**Topiques de la société**

**Sociabilité et sens commun chez Kant et Arendt**

*1. Exposé des motifs*

En introduction à cette année de préparation, il s’agit de se poser la question fondamentale : comment une analyse proprement philosophique de la société est-elle possible ?

La question ne se pose pas pour d’autres concepts, comme la liberté ou la vérité. Elle se pose en ce que la philosophie n’a jamais su, jusqu’à récemment, poser la société comme concept positif, en étant toujours pris dans une triple tendance :

* réduction de la société à l’individu, qui y tendrait par un savant calcul d’intérêt. Le social comme produit de l’agent rationnel.
* Réduction de la société à une simple élaboration réflexive et normative des structures du rapport économique
* Plus courant encore : réduction de la société à un moment pré-politique, qui n’a de teneur que par ce à quoi il donne lieu.

La société en ce sens ne devient un concept identifiable qu’à partir du moment où les sciences sociales la constitue en objet.

Pour nous, pour vous, il faut tenir grand compte de ce fait historique, en menant vos lectures et vos recherches dans une double direction : celle des sciences sociales, et celle de la philosophie, dans son incapacité même à penser le social. D’où une typologie des approches possibles, qui vaut peut-être programme de travail.

I. Sciences sociales

a. Herméneutique du social. La société est un système de signes qui dit les rapports économiques qui en constituent le contenu véritable. A partir de Marx et avec lui, il s’agira de penser, sociologiquement et peut-être aussi déjà philosophiquement, la société comme langage de la vie réelle, comme une première forme idéologique, non autonome mais qui a tout de même sa logique propre. Textes centraux : L’idéologie allemande, le 18 Brumaire, Le programme du Gotha.

b. Epistémologie du social. La société comme objet de sciences, cad comme fait identifiable à son pouvoir coercitif. Le vrai inventeur du social, c’est Durkheim, dans le s *Règles*, dans la *Division du travail social*.

c. Anthropologie du social. La société est le nom du système structural qui dans les limites d’une communauté, oriente les comportements individuels. Comme structure, le social n’est ni un concept inventé, ni une donnée de l’expérience, mais ce que l’anthropologie révèle comme étant la grammaire réelle des phénomènes, invisible sans l’anthropologie. Cf. Lévi-Strauss, le premier chapitre des *Structures*, et surtout tout ce que LS dit de Rousseau dans *l’Anthropologie structurale* et dans *Tristes Tropiques*. En développement, Clastres, *Société contre l’Etat.*

II. Philosophie

a. Ontologie négative du social. La société pensée comme moment négatif en son rapport à l’individu ou à l’Etat. Ontologie négative, qu’il faut lire en creux. Ce dont on parle peu ou qu’on disqualifie est le nom barré d’une articulation essentielle mais impensée. La société en ce sens est comparable au statut de l’imagination transcendantale dans la CRP. Mystère enfoui dans les profondeurs de l’âme, dont on ne comprend pas grand chose mais qui détermine le reste, c’est-à-dire ce qu’il y a en-dessous (l’individu) et ce qu’il y a au-dessus (l’Etat). Cf. CRP et interprétation de Heidegger.

b. Positivement : Topiques du social. Penser le concept de société dans le lieu propre de tout concept, cad le sujet et la configuration de ses facultés. La société est alors le facteur d’une modification topique, qu’on peut comprendre en deux sens.

* topique empirique : la société comme Idée dérégulatrice des rapports entre les facultés empiriques de l’homme, la sociabilité naturelle et l’amour-propre. C’est le chemin choisi par Arendt pour marquer l’invention du social, à partir de Rousseau, qu’on peut (mais Arendt ne le fait pas) mettre en rapport avec le Kant de l’Idée d’une Histoire universelle.
* Topique transcendantale : la Société comme Idée régulatrice du jeu des facultés dans la réflexivité du sens commun, plus précisément dans la pensée élargie. Penser en se mettant à la place de tout autre, c’est produire en soi un concept de société à partir de l’expérience de l’autre, mais c’est bien un concept, et non une donnée de l’intuition. Piste suivie par Arendt dans Crise de la Culture et Juger, dans les deux cas en une interprétation sauvage de la CFJ.

La topique empirique est contestée par Arendt au sens où elle considère qu’une pensée de la société conçue comme perturbation de l’individu conduit à une politique conçue comme dissolution de cette perturbation, et non une politique de la liberté qui serait celle des Grecs. La topique transcendantale est en revanche approuvée par Arendt, qui y voit curieusement une reconduction du logos politique des Grecs, ce qui ne va pas sans distordre singulièrement le projet kantien.

*2. Topique empirique*

a. *Condition de l’homme moderne (édition quarto-Gallimard)*

(78) Homo socialis comme équivalent de l’homo politicus. Le socialis latin correspond bien au politique grec, et non au social moderne. Pas d’économie politique chez les Grecs, pas de social distinct d’une élaboration de l’économique. Le social relève de la maisonnée, la politique de l’humanité. La société n’intéresse pas les Grecs. L’invention du social doit être localisée chez le premier auteur qui va contester l’harmonie du rapport entre naturalité et intimité. La société émerge d’abord comme facteur perturbateur de la nature, qui va conduire à la nécessité du politique. Après Rousseau, il y a trois catégories : a. l’intimité naturelle et solitaire b. Le social comme lieu de l’amour-propre. c. Le politique comme solution (91). A partir de cette invention, la modernité est le moment d’une explosion du social, qui va envahir l’intimité en faisant de l’homme comme individu un être économique et laborieux, en qui va envahir le politique en le réduisant à n’être qu’une superstructure du travail.

Cf. Rousseau, *Second discours*. La société est le lieu d’une tension interne entre les facultés empiriques. (123) Lecture et commentaire

Significatif. Arendt fait une référence très claire au Kant de l’IHU, dans la Crise de la culture (Sur le concept d’histoire), au moment même où elle tente de montrer le lieu d’émergence de la modernité. On peut donc s’autoriser d’elle pour poser le // entre Rousseau (amour propre) et Kant (insociable sociabilité). Cf. CC 663, référence kantienne en rapport avec Rousseau.

Cf. IHU. Prop. 4, AK VIII, 21. La société est ici le résultat d’une disposition naturelle contradictoire, qui produit certes un accord, mais un accord discordant, tendu, un accord que Kant qualifie de pathologique, et qui n’a de vertu que dans sa conversion politique. La société est le lieu instable où les dispositions contradictoires de la nature produisent la dynamique de sa propre résolution politique. La société est l’idée perturbatrice de la nature qui traduit sa fonction strictement instrumentale dans le dessein divin, cad la République. Pour nous : une topique empirique négative, qui contrairement à Rousseau n’imagine pas une nature pré-sociale, plus pure. La société est originairement présente dans la nature humaine comme facteur de perturbation facultaire. Même idée en Doctrine de la vertu V §47, AK VI, 472. Formulation peut-être encore plus dure, plus antinomique.

*3. Topique positive*

La société n’a plus de connotation négative, et elle n’en appelle pas à sa résolution étatique, si on on la conçoit comme le focus imaginarius permettant le jeu harmonieux des facultés, cette fois transcendantale.

Première occurrence de cette idée en CC (Crise de l’éducation)

(782) Le § 40 de la CFJ comme lieu d’une politique du jugement , au sens où le jugement de la pensée élargie englobe l’Idée de société comme son horizon, et non comme une expérience réelle. Il faut penser *als ob* je me mettais à la place de tout autre

(783) // très original avec Ethique à Nico VI, la phronesis politique comme ancêtre du sens commun.

Retour à la CFJ § 40

*Critique de la faculté de juger*, §40. Au moment même où Kant place le *sensus communis* au fondement de la communicabilité du jugement esthétique, il tient à clarifier l’utilisation du mot « sens » pour ce qui, en toute rigueur, relèverait plutôt de l’entendement. Dans le système kantien, le sens, comme organe de la sensation, est d’abord perception de la singularité, et parler d’un sens commun, entendu, comme sens du commun, est contradictoire. Il faut donc préciser la signification de cette expression, qui pourrait au fond être tenue pour une sorte d’insulte à l’entendement.

Kant entend par sens commun « *l’idée d’un sens* commun à tous*, c’est-à-dire l’idée d’une faculté de juger qui dans sa réflexion tient compte, lorsqu’elle pense (*a priori*), du mode de représentation de tous les autres êtres humains afin d’étayer son jugement* pour ainsi dire *de la raison humaine dans son entier, et ainsi échapper à l’illusion qui, produite par des conditions subjectives de l’ordre du particulier, exercerait sur le jugement une influence néfaste* »[[1]](#footnote-1).

Une pensée du sens commun fonde sa légitimité sur la raison humaine dans son entier – ce que nous retiendrons comme l’essentiel d’une intelligence du lointain, avec cette spécificité, capitale pour Kant, dommageable pour nous, que la prise en compte du jugement d’autrui est ici virtuelle. Il s’agit de faire abstraction de soi par un double exercice d’ascèse et d’ouverture imaginaire : tout à la fois écarter la nature sensible de notre jugement particulier et intégrer en lui la potentialité du jugement de tout autre être humain. Kant énonce alors les trois maximes du sens commun, dont il précise qu’elles ne concernent pas vraiment la critique du goût :

« *1. Penser par soi-même ; 2. Penser en se mettant à la place de tout autre être humain ; 3. Penser toujours en accord avec soi-même. La première est la maxime de la pensée* sans préjugé*, la deuxième celle de la pensée* ouverte*, la troisième celle de la pensée* conséquente*.* »[[2]](#footnote-2)

Laissons de côté l’évidente exigence d’autonomie de la pensée, et celle, tout aussi traditionnelle en philosophie, de sa cohérence logique. Plus intéressant pour nous est cet impératif d’ouverture qui concerne, souligne Kant, non pas tant la faculté de connaître qu’une façon spécifique de faire usage de la pensée en vue d’une fin. Avoir une pensée ouverte consiste alors à « *s’élever au-delà des conditions subjectives, d’ordre privé, du jugement, dont restent en quelque sorte prisonniers tant d’autres, et lorsqu’il réfléchit sur son propre jugement à partir d’*un point de vue universel*(qu’il ne peut déterminer qu’en se mettant à la place des autres)»*[[3]](#footnote-3)*.*

Juger n’est ici ni hiérarchiser, ni assigner des places ou des fonctions, mais produire en soi une pensée universelle par un mouvement de la réflexion s’écartant de son inscription sensible, corporelle, naturelle, historique ou culturelle. Universalisme non-logocentré, si on laisse de côté – ce qui, il est vrai, est déjà une lecture particulièrement bienveillante de Kant – le caractère virtuel de la prise en compte des autres êtres humains.

De ce § 40, Arendt va tirer une interprétation fort connue, qui consiste à voir dans ce texte l’ébauche d’une philosophie politique.

Que dit-elle exactement ?

Nous ne contesterons pas ici à Arendt le droit de lire Kant comme elle l’entend et de l’intégrer, non sans déformation, à son propos : nous nous contenterons de montrer en quoi sa lecture, pour importante et intéressante qu’elle soit, passe à côté du statut spécifique du texte kantien, en produisant une série de distorsions dommageables à sa compréhension.

L’hypothèse qui guide l’interprétation arendtienne consiste à affirmer que Kant a pris très tard conscience de la réalité du politique comme distinct du social et du moral. Cette découverte aurait coïncidé avec celle du jugement comme faculté humaine tout à fait nouvelle. Ces deux éléments réunis auraient alors permis à Kant de poser différemment, puis de résoudre, les questions que les premières *Critiques* laissaient en suspens : la question de la sociabilité de l’homme et celle de la finalité de son existence. La révélation, à travers le jugement, de l’esprit - le *Geist* - dont Arendt dit qu’il n’a aucune application hors de la société humaine, serait la condition de possibilité de la résolution de la première question. L’approfondissement de la définition kantienne de l’homme serait celle de la seconde. La *Critique de la faculté de juger* constituerait donc un traité de l’homme : non pas l’homme comme être intelligible, *homo noumenon*, non pas l’homme comme être connaissant, mais l’homme réel, l’homme en société, en communauté, l’homme dans son vivre-ensemble - sujet supposé de la critique de la faculté de juger esthétique - ou l’homme comme espèce - sujet supposé de la critique de la faculté de juger téléologique. Le coup de force de l’interprétation arendtienne consiste alors à faire de l’ensemble de ces problèmes, en réalité fort différents, des problèmes politiques :

“ En d’autres termes, les sujets abordés dans la Kritik der Urteilskraft - le particulier, qu’il soit naturel ou événement historique ; la faculté de juger envisagée comme faculté de l’esprit humain à traiter du particulier ; la sociabilité comme condition de l’exercice de cette faculté, autrement dit la perception que les hommes dépendent de leurs semblables non seulement parce qu’ils ont un corps et des besoins physiques, mais précisément à cause de leurs facultés mentales - ces sujets sont tous essentiels à la politique ”[[4]](#footnote-4).

Ainsi délimitée, la philosophie politique kantienne ne peut ni ne doit s’effectuer en doctrine du droit ou en réflexion historico-politique, mais trouve dans la question du vivre-ensemble son lieu d’élaboration, et dans le texte qui est pour Arendt consacré aux modalités de la sociabilité humaine - *la Critique de la faculté de juger* - sa théorisation.

Cette limitation de la question du politique à celle de la sociabilité n’allant bien entendu pas de soi, Arendt est obligée d’effectuer une série de mises au point et de déplacements problématiques, pour distinguer le politique du moral, puis le politique de la philosophie politique, avant d’indiquer en quoi la manière dont le politique est posé par Kant est en lien étroit avec la pensée critique dans la singularité de son développement. On le voit : faire de la vraie philosophie politique de Kant une élaboration du vivre-ensemble social, à la façon des Grecs.

Le penseur critique n’est certes par un acteur de la politique : mais c’est un spectateur engagé, en tant que “ par la force de l’imagination, il rend les autres présents et se meut ainsi dans un espace public potentiel, ouvert à tous les points de vue ; en d’autres termes, il adopte la position du citoyen du monde kantien ”[[5]](#footnote-5). C’est à partir de cet espace public potentiel qu’Arendt va aborder le texte de la *Critique de la faculté de juger* : il s’agira pour elle d’indiquer en quoi le jugement de goût incarne le mode d’effectuation de cet espace potentiel, et en quoi les éléments qui le constituent - communicabilité, intersubjectivité, sens commun - acquièrent alors une dimension politique. La *Critique de la faculté de juger* est une œuvre politique en tant qu’elle exprime, en son contenu comme en son mouvement, le mode de penser élargi, et que ce faisant, elle est une réflexion sur la pluralité des points de vue et des hommes.

Arendt aborde le jugement de goût selon la réflexion, entendue comme opération par laquelle l’objet plaît, ou déplaît, et qui porte non sur cet objet lui-même, mais sur sa représentation[[6]](#footnote-6). Puis, par un nouveau coup de force, elle passe immédiatement de ce plaisir à sa condition, la communicabilité du sentiment esthétique, et, au-delà, à la condition de cette condition, le sens commun. C’est alors que sa lecture prend son tour ouvertement sociologisant : en définissant le sens commun, Arendt donne pour exemple du caractère éminemment social du goût une citation de la *Critique de la faculté de juger* où Kant parle précisément non du jugement esthétique mais du jugement empirique, non pas du beau mais de l’agréable[[7]](#footnote-7). Dans ce qu’il faut bien appeler une erreur d’interprétation, nous voyons déjà esquissée la confusion majeure de la lecture arendtienne, la confusion entre universalité transcendantale et généralité empirique. Mais poursuivons. Arendt élabore ensuite une conception de la communicabilité du jugement esthétique qui en fait non pas un élément constitutif du jugement, mais un critère de discrimination entre ce qui peut être approuvé et ce qui doit être désapprouvé, entre ce qui plaît ou déplaît. La communicabilité du sentiment du plaisir est considérée ici comme l’équivalent esthétique de la publicité politique, analogie lourde de sous-entendus, et fort délicate. Cette communicabilité trouve sa racine dans le sens commun, qu’Arendt conçoit, là encore avec une ambiguïté terminologique tout à fait redoutable comme “ une sorte de capacité mentale additionnelle - qui nous dispose à rentrer en communauté ”[[8]](#footnote-8). En passant ainsi de la communicabilité esthétique au sens commun, et en faisant de ce *sensus communis*  un *sensus communitatis*, Arendt accomplit l’ultime pas de sa politisation de l’esthétique kantienne. Le sens de la communauté est alors, au fondement de l’esthétique, ce par quoi la réflexion transforme un sentiment privé en sentiment de tous, ou du moins en sentiment ayant pris en considération tous les autres[[9]](#footnote-9). Il n’y a alors pas d’autre jugement esthétique que le jugement communautaire, obtenu par abstraction des conditions privées, ou par mentalité élargie[[10]](#footnote-10) ; et la faculté de juger est en ce contexte une faculté mentale qui permet cette abstraction en supposant la présence réelle des autres[[11]](#footnote-11). Par le biais de cette transformation radicale du transcendantalisme kantien qui fait du sens commun esthétique un sens de la communauté politique, Arendt lie les deux parties de la *Critique de la faculté de juger*, puisque la communauté esthétique est l’amorce d’une humanité unifiée, et la pensée élargie la condition immédiate du contrat social. Arendt conclut par là son interprétation de la faculté de juger esthétique comme faculté politique, et de ce qui se présente au titre de l’esthétique comme le lieu unique de la philosophie politique de Kant.

Si l’habileté de cette lecture et l’adéquation des moyens mis en oeuvre à l’objectif final du texte sont indéniables, il convient cependant de remarquer qu’en de nombreux moments, Arendt mésinterprète profondément la *Critique de la faculté de juger* : suivre à présent ces moments n’a pas pour seul but de dégager les erreurs commises par Arendt, mais plus fondamentalement de montrer qu’elles sont le prix à payer pour toute politisation de l’esthétique kantienne, et que celle-ci n’est pas possible sans une grande liberté prise à l’égard de la lettre du texte kantien, liberté qui, si elle est toujours autorisée, n’est pas toujours défendable.

Nous l’avons vu, le trait le plus remarquable de la lecture arendtienne consiste à passer d’une universalité de droit du jugement esthétique, exigée transcendantalement, à une universalité de fait, posée empiriquement dans une communauté réelle. Arendt fait oeuvre ici de psychologie empirique, en découvrant ce que chaque homme juge ou ressent, mais en aucun cas de philosophie transcendantale qui, eu égard au jugement esthétique, ne dit que la nécessité pour tout homme de le partager idéellement. Les véritables jugements esthétiques “ prétendent à la nécessité et disent, non pas que chacun juge ainsi - car de cette manière la tâche de leur explication serait l’affaire de la psychologie empirique - mais que l’on doit juger ainsi”[[12]](#footnote-12). Kant pose ici comme ailleurs très strictement la distinction du droit et du fait, le jugement esthétique étant prétention à une validité universelle de droit, et non pas décompte des voix individuelles de fait[[13]](#footnote-13). La position kantienne de l’universalité du goût exclut d’emblée que l’on sorte réellement du champ des pouvoirs de connaître en jeu dans l’esthétique : en sorte qu’est semble-t-il invalidée toute référence à un quelconque espace d’intersubjectivité, celui-ci étant ramené à l’espace interfacultaire.

L’universalité de droit du beau n’a cependant, malgré sa distinction d’avec la généralité empirique de l’agréable, ni le caractère législatif d’une loi de la nature, ni celui impératif d’une loi de la liberté. On peut en ce sens parler d’universalité supposée, ou même idéelle. Quand quelqu’un dit d’une oeuvre d’art qu’elle est belle, il procède en son jugement à un double mouvement idéal de pensée : d’une part, il suppose que chacun ressent le même sentiment de plaisir que lui, même s’il n’y a aucune possibilité réelle de le vérifier[[14]](#footnote-14) ; d’autre part, il fait comme si la beauté était une propriété de la chose[[15]](#footnote-15). L’universalité esthétique est ainsi à la fois suppositive et analogique, et s’appuie sur l’application de l’universalité du sentiment et de l’universalité de l’objectivité au jugement subjectif du plaisir, conférant par analogie à la beauté une quasi-objectivité[[16]](#footnote-16). Ce double mouvement est constitutif du type singulier d’universalité auquel peut prétendre le jugement de goût, mais est aussi totalement ignoré par Arendt. Alors que Kant, avec une grande netteté terminologique, affirme que “ l’assentiment universel est donc seulement une Idée”[[17]](#footnote-17), Arendt fait de cette idée d’une communicabilité universelle du sentiment un fait observable et vérifiable ; témoigne d’ailleurs de cette confusion entre universalité transcendantale et généralité empirique la manière dont elle traduit le mot *allgemein*, qui signifie chez Kant universel, par *general*, terme qui en anglais comme en français, est beaucoup plus vague[[18]](#footnote-18). Du procédé analogique par lequel on fait comme si la beauté était propriété de l’objet, Arendt ne dit rien non plus. Ainsi, d’une universalité idéelle et analogique, de ce qui n’est qu’un libre jeu des représentations, Arendt fait une généralité effective et objectivement vérifiable : il y a là à n’en pas douter un contre-sens total, qui rend très contestables toutes les conséquences politiques qui s’en suivent.

La même distorsion dans la compréhension du transcendantal affecte l’interprétation arendtienne du *sensus communis*, dont elle fait, on l’a vu, un *sensus communitatis*. Pour Kant, le sens commun n’est en aucun cas une donnée psychologique, mais ce dont la nécessité s’impose comme condition de possibilité de la communicabilité du sentiment esthétique : en sorte que “ ce n’est donc que sous la présupposition qu’il existe un sens commun (et par là nous n’entendons pas un sens externe, mais l’effet résultant du libre jeu des facultés de connaître), ce n’est, dis-je, que sous la présupposition d’un tel sens commun que le jugement de goût peut-être porté”[[19]](#footnote-19). Le sens commun ne peut en aucun cas être fondé sur l’expérience : il n’indique pas que le jugement de chacun *concordera* avec le nôtre, mais qu’il *doit con-sonner* avec lui[[20]](#footnote-20). Aussi n’est-il, au même titre que l’universalité qu’il fonde, qu’ “ une simple norme idéale”[[21]](#footnote-21), qu’une instance idéelle exigée transcendantalement, une Idée nécessaire mais indéterminée, dont la réalité n’a en fait aucune importance. Nous retrouvons ici la présupposition idéelle d’une convenance - *Angemessenheit* - des pouvoirs et des domaines,: dans les deux cas la convenance et le sens commun sont le substitut de la fonction d’euphonie du suprasensible qui les rend pensables. Le sens commun n’a donc rien à voir ni avec un quelconque état mental spécifique issu du fait que tout homme dispose des mêmes facultés de représentation, ni *a fortiori* avec un sens d’une communauté qui serait rendue nécessaire pour qu’il y ait partage réel du sentiment esthétique. Bien qu’Arendt pose une différence entre sens commun - *Gemeinsinn* - et *sensus communis*, celle-ci ne nous paraît pas légitime, et le *sensus communis* n’est pas plus communautaire que le sens commun, puisqu’il doit être compris comme “ *l’Idée d’un sens commun (à tous*”[[22]](#footnote-22), c'est-à-dire comme l’Idée d’un pouvoir de prendre idéalement en considération dans la réflexion le mode de représentation de tout autre, et ce  *a priori*. La position de l’idéalité et de l’apriorité du *sensus communis* disqualifie immédiatement toute tentative de donner au terme de *gemeinschaftlich* que Kant utilise ici une portée sociale ou politique, en tant que le sens commun n’a qu’une fonction de norme idéelle exigée transcendantalement, et que c’est commettre un grave contresens d’en faire une donnée empirique. Il s’agit ici encore, non pas de l’homme en société et de ses facultés, mais bien de l’homme comme être cognitif non limité aux conditions particulières, et doté d’une faculté de juger qui lui permet d’ouvrir sa pensée sans sortir de la sphère de l’*a priori.* Quand Kant parle de communauté, il faut entendre une communauté purifiée de toute référence à un objet ou à un sujet particulier, de toute référence à un sentiment qu’il faudrait retrouver chez d’autres. La communicabilité universelle fondée sur le sens commun n’est alors que le signe que ce fondement est un fondement idéel et transcendantal, qui prétend à l’universalité à partir d’une norme dont la validité n‘est que l’expression pour nous de la fonction elle-même universelle du suprasensible[[23]](#footnote-23).

Arendt croit trouver une confirmation de sa lecture sociale du sens commun dans le § 40 de la *Critique de la faculté de* juger et les trois maximes du sens commun, en appliquant une même distorsion du transcendantal vers l’empirique à la pensée élargie qui consiste, dit Kant, à “penser en se mettant à la place de tout autr*e*”[[24]](#footnote-24). L’exigence transcendantale d’une pensée qui, sans s’ouvrir aux autres, ouvre à l’intérieur d’elle-même la référence à un point de vue extérieur, la nécessité d’une abstraction de sa condition propre, le geste par lequel la réflexion effectue un travail de variations systématiques autour de soi : tous ces éléments qui font de la maxime de la pensée élargie un moment transcendantal de la faculté de juger, Arendt les transforme en autant d’arguments pour faire de cette pensée une pensée de la communauté, et donc de la faculté de juger esthétique une faculté sociale et politique. La communauté esthétique n’est en réalité qu’une communauté idéale, elle n’est que l’expression transcendantale de la partageabilité du jugement : la comprendre autrement, c’est aller à l’encontre de la démarche explicite de Kant qui, pour se garder de ce type de lecture, fait suivre la détermination des maximes d’un paragraphe consacré à l’intérêt empirique pour le beau, marquant ainsi définitivement qu’il n’y a dans le jugement esthétique aucune dimension communautaire réelle, aucune référence à la société, qui ne sont le fait précisément que du seul jugement empirique[[25]](#footnote-25).

Bilan : Arendt maltraite Kant. Mais ne peut-on pas suivre son intuition dans les limites de la lettre kantienne ? Avec ARendt, il faut concevoir le sens commun comme un rapport au social en nous. Avec Kant, il faut le concevoir comme un rapport au concept de société en nous, que la raison produit comme la cause d’une variation imaginaire de notre singularité. La société n’est pas un concept esthétique, et Arendt a tort de le croire ; elle est une Idée de la raison, que la raison d’un être naturellement social produit, et qui forme la condition de possibilité de toute ouverture de la pensée. Faut-il y voir l’amorce d’une politique ? Oui sans doute, non pas au sens direct où il y aurait de la politique dans l’esthétique kantienne, mais au sens indirect suivant :

1. Position rationnelle de l’Idée de société en nous

2. Penser élargie et sens commun

3. Exercice de ce sens commun dans le domaine esthétique

4. Exercice de ce sens commun dans le domaine social. Une communauté de la pensée élargie, ni communauté effective des sens ou du goût, mais communauté transcendantale. Arendt l’a esquissé en déformant Kant, Kant l’a formulée en la réduisant finalement à un moment passager dans la construction politique. Ouverture. La société est ce qui en nous nous ouvre idéalement à la constitution d’une communauté réelle. Sans cette ouverture, dont l’esthétique est le signe, pas de communauté, pas de peuple.

Cf. Stiegler comme piste possible :

« *La question politique est une question esthétique, et réciproquement : la question esthétique est une question politique. J'emploie ici le terme "esthétique" dans son sens le plus vaste. Initialement, aisthésis signifie sensation, et la question esthétique est celle du sentir et de la sensibilité en général.*

*Je soutiens qu'il faut poser la question esthétique à nouveaux frais, et dans sa relation à la question politique, pour inviter le monde artistique à reprendre une compréhension politique de son rôle. L'abandon de la pensée politique par le monde de l'art est une catastrophe.*

*Je ne veux évidemment pas dire que les artistes doivent "s'engager". Je veux dire que leur travail est originairement engagé dans la question de la sensibilité de l'autre. Or la question politique est essentiellement la question de la relation à l'autre dans un sentir ensemble, une sympathie en ce sens.*

*Le problème du politique, c'est de savoir comment être ensemble, vivre ensemble, se supporter comme ensemble à travers et depuis nos singularités (bien plus profondément encore que nos "différences") et par-delà nos conflits d'intérêts.*

*La politique est l'art de garantir une unité de la cité dans son désir d'avenir commun, son individuation, sa singularité comme devenir-un. Or un tel désir suppose un fonds esthétique commun. L'être-ensemble est celui d'un ensemble sensible. Une communauté politique est donc la communauté d'un sentir. Si l'on n'est pas capable d'aimer ensemble les choses (paysages, villes, objets, livres, langue, etc.), on ne peut pas s'aimer. Tel est le sens de la "philia" chez Aristote. Et s'aimer, c'est aimer ensemble des choses autres que soi.*

De la misère symbolique, 10 octobre 2003

Autre piste possible : une relecture de la politique spinoziste. Cf. Balibar, *La crainte des masses*

1. *Id.* [↑](#footnote-ref-1)
2. *Ibid. ,* AK V, 294 ; P II, p. 1073. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Ibid.*, AK V, 295 ; P II, p. 1074. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Juger*, p. 32 [↑](#footnote-ref-4)
5. *Ibid.*, p. 71 [↑](#footnote-ref-5)
6. Cf. H. Arendt, *Juger, op.cit.*, p. 100 [↑](#footnote-ref-6)
7. Cf. *ibid.*, p. 103 : “ Kant a pris conscience très tôt qu’il y a avait quelque chose de non subjectif dans ce qui est, apparemment, le plus privé et le plus subjectif des sens. Cette prise de conscience s’énonce comme suit : le fait est qu’en matière de goût “ le beau n’intéresse (empiriquement) que dans la société *”* ”. La citation est tirée du §41 de la *CFJ.* [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibid.*, p. 107 [↑](#footnote-ref-8)
9. Cf. *ibid.*, p. 110 : “ Le ça-me-plaît-ou-ça-me-déplaît, qui, en tant que sentiment, est en apparence entièrement privé et ne se communique pas, s’enracine en réalité dans ce sens de la communauté : il est donc ouvert à la communication une fois qu’il a été transformé par la réflexion qui prend en considération tous les autres ainsi que leurs sentiments ”. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cf. *ibid.*, p. 111 [↑](#footnote-ref-10)
11. Cf. *ibid.* [↑](#footnote-ref-11)
12. *Erst. Einl.*, W X, 53 ; AK XX, 239 ; P II, 896 [↑](#footnote-ref-12)
13. Cf. J-F. Lyotard, *Leçons sur l’analytique du sublime*, *op.cit*. ,p. 262 : “ La “ voix universelle “  ne résulte pas du décompte des suffrages. La partageabilité est un caractère transcendantal du goût, et elle exige à son tour un supplément transcendantal, l’Idée du suprasensible ”. Lyotard fait une remarque similaire, sur le mode de la boutade, dans son article *Sensus communis*, in *Le cahier du Collège International de Philosophie*, (1987), 3, Paris, Osiris, p. 76 : “ On n’élit pas le beau comme Miss Monde ”. [↑](#footnote-ref-13)
14. Cf. *KUK*, W X, 126 ; AK V, 212 ; trad. Philonenko, 75 : “ ... lorsqu’il dit qu’une chose est belle, il attribue aux autres la même satisfaction  ; il ne juge pas seulement pour lui, mais pour autrui”. [↑](#footnote-ref-14)
15. Cf. *ibid.* : “ ... et parle alors de la beauté comme si elle était une propriété des choses”. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cf. *ibid*., W X, 132-133 ; AK V, 218 ; trad. Philonenko, 82 : “ or c’est seulement sur cette universalité des conditions subjectives du jugement porté sur les objets que se fonde cette valeur subjective universelle de la satisfaction que nous attachons à la représentation de l’objet que nous disons beau”. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid.*, W X, 130 ; AK V, 216 ; trad. Philonenko, 79 [↑](#footnote-ref-17)
18. Sur cette traduction, cf. H. Arendt, *Juger*, *op.cit*, p. 67, ainsi que les notes de R. Beiner n° 107 et 177. Beiner fait ici référence à un texte de *La crise de la culture*, pour expliquer ce choix de traduction opéré par Arendt, qui conditionne une bonne partie de sa lecture. [↑](#footnote-ref-18)
19. *KUK*, W X, 157 ; AK V, 238 ; trad. Philonenko, 109 [↑](#footnote-ref-19)
20. Cf. *ibid.*, W X, 159 ; AK V, 239 ; trad. Philonenko, 111 : “ il ne dit pas que chacun admettra notre jugement mais que chacun doit l’admettre”. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-21)
22. *KUK*, W X, 225 ; AK V, 293 ; trad. Philonenko, 185. Philonenko croit nécessaire d’ajouter “ à tous ”, ce qui constitue déjà une interprétation, proche en un certain sens de celle d’Arendt. [↑](#footnote-ref-22)
23. Cf. J-F. Lyotard, *Leçons sur l’Analytique du sublime*, *op.cit.* ,p. 249 : “ Ledit “ sens commun ” est reclassé au titre d’une trace, d’un signe, qui, dans l’ordre esthétique, rappelle une Idée qui, de loin, régit la pensée tandis que celle-ci prend plaisir au beau et en demande le partage ”. [↑](#footnote-ref-23)
24. *KUK*, W X, 226 ; AK V, 294 ; trad. Philonenko, 186 [↑](#footnote-ref-24)
25. Cf. *ibid*., W X, 230 ; AK V, 297 ; trad. Philonenko, 191 : “ Cet intérêt qui s’attache au beau par l’inclination à la société, et qui par conséquent est empirique, est pour nous sans importance”. [↑](#footnote-ref-25)