l'Idée indéterminée du suprasensible, c'est-à-dire dans une perspective pratique prédominante, et le jugement de goût ne peut dès lors connaître qu'une autonomie relative – sans perdre par ailleurs sa « spécificité ». Comme nous tenterons de le montrer dans les pages subséquentes, le texte kantien fournit des armes à l'une et l'autre de ces interprétations, et il est ainsi difficile de déterminer de manière définitive en quel sens « le beau [ou le sublime] est le symbole du bien moral² » : est-ce en raison de la *structure* analogue du jugement esthétique à celle du jugement moral ? Ou est-ce parce que le *fondement suprasensible* du jugement de goût ou du jugement de sublimité est identique à celui du jugement moral ? Eu égard à la complexité de cette théorie du

¹ Cf. Dumouchel, « Au cœur de la modernité esthétique : Kant et l'expérience esthétique de la liberté », in : *Cahiers du département de philosophie*, Université de Montréal, N°95-06, 1995.

² *CFJ*, §59, 353.

symbolisme, dont la raison d'être n'est pas clairement explicitée par Kant, les deux chapitres qui suivent, traitant respectivement des §§29, 59 et 60 et du §42, font figure, il va sans dire, de défrichage plutôt que d'une présentation achevée. Malgré la finitude de notre compréhension de la pensée kantienne, nous avons tout de même jugé opportun d'indiquer ici et là des préférences quant à telle ou telle interprétation – ces interprétations, parfois contradictoires, sans lesquelles le texte kantien nous serait demeuré d'une totale opacité. Toutefois ces préférences sont souvent de nature intuitive et elles représentent davantage le « fil conducteur » d'une recherche, pour employer l'expression de Kant, qu'un point d'aboutissement.

Aucune mention n'est faite du sublime dans les §§42 et 59, les sections somme toute les plus importantes de la théorie kantienne du symbolisme esthétique-moral, et cette absence, accentuée par l'emphase mise par Kant sur le beau comme symbole de la moralité, apparaît fournir d'emblée une justification suffisante de la supériorité du *beau* sur le sublime comme symbole du bien moral. Il ne peut être aussi simple, cependant, de légitimer un tel privilège – pourrait-on ajouter : lorsque l'objet de notre analyse se trouve être la *CFJ* – puisque le passage suivant de la Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants (§29) suggère rien de moins que l'inverse, c'est-à-dire la supériorité du *sublime* sur le beau comme symbole de la moralité :

bien que l'immédiat plaisir pris à ce qui est beau en la nature présuppose et cultive une certaine *libéralité* dans la manière de penser, c'est-à-dire l'indépendance de la satisfaction par rapport à la simple jouissance des sens, toutefois la liberté est plutôt par là représentée dans le *jeu* que soumise à une *activité* conforme à la loi, ce qui constitue l'authentique forme de l'activité éthique de l'homme en laquelle la raison doit faire violence à la sensibilité¹.

Il apparaît donc que le beau *et* le sublime sont tous deux des symboles de la moralité. Il nous faudra dès lors déterminer en quel sens ? Et pourquoi la beauté *de la nature* est-elle finalement préférée par Kant aux autres formes d'expérience esthétique ? Mais d'abord, qu'est-ce qu'un symbole ?

La faculté de juger ne peut fournir une présentation sensible « directe » des Idées de la raison, car aucune intuition ne leur est adéquate, mais cette impossibilité n'exclut pas la possibilité d'une représentation sensible « indirecte », c'est-à-dire symbolique, de ces mêmes Idées. La faculté de juger exerce deux modes de présentation ou d'« *hypothypose* » : la première, dite « *schématique* », consiste à fournir une intuition adéquate à un concept *a priori* de l'entendement et elle a pour effet la connaissance théorique (un jugement déterminant) ; la deuxième, dite « *symbolique* », consiste quant à elle à présenter une intuition à un concept de la raison pour lequel

¹ *Ibid.*, Remarque générale (§29), 268-269 ; cf. 271.

aucune intuition n'est adéquate et elle a pour conséquence la simple réflexion (un jugement réfléchissant). La faculté de juger exécute dans le mode symbolique de la présentation une « double opération, qui consiste à appliquer en premier lieu le concept à l'objet d'une intuition sensible et en second lieu à appliquer la simple règle de la réflexion sur cette intuition à un tout autre objet, dont le premier n'est qu'un symbole¹. » Le jugement symbolique comporte ainsi un jugement déterminant (rapport de l'universel au particulier) et un jugement réfléchissant (rapport du particulier à l'universel). La *liaison* entre ces deux types de jugement, ou celle entre deux types de rapport du particulier et de l'universel, qu'exerce la faculté de juger dans un jugement symbolique, est rendue possible grâce à l'analogie de la « règle de réflexion » dans ces deux types de jugement. En effet, comme nous l'avons montré dans l'Analytique du beau, l'« imagination, en sa liberté, fait exactement dans la *réflexion* ce qu'elle ferait dans la détermination quand, dans la connaissance, elle est au service de l'entendement » :

Son procédé est le même à ceci près (analogie = identité dans la différence) que dans le schématisme, elle présente un concept d'entendement dans l'intuition, dans le symbolisme, ne pouvant présenter directement un concept de la raison, à défaut d'un contenu intuitif qui servirait à la présentation, la *forme* de sa réflexion les met dans un rapport indirect².

Prenons l'exemple de la couleur blanche de la fleur de lis³. Cet objet de la nature est l'intuition adéquate à deux concepts déterminés de l'entendement : celui de fleur et de couleur. L'imagination rapporte ici l'intuition à un concept de l'entendement en vue de la connaissance de l'objet. Mais cette faculté est également susceptible de rapporter cette intuition à un concept de la raison : l'Idée d'innocence par exemple. Une Idée de la raison pour laquelle aucune intuition n'est adéquate, mais qui est cependant « suscitée » dans l'esprit, dans la simple contemplation de la *forme* de l'objet, élargissant ainsi le contenu du concept de l'entendement et libérant l'imagination de la contrainte de cette faculté de connaître, et cela en raison de l'analogie de la « forme de la réflexion » (et non en vertu de l'intuition : un contenu) dans les jugements déterminant et réfléchissant.

Cette brève définition du symbole donnée par Kant au §59, qui ne comprend pas l'exemple du lis, tiré du §42, est aussitôt suivie de cette affirmation : « Je dis donc : le beau est le symbole du bien moral⁴ ». Ce qui peut signifier trois choses. Soit que l'*objet* du jugement esthétique (le beau) est analogue à l'objet du jugement moral (l'Idée du bien). La beauté de la nature est alors interprétée par la faculté de juger comme le symbole de la bonne action ou, dans une perspective élargie, de la

¹ *Ibid.*, §59, 352.

² Guillermit, *L'élucidation*, p. 171.

³ *CFJ*, §42, 302.

⁴ *Ibid.*, §59, 353.

« réalité » des Idées de la raison – que d’aucuns nommeront l’« efficacité » de la loi morale dans la nature. Soit que la *structure* du jugement esthétique (la liberté de l’imagination) est analogue à la structure du jugement moral (l’autonomie de la volonté), étant donné que la faculté de juger réfléchissante se donne sa propre loi et possède son propre principe *a priori*, à l’instar de la raison pratique dans le jugement moral. Soit, enfin, que la structure du jugement esthétique est le symbole du jugement moral en raison de l’identité de leur fondement : la *causalité suprasensible*, quoique celle-ci se manifeste différemment : dans le jugement de goût, par l’intermédiaire d’un objet de la nature (une intuition sensible sans concept) ; dans le jugement moral, par le moyen d’un concept indéterminé de la raison (une Idée sans intuition sensible). L’harmonie des facultés est perçue dans pareil cas comme procédant de cette causalité. Ces diverses possibilités d’interprétation, mise à part la première, dont nous réservons l’analyse pour le prochain chapitre, seront explorées dans les pages à venir. Le texte kantien, inutile de le préciser, n’exclut aucune d’entre elles.

1. L’EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE COMME SYMBOLE DE LA LIBERTÉ PRATIQUE

La structure analogique des jugements esthétique et moral

a) La déduction : une question résolue

Kant soutient dans la Remarque qui suit le §38, que l’on peut interpréter comme la conclusion de la déduction formelle (§§30-38), que la déduction du jugement de goût est « facile » puisque ce jugement esthétique « affirme seulement que nous sommes autorisés à présupposer d’une manière universelle en tout homme les mêmes conditions de la faculté de juger que nous trouvons en nous et de plus que nous avons correctement subsumé sous ces conditions l’objet donné¹. » Il n’est fait mention nulle part dans ces paragraphes traitant de la déduction du jugement de goût du concept de suprasensible ; Kant précise même au §31 que le jugement de goût se distingue du jugement moral « qui suppose à son fondement l’Idée de la *liberté*² ». Si l’on admet que la déduction atteint sa complétude dans la déduction formelle, tel que Kant semble le suggérer, ceci signifie que l’harmonie de l’imagination et de l’entendement *suffit* à elle seule à fournir une justification à la « *prétention* » du plaisir pris à la forme d’un objet à une validité universelle et nécessaire et que le fondement de ce plaisir n’est donc pas de nature morale mais esthétique. Le jugement de goût trouve son principe déterminant dans les conditions de possibilité de la connaissance en général, c’est-à-dire

¹ *Ibid.*, Remarque (§38), 290.

² *Ibid.*, §31, 280.

dans la « *libre légalité* » des facultés de connaître. Sans la présupposition d'une telle harmonie spontanée et libre, c'est-à-dire *indéterminée*, avons-nous ajouté, aucun accord *déterminé* ne pourrait voir le jour. Ceci signifie que le sens commun esthétique (le goût) « *fonde* » le « sens commun moral » et le « sens commun logique » – et non l'inverse ¹. L'harmonie *subjective* des facultés de connaître est la condition de possibilité de l'harmonie *objective* de ces mêmes facultés dans l'intérêt spéculatif ou pratique de la raison.

L'autonomie du jugement esthétique réfléchissant, conçue comme la totale indépendance de la faculté de juger à l'égard de tout concept ou sensation, est dans une telle perspective démontrée et l'extension de la réflexion kantienne, qui apparaît entre autres dans les §§42 et 59 de la *CFJ*, doit être interprétée non pas comme la remise en cause de cette autonomie, c'est-à-dire comme la démonstration du fondement finalement *moral* du jugement esthétique réfléchissant, mais plutôt comme l'émergence d'une nouvelle perspective dont la visée consiste à l'opposé à montrer la dimension *esthétique* de la moralité ; perspective mise entre parenthèses dans les œuvres kantienne antérieures traitant essentiellement des conditions de possibilité de la moralité. Telle est l'interprétation de Guyer dans *Kant and the Experience of Freedom* quant à la raison d'être de la théorie kantienne du symbolisme esthético-moral :

Kant did not look to moral theory to solve a problem in aesthetic theory ; instead, he looked to aesthetics to solve what he had come to recognize as crucial problems *for morality* : how the rational ideal of autonomy that underlies morality – that is, the ideal of self-governance by the free choice always to act in accordance with the universal law of pure reason – cannot merely be understood by disembodied reasons but can be made palpable to fully embodied rational agents like ourselves, and how this ideal of pure reason can nevertheless lead to a set of duties that do not just ignore the sensuous aspect of our being but include it ².

Selon Guyer, le beau symbolise la moralité d'un double point de vue. La liberté de l'imagination, le concept clé du symbolisme, rend palpable dans la représentation sensible la « nature » même du jugement moral : son autonomie ; tandis que l'« existence » de beaux objets rend tangible, quant à elle, la possible « efficacité » de la raison pratique, c'est-à-dire la possible harmonie entre notre nature suprasensible (vertu) et notre nature phénoménale (bonheur) : le « souverain Bien »³. Le sublime est jugé par Guyer comme un symbole « moins riche » que le beau parce qu'il ne représente pas une authentique expérience de liberté (son autonomie n'est que relative) et que l'existence d'objets sublimes rend uniquement manifeste dans la représentation sensible l'« exigence » de la raison pratique (et non son efficacité). L'analyse de la deuxième dimension du symbolisme, la

¹ Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p. 72.

² Guyer, P., *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 19.

³ Cf. *ibid.*, p. 107.

question relative à l'*existence* des objets beaux ou sublimes, est réservée pour le prochain chapitre de ce travail, comme nous l'avons déjà indiqué, qui porte plus spécifiquement sur le §42 intitulé : De l'intérêt intellectuel concernant le beau. Car on ne peut en effet traiter de l'existence sans traiter du même coup de l'intérêt vu la définition que donne Kant de ce concept : « On nomme intérêt la satisfaction que nous lions avec la représentation de l'existence d'un objet¹. » Seule l'analogie structurelle entre le jugement esthétique *en général* et le jugement moral fera l'objet de l'analyse qui suit.

b) La préférence accordée au beau

L'expression : « Je dis donc : le beau est le symbole du bien moral » est certes ambiguë, mais cette ambiguïté peut être en partie levée en raison du développement ultérieur du §59 qui traite spécifiquement de l'analogie structurelle des jugements esthétique et moral. Voici comment Kant définit brièvement cette analogie. Ces deux genres de jugement produisent tous deux un *plaisir immédiat* (l'un « dans l'intuition réfléchissante », l'autre « dans le concept ») ; ce plaisir ne trouve à son fondement *aucun intérêt* (bien que le jugement moral en produise un) ; la *liberté*, d'où le plaisir tire son origine, détermine dans les deux cas le rapport des facultés en jeu (celui de l'imagination avec la légalité de l'entendement, celui de la volonté avec les lois universelles de la raison) ; leur principe est représenté comme ayant une *validité universelle* (que ce principe soit subjectif et inconnaissable ou qu'il soit objectif et connaissable par l'intermédiaire d'un concept universel)². Quatre éléments distincts concourent ainsi à la constitution de l'analogie entre le jugement de goût et le jugement moral. Le jugement esthétique, immédiat, désintéressé, libre et universel rend « palpable » l'immédiateté, le désintérêt, la liberté et l'universalité du jugement moral³. Le plaisir, et plus spécifiquement la relation entre les facultés de connaître et le plaisir qu'elles occasionnent, est au cœur de cette analogie selon Guyer⁴. Toutefois la liberté apparaît le concept clé de cette analogie, puisque ce concept, et l'immédiateté dont il dépend, est vraiment spécifique à ces deux types jugement. D'une part, parce que le jugement de goût *pur* est essentiellement défini en fonction de ce concept : « Si l'on tire le résultat des précédentes analyses, on trouve que tout aboutit au concept du goût : c'est une faculté de juger d'un objet en relation à la *libre légalité* de l'imagination⁵. » D'autre part, parce que le jugement moral est pareillement défini en fonction du

¹ *CFJ*, §2, 204.

² Cf. *ibid.*, §59, 354-355.

³ Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, p. 41.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 41 et p. 109.

⁵ *CFJ*, Remarque générale (§22), 240.

concept de liberté, entendue ici en son sens « *néгатif* » comme la détermination de la volonté par la loi morale – principe objectif suffisant et immédiat :

Le caractère essentiel de toute détermination de la volonté par la loi morale, c'est que la volonté soit déterminée uniquement par la loi morale, comme volonté libre, par conséquent, non seulement sans le concours, mais même à l'exclusion des attraits sensibles, et au préjudice de toutes les inclinations qui pourraient être contraires à cette loi ¹.

C'est précisément en fonction du caractère libre ou désintéressé du jugement esthétique – c'est parce que l'imagination est libre *que* le jugement de goût peut être dit désintéressé – que celui-ci peut incarner le symbole de la moralité. La thèse de Guyer dans *Kant and the Experience of Freedom* s'énonce comme suit :

For what [Kant] actually argued is that paradigmatic judgments of taste are disinterested in their origin but can serve the supreme interest of morality precisely in virtue of their disinterestedness. At the most immediate level of response, aesthetic judgment must be free of external constraints, including the constraints of morality, but in virtue of this freedom the experience of aesthetic judgment can represent and in some degree prepare us for the exercise of freedom in morality itself ².

L'autonomie du jugement esthétique à l'égard de toute forme de détermination théorique, morale et sensible est ainsi essentielle à la théorie kantienne du symbolisme esthétique-moral et c'est en raison de son plus grand degré d'autonomie que le beau représente le symbole le plus adéquat de la moralité.

L'analyse du concept d'intérêt rend possible la différenciation entre le beau et le sublime. Trois conceptions du désintéret sont à la œuvre dans la *CFJ* selon Guyer ³. La première, somme toute la plus usuelle dans la Critique du jugement esthétique, peut être déduite de la définition de l'intérêt donnée par Kant au §2 de l'Analytique du beau : « On nomme intérêt la satisfaction que nous lions avec la représentation de l'existence d'un objet⁴ » ; le désintéret étant, défini négativement, la satisfaction qui n'est pas liée à la représentation de l'existence d'un objet ou à l'existence de l'objet. D'après cette définition le sublime apparaît, à l'instar du beau, un jugement désintéressé car « la simple grandeur » de l'objet, et non son existence, est à l'origine de la satisfaction du jugement de sublimité⁵. La deuxième, dont aucune présentation formelle n'est donnée dans la *CFJ*, peut être inférée du concept d'intérêt de la seconde *Critique* : « Car le principe déterminant de l'« arbitre » est alors la représentation d'un objet et le rapport de cette représentation

¹ *CRPr*, V, 73.

² Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, p. 96 ; cf. pp. 47, 50, 93, 99.

³ Cf. *ibid.*, pp. 221-225.

⁴ *CFJ*, §2, 204.

⁵ Cf. *ibid.*, §25, 249.

au sujet, par lequel la faculté de désirer est déterminée à la réalisation de cet objet¹. » L'expression : « la représentation d'un objet » signifie ici pour Guyer : « la conception d'un objet ». La faculté de désirer est dans pareil cas déterminée par le concept d'une fin, c'est-à-dire le concept de ce que l'objet doit être pour répondre à une fin spécifique donnée (ou être dit « *bon-à-quelque-chose* »)². Une certaine valeur est attribuée à l'existence d'un objet en fonction de la conception que nous avons de son usage possible ou de sa signification³. D'après cette définition le sublime apparaît de nouveau, à l'exemple du beau, désintéressé puisque le jugement de sublimité « ne doit avoir aucune fin appartenant à l'objet comme raison de détermination⁴ » : la raison est satisfaite, comme l'entendement l'est dans le beau, indépendamment de tout concept déterminé. Ces deux conceptions du désintérêt ne permettent pas de distinguer la qualité du sublime et du beau étant donné que ces deux espèces de jugement esthétique réfléchissant, bien que les facultés en jeu n'y soient pas à chaque fois les mêmes, se soumettent tous deux à cette contrainte épistémologique de la même manière. La troisième conception du désintérêt, que l'on voit apparaître selon Guyer dans la Remarque générale (§29), met cependant fin à ce défaut de différenciation phénoménologique entre le beau et le sublime: « Le beau nous prépare à aimer quelque chose d'une façon désintéressée, même la nature, et le sublime à l'estimer contre notre intérêt (sensible)⁵. » Une précision est donnée dans ce passage quant à la nature du désintérêt du jugement de sublimité : le sublime est contraire à l'intérêt *des sens* – alors que le beau est indifférent à *toute forme* d'intérêt. Il n'est donc pas exclu que la satisfaction qui procède du sublime puisse se fonder de manière ultime sur un autre genre d'intérêt, comme Kant le suggère lui-même plus loin : « la satisfaction [du sublime] est négative au point de vue esthétique (en relation à la sensibilité), c'est-à-dire contraire à cet intérêt là, tandis que considérée au point de vue intellectuel elle est positive et liée à un intérêt⁶. » Le désintérêt du sublime est ainsi similaire au désintérêt pratique selon Guyer:

The disinterestedness of our response to the sublime seems more like a form of moral disinterestedness in which private interests are overridden by some *higher* interest than like the purely aesthetic disinterestedness of the beautiful, in which private interest are supposed to be simply disengaged without being overridden by any other interest, higher or not⁷.

L'appartenance du jugement de sublimité au genre du jugement esthétique réfléchissant n'est pas pour autant niée en raison de cette similitude puisque le conflit des intérêts de la sensibilité et de la

¹ CRPr, V, 21.

² Cf. Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, p. 101.

³ Cf. *ibid.*

⁴ CFJ, §26, 253.

⁵ *Ibid.*, Remarque générale (§29), 267.

⁶ *Ibid.*, 271.

⁷ Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, p. 223.

raison, suivi de la victoire de l'intérêt de la raison, ne peut être que *ressenti* et cela indépendamment de toute référence à un concept déterminé de la raison. La différenciation entre le sublime et le beau s'opère ainsi essentiellement dans une perspective phénoménologique et non épistémologique : une même contrainte est satisfaite – aucun concept déterminé n'intervient comme principe déterminant dans le jugement esthétique – mais *différemment*. Conséquemment, le beau est le sentiment d'un total désintéret (ou d'une totale liberté de l'imagination) alors que le sublime est le sentiment d'un conflit d'intérêts entre la sensibilité et la raison suivi de la prédominance de l'intérêt de la raison (ou de la privation de la liberté de l'imagination au profit de cette dernière).

Suivant la signification donnée au concept de liberté, le beau et le sublime apparaîtront tour à tour comme le symbole le plus adéquat de la liberté. Si Kant ne fait aucune mention du sublime au §59, c'est que le sublime n'est pas une authentique expérience de liberté aux yeux de Guyer. L'expérience du sublime occasionne un sentiment de plaisir *uniquement* parce qu'elle nous « révèle » la moralité et, en ce sens, cette expérience doit nécessairement présupposer la moralité¹. Ceci est en effet sous-entendu par Kant : « C'est que la satisfaction ne concerne ici que la *destination* de notre faculté, qui se découvre en une telle situation, en tant que la disposition à celle-ci est en notre nature² ». Cette expérience du sublime apparaît par ailleurs également répondre à une « contrainte » de la moralité comme le suggère le passage suivant de la *CFJ* selon Guyer : « Cet effort et le sentiment que l'Idée est inaccessible par l'imagination [...] nous oblige à *penser* subjectivement la nature elle-même en sa totalité comme présentation de quelque chose de supra-sensible³ » et voilà pourquoi l'imagination ne peut être caractérisée comme étant libre. Son effort, notamment dans le sublime dynamique, est suscité par la loi de la raison pratique. Le sublime symbolise ainsi la contrainte ou la « violence », pour employer l'expression de Kant, que la loi morale doit exercer sur la sensibilité des êtres rationnels finis et notre capacité d'agir conformément à cette contrainte. Quand le concept de liberté est conçu en tant que liberté « *négative* », c'est-à-dire comme la détermination de la faculté de désirer par la loi morale, le sublime apparaît alors le symbole le plus adéquat de la moralité. Car la sensibilité sacrifie ses intérêts pour se conformer au commandement de la raison. Quand le concept de liberté est conçu au contraire en tant que liberté « *positive* », c'est-à-dire comme la raison pratique (la volonté ou la faculté de désirer sous sa forme supérieure) se donnant sa propre loi et instituant la liberté morale, alors le beau apparaît le symbole le plus adéquat de la moralité. Car dans l'expérience de la beauté la faculté de juger – nommée

¹ Cf. *ibid.*, pp. 99-100.

² *CFJ*, §28, 262.

³ *Ibid.*, Remarque générale (§29), 268.

imagination dans l'Analytique du beau – se donne elle-même sa propre loi : « La faculté de juger ne se voit pas dans le goût, comme dans le jugement empirique, soumise à une hétéronomie des lois de l'expérience : par rapport aux objets d'une satisfaction si pure elle donne elle-même la loi, comme la raison donne elle-même la loi par rapport à la faculté de désirer¹ ». Cette autonomie (« self-détermination² ») est ce en quoi consiste véritablement la liberté selon Guyer et voilà entre autres pourquoi le beau est, dans le §59, c'est-à-dire *finale*ment, préféré au sublime comme symbole de la moralité.

c) *La préférence accordée au sublime*

Le degré de liberté de l'imagination incarne le « critère de spécification³ » des jugements esthétiques réfléchissants selon Guillermit. La faculté de juger esthétique en général est dite autonome lorsqu'elle juge d'après son propre concept : la finalité de la nature. « Or il y a une corrélation essentielle entre la liberté de son exercice et celle dont peut jouir l'imagination⁴ » : « La finalité esthétique est la légalité de la faculté de juger en sa *liberté*. La satisfaction qui résulte de l'objet dépend de la relation en laquelle nous voulons mettre l'imagination ; il faut seulement que d'elle-même elle soutienne l'esprit en une libre activité⁵. » La distinction entre le jugement de sublimité et le jugement de la beauté doit donc se fonder sur le degré de liberté de l'imagination dans ces deux espèces de jugement esthétique, et non sur la nature de la faculté de l'esprit avec laquelle elle s'accorde. Car le jugement de sublimité se rapporte à la raison et à ses Idées indéterminées tout comme le jugement de goût se rapporte à l'entendement et à ses concepts indéterminés, c'est-à-dire que la raison exerce une forme de *légalité* sans toutefois imposer un concept déterminé à l'imagination. Jusqu'ici Guyer et Guillermit s'entendent : le sublime appartient bel et bien au genre du jugement esthétique réfléchissant.

Toutefois, et voilà toute l'originalité de l'interprétation de Guillermit, la liberté de l'imagination connaît un « élargissement » de sa liberté dans le sublime *relativement au beau*⁶. Quand l'entendement légifère dans la faculté de connaître la faculté de juger – et par le fait même l'imagination – n'est pas libre : l'entendement prescrit sa règle et la faculté de juger et l'imagination

¹ *Ibid.*, §59, 353.

² Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, p. 109.

³ Guillermit, *L'élucidation*, p. 117.

⁴ *Ibid.*

⁵ *CFJ*, Remarque générale (§29), 270.

⁶ Cf. Guillermit, *L'élucidation*, III, « L'élargissement de l'imagination », pp. 117-124.

ne font que subsumer les représentations sous celle-ci. Cette soumission de la faculté de juger et de l'imagination à l'entendement dans le jugement de connaissance est reconnue par Guillermit comme le « degré zéro » de liberté de l'imagination. Dans le jugement de goût la faculté de juger et l'imagination acquièrent un surcroît de liberté puisque la faculté de juger n'est plus soumise à l'unité du concept de l'entendement et qu'elle adopte sa propre loi. Elle « ne rencontre plus aucune limitation que la forme de l'objet ¹ ». Cette limitation imposée par la forme de l'objet au jeu libre de l'imagination est clairement indiquée par Kant dans le passage suivant de la Remarque générale (§22) :

et bien que dans la saisie d'un objet des sens donné elle soit liée à une forme déterminée de cet objet *et dans cette mesure n'ait pas un libre jeu* (comme dans la poésie), on comprend néanmoins fort bien, que l'objet puisse justement lui fournir une forme comprenant une composition du divers telle que l'imagination, *si elle était livrée à elle-même, en liberté*, serait en état de l'esquisser en harmonie avec la *légalité de l'entendement* en général ².

La forme de l'objet occasionne dans le beau l'harmonie des facultés de connaître. La faculté de juger rapporte ainsi le plaisir à cette forme, qui représente une limitation, tel que Kant le prétend dans un certain nombre de passages. En « revanche, le sublime pourra être trouvé aussi en un objet informe, pour autant que l'*illimité* sera représenté en lui ou grâce à lui ³ ». À ce « premier degré » de liberté de l'imagination : la limitation due à la forme de l'objet succède un « second degré » lorsque, comme c'est le cas dans le jugement de sublimité, cette limitation s'évanouit. (La « pure création arbitraire » représente quant à elle l'« ultime degré » de liberté de l'imagination.) L'imagination est d'autant plus libre dans le sublime que ni le concept ni la sensation *et ni la forme de l'objet* ne contraignent l'exercice de l'imagination. L'absence de forme de l'objet engendre selon Guillermit l'*extension* de l'imagination « sans que nous raisonnions » : « Dans le cas de l'appréciation de la grandeur, ce qui devient l'objet de satisfaction, c'est le fait que le jeu de l'imagination se voit « élargi » jusqu'à se suffire à lui-même, l'objet se trouvant du même coup relégué au rang de simple « occasion »⁴. » Ce qui est par ailleurs suggéré par Kant dans un certain nombre de passages, dont celui-ci, déjà cité précédemment :

bien que l'imagination ne trouve rien au-delà du sensible, à quoi elle puisse se rattacher, elle se sent toutefois illimitée en raison de la disparition de ses bornes ; et cette abstraction est ainsi une présentation de l'infini, qui, précisément pour cette raison, ne peut jamais être qu'une simple présentation négative, qui cependant élargit l'âme ⁵.

¹ *Ibid.*, p. 117.

² *CFJ*, Remarque générale (§22) 240-241 (nos italiques) ; cf. §23, 244 : « Le beau de la nature concerne la forme de l'objet, qui consiste dans la limitation ».

³ *Ibid.*

⁴ Guillermit, *L'élucidation*, p. 119.

⁵ *CFJ*, Remarque générale (§29), 274.

L'imagination atteint certes dans l'évaluation « *purement esthétique* » de la grandeur une limite (un maximum) : celle de son pouvoir de compréhension dans *une* intuition. Mais l'effort stérile de l'imagination dans la saisie esthétique d'une grandeur absolue doit, pour que ce jugement puisse être dit esthétique, prendre naissance au cœur même de l'exercice de cette *seule* faculté sensible. C'est-à-dire que le conflit des pouvoirs – reconnu plutôt comme étant celui de l'imagination et de la raison – doit plutôt être entendu comme le conflit entre les pouvoirs esthétiques d'appréhension (illimité) et de compréhension (limité) de l'imagination pour que la faculté de juger puisse dans une deuxième temps rapporter cette impuissance de l'imagination au pouvoir de la raison dans une « contemplation raisonnée » et que « s'y ajoute la pensée de sa totalité ¹ ».

Seulement cette limitation, dans une telle perspective, apparaît « purement anthropologique ² ». L'œil, en raison de la finitude de la sensibilité, ne parvient pas à saisir un objet dans sa totalité. Il faut donc, pour rendre compte du projet transcendantal kantien, et passer de l'exposition à la déduction du sublime, faire intervenir la faculté de juger et plus spécifiquement l'exigence de la raison, la « force motrice » à l'origine du mouvement de l'imagination et de celui de l'esprit qui parvient à ressentir ce mouvement. Car le « plaisir négatif », caractéristique du sublime, « ne peut être que parfaitement dénué de sens au regard d'une anthropologie empirique ³. » Toutefois c'est précisément parce que dans le sublime l'imagination est rapportée à la raison, et non à l'entendement, pour des motifs que nous expliciterons dans la prochaine section, que le sublime peut apparaître un symbole plus adéquat de la moralité.

2. L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE COMME SYMBOLE DE L'IDÉE DU SUPRASENSIBLE

Le fondement suprasensible commun des jugements esthétique et moral

a) Sur le possible inachèvement de la déduction

Il n'est pas certain que la déduction du jugement de goût trouve son entière justification dans la simple harmonie des facultés de connaître et l'identité de l'âme humaine, comme le donnent à penser le contenu de la section intitulée Déduction des jugements esthétiques purs (§§30-38) ainsi que l'épithète « facile » que l'on retrouve à la conclusion de celle-ci. Car certains passages situés « avant » et « après » cette section semblent quant à eux laisser entendre que la solution de la

¹ Guillermit, *L'élucidation*, p. 123.

² *Ibid.*, p. 125.

³ *Ibid.*, p. 143.

déduction du jugement de goût reste encore à découvrir. Le passage le plus éloquent quant au caractère inachevé de cette déduction figure au §57 (Remarque II) : « Si l'on admet que notre déduction, même si elle n'est pas suffisamment claire en toutes ses parties, se trouve tout au moins sur la bonne voie ¹ ». Cet inachèvement est d'autre part déjà sous-entendu par Kant au §22, là précisément où l'analyse de la modalité du jugement de goût prend fin. Kant est d'avis dans l'Analytique du beau, comme nous l'avons souligné précédemment, que l'on ne peut douter de la présupposition de cette norme indéterminée qu'est le sens commun. La forme « objective » du jugement de goût : « cette fleur est belle » suffit en effet à la prouver. Toutefois la question pour le moins essentielle – car il en va de l'autonomie du jugement de goût – de l'*origine* de l'Idée d'un sens commun, bien que formulée au §22, demeure ouverte :

Le goût est-il ainsi une faculté originaire et naturelle, ou bien seulement l'Idée d'une faculté encore à acquérir et factice, en sorte qu'un jugement de goût avec sa prétention à une adhésion universelle ne soit, en fait, *qu'une exigence de la raison*, exigence de produire une telle unanimité de sentiment, et que l'obligation, c'est-à-dire la nécessité objective de la fusion du sentiment d'autrui avec le sentiment particulier de chacun, ne signifie que la possibilité de s'accorder, le jugement de goût proposant seulement un exemple de l'application de ce principe ? – *c'est ce que nous ne voulons, ni ne pouvons encore examiner maintenant* ².

Kant reste muet quant aux raisons de cette impossibilité à cette étape de son analyse. Nous serions en droit d'espérer trouver cette réponse dans la Déduction des jugements esthétiques purs puisque Kant doit y justifier la prétention d'un jugement singulier à une valeur universelle et nécessaire. Seulement cette section de la *CFJ* reprend grosso modo les éléments de l'analyse de la « forme logique » du jugement de goût déjà présentés dans l'Analytique du beau. Car de l'aveu réitéré de Kant, l'analyse de cette forme, c'est-à-dire l'exposition des caractéristiques logiques ou formelles du jugement de goût, suffit à la déduction ³. Voici la question que doit adresser la justification de la prétention du jugement de goût à une valeur universelle et nécessaire : « comment un jugement est-il possible, qui à partir du sentiment *personnel* du plaisir que procure un objet, indépendamment de son concept, juge *a priori* ce plaisir comme dépendant en *tout autre sujet* de la représentation de cet objet, c'est-à-dire sans devoir attendre une approbation étrangère ? ⁴ ». Quelles sont, en d'autres mots, les conditions de possibilité d'un jugement de goût pur ? Réponse : le libre jeu des facultés de connaître. L'universalité et la nécessité sont donc *une fois de plus* déduites des conditions subjectives du jugement en général que l'on peut présupposer chez chacun ⁵. On peut donc en conclure que les résultats de la Déduction avaient été anticipés par Kant, au moins en partie,

¹ *CFJ*, Remarque II (§57), 346.

² *Ibid.*, §22, 240 (nos italiques).

³ *Ibid.*, §31, 281 ; cf. §35, 287.

⁴ *Ibid.*, §36, 288.

⁵ Cf. *ibid.*, tout spécialement le §38, la note de Kant à la fin de ce § et la Remarque qui suit.

dans l'Analytique du beau et tout particulièrement dans le §9 : « Nous avons alors conscience que ce rapport subjectif, qui convient à la connaissance en général, doit être aussi valable pour chacun, et par conséquent universellement communicable, que l'est toute connaissance déterminée, qui d'ailleurs repose sur ce rapport qui est sa condition subjective¹. » La question qui nous intéresse, et à laquelle Kant devait éventuellement répondre, selon ses propres indications, est toutefois celle-ci : l'Idée d'un sens commun correspond-elle, de manière ultime, à une « exigence de la raison » ? Étant donné que cette question n'est pas examinée dans la déduction formelle, il apparaît à tout le moins probable que la réponse à cette question se trouve ailleurs dans la *CFJ*, quelque part sur le tracé de cette « voie » à laquelle Kant fait explicitement allusion au §57.

Cette réponse, nous sommes susceptibles de la découvrir dans le concept même de sens commun qui possède un contenu plurivoque. Le sens commun est généralement défini dans la *CFJ* comme « l'effet résultant du libre jeu des facultés de connaître² ». Quand il juge de la beauté d'un objet le sujet présuppose qu'un tel « effet » doit nécessairement être ressenti par la communauté des sujets, en raison de l'identité de l'âme humaine, à la condition toutefois que ceux-ci fondent leur jugement uniquement sur la forme de l'objet – et non sur la matière ou un concept de l'objet. Ceci ne signifie pas que les jugements réels s'accorderont, que tel objet plaira *effectivement* à tous les sujets mis en sa présence. Bien qu'il soit aisé aux yeux de Kant de différencier la forme de la matière d'un objet³ – car le jugement esthétique ne doit pas être le fruit d'une abstraction mais une activité accessible à la raison commune⁴ –, il n'est pas rare que le jugement de goût procède des attraits, de l'émotion ou du concept d'une fin et que cette tâche consistant à subsumer l'imagination sous l'entendement, parce qu'elle doit être exécutée indépendamment de tout concept, échoue⁵. Ces aléas de l'expérience esthétique expliquent par ailleurs les divergences que l'on observe dans les jugements de goût et la nécessité où l'on se trouve d'exercer ou de cultiver notre faculté de juger esthétique. Le jugement de goût prétend qu'un tel accord entre les sujets, malgré cette absence réelle de consensus, est non seulement possible mais *nécessaire* : l'ensemble des sujets *doit* s'accorder sur la beauté d'un objet; leur plaisir *doit* être universellement communicable. Le caractère obligatoire du jugement de goût paraît toutefois problématique puisque celui-ci n'affirme en fait qu'une double *possibilité* : la possibilité que tous les sujets fondent leur jugement sur la simple appréhension de la forme de l'objet ; et la possibilité qu'un effet (un plaisir) puisse résulter de

¹ *Ibid.*, §9, 218.

² *Ibid.*, §20, 238.

³ Cf. *ibid.*, §40, 294.

⁴ Cf. *ibid.*

⁵ Cf. *ibid.*, §38, 290-291.

l'harmonie des facultés de connaître qui s'occupent à la contemplation de cette forme. Cette double possibilité peut sans doute être jugée suffisante si l'on admet que le jugement de goût a seulement la « prétention » à une validité universelle et nécessaire et non, à l'instar du jugement moral, un « commandement »¹. Seulement Kant emploie lui-même l'expression « commandement » pour caractériser la modalité du jugement de goût :

alors il doit y avoir à son fondement un principe *a priori* quelconque (que celui-ci soit objectif ou subjectif) que l'on n'obtiendra jamais par la découverte des lois empiriques des modifications de l'esprit ; c'est que ces dernières ne font que faire connaître la manière dont on juge et n'ordonne pas la façon dont il faut juger, et cela de telle sorte que le commandement soit *inconditionné*².

L'occurrence des mots « commandement » et « devoir » – bien qu'accompagnés parfois de l'expression « comme si » – est trop significative pour que nous puissions en faire tout bonnement abstraction.

Le sens commun n'est pas cependant uniquement défini dans la *CFJ* comme l'effet nécessaire de l'harmonie des facultés de connaître sur l'esprit : le plaisir libre et désintéressé³. Ce « sens » correspond aussi à l'*activité* de la faculté de juger réfléchissante en général : la simple appréhension de la forme de l'objet abstraction faite de sa matière ; et la réflexion de la faculté de juger sur sa propre activité, c'est-à-dire la réflexion à partir de laquelle la *communicabilité universelle* de l'état d'esprit ou du plaisir doit faire l'objet d'un jugement (le jugement de goût proprement dit). Cette « seconde » dimension de l'activité de la faculté de juger, qui correspond à la deuxième maxime du sens commun : « la pensée élargie », représente plus spécifiquement le « pouvoir [de] réfléchir sur son propre jugement à partir d'un *point de vue universel*⁴ » :

Sous cette expression de *sensus communis* on doit comprendre l'Idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire d'une faculté de juger, qui dans sa réflexion tient compte en pensant (*a priori*) du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine toute entière et échapper, ce faisant, à l'illusion, résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, qui exercerait une influence néfaste sur le jugement⁵.

Le jugement de goût doit se fonder sur la « *communicabilité* » d'un plaisir, c'est-à-dire « aussi en même temps sur l'universalité de la règle⁶ » ; il « ne doit pas valoir *égoïstement*, mais [...] nécessairement d'une manière *plurale*⁷ ». Pourquoi ? Quels sont les motifs qui poussent Kant à

¹ Cf. *ibid.*, Remarque générale (§29), 267.

² *Ibid.*, 278 ; cf. : §22, 239 ; §40, 296 ; §59, 353.

³ Cf. *ibid.*, §40, 295.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 293.

⁶ *Première introduction à la CFJ*, XX, 229.

⁷ *CFJ*, Remarque générale (§29), 278.

affirmer la nécessité d'un point de vue *esthétique* universel malgré son fondement subjectif ? Le jugement de goût authentique a une « valeur *exemplaire* » selon Kant : parce qu'il fournit l'exemple de cette « norme idéale¹ » qu'est le sens commun ; parce qu'il peut être « considéré comme l'exemple d'une règle universelle *que l'on ne peut énoncer*². » Le jugement de goût a donc une valeur exemplaire *du point de vue pratique* car l'obligation qui consiste à faire abstraction de la matière (sensations ou inclinations) et à tenir compte des jugements possibles d'autrui dans son jugement correspond à une exigence de la raison pratique : « Le principe : agis à l'égard de tout être raisonnable (de toi-même et des autres) de telle sorte qu'il ait en même temps dans ta maxime la valeur d'une fin en soi, ne fait donc qu'un, au fond, avec le principe : agis selon une maxime qui contienne en même temps en elle l'aptitude à valoir universellement pour tout être raisonnable³. » Cet idéal pratique, d'après lequel nous avons le devoir d'adopter un point de vue universel, se manifeste dans la prise de conscience de la loi morale, qui elle se fonde sur des concepts de la raison. Or *aucun concept* ne détermine le jugement de goût. Comment cet idéal de la pensée élargie se manifeste-t-il dès lors à l'esprit du sujet qui juge de la beauté d'un objet ?

b) Passage de la « condition » à la « causalité » du jugement esthétique réfléchissant

En réalité le jugement de goût ne se fonde sur aucun concept *que* dans l'Analytique du beau (à l'exception du §4) et la déduction formelle. Au §23, qui selon Dumouchel est de rédaction plus tardive⁴, Kant affirme pour la première fois dans la *CFJ* que « le beau semble convenir à la présentation d'un concept indéterminé de l'entendement⁵ ». La nature de ce concept indéterminé ne sera révélée qu'au §57, c'est-à-dire dans la Solution de l'antinomie du goût. La présupposition du sens commun n'apparaît plus suffire soudainement à fonder la prétention du jugement de goût à une valeur universelle dans ce paragraphe. Soudainement, car ce paragraphe s'inscrit en rupture avec tout ce qui a été dit antérieurement sur le fondement de la nécessité et de l'universalité du jugement de goût et que rien ne laissait présager ce revirement – si ce n'est le passage du §22 cité ci-dessus. On y apprend que le jugement de goût, parce qu'il prétend à une valeur nécessaire pour chacun, doit trouver son fondement dans la présupposition d'un concept ; mais qu'en raison de son caractère subjectif, ce concept ne pourra être qu'« indéterminé » et « indéterminable ». Il ne peut s'agir d'un concept de l'entendement, contrairement à ce qui était suggéré dans le §23, car « ce doit être un

¹ *Ibid.*, §22, 239.

² *Ibid.*, §18, 237.

³ *FMM*, V, 437-438.

⁴ Cf. Dumouchel, « Au cœur de la modernité », p. 20, note 28.

⁵ *CFJ*, §23, 244.

concept qui ne peut être déterminé par une intuition, qui ne fait rien connaître et qui par conséquent ne permet de *présenter aucune preuve* pour le jugement de goût ¹. » Tout concept de l'entendement, aussi « confus » (indéterminé) soit-il, peut toujours fournir une preuve selon Kant ; une intuition sensible peut toujours lui être (plus ou moins) adéquate. Nous sommes en fait ici témoins d'après Guillermit d'un « *glissement* de l'entendement à la *Raison*, du concept à l'Idée, et compte-tenu du *primat* du pouvoir pratique de cette Raison, d'un passage du *théorique* au *pratique* ². » Ce concept « transcendant », auquel aucune intuition ne correspond, nous est déjà familier. Il s'agit, selon les diverses définitions qu'en donne Kant dans la Critique de la faculté de juger esthétique, du « concept pur rationnel du supra-sensible, qui est au fondement de l'objet (et aussi du sujet jugeant) en tant qu'objet des sens, c'est-à-dire en tant que phénomène ³ » ; « d'un principe en général de la finalité subjective de la nature pour la faculté de juger ⁴ » ; ou encore du « concept de liberté transcendantale » « qui doit être mis au fondement de notre libre-arbitre en relation à la loi morale ⁵ ». Ces définitions sont de l'avis de Crawford équivalentes ⁶. Nous n'osons nous prononcer à cet égard, mais puisque Kant mentionne lui-même la liberté transcendantale, nous optons pour celle de « la totalité humaine comme règne des fins ⁷ ».

Ce principe suprasensible, quoiqu'il soit indémontrable, n'en demeure pas moins nécessaire. « En effet si l'on n'admettait pas un tel point de vue, selon Kant, on ne saurait sauver la prétention du jugement de goût à une valeur universelle ⁸ ». L'objet de la nature n'est que l'« occasion » pour nous de prendre conscience de « la finalité interne dans le rapport de nos facultés intellectuelles et de la percevoir comme devant être déclarée nécessaire et universellement valable à partir d'un principe suprasensible ⁹ ». La nature ne peut se trouver au fondement de cette harmonie car il y aurait dès lors hétéronomie ; pour que le jugement de goût puisse être dit libre et autonome, il faut par conséquent que son fondement soit suprasensible ¹⁰. Cette phrase de Kant : « Je dis donc : le beau est le symbole du bien moral » nous avait semblé plus tôt énigmatique, car elle ne nous permettait pas de déterminer en quel sens exactement le beau était le symbole de la moralité. Cette phrase, que nous avons volontairement amputée de sa fin, peut maintenant être complétée :

¹ *Ibid.*, §57, 340.

² Guillermit, *L'élucidation*, p. 162.

³ *CFJ*, §57, 340.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, Remarque I (§57), 343.

⁶ Cf. Crawford, W., D., *Kant's Aesthetic Theory*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1974, p. 155.

⁷ *CFJ*, §57, 341, note 2.

⁸ *Ibid.*, 340.

⁹ *Ibid.*, §58, 350.

¹⁰ *Ibid.*

Je dis donc : le beau est le symbole du bien moral ; *et c'est seulement à ce point de vue* (relation qui est naturelle à chacun et que chacun attend des autres comme un devoir) qu'il plaît et prétend à l'assentiment de tous les autres [...]. Il s'agit de *l'intelligible* vers lequel regarde le goût [...] et en rapport auquel nos facultés supérieures de connaître s'accordent et sans lequel des contradictions surgiraient entre leur nature et les prétentions qu'éveille le goût ¹.

L'harmonie de l'imagination et de l'entendement est certes « occasionnée » par la forme d'un objet, mais la « cause » de cette harmonie est l'unité suprasensible des facultés de connaître. Cette cause ne peut être la nature, car dans le jugement de goût, « c'est nous qui accueillons la nature avec faveur, *tandis qu'elle ne nous fait aucune faveur* ². » Nous avons affirmé dans le chapitre antérieur que le plaisir pris au sublime devait être imputé à la prise de conscience de la destination suprasensible du sujet. Il semble à présent qu'il en soit également ainsi pour le beau. Comment cette prise de conscience du suprasensible se réalise-t-elle cependant, puisque les facultés de connaître qui entrent en jeu dans le jugement de goût (l'imagination et l'entendement) sont distinctes de celles qui prennent part au jugement moral (la raison et la faculté de désirer) et que le rapport de ces facultés (l'harmonie spontanée ; la disharmonie-harmonie) n'est en rien analogue ? Voici la réponse que propose Guillermit : « le goût montre que, *même* lorsque l'imagination joue librement, elle est capable de s'harmoniser à la légalité de l'entendement (c'est là manifestement du suprasensible *en nous*) ³ ». Ceci est par ailleurs confirmé par Kant à la toute fin du §59 : « Le goût [...] représente l'imagination en sa liberté même comme déterminable d'une manière finale pour l'entendement ⁴ ».

Qu'il s'agisse du beau ou du sublime, le jugement esthétique réfléchissant apparaît trouver son fondement dans l'Idée suprasensible de liberté. Car pour juger de la communicabilité universelle de son plaisir, c'est-à-dire de l'universalité d'une règle, le sujet jugeant de la beauté ou de la sublimité d'un objet doit obligatoirement se représenter qu'il possède la capacité d'adopter un point de vue intelligible ; qu'il peut appréhender la simple forme d'un objet, ou son absence de forme, indépendamment de tout attrait, et ne pas se laisser déterminer par la causalité sensible. Sans chercher à déterminer autrement la nature exacte de cette prise de conscience de l'Idée de liberté ⁵, qui n'est jamais explicitement admise par Kant dans la *CFJ*, celle-ci semble à tout le moins suggérée dans le §59 lorsqu'il est dit que dans le jugement de goût « l'esprit est conscient d'être en quelque sorte ennobli et d'être élevé au-dessus de la simple aptitude à éprouver un plaisir par les impressions

¹ *Ibid.*, §59, 353 (le premier italique est le nôtre).

² *Ibid.*, §58, 350 (notre italique).

³ Guillermit, *L'élucidation*, p. 166.

⁴ *CFJ*, §59, 354.

⁵ Cf. *Logique, op. cit.*, p. 72.

des sens » et « qu'il s'agit de l'*intelligible* vers lequel regarde le goût¹ ». Le « mouvement » du jugement moral et du jugement de sublimité apparaît se profiler ici à l'horizon. Dans sa reconnaissance du suprasensible comme « cause » de l'harmonie de ses facultés de connaître, le sujet devient conscient d'être « passé » de l'attrait des sens (la détermination sensible), qui prédomine normalement dans sa vie, au sentiment de plaisir désintéressé (la détermination libre).

Le beau apparaît ainsi, à l'instar du sublime, le symbole du suprasensible, un concept indéterminé et indéterminable de la raison. Mais précisément parce que dans le jugement de goût l'imagination se rapporte à l'entendement plutôt qu'à la raison, et que cette relation ne permet pas de comprendre d'emblée la prétention de ce jugement à une valeur universelle et nécessaire – d'où le besoin d'une déduction² dont le parachèvement se situerait au-delà du §38 – le sublime peut apparaître un symbole plus adéquat de la moralité que le beau. Nous avons affirmé plus tôt qu'un objet informe ne pouvait apparaître sublime que pour un sujet ayant développé sa disposition aux Idées éthiques. Cette culture préalable du sentiment moral apparaissait miner en partie l'autonomie du jugement de sublimité puisque le plaisir négatif issu du mouvement de l'esprit s'avérait être le résultat de la prise de conscience esthétique et indirecte de la causalité suprasensible (en quelque sorte « intuitionnée ») de l'impuissance de l'imagination. Le jugement de goût semblait alors bénéficier d'une réelle autonomie comparativement au sublime puisqu'il ne nécessitait quant à lui aucune culture préalable et trouvait son fondement dans les conditions de possibilité de la connaissance en général. Or Kant indique au §60, là où prend fin la Critique de la faculté de juger esthétique, que le goût trouve son fondement dans le sentiment moral :

Or le goût est au fond une faculté d'apprécier la figuration sensible des Idées morales (grâce à une certaine analogie de la réflexion sur les deux) ; en outre, de cette figuration et de l'accroissement qu'elle procure à la capacité d'éprouver le sentiment que ces Idées suscitent (il s'agit du sentiment moral), découle ce plaisir que le goût déclare valable pour l'humanité en général [...] ; cela étant, il apparaît clairement que la vraie propédeutique pour fonder le goût, c'est le développement des Idées morales et la culture du sentiment moral ; car c'est seulement en mettant la sensibilité à l'unisson de celui-ci que le goût authentique peut prendre une forme déterminée et immuable³.

On constate une certaine ambiguïté dans ce passage puisqu'il est dit dans un premier temps que le goût contribue au développement du sentiment moral (la réceptivité aux Idées morales) ; puis, dans un deuxième temps, que la culture du sentiment moral fonde le goût (la réceptivité à la représentation sensible de ces Idées). Cette ambiguïté, qui suggère le concours mutuel du sentiment moral et du goût à un projet commun : la réalisation des fins de la moralité, concours sur lequel nous aurons

¹ *CFJ*, §59, 353.

² Guillermit, *L'élucidation*, p. 109.

³ « Critique de la faculté de juger esthétique », *L'élucidation*, trad. L. Guillermit, §60, 263-264.

l'occasion de revenir dans le prochain chapitre, est levée dans la *lettre* à Reichardt du 15 octobre 1790 (l'année de la parution de la *CFJ*) où Kant soutient sans équivoque la nécessité d'une culture préalable du sentiment moral à la fois pour le jugement de sublimité et le jugement de goût :

Je me suis contenté de montrer que, *sans sentiment moral, il n'y aurait rien de beau ni de sublime pour nous*, et que notre prétention, pour ainsi dire légitime, à l'approbation universelle doit conduire au sentiment ainsi dénommé ; enfin j'ai montré que la part subjective en nous de la moralité que le nom de « sentiment moral » ne permet pas d'explorer, et dont les concepts objectifs de la raison, requis pour émettre des jugements conformes à la loi morale, ne permettent pas de rendre compte, est le goût¹.

Le sens commun, entendu comme le plaisir pris à la *communicabilité* d'un état d'esprit, quoiqu'il soit irréductible au sentiment moral, en raison de l'absence d'un concept de la raison, trouve son fondement, de manière ultime, dans cet Idéal de la raison pratique d'après lequel tout jugement « ne doit pas valoir *égoïstement*, mais [...] nécessairement d'une manière *plurale*² ». Et si la prise de conscience de la « cause » de l'état d'esprit (et non simplement celle de sa condition : la forme de l'objet) est essentielle au jugement esthétique en général – « Je dis donc : le beau est le symbole du bien moral ; et c'est à ce point de vue [...] qu'il plaît et prétend à l'assentiment de tous les autres » ; « Il s'agit de l'*intelligible* vers lequel regarde le goût » – alors le sublime apparaît un symbole de la moralité plus adéquat que le beau puisque, de par sa *structure*, il « conduit » d'emblée au suprasensible :

On ne peut penser un sentiment pour le sublime de la nature sans y rattacher une disposition de l'esprit qui est semblable au sentiment moral et bien que l'immédiat plaisir pris à ce qui est beau en la nature présuppose une certaine *libéralité* dans la manière de penser, c'est-à-dire l'indépendance de la satisfaction par rapport à la simple jouissance des sens, toutefois la liberté est plutôt par là représentée dans le *jeu*, que soumise à une activité conforme à la loi, ce qui constitue l'*authentique forme de l'activité éthique de l'homme* en laquelle la raison doit faire violence à la sensibilité³.

Il apparaît donc que le concept clé de l'analogie entre le jugement esthétique et le jugement moral est la liberté, entendue en son sens « *positif* » comme causalité suprasensible, car cette Idée de la raison, eu égard à son « *caractère insondable* », ne peut être représentée positivement dans une intuition sensible⁴. Or comme le souligne Joos, le « point de vue de la raison, déterminante et légiférante, ne nous est pas accessible⁵ » vu notre finitude ; tout être rationnel fini ne peut penser le suprasensible (l'autonomie, la législation de la raison), dans une perspective pratique, que par le moyen de la perception de l'« effet » de la détermination de la faculté de désirer par la raison, c'est-à-dire dans la violence faite par la raison à la sensibilité. Si le sublime et le beau doivent symboliser le

¹ Kant, I, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 446, lettre 247[453] (notre italique).

² *CFJ*, Remarque générale (§29), 278.

³ *Ibid.*, 268-269 ; cf. 271.

⁴ Cf. *ibid.*, 275.

⁵ Joos, J.-E., *Kant et la question de l'autorité*, Paris, Édit. L'Harmattan, 1995, p. 113.

suprasensible pour qu'un plaisir puisse être ressenti, et que cette Idée ne peut être « intuitionnée » que dans « l'intention morale en *lutte*, et non [dans] la *sainteté* [c'est-à-dire] dans la *possession* présumée d'une *parfaite pureté* des intentions de la volonté¹ » – le jeu n'est-il pas pour Guyer la représentation sensible d'une volonté pure, législatrice ? – alors le sublime doit être préféré au beau comme symbole de la moralité.

La structure analogique du jugement de goût et du jugement moral, telle qu'elle est esquissée par Kant dans le §59, rend difficile toute détermination de la *raison d'être* de la théorie du symbolisme esthétique-moral dans la Critique de la faculté de juger esthétique dont la principale visée consistait à montrer l'autonomie du jugement esthétique réfléchissant, un jugement unique en son genre irréductible au jugement moral. On saisit facilement à la lecture de ce paragraphe que certaines Idées de la raison (ou concepts moraux abstraits), pour lesquelles aucune intuition n'est adéquate, peuvent faire l'objet d'une présentation indirecte – thème développé par Kant au début de ce paragraphe. Seulement Kant ne fait plus allusion aux Idées de la raison dans le développement ultérieur de ce paragraphe et insiste tout particulièrement sur l'analogie du *processus de réflexion* dans ces deux types de jugement, si bien qu'on comprend difficilement pourquoi le jugement de goût est le symbole du jugement moral et non le jugement moral le symbole du jugement de goût. Cette indétermination connaît par ailleurs un élargissement avec l'apparition du concept du suprasensible puisque Kant ne prétend pas que cette Idée, à laquelle aucune intuition ne correspond, doit faire l'objet d'une présentation indirecte, mais plutôt que celle-ci doit se trouver à la *racine* de ces deux types de jugement et occasionner le « passage » du point de vue sensible au point de vue intelligible : un *processus de réflexion* analogue. Or ce processus n'apparaît pas moins abstrait dans le jugement de goût que dans le jugement moral puisque Kant affirme désormais que l'harmonie de l'imagination et de l'entendement n'est pas due à une intuition (la forme de l'objet) mais à cette Idée du suprasensible. Le sujet prend conscience « esthétiquement » de cette causalité suprasensible dans sa réflexion sur l'harmonie de l'imagination et de l'entendement (ou de la *communicabilité* d'un plaisir, d'un état d'esprit) tout comme il prend conscience « esthétiquement » de cette causalité suprasensible dans sa réflexion sur la disharmonie-harmonie de la faculté de désirer et de la raison (ou de la *communicabilité* d'un plaisir ou d'un état d'esprit) dans les jugements moral et sublime. Le suprasensible apparaît ainsi l'authentique « *condition formelle* ² » de l'harmonie des facultés de

¹ CRPr, V, 84.

² *Ibid.*, Remarque générale (§29), 267.

connaître, ce qui est explicitement soutenu par Kant au §59 ¹, ainsi que l'*objet* des jugements esthétique et moral : la causalité suprasensible est jugée belle ou sublime. C'est donc dire que le jugement de goût, à l'instar du jugement de sublimité, parce qu'il trouve son fondement dans la réceptivité du sujet aux Idées morales, et, plus spécifiquement, dans cette disposition (ou manière de penser) morale qui consiste à adopter un point de vue universel, n'est pas contraire à *toute forme* d'intérêt. Car « que je fasse un devoir à autrui cela implique que je prenne un intérêt à la communicabilité ². »

¹ *CFJ*, §59, 353 : « Il s'agit de l'*intelligible* vers lequel regarde le goût [...] et en rapport auquel nos facultés supérieures de connaître s'accordent et sans lequel des contradictions surgiraient entre leur nature et les prétentions qu'élève le goût. »

² Guillermit, *L'élucidation*, p. 164.

CHAPITRE TROISIÈME

LE CONCOURS DE L'EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE À LA MORALITÉ

Nous avons dans le chapitre précédent fait volontairement abstraction du §42, intitulé De l'intérêt intellectuel concernant le beau, parce que ce paragraphe, s'il occupe une place prépondérante dans la théorie kantienne du symbolisme, et se situe possiblement sur le tracé de la déduction, apparaît traiter plus spécifiquement de la moralité. C'est là, en effet, qu'il devient manifeste que l'expérience esthétique doit concourir à la culture morale et promouvoir la réceptivité pour le sentiment moral, alors que dans les §§59 et 60 un certain mystère subsistait quant à la raison d'être de l'analogie entre le jugement de goût et le jugement moral, et qu'il était encore légitime de tergiverser quant au point de vue – esthétique ou moral – adopté par Kant dans cette dernière partie de la Critique de la faculté de juger esthétique (§§40-60). Quoique ce mystère connaisse un certain éclaircissement au §42, ce que l'on peut soutenir sans trop de difficulté, ceci n'implique pas sa totale disparition. Le texte kantien est encore ici parsemé de passages abscons qui compliquent la tâche de l'exégète et font obstacle à toute interprétation tranchée. Le passage suivant témoigne de ce manque de clarté :

Si l'on pouvait admettre que la simple communicabilité universelle de son sentiment possède déjà en soi un intérêt pour nous (mais l'on n'est pas en droit de le conclure à partir de la nature d'une faculté de juger simplement réfléchissante), on pourrait s'expliquer pourquoi le sentiment dans les jugements de goût est supposé de tous pour ainsi dire comme un devoir¹.

Ce passage, que nous tenterons d'élucider dans les pages à venir, ne lève pas l'ambiguïté décelée plus tôt quant au fondement de la prétention du jugement de goût à une valeur universelle et nécessaire. D'une part, Kant semble suggérer dans ce §40, c'est-à-dire immédiatement après la complétude de la déduction formelle, que la *communicabilité* du plaisir, d'où procède le jugement de goût, se fonde en fait sur un intérêt ; un intérêt que l'on présuppose d'emblée moral, puisque ce dernier devrait fournir la justification du caractère d'obligation – « est supposé de tous pour ainsi dire comme un devoir » – de l'adhésion d'autrui. N'est-ce pas là la réponse à la question posée au §22 : « Existe-t-il, en fait, un tel sens commun en tant que principe constitutif de la possibilité de l'expérience, ou bien un principe encore plus élevé de la raison nous impose-t-il comme principe seulement régulateur de produire en nous tout d'abord un sens commun pour des fins plus élevées? »².³ D'autre part, la parenthèse – « (mais l'on est pas en droit de le conclure à partir de la

¹ *CFJ*, §40, 296.

² *Ibid.*, §22, 240.

nature d'une faculté de juger de juger simplement réfléchissante) » – laisse entendre que cet intérêt ne peut fonder le jugement de goût puisque, cette explication n'est pas fournie par Kant mais elle est nécessairement sous-entendue, ce jugement est *désintéressé*. Le problème de l'autonomie du jugement de goût demeure ainsi entier à la fin de ce §40. Toutefois l'analyse du §42, que nous entamerons dès maintenant, nous permettra de jeter un peu de lumière sur cette théorie kantienne du symbolisme et de montrer en quel sens le jugement de goût, tout en maintenant sa spécificité, peut servir les intérêts de la moralité et concourir à la réceptivité du sentiment pour les Idées morales.

1. L'INTÉRÊT PRIS À LA BEAUTÉ DE LA NATURE

Le « langage chiffré » de la nature

Kant ne cesse de le réitérer : le jugement de goût est un plaisir désintéressé ; ce jugement ne trouve son fondement dans aucun intérêt (théorique ou pratique). L'intérêt dont il est question dans le §§40-42 ne peut en conséquence être compris comme le principe déterminant du jugement de goût. Cette possibilité est exclue par la nature même du jugement de goût ; nature que prend soin de rappeler Kant au §41. Le désintérêt du jugement de goût n'écarte pas cependant la possibilité qu'un intérêt « puisse y être lié ¹ ». Or le jugement de goût, s'il ne se fonde sur aucun intérêt, n'en produit pas davantage. Le plaisir pris à la beauté de l'objet n'engendre pas, aussi paradoxal que cela puisse par ailleurs paraître, un intérêt à l'existence de l'objet. L'« état des facultés de l'esprit qui se favorisent mutuellement dans une représentation se conserve lui-même ² » ; la faculté de désirer demeure en retrait. Il faut par conséquent tenter maintenant d'expliquer le rapport *nécessaire* – « est supposé de tous pour ainsi dire comme un devoir » – entre le plaisir désintéressé du goût et un plaisir pris à l'existence d'un bel objet. Cette nécessité ne peut être « *analytique* » : l'intérêt en question ne fonde pas le jugement de goût dont la spécificité est, comme l'a montré l'Exposition, le *désintérêt* ; cet intérêt n'est pas davantage la conséquence directe d'un tel jugement puisque celui-ci ne produit aucun intérêt. « [C]omment un intérêt va-t-il pouvoir [dès lors] se *lier* à un jugement qui ne le contient pas ³ » ? De manière « *indirecte* » : le « goût doit être représenté comme lié avec quelque chose d'autre afin que l'on puisse encore lier à la simple réflexion sur l'objet *un plaisir relatif à l'existence de celui-ci* (en quoi tout intérêt consiste) ⁴. » Comme le souligne Allison dans « *Beauty and Duty in Kant's Critique of Judgment* », un tel intérêt ne pourra se lier au jugement de goût *que si nous sommes capables dans un premier temps de juger de la beauté d'un objet ; le plaisir*

¹ *Ibid.*, §41, 296.

² *Première introduction à la CFJ*, XX, 230-231.

³ Guillermit, *L'élucidation*, p. 164.

⁴ *CFJ*, §41, 296.

désintéressé est, en d'autres mots, une condition nécessaire de l'intérêt pris au beau ¹. Cette remarque peut paraître superflue mais elle a le mérite de mettre en évidence la spécificité du jugement de goût, le passage *incontournable* du désintéret à l'intérêt. Une condition nécessaire mais non suffisante puisque cet intérêt trouve sa causalité dans « quelque chose d'autre ». Étant donné que cet intérêt se lie *immédiatement* au jugement de goût son principe ne peut être empirique, car si un bel objet suscitait l'intérêt de la faculté de désirer parce que son existence fait plaisir, cet intérêt se lierait au jugement de goût de manière *médiate*, c'est-à-dire en raison de son utilité ². Ce quelque chose ne peut donc être une disposition naturelle ou pathologique (un intérêt empirique pris à l'existence d'un objet). Kant est à la recherche d'une relation, bien qu'indirecte, *a priori*. Ce quelque chose doit donc être, par élimination, « la propriété de la volonté de pouvoir être déterminée *a priori* par la raison ³ » : un intérêt intellectuel.

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter brièvement l'intérêt intellectuel lors de l'analyse du fondement moral du sublime. L'intérêt intellectuel est « ce par quoi la raison devient pratique, c'est-à-dire devient une cause déterminant la volonté ⁴ ». La faculté de désirer sous sa forme supérieure prend un intérêt à l'« action même et à son principe rationnel » et non à l'« objet de l'action »⁵. Autrement dit, cette faculté s'intéresse à ce que la *forme* d'une maxime subjective (une action) soit conforme à la *forme* de la loi morale (cet idéal purement formel du point de vue universel). L'intérêt intellectuel n'est donc pas un plaisir pris à l'*existence* d'une chose : une *matière*, ce qui est *agréable*. La « volonté humaine peut *prendre intérêt* à une chose sans pour cela agir par *intérêt* ⁶ », c'est-à-dire sans se laisser déterminer par les inclinations, et voilà pourquoi l'intérêt intellectuel (le respect, le sentiment moral) que témoigne la faculté de désirer envers la loi morale peut être dit « désintéressé » ou « libre ». Pourquoi devrait-on dès lors « prendre un *intérêt immédiat* à la beauté de la *nature* ⁷ » ? Une précision peut déjà être apportée : cet intérêt doit porter sur les « belles *formes* de la nature » et non sur les « *attraits* ». Cet intérêt devrait ainsi être indifférent à l'existence de la beauté de la nature puisque l'existence se définit en tant que matière. Kant affirme en revanche : « C'est dire que non seulement le produit de la nature lui plaît selon la forme, *mais encore que l'existence de celui-ci lui plaît*, sans qu'aucun attrait sensuel n'intervienne, ou qu'il le lie

¹ Allison, H., « Beauty and Duty in Kant's *Critique of Judgement* », in : *Kantian Review*, Vol. 1, 1997, p. 57.

² Cf. Guillermit, *L'élucidation*, p. 165.

³ *CFJ*, §41, 296.

⁴ *FMM*, V, 460, note.

⁵ *Ibid.*, IV, 413, note.

⁶ *Ibid.*

⁷ *CFJ*, §42, 298.

à quelque fin¹. » Il nous faudra par conséquent expliquer la nature du lien qui prévaut entre deux sentiments : l'un désintéressé, le sentiment esthétique devant porter sur la *forme* d'un objet singulier; l'autre intéressé, le plaisir intellectuel pris à l'existence – la *matière* – d'une belle forme de la nature. Est-ce à dire que le concept d'intérêt intellectuel a fait l'objet d'une transformation dans la *CFJ* ? Non, puisque Kant caractérisait déjà dans ses œuvres antérieures, un point de vue qu'il réitère d'autre part dans la *Première introduction à la CFJ*, que toute fin pratique « présuppose ou implique un plaisir pris à l'existence de l'objet ² ». La raison s'intéressait dans les *FMM* et la *CRPr* à l'existence d'une bonne action ; *maintenant* elle s'intéresse à l'existence d'une belle forme de la nature. À quoi doit-on attribuer cette extension de l'intérêt intellectuel ? C'est ce qu'il nous faudra découvrir.

Le passage suivant, le plus commenté du §42, devrait fournir sinon la réponse du moins un « indice » de la raison d'être de la théorie kantienne du symbolisme :

Mais comme la raison porte aussi un intérêt à ce que les Idées (pour lesquelles elle suscite dans le sentiment moral un intérêt immédiat) possède aussi de la réalité objective, c'est-à-dire que la nature montre au moins une trace ou fournisse un indice qu'elle contient en soi un principe permettant d'admettre un accord légitime de ses produits avec notre satisfaction indépendante de tout intérêt – que nous reconnaissons comme loi sans pouvoir l'appuyer sur des preuves –, il faut que la raison prenne un intérêt à toute manifestation naturelle d'un semblable accord ; par conséquent l'esprit ne peut réfléchir sur la *beauté* de la nature, sans se trouver en même temps intéressé ³.

Premièrement, Kant prétend que la raison doit prendre un intérêt à la « réalité objective » de ses Idées, mais on ignore de quelles Idées il s'agit : la liberté transcendante ? ; l'immortalité de l'âme ? l'existence de Dieu ? ; le souverain Bien ? ; ou toutes ces Idées à la fois ? Deuxièmement, on apprend que la raison doit prendre un intérêt aux « indices » que la nature manifeste d'un « principe » qui permet de penser l'accord de la nature avec notre sentiment désintéressé. Ce principe n'est pas nommé, mais l'on présuppose qu'il est question du suprasensible, puisque seul ce concept indéterminé permet de penser l'unité (l'accord) de la nature « en nous » et « hors de nous » avec notre destination morale, c'est-à-dire la subordination du point de vue sensible au point de vue intelligible. On ignore par ailleurs pourquoi ce principe, l'Idée transcendante de liberté à notre avis, dont Kant juge impossible et superflue toute présentation « positive » dans les *FMM*, la *CRPr* et la Remarque générale (§29) de la *CFJ*, devrait désormais posséder une réalité objective autre que celle fournie par la prise de conscience de la loi morale. Troisièmement, la satisfaction désintéressée est dite être pensée comme une loi dont on ne peut fournir aucune preuve. Ce qui, d'après la définition du sens commun, devrait signifier : ce sentiment est l'exemple d'une loi (ou d'une règle), c'est-à-dire

¹ *Ibid.*, 299 (notre italique).

² *Première introduction à la CFJ*, XX, 228.

³ *CFJ*, §42, 300.

l'exemple de l'*effet* d'une loi, que l'on ne peut énoncer. S'agit-il de la loi morale ? Un passage de la *CRPr* nous entraîne tout naturellement sur cette voie, parce que le vocabulaire employé par Kant dans ce passage est tout à fait similaire à celui du §42 : « On peut bien sans doute vanter, sous le nom de faits *nobles* et *sublimes*, des actions d'autrui [...], et cela à la seule condition qu'on y trouve des traces qui permettent de supposer qu'elles ont été accomplies uniquement par respect pour le devoir ¹ ». En revanche, Kant prétend au §59 que la faculté de juger réfléchissante se donne elle-même sa loi, une loi purement *subjective*, et qu'elle est précisément pour cette raison analogue à la raison pratique. De quelle loi le sentiment désintéressé doit-il dès lors être l'exemple pour qu'on ait le devoir de s'y intéresser ?

Nous tenterons dans les pages subséquentes, avec les moyens qui sont les nôtres, c'est-à-dire une connaissance limitée de la philosophie kantienne, de fournir quelques éléments de réponse à ces questions fort complexes. Complexes, car il n'est pas impossible que celles-ci se rapportent non seulement à un élargissement de la philosophie pratique, comme d'aucuns le soutiennent, dont la visée consisterait à accorder une plus grande place à la finitude humaine dans l'exercice de la moralité, mais également, et peut-être plus essentiellement, il est probable que ces questions concernent le projet architectonique kantien et la solution d'un certain nombre de problèmes philosophiques posés par la réalisation d'un tel « dessein transcendantal ² ». Cette intention est clairement indiquée au §41 :

En effet, si un intérêt lié à cette forme devait y être découvert, le goût révélerait un passage de notre faculté de juger de la jouissance des sens au sentiment moral et outre le fait qu'on ne saurait être mieux guidé que par là à donner au goût une activité finale, on exposerait aussi un anneau central de la chaîne des facultés humaines *a priori*, dont toute législation doit dépendre ³.

Le goût doit donc favoriser le « passage » du point de vue de la nature (l'agréable) au point de vue suprasensible (le respect pour la loi morale, le bon) et c'est l'analyse de l'intérêt intellectuel susceptible de se lier au goût qui selon toute vraisemblance révélera la raison d'être du devoir attachée au jugement de goût – ainsi que la préférence accordée par Kant à la beauté *de la nature* plutôt qu'au sublime de la nature ou à la beauté de l'art.

L'intérêt pris à la beauté *en général* n'est pas le signe d'une bonne âme selon Kant. Il est possible, en effet, de juger un objet beau *sans* éprouver un intérêt intellectuel pour la beauté de cet objet. Les « virtuoses du goût », l'expérience le confirme, ne sont pas nécessairement disposés au

¹ *CRPr*, V, 85.

² *CFJ*, Préface, V, 170.

³ *Ibid.*, §41, V, 297-298.

bien ; le contraire est même plutôt vrai. Cette assertion semble exclure d'emblée tout lien *nécessaire* entre le goût et le sentiment moral. Une précision s'impose toutefois. Il est tout à fait exclu que l'intérêt pris à la beauté *de l'art* puisse être lié au sentiment moral par une sorte d'« affinité intérieure », c'est-à-dire de manière *a priori* ;

[e]n revanche [Kant] soutien[t] que prendre un *intérêt immédiat* à la beauté de la *nature* (et non point seulement avoir du goût pour en juger) est toujours le signe d'une âme qui est bonne et que, si cet intérêt est habituel, il indique tout au moins une disposition de l'esprit favorable au sentiment moral, s'il se lie volontiers à la *contemplation de la nature* ¹.

Kant ne recourt pas cette fois à l'expérience afin de prouver qu'une telle affinité s'avère peu probable ; nous ignorons en effet s'il existe des « virtuoses » de la beauté de la nature et ce que leur caractère est susceptible de nous révéler – quoiqu'il soit fait allusion dans ce même paragraphe à un homme qui, parce qu'il est en mesure de sacrifier les plaisirs de la société afin d'apprécier dans la solitude la beauté de la nature, témoigne d'une « belle âme ». Il n'est pas impossible d'attribuer la préférence accordée à la beauté *de la nature* à une disposition proprement kantienne (qui n'est pas forcément morale), de la même manière que la nécessité de traiter de la belle âme peut être imputée à une cause extrinsèque à l'entreprise critique kantienne, à un phénomène de mode par exemple auquel Kant n'aurait pas su résister ². Mais vu la place qu'occupe ce développement de la belle âme dans la Critique de la faculté de juger esthétique, et l'importance de la « manière de penser conséquente » aux yeux de Kant, cette préférence devra selon nous trouver son motif dans le projet transcendantal.

Pour qu'un intérêt intellectuel soit pris à la beauté de la nature, il faut qu'au jugement de goût se lie *d'abord* l'Idée que la nature est à l'origine de notre sentiment de plaisir désintéressé. « Afin que nous puissions prendre au beau comme tel un intérêt immédiat il faut que ce soit la nature ou ce que nous prenons pour elle qui nous l'inspire ³ » ; ou encore : « la pensée que la nature a produit cette beauté doit accompagner l'intuition et la réflexion ; et c'est là-dessus seulement que se fonde l'intérêt immédiat que l'on y prend ⁴. » Un objet de la nature peut susciter un jugement esthétique désintéressé *sans* que cette pensée « s'y ajoute » et qu'un intérêt, conséquemment, soit pris immédiatement à l'*existence* des produits de la nature. Cette Idée, nous dit Kant dans un premier temps, n'est pas commune à tous les êtres rationnels finis ; au contraire elle est « seulement propre à ceux dont la manière de penser est déjà formée au bien ou tout particulièrement disposé à

¹ *Ibid.*, §42, 298.

² Cf. Norton, E., N., *The beautiful Soul : Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, Cornell Uni. Press : Ithaca and London, pp. 214-225.

³ *CFJ*, §42, 302.

⁴ *Ibid.*, 299.

recevoir cette formation (sic)¹ ». Kant emploie l'expression : « manière de penser ». Il apparaît ainsi que le « passage » du jugement de goût à l'intérêt intellectuel se fait, pour ceux dont le sentiment moral a déjà fait l'objet d'une culture approfondie, par le moyen d'une *réflexion* sur ces deux manières de penser analogues. La raison, « sans aucune réflexion précise, subtile et préalable² », nous dit quelques lignes plus loin Kant, assertion qui semble nier dorénavant la nécessité d'une culture, prend un intérêt immédiat et « libre » (qui n'est pas fondé sur un concept) à l'objet du jugement de goût comme elle prend par ailleurs un intérêt intellectuel « légal » (fondé sur la loi morale) à l'objet du jugement moral. Qu'est-ce que l'objet de ces deux types de jugement ? L'identité de leur « résultat » : un sentiment désintéressé qui prétend à une valeur universelle et nécessaire (avec ou sans preuve). Selon Guillermit, « ce qui est intéressant dans l'existence de la belle forme de la Nature, c'est que cette belle forme, en suscitant notre jugement *esthétique* désintéressé, révèle qu'il y a dans cette Nature la même aptitude à désintéresser notre jugement *esthétique* que celle que manifeste la *Raison* à désintéresser notre jugement *pratique*³ » ; et « nous éprouvons d'*autant plus de plaisir* à penser que la Nature a produit une forme propre à nous procurer un plaisir sensible, *que nous sommes incapables de prouver* l'universalité que nous lui attribuons⁴. » L'intérêt de la raison a ainsi une double dimension. Quand il se rapporte à la *forme* du jugement moral (ou du jugement de goût), eu égard à la conformité de cette forme à une règle universelle déterminée (ou indéterminée), cet intérêt peut être dit direct. Quand il concerne l'*existence* d'une bonne action (ou d'une belle forme), alors il peut être caractérisé comme un intérêt indirect. Ce qui est nouveau dans l'intérêt indirect pris à l'existence d'une belle forme de la nature, nouveau parce que cette Idée ne jouait aucun rôle dans l'intérêt indirect pris à l'existence d'une bonne action, c'est l'Idée que la nature a produit ces formes à l'origine de notre satisfaction désintéressée. Avant de préciser la nature de cette Idée, sans laquelle le langage de la nature ne pourra être déchiffré et faire l'objet d'un intérêt intellectuel indirect, un bref détour du côté de la théorie morale kantienne s'impose puisque c'est là que se trouve possiblement l'explication du devoir que nous avons de prendre un intérêt aux belles formes de la nature.

¹ *Ibid.*, 301.

² *Ibid.*

³ Guillermit, *L'élucidation*, p. 169.

⁴ *Ibid.*, p. 167.

2. LE BEAU COMME SYMBOLE DE L'EFFICIENCE DE LA MORALITÉ

Sur la possible raison d'être de la théorie kantienne du symbolisme

a) La suffisance et l'immédiateté de la loi morale questionnées

En ce qui a trait à la nature de ce devoir, la première hypothèse qui s'offre à nous est celle de l'impuissance de la loi morale à incarner non seulement un « fait de la raison » mais également une « force motrice » pour les êtres rationnels finis dont la volonté n'est pas entièrement bonne et qui, en raison de leur libre arbitre (*Willkür*), ont la capacité de se conformer ou de se soustraire au commandement de cette loi. Cette hypothèse doit aussitôt être abandonnée cependant, puisqu'il ne fait aucun doute pour Kant que la liberté doit essentiellement être entendue comme la liberté qui « ne fait qu'un avec la loi », c'est-à-dire comme « la liberté constitutive de la volonté autonome ¹ »; et que la conscience de la loi morale, qui accompagne nécessairement chaque action, a le pouvoir de déterminer *immédiatement* la faculté de désirer de tout être rationnel fini et de la « pousser » à agir moralement – aussi imparfaite soit-elle ². Cette conviction est réaffirmée sans équivoque au moins à deux reprises dans la *CFJ*, si bien qu'on ne peut légitimement faire la supposition d'une remise en cause de la force motrice de la loi morale, en tant que principe déterminant, dans cette œuvre : « Il en va de même aussi de la représentation de la loi morale et de la disposition de la moralité en nous. C'est un souci tout à fait vain que de croire que privée de tout ce qui peut la recommander aux sens, celle-ci ne rencontrerait qu'une approbation froide et sans vie et ne s'accompagnerait ni de force impulsive, ni d'émotion. » ; ou encore : « la loi morale est en elle-même suffisante et originellement déterminante en nous, de telle sorte qu'il n'est pas même permis de chercher une raison de détermination en dehors de celle-ci³. » Quoiqu'il s'avère impossible d'« expliquer » subjectivement comment la volonté d'un être rationnel fini peut être libre et prendre un intérêt à la loi morale, c'est-à-dire comment un principe intelligible peut avoir un effet sur la sensibilité, « c'est un fait, selon Kant, que l'homme prend réellement un intérêt, dont le principe est en nous ce que nous appelons le sentiment moral ⁴ ». L'intérêt pris à la beauté de la nature ne peut par conséquent représenter une « nouvelle » condition de possibilité *a priori* de la moralité, puisque cet ajout minerait les fondements mêmes de la théorie morale kantienne, fondements dont Kant ne doute en aucune façon de la validité dans l'ensemble de son œuvre.

¹ Delbos, V., *La philosophie pratique de Kant*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 368-369.

² Cf. *CRPr*, V, 79-80.

³ *CFJ*, Remarque générale (§29), 274-275.

⁴ *FMM*, IV, 418 ; cf. *CRPr*, V, 72.

Kant soutient dans *FMM* ainsi que dans certains passages de la *CRPr* qu'il est égal de savoir quel sera l'*effet* de notre action dans le monde sensible puisque les conséquences d'une action ne dépendent point de notre volonté et que le monde phénoménal ne révèle rien sur les mobiles (la loi morale) ou les motifs (les inclinations) ayant servi de principe déterminant à cette faculté. En raison de notre finitude et de notre connaissance nécessairement limitée du monde phénoménal, il s'avère impossible de déterminer *toutes* les conséquences qu'une action est susceptible d'engendrer dans ce monde, de la juger bonne et de la choisir en fonction de celles-ci. Partant seule l'intention bonne (la coïncidence de la volonté avec la loi morale), parce qu'elle ne dépend point de l'expérience, a une authentique valeur morale aux yeux de Kant :

Enfin il y a un impératif qui, sans poser en principe et comme condition quelque autre but à atteindre par une certaine conduite, commande immédiatement cette conduite. Cet impératif est catégorique. Il concerne, non la matière de l'action ni ce qui doit en résulter, mais la forme et le principe dont elle résulte elle-même ; et ce qu'il y en elle d'essentiellement bon consiste dans l'intention, quelles que soient les conséquences ¹.

« [Q]uand il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est point dans les actions, que l'on voit, mais dans ces principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas² », d'autant plus qu'une action peut toujours apparaître, que sa causalité soit libre ou sensible, comme s'inscrivant uniquement dans le processus de la nature. En tant qu'être libre, le sujet trouve le principe déterminant de son action « en lui » et il a la capacité d'être la causalité « spontanée » d'une action qui ne relève pas de la « nécessité naturelle » – que celle-ci soit dite « intérieure » : qu'elle découle d'un enchaînement d'« états d'esprit » ou d'une « causalité psychologique » ; ou « extérieure » : qu'elle procède d'un enchaînement de phénomènes empiriques ou d'une « causalité mécanique ». En revanche, en tant qu'être sensible « dont l'existence est déterminée dans le temps », le sujet trouve le principe de son action « hors de lui » et il n'a pas le pouvoir de se soustraire à un « ordre déjà prédéterminé » et d'en instaurer un nouveau ³. Une même action peut être envisagée sous ce double point de vue selon Kant, c'est-à-dire comme l'effet de l'une ou l'autre de ces causalités. L'honnêteté d'un marchand, par exemple, peut trouver sa cause dans le respect pour la loi morale (le mensonge ne peut devenir une loi universelle sans engendrer une contradiction dans la volonté) ou dans une inclination ou un besoin (le mensonge pourrait nuire à la réputation de ce marchand et entraîner une perte de profits). Or l'opacité de notre nature est telle que l'on ne peut discerner si une action – qu'il s'agisse de la nôtre ou de celle d'autrui – a été accomplie véritablement « par devoir » (par causalité libre) ou simplement « en conformité avec le devoir » (par causalité naturelle)⁴. Voilà pourquoi Kant s'évertue

¹ Cf. *FMM*, IV, 416.

² *Ibid.*, IV, 407.

³ Cf. *CRPr*, V, 94-97.

⁴ Cf. *FMM*, IV, 406-407 et 419-420.

par ailleurs dans les *FMM* « à examiner la possibilité [de l'impératif catégorique] que pour l'expliquer, et non pour l'établir¹ » car il se pourrait qu'aucune action n'ait jamais été accomplie par devoir.

Cette impossibilité, affirmée catégoriquement dans les *FMM*, est cependant nuancée dans certains passages de la *CRPr* et tout particulièrement dans la *Méthodologie*. La loi morale, nous dit désormais Kant, peut être « rendue visible par un exemple² ». Certaines actions manifestent clairement, non pas la détermination de la volonté par la loi morale, car on ne peut prendre directement conscience esthétiquement d'une telle détermination, mais l'*absence* des inclinations comme motifs déterminants de la volonté. Ces actions, en raison de l'« abnégation » ou du « sacrifice » qu'elles présupposent – Kant donne l'exemple d'un homme qui, « fidèle à sa résolution d'honnêteté », « honore[e] en sa personne la dignité propre à l'humanité », demeure indifférent à son bien-être et ne cède pas à la menace de mort³ –, ne révèlent pas uniquement l'effet ponctuel de la loi sur une volonté (l'admiration), mais plus essentiellement l'« influence pratique » durable de cette loi sur le sentiment moral (le respect), c'est-à-dire l'effet de la culture morale :

Mais, en y regardant de plus près, on remarquera que, comme il est toujours impossible de faire avec certitude, dans l'habileté, la part de talent inné et celle de la culture ou de l'activité personnelle, la raison nous la présente comme le fruit probable de la culture, et, par conséquent, comme un mérite qui rabaisse singulièrement notre présomption, et devient pour nous soit un reproche vivant, soit un exemple à suivre à notre façon⁴.

Il n'est donc pas impossible en définitive que l'on puisse trouver dans certaines actions « des traces qui permettent de supposer qu'elles ont été accomplies uniquement par respect pour le devoir⁵ » et ces actions (ou exemples de la loi) contribuent à accroître la force motrice de la loi morale et à développer l'intérêt de la volonté (sa réceptivité) pour celle-ci. Tout être rationnel fini dont la volonté ne coïncide pas parfaitement avec la loi morale, mais qui doit toutefois viser cette coïncidence en tant qu'idéal, a ainsi le devoir de s'intéresser à l'*existence* des actions moralement bonnes parce qu'elles témoignent de la « réalité » du sentiment moral – « et non une amélioration morale réalisée par ce sentiment⁶ ». Cette obligation n'est pas explicitement admise par Kant dans la *CRPr*, mais les germes de cette idée semblent déjà se trouver dans cette œuvre dont la principale

¹ *Ibid.*, IV, 420 ; cf. IV, 427.

² *CRPr*, V, 77.

³ Cf. *ibid.*, IIe partie, *Méthodologie*, V, 156 et V, 88.

⁴ *Ibid.*, V, 78.

⁵ *Ibid.*, V, 85.

⁶ *Ibid.*, IIe partie, *Méthodologie*, V, 153.

visée consistait à découvrir les fondements de la moralité : la détermination *immédiate* de la volonté par la loi morale.

Ce « devoir » refait son apparition sous diverses formes dans la *CFJ*. Sa nécessité est reconnue sans équivoque au §28 (« tandis que le développement et l'exercice de cette faculté nous sont laissés et que cela demeure une obligation ¹ ») et au §39 (« considérant qu'en toute occasion propice il faudrait prêter attention à cette disposition morale ² »). Nous avons le devoir de cultiver notre réceptivité à la loi morale et, pour y parvenir, nous devons être sensibles aux occasions où une telle disposition morale *peut être exercée*. Le sublime est sans conteste l'une de ces occasions : pour qu'un « objet de peur » puisse se transformer en un « objet » sublime, il faut que le sujet, déjà sensible à ce commandement de la loi morale, puisse percevoir la situation dans laquelle il se trouve comme une occasion propice à l'exercice de la faculté de juger morale. Un léger glissement semble s'opérer de la Méthodologie à l'Analytique du sublime. En effet il fallait d'abord observer les occasions où la disposition morale avait été exercée (l'action d'autrui) ; et il faut maintenant trouver les occasions où cette faculté peut être exercée (notre action). Ce glissement n'en est pas vraiment un cependant, puisque cet exercice consiste à chaque fois à *s'imaginer* dans une situation où notre volonté devrait être déterminée par la loi morale « sans toutefois désirer être dans [cette] situation ³ ». Le sublime peut ainsi incarner un exemple, ou, pour employer le vocabulaire de la *CFJ*, une « présentation indirecte » de la détermination de la volonté par la loi morale, et contribuer à la culture du sentiment moral, à la condition cependant que le sujet puisse *penser* l'analogie entre ces deux manières de penser grâce au « sentiment » ou à l'« Idée » de sa destination suprasensible. Kant soutient dans la Méthodologie que « c'est dans la souffrance qu[e la loi morale] se montre avec le plus d'éclat » (lorsqu'elle est « dégagé[e] de toute visée de bien-être ») et que les exemples de vertu sont les plus profitables ⁴. Cette conviction explique sans doute la préférence parfois accordée par Kant au sublime comme symbole de la moralité dans la *CFJ*, puisque dans ces deux types de jugement « la raison exerce avec violence sa puissance sur la sensibilité ⁵ », « ce qui constitue l'authentique forme de l'activité éthique de l'homme ⁶ ».

¹ *CFJ*, §28, 262.

² *Ibid.*, §39, 292.

³ *CRPr*, IIe partie, Méthodologie, V, 156 ; ceci est aussi vrai du sublime : cf. *CFJ*, §28, 261-262.

⁴ *CRPr*, IIe partie, Méthodologie, V, 156.

⁵ *CFJ*, §29, V, 265.

⁶ *Ibid.*, Remarque générale (§29), V, 269 ; cf. 271.

Le beau, en tant que symbole de la moralité, doit également pouvoir contribuer à la culture du sentiment moral. Toutefois, en raison de la plus grande disparité du jugement de goût avec le jugement moral, des multiples facettes de l'analogie entre ces deux types de jugement et, plus essentiellement, de l'hermétisme du texte kantien, il n'est pas véritablement aisé de déterminer en quel sens précisément le goût peut et doit contribuer à la culture du sentiment moral. Ou plutôt : en quels sens, puisqu'il ne fait aucun doute qu'il y en a plus d'un. Le goût contribue d'une double manière à la moralité nous apprend Kant au §59 : « Le goût rend pour ainsi dire possible, sans saut trop brusque, le passage de l'attrait sensible à l'intérêt moral habituel, [1] puisqu'il représente l'imagination en sa liberté même comme déterminable d'une manière finale pour l'entendement et [2] enseigne à trouver une libre satisfaction jusque dans les objets des sens sans attrait sensible¹. » Cette deuxième dimension du concours du goût à la moralité, qui découle selon nous de la première, c'est-à-dire de la prise de conscience de l'Idée du suprasensible comme unique « cause » de l'harmonie des facultés de connaître, est par ailleurs déjà reconnue par Kant dans la Remarque générale (§29) : « Le beau nous prépare à aimer quelque chose d'une manière désintéressée, même la nature² ». Ce concours n'est pas nécessairement exclusif à la beauté, de la nature ou de l'art³, puisque le sublime favorise également un tel « passage » du point de vue sensible (l'agréable) au point de vue intelligible (le respect pour la loi morale):

Cependant la *déterminabilité du sujet* par cette Idée, et d'un sujet tel qu'il peut éprouver en sa sensibilité *un obstacle*, en même temps que sa supériorité sur celle-ci en triomphant d'elle en *modifiant son état*, c'est-à-dire le sentiment moral, est toutefois tellement apparentée à la faculté de juger esthétique et à *ses conditions formelles*, qu'elle peut servir à représenter la légalité de l'action faite par devoir comme esthétique aussi, c'est-à-dire sublime, ou même comme belle, sans en altérer sa pureté, cela ne se ferait point si l'on voulait mettre cette action dans une liaison naturelle au sentiment de l'agréable⁴.

La violence du sublime (le sacrifice de la liberté de l'imagination ; l'harmonie des facultés médiatisée par leur disharmonie) est certes absente dans le beau (la liberté de l'imagination ; l'harmonie immédiate des facultés), et c'est pourquoi ces deux espèces de jugement esthétique réfléchissant sont irréductibles l'une à l'autre, mais si l'on admet que cette violence faite à la sensibilité est nécessaire au progrès moral, comme le prétend Kant dans les *FMM* et la *CRPr*, et comme il le réitère à deux reprises dans la Remarque générale (§29) de la *CFJ*, lorsqu'il soutient que le bien moral ou la liberté pratique doit être représenté par le sublime plutôt que par le beau, on comprend difficilement pourquoi la beauté, voire même la beauté *de la nature*, serait finalement

¹ *Ibid.*, §59, 354.

² *Ibid.*, Remarque générale (§29), 267.

³ Sur le plaisir désintéressé suscité par les beaux-arts, cf. §52.

⁴ *Ibid.*, Remarque générale (§29), 267.

préférée comme symbole de la moralité. (Toujours si l'on admet que la raison d'être de la théorie kantienne du symbolisme esthétique-moral a pour principal but de montrer comment l'expérience esthétique peut concourir à la moralité.) Or les §§42, 59 et 60, où aucune mention n'est faite du sublime, ainsi que le §23, de rédaction tardive, où il est dit « que le concept du sublime est bien moins important et riche en conséquences que celui du beau dans la nature ¹ », suggèrent fortement une telle préférence. La beauté de la nature apparaît en fait un symbole plus riche [3] parce qu'au jugement de goût *pur* peut se lier immédiatement un « intérêt intellectuel » qui trouve son fondement dans la *pensée* qui tient compte « de la fin pour laquelle ces beautés de la nature existent » et considère « comme *une faveur de la nature* le fait qu'elle ait voulu promouvoir la culture par l'établissement de si nombreuses belles formes ² » – une pensée que n'occasionnent ni le sublime ni la beauté de l'art. Avant d'explorer plus à fond cette troisième dimension du concours du jugement « esthétique » à la moralité, somme toute la plus complexe, nous allons d'abord reprendre l'analyse là où nous l'avions laissée afin de découvrir pourquoi nous avons l'obligation de cultiver la réceptivité à la loi morale alors que cette loi doit être le mobile *suffisant et immédiat* de la volonté. Ce développement, comme nous le verrons, nous ramènera tout naturellement vers cette Idée que nous nous proposons momentanément d'abandonner.

La détermination immédiate de la volonté par la loi morale ne pouvant être remise en cause, une deuxième hypothèse s'offre à nous si le « devoir » en question est interprété, tel que le suggère Allison, non pas comme un authentique devoir mais comme un « devoir indirect ». Kant établit déjà dans les *Fondements* une distinction entre le devoir « strict » (« rigoureux ») et le devoir « large » (« méritoire »)³. Cette distinction, bien qu'elle ne soit dans cet ouvrage qu'à peine esquissée, suggère une différence dans le *degré* de nécessité de ces deux genres de devoir puisque le devoir large ne prescrit pas les « occasions » où une action conforme à ce devoir doit être réalisée, c'est-à-dire qu'il ne prescrit aucune action particulière – contrairement au devoir strict. Nous avons le devoir de développer nos talents ou dispositions naturels (« devoir envers soi-même ») et de contribuer au bonheur d'autrui (« devoir envers autrui »). Tels sont les deux devoirs larges reconnus par Kant dans les *FMM*. Ceci signifie qu'en tant qu'êtres rationnels, nous avons l'obligation stricte de choisir des maximes qui ne « contredisent » pas l'humanité comme fin en soi (la règle universelle commandée par la forme de la loi morale) et l'obligation large d'« accomplir » cette fin (de concourir à la réalisation de la rationalité dans ce monde)⁴. Étant donné que tout être rationnel

¹ *Ibid.*, §23, 246.

² *CFJ*, « Analytique du jugement téléologique », trad. Ladmiral, §67, 380, note.

³ Cf. *FMM*, IV, 424 et 430.

⁴ Cf. *Ibid.*, 423 et 431.

prend immédiatement conscience de la loi morale lorsqu'il se propose d'agir, cette loi l'informe sans délai si la maxime d'une action est universalisable ou non et, conséquemment, prescrit ou interdit telle ou telle action singulière. Le sujet n'a pas dans pareil cas la responsabilité de déterminer lui-même le moment opportun à la réalisation de ce devoir puisque la loi, dont il prend conscience immédiatement, lui indique qu'il doit *toujours* s'y conformer, qu'il le veuille ou non. « C'est que lorsque la loi morale parle, il n'est plus objectivement de libre choix sur ce qui doit être fait ¹. » Cette même loi ne peut cependant que demeurer muette en ce qui a trait à l'accomplissement du devoir large. Car faillir à ce devoir n'implique aucune contradiction dans la volonté : la loi morale est dans l'impossibilité d'interdire ou de prescrire immédiatement un action puisque celle-ci n'est pas contraire à la rationalité – bien qu'elle n'en fasse pas la promotion ; elle ne peut logiquement commander de manière immédiate que l'on développe *toujours* nos talents et que l'on contribue *toujours* au bonheur d'autrui : une telle obligation ferait de nous les esclaves du devoir large, devenu *strict*, et imposerait une trop grande limitation à l'activité humaine. Le choix du moment opportun à la réalisation de cette fin qu'est l'humanité est ainsi laissé à notre propre discernement.

L'intérêt pris à la beauté de la nature est un devoir analogue à ce devoir qui consiste à cultiver le sentiment de sympathie selon Allison. « Il existe, selon Kant, des qualités morales telles que lorsqu'on ne les possède pas il ne peut non plus y avoir de devoir obligeant à les acquérir », puisqu'en tant que « conditions *subjectives* de la réceptivité au concept du devoir, elles ne se trouvent pas au fondement de la moralité comme conditions objectives². » Le sentiment de sympathie est l'une de ces « dispositions d'esprit *esthétiques* » que nous avons l'obligation, non pas d'acquérir, puisqu'elle est un effet naturel de la détermination de la volonté par la loi morale, mais de « *cultiver* ». Eu égard à l'imperfection de notre volonté et à l'insatiabilité de nos désirs, nous sommes tout particulièrement enclins à esquiver le devoir large, à l'ajourner indéfiniment. Comme le souligne également Ricœur, la « propension au mal » « *affecte* l'usage de la liberté, la capacité à agir par devoir, bref la *capacité* à être effectivement autonome » et « *cette affection* de la liberté, même si elle n'atteint pas le principe de la moralité, qui reste l'autonomie, met en cause son exercice, son effectuation³ ». (La liberté est ici conçue en tant que « libre-arbitre », c'est-à-dire en tant que capacité de *choisir* d'agir par respect pour la loi morale ou contre elle, ce qui correspond à l'une des définitions de la liberté données par Kant dans la *CRPr*, comme nous l'avons déjà indiqué.) Le sentiment de sympathie offre selon Allison un « contrepois » à cette tendance naturelle : d'une part,

¹ *CFJ*, trad. A. Philonenko, §5, 210.

² *MM*, VI, 399.

³ Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990, p. 252.

parce qu'il nous rend sensibles à la souffrance d'autrui et, par le fait même, aux occasions où nous devrions accomplir ce genre de devoir ; d'autre part, parce qu'il nous pousse à agir – « makes us more capable of being moved to action ¹ » – en réaction à cette souffrance. La première dimension du rôle de ce sentiment est reconnue de manière non équivoque par Kant dans la *MM* : « Mais bien que ce ne soit pas en soi un devoir de partager la peine (ou aussi bien la joie) d'autrui, c'en est un cependant de prendre une part active à son destin, et c'est donc en fin de compte un devoir indirect de cultiver en nous les sentiments naturels (esthétiques) et de nous en servir comme d'autant de moyens de prendre part à ce destin ² ». La culture du sentiment de sympathie ne représente pas un devoir nécessaire (strict ou large), étant donné qu'aucune inclination ou disposition n'est nécessaire à la détermination de la volonté par la loi morale, mais un « devoir indirect » qui contribue à faire de nous des êtres attentifs aux occasions où le devoir large peut être accompli. La deuxième dimension du rôle de ce sentiment est, de l'aveu même de Allison, plus problématique puisqu'elle remet en cause la force motrice de la loi morale : sa détermination *immédiate* ³. En effet le contrepois qu'exerce ce sentiment contre la propension au mal, ce que Kant nomme aussi la « présomption » ou l'« amour de soi », à savoir cette tendance naturelle qu'a tout être rationnel fini à faire de ses inclinations le principe déterminant de ses actions, aussi vertueux soit-il, facilite *indirectement* la détermination de la volonté par la loi morale ⁴. Un seul passage, à notre connaissance, suggère ce défaut de force motrice de la loi morale : la sympathie « est une impulsion, implantée en nous par la nature, à faire ce dont par elle seule le représentation du devoir n'obtiendrait pas l'exécution⁵. » Ce passage, que l'on retrouve dans la *MM*, publiée sept ans après la *CFJ*, fait implicitement allusion au manque de rigueur du devoir large selon Allison.

b) La « faveur de la nature » : une perspective esthétique ?

L'intérêt pris à la beauté de la nature, contrairement à la sympathie, ne permet pas de reconnaître les occasions où l'on devrait agir moralement ; mais, à la manière de celle-ci, il sert de contrepois à cette tendance naturelle qui nous pousse à nous dérober au devoir large, ou même au devoir *en général*, et à faire de nos inclinations le principe déterminant de nos actions. L'intérêt pris à la beauté de la nature nous rend sensibles non pas à la souffrance d'autrui mais aux produits de la nature qui révèlent que la nature est de notre côté (« that nature is on our side »), c'est-à-dire que les

¹ Allison, « Beauty and Duty », p. 64.

² *MM*, V, 457.

³ Cf. Allison, « Beauty and Duty », p. 64.

⁴ *Ibid.*

⁵ *MM*, §35, VI, 457.

fins morales sont « réalisables » dans le monde phénoménal et que nos efforts moraux ne seront pas vains¹, que notre bonheur sera proportionnel à notre degré de vertu possiblement *dans ce monde-ci*. Cette interprétation est également partagée par Guyer². Nous avons un intérêt intellectuel direct pour la réalisation dans la nature des fins de la moralité et, conséquemment, un intérêt intellectuel indirect pour toute « trace » ou « indice » de la nature qui témoigne du concours de celle-ci à la réalisation de ces fins. Car la pensée d'un tel concours est une « condition de possibilité » de la moralité selon Allison. En effet, pour un être rationnel fini dont la volonté n'est pas parfaite, la pensée que tous ces efforts moraux pourraient être « futiles » fait obstacle à la réalisation du devoir. En revanche la pensée que la nature nous fait une faveur (« nature appears to favour us ») assure la force motrice des fins prescrites par les lois de la liberté³. Cette condition de possibilité de la moralité serait reconnue par Kant dans l'Introduction à la *CFJ* selon Allison – et Guyer⁴ :

Bien qu'un incommensurable abîme se trouve établi entre le domaine du concept de la nature, le sensible, et le domaine du concept de liberté, le supra-sensible [...], néanmoins ce dernier doit avoir une influence sur celui-là, je veux dire le concept de liberté doit rendre réel dans le monde sensible la fin imposée par ses lois ; et la nature doit en conséquence pouvoir être pensée de telle manière que la légalité de sa forme s'accorde au moins avec la possibilité des fins qui doivent être réalisées en elle d'après les lois de la liberté⁵.

Or Kant précise quelques pages plus loin, dans une note, que ce « n'est pas entre la nature et la liberté qu'il existe résistance ou concours, mais entre la première comme phénomène et les *effets* de la seconde comme phénomènes dans le monde sensible⁶ ». Il nous est impossible d'expliquer (dans une perspective théorique ou pratique) comment la causalité suprasensible peut avoir un effet sur la causalité sensible, mais il *faut* que « la nature montre au moins une trace ou un indice qu'elle contient en soi un principe permettant d'admettre un accord légitime de ses produits avec notre satisfaction indépendante de tout intérêt⁷ » pour que, d'une part, l'*unité* de l'entendement et de la raison puisse être pensée (perspective « architectonique ») et que, d'autre part, la « finalité du goût » soit mise à jour (perspective « philosophique »)⁸. Ces deux objectifs visés par Kant dans les paragraphes traitant de l'intérêt pris à la beauté de la nature sont clairement indiqués au §41, dans un passage déjà cité précédemment : « En effet, si un intérêt lié à cette forme devait être découvert, le goût révélerait un passage de notre faculté de juger des sens au sentiment moral et [1] outre le fait qu'on ne saurait être mieux guidé que par là à donner au goût une activité finale, [2] on exposerait

¹ Cf. Allison, « Beauty and Duty », p. 65.

² Cf. Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, p. 115.

³ Cf. *ibid.*, pp. 62-63.

⁴ Cf. Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, p. 33.

⁵ *CFJ*, Introduction, II, 175-176 ; cf. IX, 195-196.

⁶ *Ibid.*, IX, 195.

⁷ *Ibid.*, §42, 300.

⁸ Cf. Guillermit, *L'élucidation*, p. 166.

aussi un anneau central de la chaîne des facultés humaines *a priori*¹.» Comme le suggère Dumouchel, « il s'agit désormais moins de savoir comment promouvoir la réceptivité pour le sentiment moral, que d'interroger les formes particulières de la nature en direction d'une conciliation de la causalité efficiente et de la causalité finale² » ; et cette réflexion qui attribue à la nature la production de l'existence du beau ne relève pas de la faculté de juger morale ou esthétique mais bien de la faculté de juger *téléologique*.

Le jugement de goût ne peut pas à lui seul produire un tel intérêt pour l'existence de la beauté de la nature. Contrairement à ce que suggère Guyer, pour qui la nature du plaisir devrait suffire à elle seule à expliquer cet intérêt étant donné que l'on « peut attribuer à chaque faculté de l'esprit un intérêt, c'est-à-dire un principe qui contient la condition qui seule en favorise l'exercice³ » – quoique cette interprétation ne tienne pas compte de la prédominance que doit avoir le point de vue moral dans nos vies selon Kant⁴. Cet intérêt ne peut être esthétique (pur), car « c'est la *pensée* que ces formes sont des produits de la nature et c'est leur existence en tant que telles (en tant que productions de cette nature) qui fait naître et ajoute au premier sentiment une satisfaction nouvelle⁵. » L'intérêt intellectuel ne peut se lier immédiatement au jugement de goût que par l'*intermédiaire* d'une telle pensée (ce « quelque chose d'autre » auquel Kant faisait sans doute allusion au §41). Selon Guillermit, cette « *adjonction* » garantit la spécificité du jugement de goût, qui, contrairement au jugement moral, ne peut produire un intérêt et elle marque la fin d'une étape de la déduction, c'est-à-dire la limite de la sphère du jugement esthétique, puisque « cette pensée que la Nature a produit la beauté qui accompagne l'intuition de la chose et la réflexion sur celle-ci⁶ » est le fruit du jugement téléologique⁷. Ceci est confirmé par Kant de manière non équivoque dans deux passages de la *CFJ*. Lorsque nous jugeons de la beauté d'un objet, nous dit ce dernier, « c'est nous qui accueillons la nature avec faveur, *tandis qu'elle ne nous fait aucune faveur* » car « [d]ire que la nature a élaboré ses formes pour notre satisfaction, ce serait encore affirmer une finalité objective de la nature et *non une finalité reposant sur le jeu de l'imagination en sa liberté*⁸ ». Ou encore :

Dans la partie esthétique, nous avons dit que *nous regardions la belle nature avec faveur*, en prenant à sa forme un plaisir entièrement libre (désintéressé). Car, dans ce simple jugement de goût, on ne tient pas compte de la fin pour laquelle ces beautés de la nature existent : si c'est pour susciter en nous une

¹ *CFJ*, §41, 297-298 ; cf. Introduction, V, 184 et IX, 196 ainsi que la *Première introduction à la CFJ*, XX, 219-221.

² Dumouchel, « Au cœur de la modernité », p. 24.

³ *CRPr*, V, 119.

⁴ Guyer, *Kant and the Experience of Freedom*, pp. 112-113.

⁵ Guillermit, *L'élucidation*, p. 168.

⁶ *Ibid.*, p. 167.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 168.

⁸ *CFJ*, §58, 350 (nos italiques).

jouissance, ou bien si cela est sans rapport avec nous comme fins. Mais, dans un jugement téléologique, nous prêtons attention à ce rapport et nous pouvons alors considérer comme *une faveur de la nature* le fait qu'elle ait voulu promouvoir la culture par l'établissement de si nombreuses belles formes¹.

Allison reconnaît implicitement le rôle joué par cette pensée dans l'intérêt pris à la beauté de la nature mais il ne l'attribue pas au concept de « *fin naturelle* » (un concept de perfection²) : ce que nomme Kant au §42 l'« Idée morale ». Or sans l'« ajout » de cette Idée morale, c'est-à-dire sans « l'admiration de la nature, qui en ses belles productions se montre comme art, non point par hasard, mais pour ainsi dire intentionnellement³ », aucun intérêt ne se lie au jugement de goût. Penser le concours de la nature à la liberté, « suivant que les effets sensibles de la liberté dans la nature sont conformes ou non à la loi morale⁴ », signifie reconnaître une *intention* à la nature et juger par conséquent de « son *utilité*, c'est-à-dire [de son] accord avec une fin qui réside en d'autres choses⁵ » et c'est là le propre de la réflexion de la faculté de juger téléologique. Ce « qui intéresse alors immédiatement *ce n'est point l'objet*, mais la propriété de la nature en elle-même d'être susceptible d'une union⁶ » avec cette « Idée morale, dont la réalité objective intéresse la raison⁷. » Le jugement esthétique ne porte pas sur la finalité esthétique de la nature, comme le prétend Allison, mais sur la finalité subjective *des facultés de connaître*. Le rapport subjectif des facultés de connaître fait véritablement l'objet du jugement de goût : « mais ce même rapport [objectif] des deux facultés de connaître, on peut aussi le considérer de manière uniquement subjective, en tant que l'un de ces pouvoirs favorise ou entrave l'autre dans cette même représentation, et affecte par là l'*état d'esprit*⁸. » L'objet (ou la représentation d'un objet) n'est en fait que l'« occasion » d'un jugement sur les facultés de connaître, quoi qu'en dise Kant. Et quand bien même on devait admettre, afin de rendre justice à certaines de ses affirmations, que la forme de l'objet est véritablement la matière du jugement de goût, et que c'est précisément pour cette raison que le goût prétend à l'« objectivité » et nécessite une déduction – alors que le sublime demeure fondamentalement subjectif, étant donné qu'il ne se rapporte qu'aux facultés de connaître, et qu'il n'aspire pas conséquemment à une telle objectivité –, il ne s'agit toujours que d'un jugement subjectif sur un objet *singulier* donné : « *cette fleur est belle* ». Ce qui est perçu dans le jugement de goût, ce n'est pas véritablement la finalité de la nature, quoique Kant ait parfois recours à cette expression lorsqu'il traite de la finalité subjective

¹ CFJ, « Analytique du jugement téléologique », trad. J.-R. Ladmiral, §67, 380, note.

² Cf. *Première introduction à la CFJ*, XX, 228.

³ CFJ, §42, 301.

⁴ Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p. 58.

⁵ *Première introduction à la CFJ*, XX, 250.

⁶ CFJ, trad. A. Philonenko, §42, 301-302 (notre italique).

⁷ Guillermit, *L'élucidation*, p. 169.

⁸ *Première introduction à la CFJ*, XX, 223.

du jugement de goût¹, mais plutôt « la finalité subjective d'*un* objet pour le pouvoir de connaître dans l'appréhension de *cet* objet ² », « qui est au fond la même chose que le sentiment de plaisir ³ ». Juger de la beauté d'*une tulipe singulière* est un jugement de goût ; juger de la beauté *des tulipes en général* est un jugement logique :

L'entendement peut par la comparaison de l'objet, au point de vue de la satisfaction, avec le jugement d'autrui forger un jugement général, par exemple : les tulipes sont belles ; mais il ne s'agit pas en ce cas d'un jugement de goût, mais d'un jugement logique, qui fait de la relation d'un objet au goût un prédicat des choses d'un certain genre [...]⁴.

Or c'est précisément ce en quoi consiste le jugement sur la faveur de la nature : les belles formes de la nature *en général* sont jugées concourir à la culture morale ; ce concours est pensé comme le *prédicat* de ces belles formes de la nature ou de la nature *en général*. Pour que la nature – et non seulement un *objet* de la nature – puisse faire l'objet d'une réflexion téléologique (la nature nous fait une faveur : elle concourt aux fins de la liberté) et susciter un intérêt intellectuel, il *faut* que la totalité de la nature « en nous » et « hors de nous » puisse être pensée comme étant subordonnée au suprasensible ; il *faut*, en d'autres mots, que le suprasensible puisse être pensé comme le fondement commun et unique de la nature et de la liberté et incarner la « cause » ou la « force motrice » du concours de la nature aux fins de la liberté. L'Idée de la totalité de la nature, une Idée de la raison, déjà reconnue à l'œuvre dans le sublime, apparaît ressurgir ici⁵, sous cette désignation de l'Idée morale.

La beauté de la nature est ainsi préférée par Kant comme symbole de la moralité au sublime de la nature, ou à la beauté de l'art, parce qu'une telle Idée est susceptible de se lier au jugement de goût qui procède de sa contemplation. À la réflexion esthétique sur la « finalité de la nature » ou la « finalité subjective de l'objet », indifférente à la *fin* de la nature, c'est-à-dire au concept de ce que la nature doit être dans une perspective théorique ou pratique, succède la réflexion téléologique sur la « fin naturelle » qui elle, au contraire, se rapporte au « concept d'une fin de la nature ⁶ », c'est-à-dire au concept objectif de « finalité réelle ⁷ », et fait intervenir l'entendement et la raison. La nature est jugée *parfaite* pour les fins de la moralité. Cette perfection, qui procède d'une Idée de la raison, lui est attribuée selon toute vraisemblance parce qu'elle occasionne à l'instar de la raison dans le

¹ Cf. *ibid.*, 249-250

² *Ibid.*, 233 (nos italiques).

³ *Ibid.*, 230 ; cf. 249.

⁴ *CFJ*, §33, 285.

⁵ Cf. *L'élucidation*, p. 167.

⁶ *Première introduction à la CFJ*, XX, 228.

⁷ *CFJ*, Introduction, VIII, 193.

jugement moral, un plaisir désintéressé immédiat. La réflexion téléologique, ce faisant, « élargit » « notre concept de la nature qui, de concept de la nature en tant que simple mécanisme, est étendu jusqu'au concept de la nature en tant qu'art, qui invite à de profondes recherches sur la *possibilité* d'une telle forme¹. » Le jugement de sublimité ne peut donner naissance à une telle réflexion puisqu'il porte sur l'*absence de forme* ou de finalité de la nature pour nos facultés de connaître et que seules les facultés de connaître font véritablement l'objet du jugement de sublimité². Il en est également ainsi du jugement sur la beauté de l'art mais pour des raisons diverses. L'objet d'art peut certes être jugé final pour nos facultés de connaître, lorsqu'il occasionne un plaisir désintéressé, mais la fin dans la beauté de l'art peut trop facilement être attribuée à l'artiste lui-même plutôt qu'à la nature puisque la production de l'artiste a pour visée manifeste notre plaisir. (L'œuvre du « génie », en tant que la règle de la nature s'exprime à travers lui et son œuvre, devrait pouvoir pareillement susciter « de profondes recherches sur la possibilité d'une telle forme », mais l'œuvre géniale représente en fait l'exception à la règle.) Le goût, entendu comme le goût pris à la beauté de la nature, apparaît ainsi l'unique ou à tout le moins la principale « condition de possibilité » *de la réflexion téléologique sur la nature* tel que Kant le suggère déjà au §38 :

Si la question posée était la suivante : comment est-il possible de considérer la nature *a priori* comme un ensemble des objets du goût ? – ce serait un problème qui est en relation à la téléologie, parce qu'il faudrait regarder comme fin de la nature, appartenant essentiellement à son concept, le fait d'établir pour notre faculté de juger des formes finales. Or il est possible de douter largement de l'exactitude d'une telle hypothèse, tandis que la réalité des beautés naturelles est accessible à l'expérience³.

Le goût, par l'intermédiaire de son concept formel de finalité de la nature (ou finalité sans fin), « prépare » la formation du concept de fin naturelle dont la faculté de juger téléologique fait l'usage « au profit de la raison⁴ » ; il prépare en d'autres mots le retrait de l'entendement comme faculté législatrice, c'est-à-dire le « passage » de la perspective théorique (la nature conçue en tant que simple mécanisme et imperméable à la loi de la liberté) à la perspective pratique (la nature conçue en tant qu'art et réceptive à la loi de la liberté). C'est donc parce que la faculté de juger téléologique attribue, dans sa réflexion sur « l'ensemble des objets du goût » et leur cause, une finalité « objective » à la nature « hors de nous » (une fin, une matière) que le jugement de goût nécessite, en quelque sorte rétrospectivement, une déduction ; alors que cette déduction s'avère inutile pour le sublime, qui porte uniquement sur la « manière de penser » du sujet, la nature « en nous », et auquel aucun jugement téléologique ne se « mêle » :

¹ *Ibid.*, §23, 246 (notre italique).

² Cf. *ibid.*, §23, 246 et §30, 280.

³ *Ibid.*, §38, 291.

⁴ *Ibid.*, Introduction, VIII, 193.

On peut donc par rapport au beau de la nature poser de nombreuses questions, qui intéressent les causes de cette finalité de ses formes [...]. Mais le sublime de la nature – lorsque nous portons à son sujet un jugement esthétique pur, qui n'est pas mêlé avec des concepts de perfection ou de finalité objective, auquel cas il s'agirait d'un jugement téléologique – peut-être considéré comme informe et sans figure et cependant comme l'objet d'une satisfaction pure et indiquer une finalité subjective de la représentation donnée¹.

Ce passage est tiré du §30 qui, selon Dumouchel, est à l'instar du §23 de rédaction plus tardive². Il n'est donc pas exclu que ces paragraphes témoignent de l'élargissement de la réflexion kantienne, à savoir du « passage » de la recherche transcendantale sur les conditions de possibilité *a priori* du jugement esthétique en général à celle des conditions de possibilité *a priori* du jugement téléologique, devant faire l'objet de la deuxième partie de la *CFJ*; et que le « concept du sublime de la nature soit bien moins important et riche *en conséquences* que celui du beau de la nature³ » tout simplement parce que la représentation purement subjective des facultés de connaître n'élargit en rien notre concept de la nature et ne contribue pas, conséquemment, à la résolution du « problème » de la « chaîne des facultés humaines *a priori*, dont toute législation doit dépendre⁴. »

Que le goût se lie à l'Idée morale avec ou sans l'intervention de la faculté de juger téléologique, une chose importe par-dessus tout : nous avons le *devoir* de prendre un intérêt à la beauté de la nature. Il nous faut donc comprendre en quel sens la pensée du concours de la nature à la liberté – le beau comme symbole de l'effet du suprasensible dans la nature – contribue à la moralité. Car il n'est pas exclu que la pensée que la nature nous fait une faveur, bien qu'elle soit imputable à un dessein transcendantal spécifique, puisse malgré cela jouer un rôle dans la culture du sentiment moral. Nous avons affirmé plus tôt que seule la pureté d'intention comptait dans une perspective pratique puisque toute action, en tant qu'elle se donne dans l'expérience, que sa causalité soit suprasensible ou naturelle, c'est-à-dire conforme ou non à la loi morale, peut toujours apparaître comme l'effet d'une loi de la nature. Or ceci n'est vrai qu'en partie, car la raison pratique n'est pas indifférente à la réalisation du suprasensible dans la nature – comme le prétendent à juste titre Allison et Guyer. La loi morale, bien qu'elle se manifeste immédiatement à l'esprit en faisant abstraction de toute condition de la sensibilité, c'est-à-dire sans l'intuition et la schématisation de l'imagination, ne peut être réalisée que dans l'expérience et cette loi n'aurait aucune validité d'un point de vue pratique si une telle réalisation s'avérait impossible, si le suprasensible n'était pas

¹ *Ibid.*, §30, 279.

² Cf. Dumouchel, « Au cœur de la modernité », p. 20, note 28.

³ *CFJ*, §23, 246 (nos italiques).

⁴ *Ibid.*, §41, 298.

susceptible d'avoir un effet dans la nature ¹. Quoique les lois de la nature soient indépendantes de la loi de la liberté et la loi de la liberté indépendante des lois de la nature, qu'il existe un « fossé » entre le domaine de la nature et celui du suprasensible, il *faut*, autrement dit, que ce dernier ait une influence sur le premier dans l'expérience : leur « champ » commun. La loi morale indique que nous avons le devoir de réaliser la pureté d'intention, c'est-à-dire le devoir de nous rendre « dignes » du bonheur. Le concept de bonheur étant ici compris dans sa liaison « synthétique » avec la vertu, comme l'effet nécessaire de la vertu ou comme le plaisir proportionnel au degré de vertu ². La loi morale commande la réalisation du souverain Bien : la parfaite coïncidence entre la vertu (la loi morale objective) et le bonheur (le respect subjectif pour la loi ; le contentement de soi). Mais pour qu'un tel commandement puisse avoir un sens il faut présupposer deux « postulats de la raison pratique » (ou « croyances ») subjectifs mais nécessaires : l'« immortalité de l'âme », étant donné qu'en raison de la finitude humaine la « sainteté » d'intention ne peut jamais être totalement réalisée dans ce monde-ci ; et l'« existence de Dieu », puisque pour que le bonheur soit proportionnel à la vertu, alors que le bonheur n'est pas dans le pouvoir des êtres rationnels finis, comme l'expérience le montre, il faut faire l'hypothèse qu'une « Cause suprême » se trouve au fondement de cette liaison nécessaire entre la vertu (la détermination de la faculté de désirer par la loi morale) et le bonheur (le plaisir ressenti à l'accomplissement du devoir). Ces postulats sont de l'avis de Deleuze deux conditions nécessaires mais non suffisantes à la réalisation du suprasensible dans le sensible. Il faut encore « des conditions immanentes à la Nature sensible elle-même, qui doivent fonder en celle-ci la capacité d'exprimer ou de symboliser quelque chose de suprasensible³. » La sensibilité, et plus spécifiquement l'imagination, qui ne prenaient pas part au sens commun moral dans la *CRPr*, jouent désormais un rôle important dans la réalisation du suprasensible. Car « la conscience de la moralité, c'est-à-dire le sens commun moral, ne comporte pas seulement des croyances, mais les actes d'une imagination à travers lesquels la Nature sensible apparaît comme apte à recevoir l'effet du suprasensible. L'imagination elle-même fait donc réellement partie du sens commun moral⁴. » Nous avons donc possiblement le devoir de prendre un intérêt à la beauté de la nature parce qu'elle nous offre un symbole de l'effet du suprasensible et que ce symbole est une condition nécessaire à la réalisation des fins de la moralité, à notre destination suprasensible. La loi morale n'est pas « promesse » de bonheur parce que celui-ci « n'est pas nécessairement lié [dans ce monde-ci] à l'observation de la loi⁵ » ; le bonheur est simplement un « objet d'espérance ». Dans l'expérience de

¹ Cf. *CRPr*, « L'antinomie de la raison pratique », V, 113-114.

² Cf. *ibid.*, V, 746.

³ Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p. 62.

⁴ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁵ *CRPr*, V, 128.

la beauté de la nature à laquelle se lie « la pensée que la nature a produit cette beauté », cette espérance apparaît en quelque sorte moins illusoire, la réalisation du souverain Bien un idéal moins inatteignable, puisque la nature (« en nous » et « hors de nous ») semble s'harmoniser *spontanément* avec la loi de la liberté – plutôt que lui être réfractaire – et que ce concours immédiat peut être interprété, dans une perspective psychologique, tels que Allison et Guyer le laissent entendre, comme une authentique promesse de bonheur et faciliter l'accomplissement du devoir pour des êtres rationnels finis tentés d'esquiver le commandement strict ou large du devoir.

CONCLUSION

La théorie kantienne du symbolisme : l'« indice » d'un tournant

Faut-il conclure, à partir de cette analyse de l'élargissement de la « critique du goût » vers la théorie kantienne du symbolisme esthétique-moral, au manque de force motrice de la loi morale ? Rien n'est moins assuré. La pensée qu'une action faite par devoir aura possiblement un effet dans le monde phénoménal et que notre effort moral sera récompensé dans ce monde-ci, c'est-à-dire que notre bonheur sera proportionnel à notre degré de vertu dès maintenant et non seulement dans un au-delà inaccessible et simplement présumé, jette certes un éclairage sur la psychologie humaine, mais elle ne peut en aucun cas représenter une condition de possibilité de la moralité *sans du même coup* nier la force motrice de la loi morale. Or qu'il s'agisse du devoir strict ou large, Kant ne reconnaît jamais formellement dans les œuvres morales antérieures à la *CFJ*, ainsi que dans la première partie de cette troisième *Critique*, la nécessité d'une médiatisation : soit par une pensée (le concours de la nature à la moralité) ; soit par une disposition naturelle (la sympathie ou tout autre émotion) qui devrait venir renforcer la force motrice dorénavant affaiblie de la loi morale. Kant soutient dans la deuxième *Critique* que la « voix de la raison » est d'une telle netteté qu'elle peut être entendue de « l'homme le plus vulgaire ¹ ». Cette conviction quant à la suffisance et l'immédiateté de ce « fait de la raison » qu'est la loi morale, cette loi à travers laquelle la voix de la raison devient perceptible, outre les remarques explicites de Kant à cet égard ², est implicitement corroborée dans l'*Analytique du sublime* et l'*Analytique du beau*. Dans l'appréhension d'un objet mathématiquement sublime, en effet, la raison se substitue spontanément à l'entendement – « Or l'esprit entend en lui-même la voix de la raison ³ » – et contraint l'imagination à présenter l'infini dans sa totalité comme « quelque chose d'inévitable ⁴ » ; alors que dans l'appréhension d'un objet dynamiquement sublime, cette même faculté, toujours par le moyen d'un objet de la nature, « constitue un appel à la force qui est en nous (et qui n'est pas nature) ⁵ » et nous révèle notre destination suprasensible sans « un raisonnement bien subtil ⁶ ». Ce pouvoir de la raison pratique s'étend également à l'expérience du beau si l'on accorde que la déduction du jugement de goût n'atteint pas son parachèvement au §38 et que le sens commun correspond finalement, tel qu'il l'est suggéré au §22, à « une exigence de la raison ». Cette exigence ou « obligation » qui consiste à juger de la beauté d'un objet en tenant

¹ *Ibid.*, V, 35.

² Cf. *CFJ*, Remarque générale (§29), 274-275.

³ *Ibid.*, §26, V, 254.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, §28, V, 262.

⁶ *Ibid.*

compte du point de vue possible d'autrui comme s'il s'agissait en fait d'un jugement moral (d'où l'exemplarité du jugement de goût pur) témoigne également de la force motrice de la raison pratique. Si la raison pratique parvient à faire entendre sa voix à l'entendement commun dans un genre d'expérience a priori étranger à la moralité, il nous apparaît difficile de douter de la force motrice de cette faculté – dont l'intérêt supérieur doit selon toute vraisemblance prédominer dans la vie des êtres rationnels finis.

L'analogie entre le sentiment de sympathie et l'intérêt pris à la beauté de la nature, articulée autour du concept de devoir indirect, ne peut véritablement expliciter la nature de l'obligation qu'a tout être rationnel fini de s'intéresser à la beauté de la nature puisque l'intérêt intellectuel (ou le sentiment moral) n'est pas aux yeux de Kant un sentiment par l'entremise duquel « une amélioration morale [peut être] réalisée¹ » mais l'effet de la détermination de la volonté par la loi morale. Allison commet ici en réalité la même « erreur » d'interprétation qu'il commettait déjà dans *Kant's Theory of Freedom* lorsqu'il affirmait que le Chapitre III de la *CRPr* devait être interprété comme une nouvelle tentative kantienne de fondation de la validité du « fait de la raison » et la « description phénoménologique » du respect comme l'explication du « processus psychologique » par la médiation duquel seulement la loi morale peut devenir une force motrice². L'intérêt pris à la beauté de la nature n'est pas d'origine empirique et il n'a pas pour fin « d'écarter les obstacles qui s'opposent à l'influence de la loi³ », tel que Kant l'indique dans la *Première introduction à la CFJ*. Ce sentiment ne précède pas la détermination mais il la suit ou il lui est, à la rigueur, simultané⁴. Cette définition de l'intérêt intellectuel ne fait pas l'objet d'une remise en question dans la *CFJ*, puisqu'elle est entre autres rappelée par Kant au début du §41 : l'intérêt intellectuel n'est pas une « inclination propre à la nature humaine » mais « la propriété de la volonté de pouvoir être déterminée a priori par la raison⁵ ». Ceci est également vrai de la *MM* : « La conscience de ces dispositions [soit : le sentiment moral, la conscience, l'amour du prochain et le respect de soi-même] n'est pas d'origine empirique, au contraire elle ne peut s'ensuivre que d'une loi morale en tant qu'effet de celle-ci sur l'esprit⁶. » Comment un sentiment qui ne précède pas la détermination de la volonté par la loi morale mais la suit comme son effet, peut-il favoriser en retour une telle

¹ *CRPr*, II partie, Méthodologie, V, 153.

² Cf. *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1990, pp. 122; 124-125; 127-128. Pour une interprétation psychologique du respect, voir également : Beck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, Uni. of Chicago Press, 1960 et Reath, A., « Kant's Theory of Moral Sensibility : Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination », in : *Kant-Studien*, 80, 1989, pp.284-302.

³ *Première introduction à la CFJ*, XX, 238.

⁴ Cf. *CFJ*, §37, §12 et la *Première introduction à la CFJ*, XX, 207.

⁵ *CFJ*, §41, 296.

⁶ *MM*, VI, 399.

détermination ? Il apparaît en fait que dans la *MM* la « réceptivité du libre arbitre » (le sentiment moral) se trouve à la croisée de deux chemins et que cette réceptivité doit être cultivée par tous les « moyens » mis à la disposition du sujet, c'est-à-dire à la fois par la causalité pratique : la détermination immédiate de la volonté par la loi morale ; et la causalité sensible, lorsque celle-ci ne fait pas directement entrave à la causalité pratique : l'exposition à la souffrance d'autrui, par exemple, qui occasionne une disposition d'esprit favorable à la réceptivité de la loi morale et, plus spécifiquement, au devoir large. Le passage subséquent de la *MM*, où la « propension » à la destruction de la beauté de la nature « est [dite] contraire au devoir de l'homme envers lui-même », semble donner raison à Allison et confirmer le fait que le plaisir esthétique désintéressé contribue effectivement à la réceptivité de la loi morale :

En effet, il affaiblit ou éteint en l'homme ce sentiment qui, à la vérité, sans être par lui seul déjà moral, prépare du moins ce climat de sensibilité qui favorise beaucoup la moralité, je veux dire celui qui permet d'aimer quelque chose indépendamment de tout dessin utilitaire (par exemple les belles cristallisations, l'indescriptible beauté du règne végétal) ¹.

Toutefois pour que ce sentiment désintéressé puisse contribuer à la réceptivité de la loi morale, il faut d'abord admettre que la sensibilité peut être *transformée* par l'exercice répétée de la faculté de juger – esthétique ou moral. Or Kant n'indique nulle part dans la *CFJ* que la sensibilité est susceptible d'une profonde transformation, à savoir d'une transformation qui se maintienne au-delà de l'exercice ponctuel de la faculté de juger esthétique (nous y reviendrons). L'intérêt intellectuel pris à la beauté de la nature peut sans doute être compris comme l'effet durable et non seulement éphémère de la détermination de la faculté de désirer par la loi morale, mais il importe de rappeler que le sentiment moral est véritablement un contentement *intellectuel*, c'est-à-dire la prise de conscience, par l'intermédiaire de l'humiliation de la *totalité* de la faculté sensible, de la supériorité de notre destination suprasensible sur la sensibilité, et que ce « sentiment » ne peut véritablement faire l'objet d'une comparaison avec une disposition naturelle *singulière* telle que la sympathie.

Ceci n'exclut pas la possibilité que l'expérience esthétique puisse concourir à la moralité, ou, pour employer l'expression de Kant, que le beau puisse nous « prépare[r] à aimer quelque chose d'une façon désintéressée, même la nature et le sublime à l'estimer contre notre intérêt (sensible)² », mais ce concours réside davantage à notre avis dans l'*exercice* même de la faculté de juger plutôt que dans son « effet ». Aucune règle ne peut enseigner l'usage adéquat de la faculté de juger car pour connaître l'application de cette règle, il faudrait nécessairement se rapporter à autre autre règle et

¹ *MM*, V, 443.

² *CFJ*, Remarque générale (§29), 267.

ainsi de suite à l'infini. « La faculté de juger est un talent particulier, qui ne peut du tout être appris, mais seulement exercé ¹. » La faculté de juger pratique (ou le sens commun moral) n'est donc pas déjà constituée. Ce pouvoir ou cet « art » doit nécessairement s'acquérir et eu égard à la finitude humaine, à l'impossibilité d'une parfaite coïncidence entre la loi morale et la faculté de désirer, son exercice sans cesse répété, comme le souligne à juste titre Joos :

La faculté de juger pratique est une raison toujours perdue qui se retrouve. Bien que le mal soit toujours présent en l'homme en raison des mobiles sensibles qui motivent le libre arbitre, la moralité n'est jamais totalement perdue. Il suffit de juger moralement pour qu'au moment même la liberté soit. La moralité, pas plus que le mal, n'a de mémoire en un être fini. A chaque fois perdue, à chaque fois retrouvée, il en est ainsi de l'autonomie de l'homme².

La meilleure façon de lutter contre le mal radical consiste donc à exercer la faculté de juger pratique, car c'est seulement dans l'exercice *ponctuel* de cette faculté que l'on devient libre. Étant donné que la structure de la faculté de juger esthétique est analogue à celle de la faculté de juger morale, en ce sens où le goût et le sublime permettent de juger de manière désintéressée ou contrairement à l'intérêt des sens, l'expérience esthétique peut s'avérer l'occasion d'exercer la faculté de juger de façon à satisfaire l'exigence de la raison pratique ; cette exigence d'après laquelle nous avons l'obligation d'adopter un point de vue universel dans tout type de jugement. La « manière de penser » (en tenant compte du point de vue possible d'autrui) nous apparaît en d'autres mots l'élément essentiel de cette analogie plutôt que son « résultat » : le sentiment désintéressé, bien que cette manière de penser ne devienne manifeste selon Kant *que* dans le sentiment. Le jugement de goût est un *acte de réflexion* sur la finalité des facultés de connaître. Aucun passage de la Critique de la faculté de juger esthétique n'indique, à notre connaissance, si cet acte de réflexion est susceptible ou non de transformer la sensibilité de façon durable, mais Kant précise néanmoins au §28 « que le développement et l'exercice de cette faculté nous sont laissés et que cela demeure une obligation³. »

Puis il ajoute aussitôt : « Et ceci est vrai, quelle que soit la clarté avec laquelle, si sa réflexion s'étend jusque-là, l'homme peut avoir conscience de son impuissance actuelle et effective. ». Cet ajout n'est pas anodin car il laisse entendre qu'il est indifférent de connaître notre pouvoir et que, le cas échéant, la conscience de notre impuissance effective ne doit pas faire obstacle à l'exercice de cette faculté. Dans la *CRPr*, et plus spécifiquement dans la *Méthodologie*, qui traite de la culture morale, Kant soutient que la « vertu n'a [...] de la valeur que parce qu'elle coûte si cher,

¹ *CRP*, A133/B172.

² Joos, *Kant et la question de l'autorité*, pp. 115-116.

³ *CFJ*, §28, 262.

non parce qu'elle rapporte quelque chose. » et qu'un exemple de vertu sera d'autant plus profitable qu'il sera « dégagé de toute visée de bien-être ¹. » Dans la *Première introduction à la CFJ* cette même conviction est réaffirmée dans une note de bas de page concernant la faculté de désirer : « [c]ar si nous devons, pour être déterminés par la représentation d'un objet à l'usage de notre force, attendre de nous être assurés que notre pouvoir suffit à le produire, cette force resterait la plupart du temps inemployée. En effet nous n'apprenons ordinairement à connaître nos forces qu'en en faisant l'essai ². » Allison sous-entend en revanche qu'il nous est nécessaire pour agir moralement de connaître notre pouvoir. En effet la pensée que nos efforts moraux ne seront pas vains et que la nature est de notre côté semble suggérer qu'il nous est nécessaire, pour nous conformer au commandement de la loi morale, de connaître d'*abord* notre force – et non notre impuissance – et que nous avons le devoir de nous intéresser à la beauté de la nature parce que le goût fournit l'exemple ou l'indice d'une telle force. À notre avis cette pensée ne doit pas nécessairement précéder la détermination de la volonté par la loi morale car nul jugement, aussi pur soit-il, n'est garant de l'exercice futur de la faculté de juger (sans compter que l'opacité de notre nature n'est pas totalement dissipée dans la *CFJ*, puisque le jugement d'autrui, s'il s'oppose au nôtre, réussit à semer le doute dans notre esprit, et qu'on ne peut fournir aucune preuve quant à la validité de notre jugement). Si le sens commun moral n'est pas déjà constitué, le goût ne l'est pas davantage. Ces deux usages de la faculté de juger exigent pareillement une culture. On ne voit pas dès lors pourquoi le goût serait le symbole d'un progrès moral déjà en partie réalisé, le symbole d'une nature qui ne s'oppose plus au commandement de la loi morale mais s'y conforme spontanément, si la vertu (le progrès moral) consiste essentiellement dans « l'intention morale en *lutte*, et non [dans] la *sainteté* [c'est-à-dire] dans la *possession* présumée d'une *parfaite pureté* des intentions de la volonté ³ » et que la liberté est sans cesse à reconquérir. C'est parce « que ce n'est pas par elle-même, mais seulement par violence faite par la raison à la sensibilité, que la nature humaine s'accorde avec le bien⁴ » qu'il importe davantage, dans une perspective pratique, d'*exercer* la faculté de juger que de connaître notre degré plus ou moins grand de vertu – sous prétexte qu'à cette pensée de l'effectivité de notre volonté bonne s'attacherait la promesse d'un bonheur *réel* : sensible et non seulement intellectuel.

Ce concours mutuel du jugement moral et du jugement esthétique à l'accomplissement des fins de la moralité, que l'on peut interpréter comme un « tournant » dans la philosophie pratique

¹ *CRPr*, IIe partie, Méthodologie, V, 156 (note italique).

² *Première introduction à la CFJ*, XX, 231, note.

³ *CRPr*, V, 84.

⁴ *CFJ*, Remarque générale (§29), 271.

kantienne, ou à tout le moins comme un changement de perspective essentiel, parce qu'il jette un nouvel éclairage sur la moralité des êtres rationnels en mettant dorénavant l'emphase sur leur caractère *fini*, est certes déjà esquissé dans la *CFJ*, mais l'« indice » de ce tournant ne se trouve pas selon nous véritablement dans la « réalité » du concours de la nature à la liberté. Comme nous l'avons suggéré plus tôt, et tel que Kant l'affirme explicitement dans la *MM*, cultiver le sentiment moral signifie essentiellement « admirer son origine insondable » et « c'est ce qui arrive lorsque l'on montre comment, séparé de tout attrait pathologique et pris dans sa pureté, c'est par la simple représentation de la raison qu'il est stimulé au plus haut point¹. » La prise de conscience de cette origine insondable, c'est-à-dire du suprasensible, est commune à la fois au jugement de goût et au jugement de sublimité, comme nous l'avons montré lorsque nous avons traité du suprasensible comme « causalité » de l'harmonie des facultés de connaître dans le beau et le sublime ; et c'est dire que ces deux espèces de jugement esthétique sont susceptibles de concourir à la culture du sentiment moral parce qu'elles révèlent toutes deux cette origine. Étant donné la prédominance que doit nécessairement exercer le point de vue pratique dans la vie des êtres rationnels finis dans l'esprit de Kant, et que cette prédominance n'est pas par ailleurs assurée en raison des intérêts de la faculté de désirer sous sa forme inférieure, dont la tendance naturelle consiste à faire des inclinations le principe déterminant de ses actions, nous avons l'obligation de saisir *toutes les occasions* qui s'offrent à nous de percevoir cette origine ; et, conséquemment, d'exercer notre jugement, puisque cette origine ne devient manifeste *que* dans cet exercice. Dans le beau comme dans le sublime, il semble par ailleurs que ce soit en définitive cette origine insondable qui suscite un intérêt et que ce soit cet intérêt, et non la simple communicabilité d'un plaisir ou d'un état d'esprit, qui soit attribué à autrui de manière universelle et nécessaire :

il en est à plus forte raison ainsi *si nous devons attribuer cet intérêt aux autres* ; et en fait c'est ce qui arrive lorsque nous tenons pour grossière et dépourvue de noblesse la manière de penser de ceux qui n'ont aucun *sentiment* pour la belle nature (nous nommons ainsi en effet la capacité de ressentir un intérêt à sa contemplation) et qui s'en tiennent à la jouissance des simples sensations des sens².

Dans ce passage, qui conclut le §42, c'est en effet l'intérêt moral que nous attribuons à autrui – et non le plaisir esthétique désintéressé. Kant oppose le sentiment moral au plaisir des sens, comme si l'intérêt intellectuel était le « signe » qu'un jugement de goût pur avait été posé et qu'au contraire son absence révélait qu'un jugement des sens avait été posé. Ceci confirme selon nous l'importance qu'il y a, dans une perspective pratique, d'adopter un point de vue universel dans le jugement esthétique pour que celui-ci puisse susciter en retour un intérêt intellectuel et être dit concourir à la moralité. Le beau et le sublime représentent ainsi deux espèces de jugement esthétique,

¹ *MM*, VI, 400.

² *CFJ*, §42, 302-303 (le premier italique est le nôtre).

irréductibles au jugement moral puisqu'ils ne se fondent tous deux sur aucun concept, qui permettent de prendre conscience *différemment* de l'Idée du suprasensible. Différemment, parce que les objets qui occasionnent ces jugements ainsi que les facultés qu'ils mettent en jeu sont distincts. Mais plus essentiellement, parce le sublime révèle la subordination de la nature « en nous » au fondement suprasensible alors que la beauté de la nature rend manifeste la subordination de la nature « hors de nous » à ce même fondement, cette expérience offrant ainsi une extension à l'horizon du suprasensible et de son pouvoir ; une extension que le jugement de sublimité et le jugement moral sont incapables d'offrir. Il apparaît donc que la totalité de l'expérience humaine, malgré la diversité de ses objets, doit éventuellement mener vers cette prise de conscience de notre destination suprasensible ainsi que de son fondement et que précisément pour ce motif l'expérience esthétique, sans perdre par ailleurs sa spécificité, doit de manière ultime devenir l'« instrument » de la raison pratique.

BIBLIOGRAPHIE

I. ŒUVRES DE KANT

- Correspondance*, trad. M.-C. Challiol, M. Halini, V., Séroussi, N., Aumonier, M.B. de Launay et M. Marcuzzi, Paris, Gallimard, 1986.
- Critique de la faculté de juger* (1790), trad., introd. et notes par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993.
- Critique de la faculté de juger* (1790), « Critique de la faculté de juger téléologique », trad. et notes par J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay et J.-M. Vaysse, Paris, Gallimard, 1984.
- Critique de la raison pratique* (1788), trad. L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, 1984.
- Critique de la raison pure* (1781), trad. et notes par J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980.
- Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), trad. V. Delbos, revu et annoté par F. Alquié, 1984.
- Logique* (1800), trad. et notes par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1964.
- Métaphysique des mœurs* (1797), deuxième partie, *Doctrine de la vertu*, trad. et notes par J. Masson et O. Masson, Paris, Gallimard, 1986.
- Première Introduction à la Critique de la faculté de juger* (1789), trad. A. J.-L. Delamarre, Paris, Gallimard, 1984.

II. OUVRAGES CITÉS OU CONSULTÉS

- ALLISON, H., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1990.
- ARENDT, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The Uni. of Chicago Press, 1982.
- BECK, L.W., *A Commentary on Kant's Practical Reason*, Chicago, Chicago Uni. Press, 1960.
- CARNOIS, B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Éd. du Seuil, 1973.
- CASTILLO, M., *Kant et l'avenir de la culture*, Paris, Fayard, 1986.
- CRAWFORD, D.W., *Kant's Aesthetic Theory*, Madison, Uni. of Wisconsin Press, 1974.
- CROWTHER, P., *The Kantian Sublime : from Morality to Art*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, 3e édition, Paris, P.U.F., 1969.

- DELEUZE, G., *La philosophie critique de Kant : Doctrine des facultés*, Paris, P.U.F., 1994.
- FERRY, L., *Homo aestheticus : l'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 1990.
- GUILLERMIT, L., *L'élucidation du jugement de goût selon Kant*, Paris, C.N.R.S., 1986.
- GUYER, P., *Kant and the Claim of Taste*, Second Edition, Harvard, Cambridge Uni. Press, 1997.
- *Kant and the Experience of Freedom*, Harvard, Cambridge Uni. Press, 1996.
- JOOS, J.-E., *Kant et le problème de l'autorité*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- LYOTARD, J.-F., *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991.
- NORTON, R.E., *The beautiful Soul : Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, Ithaca and London, Cornell Uni. Press, 1995.
- O'NEILL, O., *Constructions of Reason : Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge Uni. Press, 1995.
- RICŒUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.
- SAINT-GIRONS, B., *Fiat Lux. Une philosophie du sublime*, Paris, Quai Voltaire, 1993.
- SHERRINGHAM, M., *Introduction à la philosophie esthétique*, Paris, Éd. Payot, 1992.

III. COLLECTIFS ET ARTICLES CITÉS OU CONSULTÉS

- ALLISON, H., « Beauty and Duty in Kant's *Critique of Judgement* », in : *Kantian Review*, Vol.1, 1997, pp.53-81.
- DUMOUCHEL, D., « Genèse de la *Troisième Critique* : le rôle de l'esthétique dans l'achèvement du système critique », *Kants Ästhetik Kant's Aesthetics L'esthétique de Kant*, Gruyter, W., Berlin New York, 1998, pp. 18-40.
- « Au cœur de la modernité esthétique : Kant et l'expérience de la liberté », in : *Cahiers du département de philosophie de l'Université de Montréal*, No 95-06, 1995.
- « Esthétique et moralité selon Kant. Le cas du sublime », in : *Dialogue*, XXXII, 1993, pp. 329-346.
- GUILLERMIT, L., « La « Critique de la Raison Pratique » et les deux autres « Critiques » », in : *Actes du congrès d'Ottawa*, 1976, pp. 110-123.
- LYOTARD, J.-F., « La réflexion dans l'esthétique kantienne », in : *Revue internationale de philosophie*, Vol. 44, No 175, 4/1990, pp. 507-551.

REATH, A., « Kant's Theory of Moral Sensibility : Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination », in : *Kant-Studien*, 80, 1989, pp. 284-302.

SHRADER, G., « The Status of Feeling in Kant's Philosophy », in : *Actes du congrès d'Ottawa*, 1976, pp.143-164.

STOLNITZ, J., « On the Origins of "Aesthetic Disinterestedness" », in : *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 20, 1961/62, pp.131-43.