

**Du caractère sociable de l'intime : le plaisir esthétique chez
Kant, entre solitude et communication**

*Of the social dimension of the intimate: Kant on aesthetic
pleasure, solitude and communication*

RAPHAËL EHRSAM•

Université Paris Sorbonne, France

Résumé

Dans une large mesure, du XVII^e au XVIII^e siècle, on assiste à une métamorphose théorique des rapports entre plaisir, solitude et sociabilité. Tandis qu'au XVII^e siècle (et encore chez plusieurs auteurs du XVIII^e), le plaisir est décrit comme une expérience dont le lieu principal est la sociabilité, à l'inverse de la méditation sise de préférence dans la solitude, le XVIII^e siècle réinscrit le plaisir dans l'intimité solitaire du moi et majore l'idée d'une nécessaire communauté des sujets connaissant. La caractérisation kantienne de l'expérience esthétique, comme expérience d'un plaisir qui enveloppe *immédiatement* une prétention à l'universalité et à la communication, apparaît dès lors comme une façon de rompre la logique de ce chiasme.

Mots-clé

Plaisir, solitude, communication, Kant, histoire des idées

Abstract

To a large extent, during the 17th century and the 18th century, one can witness a major shift in the relations linking pleasure, solitude and sociability. During the 17th century (and still for many thinkers and writers in the 18th), pleasure is often described as a public experience fostered if not made possible by sociability, while meditation is frequently supposed to require solitude. On the other hand, during the 18th century, pleasure is mostly accounted for as a private and solitary

· Raphaël Ehram est Maître de conférences à l'Université Paris Sorbonne, et membre du Centre d'études de la philosophie classique allemande et de sa postérité (Centre Emmanuel Lévinas). Il est l'auteur de *Le problème du langage chez Kant*, Paris, Vrin, 2016. Email : rehram@club-internet.fr.

experience, as opposed to knowledge, which is supposed to be closely connected to the possibility of communication. With that shift in mind, one can assess anew Kant's view of aesthetic experience. Since Kant's design is to make room for a type of intimate pleasure, which *immediately* encompasses a claim of universality and communicability, one can argue that Kant's final purpose is to break the traditional opposition that runs through the two preceding centuries.

Keywords

Pleasure, solitude, communication, Kant, history of ideas

Au cours de ce bref article, mon but sera de mettre en perspective des thèses de Kant qui paraissent dans l'ensemble bien connues, mais dont on ne peut saisir l'originalité et l'importance qu'en les inscrivant dans un champ problématique plus large. La ligne directrice de mes analyses est la suivante : dans une large mesure, du XVII^e au XVIII^e siècle, on assiste à une métamorphose théorique des rapports entre plaisir, solitude et sociabilité. Tandis qu'au XVII^e siècle (et encore chez plusieurs auteurs du XVIII^e), le plaisir est décrit comme une expérience dont le lieu principal est la sociabilité, à l'inverse de la méditation sise de préférence dans la solitude, le XVIII^e siècle réinscrit le plaisir dans l'intimité solitaire du moi et majore l'idée d'une nécessaire communauté des sujets connaissant. La caractérisation kantienne de l'expérience esthétique, comme expérience d'un plaisir qui enveloppe *immédiatement* une prétention à l'universalité et à la communication, apparaît dès lors comme une façon de rompre la logique de ce chiasme.

J'évoquerai donc brièvement les principales raisons du changement opéré entre les XVII^e et XVIII^e siècles sur ce point, pour mieux montrer, en regard, la génialité du propos de Kant.

1. Liminaire conceptuel : trois notions de la solitude

Avant d'aborder l'examen de l'évolution des rapports entre plaisir, solitude et sociabilité du XVII^e au XVIII^e siècle, il me paraît nécessaire d'esquisser une distinction entre trois concepts de solitude, mobilisés de façon relativement constante par les philosophes de la solitude du XVII^e siècle à nos jours, à savoir la solitude constitutive (S1), la solitude recherchée (S2) et la solitude subie (S3). Une telle distinction ne prétend en rien être exclusive ou exhaustive ; elle promet simplement d'offrir une meilleure intelligibilité aux analyses ultérieures¹.

(S1) Le terme « solitude » peut tout d'abord signifier un trait intrinsèque de certains modes d'être, ou un trait constitutif de certaines activités ou de certains états. Plusieurs cartésiens considèrent ainsi que l'esprit humain se définit par une forme de solitude

¹ D'autres essais de distinction sont possibles ; cf. P. J. Koch, « Solitude », *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, 4/3, 1990, p. 181-210 ; N. Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, trad. I. Vilde-Lot, Paris, Aubier-Montaigne, 1936 ; T. Ginestous, *Généalogie de la solitude en Occident*, Paris, l'Harmattan, 2011.

constitutive, la conscience n'ayant jamais affaire immédiatement qu'à elle-même et à ses propres idées². Suivant une autre voie, Lévinas associe dans ses premiers travaux l'existence de la subjectivité comme telle et la solitude. Le seul fait d'exister signifie pour le sujet une forme immédiate de solitude, « le définitif de l'enchaînement d'un moi à son soi »³. Selon *Le temps et l'autre*, la solitude du moi ne se définit pas comme privation d'une relation préalablement donnée avec autrui, mais comme l'unité même de l'existant, qui produit la séparation ontologique du sujet : « Le sujet est seul, parce qu'il est un »⁴. De façon plus générale, il est possible de caractériser certaines expériences comme vécues de façon constitutivement solitaire : l'imagination, le rêve, le recueillement intérieur, etc.

(S2) Le terme « solitude » peut en outre signifier un état recherché, par lequel une personne s'isole volontairement de certains (parfois de la plupart ou de tous) les liens qui l'unissent à la vie civile ou aux autres personnes avec lesquelles il se trouve ordinairement en société. La solitude peut en ce sens être associée à la vie privée et à la sauvegarde de l'intime (Virginia Woolf met en lumière en ce sens l'importance de la disponibilité d'espaces privés pour les femmes⁵ ; Nicolas Berdiaeff parle d'un « droit à la solitude »⁶). En un autre sens, les exercices spirituels tels que la retraite ou l'isolement dans les cellules des monastères relèvent d'une telle forme de solitude. En général, la solitude, lorsqu'elle est recherchée, peut fonctionner comme le révélateur d'un certain projet spirituel ou existentiel (mysticisme, sagesse, création artistique, etc.), ou être associée à certaines formes d'exceptionnalité (on peut songer à la solitude des héros tels qu'Achille ou Hercule).

(S3) Le terme « solitude » peut enfin signifier un état ou une situation subis, et qui peuvent revêtir plusieurs formes. Il est ainsi possible, bien que l'on soit au milieu d'une foule ou que l'on n'ait pas entrepris la moindre retraite, de faire des expériences de rejet, de confinement ou d'aliénation qui relèvent de la solitude subie ; ces expériences répondent alors à des facteurs qui peuvent être aussi bien pratiques que psychologiques ou sociaux. Génératrice de souffrance, la solitude est dans ces cas éprouvée comme privation

² On estime souvent que cette situation découle du fait que l'esprit éprouve la certitude de sa propre existence, dans la seconde des *Méditations métaphysiques* de Descartes, alors même qu'il doute de l'existence du monde extérieur (y compris donc de l'existence des autres hommes). La conscience telle qu'elle est mise en lumière par le *cogito* serait ainsi d'abord essentiellement solitaire. De fait, la plupart des cartésiens estiment que l'existence des autres hommes n'est connue que de façon indirecte, inférée par analogie en comprenant les mouvements et les paroles des autres corps comme expressions d'idées similaires à celle du sujet pensant et percevant. Antoine Arnauld et Pierre Nicole déclarent notamment que « nous ne pouvons avoir aucune connaissance de ce qui est hors de nous, que par l'entremise des idées qui sont en nous » (A. Arnauld et P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard, 1992, p. 33). Cf. également N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1979, III, II, I, § 1, p. 320. A propos de Descartes, cf. G. B. Matthews, « Descartes and the Problem of Other Minds », in *Essays on Descartes' Meditations*, A. O. Rorty (éd.), Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1986, p. 141-152.

³ E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, 2^{ème} édition, Paris, Vrin, 1963, p. 142.

⁴ E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1980, « Solitude et hypostase », p. 35. Il est possible de voir là l'influence de Heidegger et de sa lecture de la solitude nietzschéenne ; cf. M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992 et R. Denoon Cumming, *Phenomenology and Deconstruction. Vol. IV. Solitude*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 51.

⁵ V. Woolf, *Une chambre à soi*, trad. C. Malraux, Paris, Bibliothèque 10/18, 2001.

⁶ N. Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, op. cit., p. 99.

de liens, infirmité, négation du moi. L'opposé de la solitude n'est pas ici la simple co-présence, la coexistence d'une pluralité de personne, ou même la société (le simple fait de vivre ensemble), mais bien l'existence de liens, affectifs et spirituels, amicaux, familiaux et sociaux, qui préviennent les sentiments d'abandon ou d'isolement⁷.

A partir de cette triple distinction, il devient possible de clarifier le statut de l'évolution du XVII^e siècle au XVIII^e siècle, tout en appréciant l'originalité de la synthèse kantienne.

2. Plaisir et sociabilité, méditation et solitude

L'articulation entre plaisir et sociabilité se trouve, en amont du XVII^e siècle, puissamment exposée par Montaigne. Dans les *Essais*, il déclare en effet :

nul plaisir n'a goût pour moi sans communication. [...] L'opinion d'Architas m'agrée, qu'il ferait déplaisant au ciel même et à se promener dans ces grands et divins corps célestes sans l'assistance d'un compagnon.⁸

Montaigne puise ici aux analyses antiques de l'amitié, qui d'Aristote à Cicéron soulignent le lien entre l'agrément et le commerce des hommes. Et de fait, il est crucial que certains plaisirs fassent l'objet d'un partage, qu'ils soient vécus en commun : la joie amoureuse, la danse, le spectacle d'un concert ou d'une représentation théâtrale, etc. Le plaisir s'intensifie d'être partagé, et semble près de disparaître lorsqu'il ne l'est pas. Au XVII^e siècle, le plaisir est ainsi souvent associé au « bon goût » en société, au raffinement des salons, à la galanterie, etc. L'opposition entre Alceste et Célimène dans le *Misanthrope* est à cet égard riche d'enseignements. L'isolement volontaire d'Alceste (S2) apparaît de façon vive comme un refus des « plaisir mondains » ; l'austérité du personnage contraste avec l'appétit de Célimène pour les agréments de la société des hommes.

Simultanément, les approches théoriques et morales de la solitude aux XVI^e et XVII^e siècles la relie presque exclusivement à la méditation. Que ce soit dans l'éloge stoïcien de la solitude (S1 et S2) formulé par Montaigne, dans la liaison introduite par Pascal entre isolement (choisi ou subi) et ennui ou dans la promotion cartésienne de la réflexion solitaire, l'intimité se voit principalement sise dans l'acte de la méditation :

Il se faut réserver une arrière-boutique toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté, et principale retraite et solitude. En celle-ci faut-il prendre notre ordinaire entretien de nous à nous-même, et si privé que nulle accointance ou communication étrangère nous y place.⁹

⁷ Cette signification de la solitude est généralement celle à laquelle s'attachent les approches psychologiques (cf. F. Dolto, *Solitude*, Paris, Gallimard, 2011 ; G. Macqueron, *Psychologie de la solitude*, Paris, Odile Jacob, 2009) et sociologiques (cf. C. Bohn, *Die soziale Dimension der Einsamkeit*, Hambourg, Dr. Kovac, 2008).

⁸ M. E. de Montaigne, *Les Essais*, éd. C. Pinganaud, Paris, Arléa, 2002, III, 9, « De la vanité », p. 711.

⁹ M. E. de Montaigne, *ibid.*, I, 39, « De la solitude », p. 183.

J'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre ; [...] de là vient que la prison est un supplice si horrible.¹⁰

Descartes, dans le *Discours de la méthode*, se réjouit d'avoir écrit en ayant pu « vivre aussi solitaire & retiré que dans les déserts les plus écartés »¹¹ ; la première des *Méditations métaphysiques* réitère cette affirmation de la solitude comme condition de la pensée¹².

L'homme qui pense est ou doit être seul ; symétriquement, le recueillement de l'esprit en lui-même réalise la haute intimité. Arnauld et Cordemoy vont jusqu'à faire du « secret » le propre de toute pensée : pour Port-Royal, seuls les mots « découvrent aux autres tout le secret » de l'âme pensante¹³. Les religieux soucieux de trouver le recueillement en s'isolant du monde proclament volontiers qu'ils quittent « les plaisirs du monde » pour embrasser la solitude de la Croix¹⁴.

Remarquons pour finir qu'au sein de ce dispositif d'ensemble, les couplages entre plaisir et sociabilité d'une part, méditation et solitude d'autre part ne mettent pas en jeu de façon univoque la notion de solitude. Héritier des Stoïciens, Montaigne s'appuie sur l'idée selon laquelle l'intériorité comprend une dimension intrinsèque de solitude (S1) pour affirmer que cette dimension doit être cultivée de diverses façons (S2) ; son insistance sur la liaison entre plaisir et sociabilité s'appuie principalement sur le fait que la solitude subie (S3) ne peut qu'entraver le bonheur véritable. Quant à Pascal, il associe aussi bien la solitude subie de la prison (S3) que la solitude essentielle du rapport à la mort (S1) à la méditation, dans ce qu'elle peut avoir d'insupportable.

3. Les métamorphoses de la solitude : plaisir et intériorité

J'ai évoqué jusqu'ici la liaison entre solitude et méditation pour faire mieux ressortir le bouleversement qui se prépare au XVIII^e siècle à propos du plaisir. Je me concentrerai dorénavant sur cet unique thème.

Bien sûr, les pratiques du plaisir et de la jouissance au siècle des Lumières ne conduisent nullement à retirer le plaisir du domaine des expériences collectives pour le confiner dans des lieux ou des temps de solitude. On sait notamment que le XVIII^e voit fleurir les explorations libertines ; dans son *Art de jouir* (1751), La Mettrie renouvelle la tradition ovidienne pour favoriser la volupté commune des amants¹⁵. De même, la

¹⁰ B. Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Seuil, 1963, n° 136, p. 516-517.

¹¹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Vrin, 1996, AT VI 31, 12-13.

¹² R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Vrin, 1996, AT VII 18, 1-2.

¹³ A. Arnauld et C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, Allia, 2010, p. 47.

¹⁴ B. Pascal, Lettre à Charlotte de Roannez, décembre 1656, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2000, t. II, p. 36.

¹⁵ Cf. S. Margetson, *Leisure and Pleasure in the Eighteenth Century*, London, Cassell, 1970 ; R. Porter et M. Mulvey Roberts (éds.), *Pleasure in the Eighteenth Century*, Basingstoke, Macmillan Press, 1996 ; P. Frantz et A. Sandrier (éds.), *Les états du plaisir : penser et dire les plaisirs au XVIII^e siècle*, Nanterre, Centre des sciences et de la littérature de l'Université Paris-X Nanterre, 2002.

méditation ne se voit pas systématiquement dissociée de l'intériorité (S1), ou de la solitude recherchée dans le recueillement méditatif (S2)¹⁶.

Pourtant, un changement se produit du côté des théories philosophiques du plaisir, qui rompt en profondeur la liaison première de celui-ci avec la sociabilité.

Etant donné que les philosophes des XVI^e et XVII^e siècles s'intéressaient avant tout au plaisir comme à une pratique susceptible d'être raffinée et comme à un facteur de la vie morale à cultiver ou à domestiquer, la liaison entre plaisir et solitude constitutive (S1) ne faisait pas encore l'objet d'une théorisation focale. Or, en raison de l'importance croissante des réflexions sur le partage entre ce qui relève de la seule individualité et ce qui peut être essentiellement partagé par tous les hommes, les rapports entre plaisir et solitude se voient profondément re-déterminés, en particulier sous l'influence de l'empirisme. Ainsi, c'est parce qu'il fait du plaisir une expérience strictement relative à l'individu que Hume est conduit dans l'essai « Le sceptique » à conclure au caractère relatif des notions qui en découlent : « la beauté et la valeur sont simplement d'une nature relative, et consistent en un sentiment agréable, produit par un objet chez un esprit particulier, selon la structure et la constitution particulières de cet esprit »¹⁷. Rousseau, par contraste avec les sensations représentatives, qui nous « montrent les objets hors de [nous]-mêmes »¹⁸, range le plaisir et la douleur du côté des « sensations affectives »¹⁹ qui ne sont rien que la pure épreuve de soi. Il suit en cela Condillac. Kant est le témoin tardif de cette inflexion : il place en effet le plaisir, à l'instar de la plupart des autres sentiments, du côté de la subjectivité individuelle, de la particularité, par opposition à la connaissance objective qui permet seule la rencontre authentique des esprits. En cela, suivant Hume et Rousseau, il affirme l'ancrage fondamental du plaisir dans la solitude constitutive (S1), quelles que puissent être ses liaisons, plus ou moins contingentes, avec des expériences de sociabilité²⁰.

De façon symétrique, même si le centre de notre propos n'est pas là, le XVIII^e siècle se distingue par une certaine tendance à majorer l'importance de la communication pour le développement des connaissances, favorisant une reconnaissance accrue des liens entre pensée et sociabilité. Le projet encyclopédique de Diderot et d'Alembert, le rôle toujours plus important accordé aux salons et société savantes, la fortune du genre du

¹⁶ Les *Rêveries du promeneur solitaire* de Jean-Jacques Rousseau sont un exemple parmi de nombreux autres de la persistance du couplage entre méditation et solitude ; on pourrait également mentionner les réflexions de Berkeley sur le caractère privé des idées, ou les rapprochements faits entre la pensée et la solitude sous les auspices du sublime par Burke.

¹⁷ D. Hume, « The Sceptic », in *Essays, Moral, Political and Literary*, Eugen F. Miller (éd.), Indianapolis, Liberty Fund, 1985, p. 163, je traduis. Hume ouvrira encore son essai « De la norme du goût » sur l'affirmation de la relativité du plaisir et de la peine, en axant cette relativité sur le fait que le plaisir est une expérience interne à l'individu seul.

¹⁸ *Emile ou De l'éducation*, Paris, Gallimard, 1969, p. 118.

¹⁹ *Ibid.* Dans la Cinquième Promenade, Rousseau va jusqu'à associer le bonheur le plus plein à l'expérience magnifiée de la solitude : « De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu » (*Rêveries du promeneur solitaire*, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1959, p. 1046-1047).

²⁰ Kant reconnaît par exemple l'importance de la liaison entre plaisir et conversation, ou plaisir et convivialité de la table ; cf. AA 07 : 278. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1970, § 88, p. 128-129.

dialogue en philosophie (chez Leibniz ou Berkeley et davantage encore chez Hume), ou la défense plus marquée de la liberté d'expression²¹ : tous ces éléments convergent dans une même direction. Kant lui-même épouse là encore l'inflexion plus globale dont je fais l'hypothèse. Il lie développement de la connaissance et communication dès la *Critique de la raison pure*²², et défend pour cette raison précise la liberté d'expression dans les opuscules « Qu'est-ce les Lumières » et « Que signifie : s'orienter dans la pensée ? ».

4. Solitude et sociabilité du plaisir dans la *Critique de la faculté de juger*

Au regard de l'inflexion presque chiasmatisque qui se joue dans le passage du XVII^e au XVIII^e siècle, la théorie du plaisir pris au beau et au sublime dans la *Critique de la faculté de juger* (1790) acquiert donc un statut tout à fait remarquable. (1) En rupture avec la tradition du XVII^e siècle, la *Critique de la faculté de juger* de Kant élit bien l'expérience esthétique comme lieu par excellence de l'intime (S1), du fait qu'elle n'est rien qu'une certaine expérience de plaisir ; (2) pourtant elle redéfinit simultanément en profondeur les rapports entre la solitude et sociabilité. En effet, (1) dans l'expérience du beau comme dans celle du sublime se trouve en jeu une expérience personnelle de *jouissance*, de sorte que le goût vaut désormais comme expression privilégiée de la subjectivité. (2) Pourtant, le plaisir esthétique se distingue du simple agrément sensoriel du fait qu'il n'est pas indépassablement privé ; il enveloppe au contraire une prétention à la communicabilité (ici, S1 n'implique donc en rien S2 ou S3) et symbolise de ce fait le caractère éminemment sociable de l'homme, y compris dans ses sentiments les plus personnels. Kant propose ainsi de penser que l'expérience du beau et du sublime, de même que la pratique du jugement sur les œuvres d'art, se situent au croisement de l'intériorité et de la communication, de l'intime et de la sociabilité. Je me concentrerai pour le montrer sur les célèbres §§ 7 et 8, nodaux au regard de notre propos.

Dans les §§ 3 à 5 de la *Critique de la Faculté de Juger*, Kant distingue le beau, l'agréable et le bien en précisant quelle qualité de plaisir est associée à chacun de ces notions. Ayant reconnu que le beau est lié au sentiment d'un plaisir désintéressé (§ 2 et § 5), il en déduit au § 6 que le beau est représenté comme objet d'une satisfaction *universelle*. Cette nouvelle affirmation sur la nature du beau commande dès lors un examen

²¹ La défense de la liberté d'expression est bien une invention du XVIII^e siècle, qui ne se confond pas avec les défenses baylienne ou lockienne de la tolérance et de la liberté de conscience. A ce sujet, cf. Raphaël Ehram, « Qu'est-ce qu'une pensée libre ? Dialogue intérieur, conversation et liberté d'expression chez Kant » in *Libertés des Lumières/Enlightenment Liberties*, R. Ehram et Y. Solomonescu (dir.), Paris, Honoré Champion, à paraître en 2017.

²² « La pierre de touche de la créance, pour reconnaître s'il s'agit d'une conviction ou d'une simple persuasion, est donc, de façon extérieure, la possibilité de la communiquer, et de trouver que la créance possède une validité pour la raison de chaque être humain ; car, dès lors, du moins est-ce une présomption que la raison d'être de l'accord de tous les jugements, indépendamment de la diversité des sujets entre eux, reposera sur le fondement commun, à savoir l'objet, avec lequel ils sont tous accordés tous et par lequel est prouvée la vérité du jugement. » (AA 03 : 532. *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 667).

renouvelé des différences entre le beau, l'agréable et le bien, centré prioritairement sur l'écart du beau avec l'agréable.

Si on reconnaît – comme de juste – que l'expérience esthétique est profondément immergée dans notre vie sensible et affective, on ne peut manquer de se demander si on ne doit pas par là même restreindre sa portée et la décrire comme une émotion privée, personnelle et relative. En réponse, la démarche du § 7 est essentiellement descriptive vis-à-vis de nos façons de communiquer, de sorte que l'idée d'universalité finit par s'imposer comme ce que les hommes ont toujours pragmatiquement engagé lorsqu'ils parlent de beauté, et non comme une thèse de philosophe. Le paragraphe s'ouvre sur une description de l'attitude conversationnelle des hommes à l'égard de leurs appréciations en matière d'agrément. Kant s'intéresse au départ à la *portée* que nous attribuons communément à nos jugements concernant l'agréable. La remarque pivot tient au fait que personne ne s'offense quand on lui rappelle la portée réelle de son sentiment, ni ne se vexe lorsqu'il se trouve en désaccord avec d'autres personnes en matière de plaisir des sens. Par exemple, quand on dit « le vin des Canaries est agréable », le mot « agréable » n'opère pas de référence à une propriété objective du vin lui-même (sa couleur, son caractère sucré ou tannique, sa longueur en bouche, etc.²³) ; on exprime simplement le fait qu'on a soi-même du plaisir à le boire. L'emploi de la tournure prédicative « est... » ne doit pas le faire oublier. En conséquence, si quelqu'un nous demandait de bien vouloir ajouter à notre phrase le complément « pour moi », nous ne nous offenserions pas du fait que la rectification en question ne voudrait pas dire : « attention, vous vous trompez, et je me permets de rectifier votre pensée », elle reviendrait simplement à clarifier ce que nous voulions dire au départ. Quant on dit qu'on aime un vin, on parle de son plaisir personnel et pas de la structure de la liqueur. Les différences entre les personnes, en matière de plaisir des sens, ne doivent pas être interprétées comme des *désaccords* puisqu'on ne peut contester ce que quelqu'un ressent, et qu'en faisant apparemment référence aux choses on dit avant tout quelque chose de soi-même. Le plaisir des sens n'est pas matière à erreurs, il est vécu au contact des choses et non partie de la chose même. C'est pourquoi Kant dit qu'il serait « insensé » (*Thorheit*) en la matière de contester le jugement d'autrui.

Par contraste, Kant nous rend sensible le fait qu'on ne réagit pas de la même manière *dans la discussion sur le beau*. Certaines remarques sont tout simplement *hors de propos* lorsque l'on juge les confections des couturiers et les œuvres des grands maîtres. Lorsqu'on juge un objet beau, on est en proie à une expérience vive, immergé dans une certaine intensité de plaisir qui semble déborder de part en part notre vécu face à une saveur, un goût ou un son plaisants. Aussi Kant peut affirmer qu'il serait « ridicule »²⁴ d'ajouter que ce qui est beau l'est « pour moi ». Or être ridicule, ce n'est pas simplement *être dans l'erreur*. C'est être maladroit, gauche, ne pas maîtriser les usages en vigueur. Par là même, Kant présente la confusion entre le beau et l'agréable comme un problème qui ne

²³ Expliquer *pourquoi* on trouve un vin agréable n'est pas offrir une analyse sémantique du prédicat « agréable ». Le vin des Canaries est agréable parce qu'il est doux et tannique, mais « agréable » ne signifie pas « doux et tannique ».

²⁴ AA 05 : 212. *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 191.

dépend pas de thèses philosophiques, mais comme un oublia négligent, une maladresse qui révèle qu'en fait on ne maîtrise même pas les engagements pragmatiques de termes distincts. Et de fait, le semblant d'explication invoqué par Kant (« *car* [quelqu'un] ne doit pas *appeler* [le poème] *beau* s'il ne plaît qu'à lui »²⁵) n'introduit pas une *raison* de l'écart entre l'agréable et le beau ; il ne fait que déclarer à nouveau que les deux termes ne s'emploient pas de la même manière.

Le point essentiel est de souligner que quand on parle de la beauté d'une chose, *on ne parle pas que de soi-même* et de son propre plaisir. Quand on parle du beau, on parle implicitement des autres hommes. La tournure de Kant est frappante : « quand [quelqu'un] dit d'une chose qu'elle est belle, il attribue aux autres le même plaisir »²⁶. Ici, Kant n'examine pas s'il est légitime d'attribuer aux autres le même plaisir, ou sur quoi nous nous appuyons pour le faire ; il commence par relever *ce que nous faisons* quand nous parlons de beauté. Si quelqu'un dit que la musique de Bach est belle, il renvoie tacitement à *l'humanité toute entière*, il ne parle pas uniquement de son propre plaisir mais s'engage vis-à-vis de l'attribution aux autres d'un plaisir similaire possible. Kant poursuit : « Il ne juge pas simplement pour lui, mais pour chacun, et il parle alors de la beauté comme si elle était une propriété des choses »²⁷. Ce que je dis sur la beauté de tel ou tel objet concerne les autres hommes parce que mon jugement devant l'objet (l'œuvre d'art, le paysage) implique un rapport à autrui, même s'il n'est pas de l'ordre de la référence : il enveloppe une demande, une adresse à son encontre. En disant que l'objet est beau, je ne parle certes pas de ce que les hommes aiment en ce moment, ou de ce que je les ai vus apprécier par le passé, *je sous-entends qu'ils devraient apprécier l'objet que j'apprécie*²⁸. Ce que je dis concerne donc éminemment tout autre homme, même si personne ne m'écoute et même si les gens avec qui je discute ne s'accordent pas avec moi. Les pratiques connexes du discours signalées par Kant en matière de beauté indiquent qu'on est directement *tournés* vers autrui : on blâme, on pense que l'autre devrait apprécier ceci ou cela. Kant fait référence de façon privilégiée au blâme pour montrer que la différence potentielle entre notre sentiment et celui des autres nous *atteint* et nous *peine*, à l'inverse de ce qui se passait pour l'agréable. Toute atténuation de cet écart nous priverait tout bonnement de ce qui fait que les jugements de goût nous paraissent éminemment communicables.

En termes plus contemporains, on peut dire que le § 8 achève d'asseoir la portée universelle que nous accordons au plaisir esthétique comme un des *engagements* pragmatiques du jugement. Quand j'utilise la catégorie du « beau » dans mon discours, je suis implicitement engagé vis-à-vis d'un certain nombre de suppositions, sans quoi il n'y aurait pas lieu pour moi d'utiliser ce prédicat. Parmi ces suppositions, il y a l'idée d'une portée universellement communicable de la satisfaction que j'éprouve. Si je ne suis pas prêt à attribuer une portée universelle à mon plaisir, par exemple à l'écoute d'un concert, et

²⁵ AA 05 : 212. *Ibid.*, p. 191. Je souligne.

²⁶ AA 05 : 212. *Ibid.*, p. 191.

²⁷ AA 05 : 212. *Ibid.*, p. 191.

²⁸ En ce sens, la quatrième section de l'Analytique du beau, et ses remarques sur la nécessité conditionnelle attachée au jugement de goût, éclaireront rétrospectivement le sens de l'universalité affirmée dans la seconde section.

que je parle de beauté, alors je ne fais que me payer de mots. La difficulté à le voir provient du fait que les engagements pragmatiques de la catégorie du « beau » ne préjugent pas de la justesse ou de la grossièreté de mes appréciations. Les engagements du mot « beauté » ne sont pas contredits par le fait que je peux me méprendre sur mes propres expériences (par exemple si l'enthousiasme d'aller voir une pièce de théâtre avec celle que j'aime fait que je n'aperçois pas qu'elle est mal écrite et mal jouée). Quand je juge le *Requiem* de Mozart sans pareil, je ne dis pas que tout homme *s'accordera avec moi*, mais que tout homme le pourrait et le devrait. La prétention du jugement esthétique à l'universalisation ne veut donc pas dire que toute proposition qui mobilise la catégorie esthétique du beau doit être automatiquement validée. Cela ne veut pas dire que les jugements esthétiques ont la capacité magique d'être destinés à être confirmés. Nous savons que les désaccords en matière de goût sont innombrables, ou au moins sont tout aussi réels que les consensus relatifs autour des grandes œuvres et de ce qu'on appelle parfois les « merveilles de la nature »²⁹. L'universalité de la satisfaction esthétique n'est pas de l'ordre de ce que nos jugements *établissent* avec certitude, ou de l'ordre de ce qu'ils *expriment*, mais elle est une universalité à laquelle nous *prétendons* en parlant de beauté. C'est une universalité que l'on suppose possible, même si elle ne correspond à aucun accord avéré entre les hommes. Le § 8 le formule puissamment :

Cette prétention à l'universalité appartient si essentiellement à un jugement par lequel nous déclarons une chose belle que, si nous ne pensions pas à une telle universalité, *il ne viendrait à l'idée de personne d'user de ce terme.*³⁰

Cette notion de « prétention » rejoint la nuance introduite par Kant lorsqu'il dit que l'on *postule* l'universalité des voix, sans pour autant se référer à l'adhésion réelle de tous. Kant ne nous dit pas qu'à chaque fois que nous élisons un objet pour sa beauté, nous avons *raison* de le faire. Mais dans la mesure où nous l'élisons, le jugement des autres doit nous importer. La discussion est donc requise et nécessaire, et elle vaut comme une épreuve que je peux faire subir à ma prétention. Je « prête »³¹ une possible adhésion à mes semblables, mais je dois ensuite en « attendre »³² la confirmation.

²⁹ Il n'y donc pas de contradiction logique entre le fait qu'on exige implicitement une rencontre universelle des voix en matière de goût et le fait que les désaccords au sujet de la beauté soient monnaie courante. Il ne faut pas minimiser ce point : que l'on pense seulement à la querelle des Anciens et des Modernes, aux Salons des refusés, etc. Kant le note : « le goût de la réflexion, quoiqu'il se trouve fréquemment repoussé, lui aussi, dans sa prétention à la validité universelle de son jugement (sur le beau) pour chacun, comme l'apprend l'expérience, parvient à considérer comme possible (ce qu'il fait même effectivement) de se représenter des jugements qui pourraient exiger universellement cet assentiment. » (AA 05 : 214. *Ibid.*, pp. 192-193). S'il n'y a pas contradiction, c'est parce les désaccords esthétiques mêmes seraient incompréhensibles si, de fait, chacun n'exigeait pas un assentiment universel pour chacun de ses jugements de goût. La possibilité empirique d'un accord unanime autour d'un jugement singulier n'est pas établie, elle n'est pas assurée, mais nous nous déclarons tous implicitement en sa faveur par nos contestations.

³⁰ AA 05 : 214. *Ibid.*, p. 192. Je souligne.

³¹ AA 05 : 216. *Ibid.*, p. 194.

³² AA 05 : 216. *Ibid.*

Conclusion

La transition trop brièvement esquissée ici entre les XVI^e et XVII^e siècles d'une part, le XVIII^e siècle d'autre part, demeure une hypothèse certainement trop grossière pour rendre justice à la majorité des textes alors consacrés au plaisir. Il m'est cependant apparu qu'une invention théorique des plus frappantes au siècle des Lumières – dans le sillage des conceptions cartésiennes de l'intériorité et de l'attention empiriste portée à la diversité des sentiments – réside dans l'insistance sur le fait que le plaisir est toujours d'abord une expérience privée, un moment au sein duquel s'exprime la vie individuelle (ou selon les auteurs : la structure interne, la sensibilité, etc.). On comprend désormais que si le plaisir était presque systématiquement opposé à la solitude au cours des XVI^e et XVII^e siècles, c'était avant tout du fait que les significations du concept de « solitude » mobilisées à même cette opposition correspondaient avant tout à la solitude subie (S3) et à la solitude choisie (S2). Symétriquement, la reconceptualisation des liens entre plaisir et solitude au XVIII^e siècle va de paire avec une thématisation accrue de la solitude intrinsèque (S1) de la vie affective³³. A l'issue de cette reconfiguration, la force de l'analyse kantienne consiste à opérer une ligne de partage entre plusieurs types de plaisir (l'agréable, le plaisir pris au beau et au sublime), pour mieux souligner le fait que l'intimité du plaisir (S1) ne contredit pas nécessairement l'aspiration à la communication et à l'interaction sociale (négation de S2 et S3). En rapportant au § 40 de la *Critique de la faculté de juger* l'invention de l'esthétique au concept de « sens commun »³⁴, Kant achève de soutenir que l'expérience du beau et du sublime, de même que la pratique du jugement sur les œuvres d'art, se situent au croisement de l'intériorité et de la communication, de l'intime et de la sociabilité.

Bibliographie

Arnauld, A. et Lancelot, C. (2010), *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, Allia

Arnauld, A. et Nicole, P. (1992), *La logique ou l'art de penser*, Paris, Gallimard

Berdiaeff, N. (1936), *Cinq méditations sur l'existence. Solitude, société et communauté*, trad. I. Vilde-Lot, Paris, Aubier-Montaigne

Denoon Cumming, R. (2001), *Phenomenology and Deconstruction. Vol. IV. Solitude*, Chicago, University of Chicago Press

Descartes, R. (1996/1) *Discours de la méthode*, (éd. Adam et Tannery), Paris, Vrin

Descartes R. (1996/2), *Méditations métaphysiques*, (éd. Adam et Tannery), Paris, Vrin

³³ Qu'on me permette de prévenir ici un possible contresens. Ni Kant ni la plupart des penseurs du XVIII^e siècles ne souhaiteraient conclure pour autant que le plaisir est une expérience « solipsiste », c'est-à-dire (a) éprouvée uniquement en l'absence d'autrui, et (b) en rien susceptible d'être communiquée. La solitude intrinsèque signifie ici simplement l'intimité fondamentale du vécu qu'est le plaisir même.

³⁴ AA 05 : 293. *Ibid.*, p. 279.

- Dolto, F. (2011), *Solitude*, Paris, Gallimard
- Ehksam, R. et Solomonescu, Y. (2017), *Libertés des Lumières/Enlightenment Liberties*, Paris, Honoré Champion
- Frantz, P. et Sandrier, A. (2002), *Les états du plaisir : penser et dire les plaisirs au XVIII^e siècle*, Nanterre, Centre des sciences et de la littérature de l'Université Paris-X Nanterre
- Ginestous, T. (2011), *Généalogie de la solitude en Occident*, Paris, l'Harmattan
- Heidegger, M. (1992), *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude*, trad. D. Panis, Paris, Gallimard
- Hume, D. (1985), *Essays, Moral, Political and Literary*, Eugen F. Miller (éd.), Indianapolis, Liberty Fund
- Koch, P. J. (1990) « Solitude », *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, 4/3, pp. 181-210
- Bohn, C. (2008), *Die soziale Dimension der Einsamkeit*, Hambourg, Dr. Kovac
- Kant, E. (2001), *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion
- Kant, E. (1995), *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion
- Kant, E. (1970), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. Foucault, Paris, Vrin
- Lévinas, E. (1980), *Le temps et l'autre*, Montpellier, Fata Morgana
- Lévinas, E. (1963), *De l'existence à l'existant*, 2^{ème} édition, Paris, Vrin
- Macqueron, G. (2009), *Psychologie de la solitude*, Paris, Odile Jacob
- Malebranche, N. (1979), *De la recherche de la vérité*, Paris, Gallimard, Pléiade
- Margetson, S. (1970), *Leisure and Pleasure in the Eighteenth Century*, London, Cassell
- Matthews, G. B. (1986), « Descartes and the Problem of Other Minds », in *Essays on Descartes' Meditations*, A. O. Rorty (éd.), Berkeley/Los Angeles, University of California Press, pp. 141-152
- Montaigne, M. E. de (2002), *Les Essais*, éd. C. Pinganaud, Paris, Arléa
- Pascal, B. (2003), *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Seuil

Porter, R. et Mulvey Roberts, M. (1996), *Pleasure in the Eighteenth Century*, Basingstoke, Macmillan Press

Rousseau, J.-J. (1969), *Emile ou De l'éducation*, Paris, Gallimard

Rousseau, J.-J. (1959), *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard

Woolf, V. (2001), *Une chambre à soi*, trad. C. Malraux, Paris, Bibliothèque 10/18

