

Surfaces



ON S'AUTORISE MAIS ON NE S'INSTITUE PAS DE SOI-MÊME. KANT ET LES LIMITES DE L'AUTONOMIE MODERNE

Jean-Ernest Joos

Volume 4, 1994

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1064949ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1064949ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

1188-2492 (print)

1200-5320 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Joos, J.-E. (1994). ON S'AUTORISE MAIS ON NE S'INSTITUE PAS DE SOI-MÊME. KANT ET LES LIMITES DE L'AUTONOMIE MODERNE. *Surfaces*, 4. <https://doi.org/10.7202/1064949ar>

Article abstract

The modern concept of autonomy is put into question through a clarification of the distinction between self-authorization and self-institution which pervades Kant's writings and allows the latter to limit his own concept of autonomy.

Tous droits réservés © Jean-Ernest Joos, 1994



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

ON S'AUTORISE MAIS ON NE S'INSTITUE PAS DE SOI-MÊME.

KANT ET LES LIMITES DE L'AUTONOMIE MODERNE

Jean-Ernest Joos

RÉSUMÉ

L'auteur entame une remise en question du concept moderne d'autonomie en rendant explicite la distinction entre s'autoriser et s'instituer qui traverse l'oeuvre de Kant et qui permet à ce dernier de limiter son propre concept d'autonomie.

ABSTRACT

The modern concept of autonomy is put into question through a clarification of the distinction between self-authorization and self-institution which pervades Kant's writings and allows the latter to limit his own concept of autonomy.

Il sera question ici du seul concept à peu près univoque délimitant ce que l'on appelle la *Modernité*: l'autonomie. Je traiterai de ce concept à partir d'un point de vue qu'on peut considérer post-moderne, mais qui ne sera ici que le point de vue de celui qui refuse de prendre la Modernité pour acquise, et qui l'interroge donc de sa marge. L'autonomie sera ainsi incluse dans la question de l'autorité: l'autonomie, comme capacité de se donner ses propres principes de légitimation, signifie alors simplement l'acte par lequel <<on s'autorise de soi-même.>> Dans le contexte kantien, cela signifie s'autoriser de sa propre raison. On connaît généralement assez bien le texte pamphétaire de Kant: *Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?* où ce dernier expose sa vision du progrès, dont il situe le moteur dans l'usage public de la raison à l'intérieur des paramètres d'une obéissance stricte (abstraction faite du paradoxe auquel est soumis cet usage) à l'ordre établi.

Rappelons d'abord la distinction que Kant fait entre les usages privé et public de la raison, une distinction qu'il ne remettra jamais en cause. L'usage privé est celui que je fais en tant que fonctionnaire, c'est-à-dire dans la fonction que je remplis dans l'ordre social. Là, tout usage de sa raison signifie désobéissance, contestation de l'autorité singulière hiérarchique, et doit donc être sévèrement restreint. L'usage public est celui que je fais en tant que savant, et dans ce cas je ne discute pas de la validité de l'ordre reçu, mais de celle des principes qui sont à l'origine de la décision de l'autorité. Cet usage est d'autant plus compatible avec l'obéissance que le destinataire en est le <<public qui lit>>, et non les membres de la société dans leur fonction sociale. Or Kant nous dit qu'en tant que savant, dans un usage public de sa raison, <<on jouit d'une liberté sans bornes d'utiliser sa propre raison et de parler en son nom propre>>. [1] Et si on refuse d'accepter comme une évidence le droit à l'individualité du libéralisme moderne, alors il faut s'étonner: de quoi s'autorise-t-on au juste, de son nom propre ou de sa raison? Pourquoi l'autorité la plus universelle est-elle aussi la plus singulière? Pourtant, c'est bien cela la question de l'autorité, car si l'instance dont on s'autorise est toujours transcendante, le droit que l'on se donne est toujours un acte singulier. Or c'est cette singularité qui fait problème, car l'autorité du savant est précisément ce qui lui donne le droit de s'exclure de la juridiction de l'État et de définir de lui-même ses propres droits. C'est donc dire que c'est par la raison que l'on s'autorise à parler en son nom propre.

Kant lui-même, dix ans environ après ce pamphlet, suite à des démêlés avec la censure royale autour de son livre sur la religion, (*La religion dans les limites de la simple raison*) propose dans la deuxième Préface de ce livre, puis dans la première section du *Conflit des Facultés* (qui ne sera publiée que quatre ans plus tard), de redéfinir le statut juridique du savant, bref ce que l'usage public de la raison donne comme droits à l'individu au sein de la société civile dont les rapports sont définis juridiquement et légalement. Mais une telle redéfinition s'inscrit désormais dans une théorie générale de la légitimation politique. Car le philosophe n'est plus le seul à s'autoriser de sa raison, le chef législateur de l'État trouve lui aussi dans sa raison le fondement de sa légitimité. Et, comme l'énonciation d'une loi juridico-civile, c'est-à-dire positive et publique pour un État réel, est aussi un acte singulier par lequel un seul s'autorise à occuper la place du pouvoir, l'autorité savante et l'autorité politique répondent à une même structure, celle de l'autonomie comme acte de s'autoriser de soi-même. Cette même structure est à chercher dans une des formules de l'impératif moral catégorique, cet impératif par lequel la raison impose à l'homme sa loi et lui donne en retour le droit et la capacité de légiférer.

Structure politique du règne des fins.

La structure de l'autonomie est présente dans le concept de règne des fins et elle est d'emblée politique. Une fois reconnu qu'une volonté bonne est celle qui doit se concevoir comme instituant une législation universelle dans le règne des fins, c'est-à-dire la communauté des êtres raisonnables, Kant peut préciser la nature de cette législation par une des nombreuses formules de l'impératif moral: <<Tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours par ses maximes un membre législateur du règne universel des fins>>[2]. La notion de membre législateur est précisée quelques pages plus haut par la distinction entre un membre et un chef dans le règne des fins.[3] Le membre est celui qui, tout en donnant des lois universelles, n'en est pas moins soumis à ces lois. Le chef est celui qui n'est soumis à aucune volonté étrangère. Il en résulte bien sûr que seul Dieu peut être chef. La structure politique est alors claire, elle est triangulaire avec Dieu en position de tiers, c'est-à-dire occupant le lieu de l'origine de la législation. Son originalité pourtant n'est évidemment pas là. Elle est dans la notion même de membre législateur qui permet à un être fini soumis au devoir d'occuper la place du tiers tout en se voyant refuser toute exclusivité en ce lieu. La distinction entre chef et membre sert alors à identifier le lieu de la législation, et Dieu, à en marquer l'unicité. Chaque membre législateur est ainsi législateur d'une même législation et Dieu lui-même n'a d'autre exclusivité que celle de ne pas avoir à être membre. La structure politique de l'autonomie répond donc à deux caractéristiques: d'une part, on a un Dieu dont l'unicité ne réside pas dans sa loi, mais seulement dans sa capacité à exclure les êtres raisonnables finis de la place de chef; d'autre part, on a des êtres finis qui occupent un lieu universel de législation qu'ils ne peuvent jamais s'approprier. Être membre, c'est structurellement être un membre parmi d'autres.

Ne jamais être juge dans sa propre cause

La structure politique du règne des fins se dévoile pleinement dans la notion de société éthique proposée dans la *Religion dans les limites de la simple raison*. Là, Kant extrait du devoir moral l'obligation pour les hommes de former une communauté éthique, d'instituer des lois de la vertu les liant *entre eux*. Pour cela, il leur faut sortir de l'état de nature éthique, cette dernière notion étant calquée sur le concept de nature juridique. Or la conception kantienne de l'état de nature est caractéristique en ceci qu'on y retrouve le motif relevé dans les formules de l'impératif moral. Elle se définit en fonction de l'absence de tiers. Il faut lire ici la note que Kant consacre à Hobbes.[4] L'erreur de Hobbes selon Kant est de ne pas avoir vu que l'état d'hostilité de tous contre tous est seulement la conséquence du fait que chacun se trouve, dans l'état de nature, <<juge sur ce qui est sien.>> Et à travers toute son oeuvre politique, Kant soutiendra que la pire faute que l'on puisse commettre est de se faire juge dans sa propre cause.[5] La nécessité du droit public et le rôle de l'État visent alors à poser le tiers médiateur de façon à ce que nul ne se retrouve jamais juge et partie. Au niveau éthique,

sortir de l'état de nature suppose la formation d'une Église invisible, archétype de l'Église visible, où toutes les lois morales que le sujet se donne pourraient être <<regardées comme les commandements d'un législateur commun>> [6], <<un être moral supérieur>> [7]. Elle tient sa cohérence de la relation entre chef et membre dans le règne des fins. Dieu peut ainsi être identifié à l'origine de la législation, même si la loi est donnée par chacun. Il devient tout à fait possible de faire <<comme si>> Dieu imposait sa loi; le ferait-il que sa loi ne serait pas autre. La présupposition de Dieu manifeste simplement le double rapport d'un être fini à la loi, comme donateur de la loi et comme soumis à la loi. Mais elle crée par là les conditions d'existence d'une société éthique par la commune soumission de tous à la même autorité morale, et c'est en ce sens qu'elle permet de révéler la structure communautaire que contenait l'impératif catégorique.

Le maître et sa légitimité

Cette structure communautaire va permettre à Kant de constituer au niveau politique une société civile où le concept d'autonomie répondra à la même double condition: être à soi-même son propre juge et néanmoins ne jamais se retrouver juge dans sa propre cause. Mais désormais, la structure triangulaire de la communauté doit intégrer la nécessité d'une violence légitime, d'un droit de contraindre, caractéristique de la délimitation de l'espace politique. Et comme une contrainte n'a de sens que si elle s'exerce, il faut supposer l'existence d'un maître qui a pour fonction d'énoncer les lois publiques et juridiques de contrainte et de les faire respecter par l'usage d'une force proportionnée. Ce maître est ainsi le tiers étatique qui fait passer les hommes de l'état de nature à l'état civil. Or il s'avère que la contrainte n'est nécessaire que parce que le mal existe en l'homme, autrement les hommes obéiraient de par leur raison à des lois qui sont faites pour assurer la coexistence des libertés de chacun. L'homme est donc <<un animal qui a besoin d'un maître>> [8]. Le problème alors est que ce maître, ce <<chef doit être juste pour lui-même, et cependant être un homme>> [9]. Problème insoluble au niveau de ce texte de 1784 sur l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, mais que Kant reconnaît très vite comme incontournable et qu'il assimile dans ses *Réflexions* à un problème métaphysique. Trouver une autorité légitime qui ne soit pas limitée de l'extérieur est aussi difficile que de concevoir ce qui est premier dans l'ontologie [10], ou l'absolument nécessaire en métaphysique. [11] Or, cette analogie avec la métaphysique n'est en rien gratuite. Comme les hommes sont soumis au devoir de sortir de l'état de nature pour entrer dans l'état civil, le droit de contrainte acquiert aussi un caractère irrésistible. En effet, si le tiers étatique pouvait être le moins contraint, et son droit de contraindre le moins contesté, la loi juridico-civile perdrait son caractère obligatoire et il faudrait trouver une nouvelle volonté suprême pour assurer le passage de l'état de nature à l'état civil, et ainsi de suite à l'infini. [12] Le pouvoir est désormais le lieu d'une antinomie qui *doit* pouvoir trouver une solution. [13] Et la tentation d'une solution théologique apparaît

dès lors comme insuffisante. En effet, Dieu ne contraint pas et son intervention ne peut résoudre le problème de l'exigence du droit inconditionnel de contraindre de l'État.

La réponse à ce problème réside tout simplement dans l'application du concept d'autonomie dans le domaine politique. Tout homme a en lui une raison qu'il ne peut perdre et qui lui donne la possibilité de légiférer rationnellement. Et c'est cette possibilité, fondée au niveau de la philosophie pratique, qui confère à tout chef législateur la légitimité politique. La structure politique est alors celle du règne des fins. Le chef de l'État se fait, par sa soumission à la loi morale, membre-législateur du règne des fins et du même coup chef politique légitime, puisque la norme du droit n'est que la forme juridique d'une même et unique législation de la raison. Cependant, il ne peut s'identifier à la légitimité même qui reste une Idée, l'Idée du souverain. Seul un chef dans le règne des fins pourrait se confondre avec le souverain. Ainsi s'explique le fait que la légitimité puisse avoir valeur inconditionnelle pour une instance étatique singulière sans pour autant être donnée en propre à quiconque. Le pouvoir change, la légitimité se transfère, n'étant liée qu'à l'énonciation de la loi juridico-civile.[\[14\]](#) C'est ainsi que la légitimité peut être à la fois, et sans contradiction, inconditionnelle et contingente.

Tu ne chercheras point à connaître l'origine du pouvoir

Cette double caractéristique de la légitimité a une conséquence dramatique: l'impossibilité de juger si tel ou tel pouvoir est légitime ou illégitime. La légitimité de l'État est l'Idée (et non le concept) de l'État légitime. Et cette Idée ne peut servir que comme norme et fin de la législation de l'État.[\[15\]](#) Elle est ce dont on s'autorise, mais elle ne constitue pas une règle pour juger de la légitimité de l'autre. Cet argument, Kant le pousse plus loin encore: <<l'origine du pouvoir suprême est pour le peuple, qui y est soumis, insondable au point de vue pratique...>>[\[16\]](#) Et la suite du texte précise ce qui précisément est insondable: c'est le point de jonction du pouvoir et de la loi, ce moment où la légitimité d'origine rationnelle devient le droit d'une force de contrainte, autrement dit le lieu du passage de la législation morale à la législation politique. Impossible par conséquent de rechercher ce qui a donné au pouvoir en place son autorité. Kant dira à plusieurs reprises qu'il est vain, et même punissable, de rechercher les origines historiques du pouvoir, ou tout simplement de se demander comment et pourquoi tel ou tel se retrouve en possession de la légitimité juridique.[\[17\]](#) Devient ainsi inassignable -- y compris pour le pouvoir lui-même -- la médiation politique de la législation.

Et c'est en commentant l'exécution du roi que Kant va caractériser à la fois ce point de cécité et le crime commis par ceux qui veulent voir l'origine interdite: <<c'est comme un abîme qui engloutit tout sans retour, tel un suicide de l'État>>[18], dira-t-il, en parlant de l'exécution du roi dans les formes, geste bien plus terrible que le simple meurtre du roi. Il faut remarquer tout d'abord la valeur exemplaire du cas évoqué. Il s'agit d'un pouvoir né d'une révolution qui prétend juger dans les formes du droit de l'illégitimité du pouvoir qu'il a renversé, et qui par conséquent cherche à justifier sa propre accession au pouvoir, en se faisant juge dans sa propre cause.[19] Qu'on ne s'y trompe pas, la volonté de savoir des révolutionnaires ne portent sur l'illégitimité du roi que parce qu'elle vise leur propre légitimité. Là est la différence entre le meurtre du roi et son exécution. Dans l'exécution, il s'agit de donner au même acte, la mise à mort du roi, une valeur universelle au moyen de la loi juridique. Mais qu'est-ce que cela, ce meurtre que l'on veut élever à l'universalité? Rien d'autre en fait que la violence qui a porté au pouvoir le nouvel État, un État qui, comme on le sait, a la pleine possibilité d'accéder à son tour à la légitimité. Or Kant le dit clairement: au fondement de l'État, il y a toujours une violence, ou tout au moins une contingence dans la possession de la puissance.[20] La structure à rappeler est encore une fois celle de l'impératif catégorique. Lorsque le chef de l'État, quel qu'il soit ou quel que soit son mode d'accession à la tête de l'État, se fait législateur dans le règne des fins, il acquiert un droit que la loi juridico-civile sanctionne comme un droit d'exception, un droit de contraindre sans jamais pouvoir être contraint. Mais son statut d'exception n'annule pas sa contingence. Une situation de fait s'inscrit alors dans le droit de l'État. Elle n'a pas à être justifiée, car elle est simplement la conséquence du caractère absolu de la légitimité qui est donnée à qui la prend. Mais elle ne pourra pas non plus, en aucun cas, être justifiée, car le droit ne cautionne que la violence qui a forme légale: la contrainte.

L'impossibilité de connaître l'origine du pouvoir vaut aussi pour le pouvoir lui-même. En jugeant le roi pour sa législation passée, le nouveau pouvoir ne cherche rien de moins qu'à produire une connaissance pratique de sa propre origine. Mais /pp. 13-14/ seul celui qui s'identifie à l'origine de la légitimité peut en avoir une connaissance. Le juge du roi n'est pas un homme sans raison -- Kant dit de lui qu'il ne peut refuser la valeur de la loi devant sa propre raison --, c'est un homme qui refuse sa finitude, qui refuse la soumission à l'impératif catégorique, qui refuse que le droit de légiférer lui soit donné sans qu'il n'en puisse jamais connaître l'origine. Or il y a là, de l'aveu même de Kant, un crime impossible à commettre. L'exécution du roi n'était qu'un meurtre déguisé. Le crime absolu n'est alors qu'une Idée, mais qui définit le paradoxe même de l'autonomie, celui énoncé dans le concept de règne des fins: être l'Un tout en restant un parmi d'autres.

Législateur civil et philosophe législateur

C'est donc face à ce pouvoir juridiquement à la fois omnipuissant (il peut invoquer un devoir d'obéissance inconditionnel et rationnellement fondé) et aveuglé sur son origine que se situe le philosophe savant. Sa position est symétrique de celle du chef législateur de l'État. Il s'autorise lui aussi de sa raison et il est lui aussi un législateur. Il assigne au savoir des fins rationnelles, et fonde donc une communauté des êtres raisonnables. Il faut simplement comprendre ici, sous le terme de philosophe, le savant en tant qu'il assigne comme finalité et comme intérêt à son savoir l'avènement de cette communauté. La structure triangulaire relevée dans la société éthique puis dans la société civile s'y retrouve identique. Le philosophe est un idéal qui n'existe nulle part.[\[21\]](#) Figure désincarnée donc. Mais l'Idée de la philosophie existe chez tous, et chacun peut ainsi, en se laissant déterminer par cette Idée, se faire subjectivement philosophe. Je dis bien *subjectivement*, car une reconnaissance objective de son statut ne viendra jamais. En effet, le philosophe ouvre par son discours un espace de communicabilité, une communauté possible de destinataires où chacun adhérera en fonction de sa propre raison, donc librement. Communauté possible qui n'advient jamais objectivement, car chacun ne devient philosophe qui s'il prend à son tour la place du destinataire, du législateur philosophe, c'est-à-dire s'il soumet le discours de l'autre à l'épreuve de sa propre raison. Mais cette communauté possible, dont la possibilité est fondée par le discours public du savant, a plusieurs avantages sur la société civile:

-- Elle est une communauté par liberté, aucune contrainte ne lie les destinataires. Rappelons ici la notion de <<public qui lit>> énoncée dans l'opuscule sur les Lumières.

-- Elle n'instaure aucune hiérarchie; la position de tiers législateur n'entraîne aucune exclusivité (aucune exclusion), aucune inégalité: destinataire et destinataire ne sont unis que par la liberté de leur raison. Elle est sans loi et sans juridiction. La communauté savante unit donc tous les membres de la société civile en marge de la loi, et par-delà les liens de contrainte.

Le pouvoir de l'un est dans les limites de l'autre

Le philosophe législateur ne subira pas l'aveuglement du chef de l'État. Il connaît l'origine de sa légitimité, il sait comment lui est venu son droit à l'expression. Et surtout, il n'a pas à rendre compte d'une élection se faisant à l'exclusion de tous -- s'autoriser à être philosophe, ce n'est en rien exclure les autres d'un lieu privilégié de législation. Bien plus, le philosophe possède du pouvoir politique un savoir qui échappe à ce dernier. En effet, le philosophe connaît, dit Kant, l'origine du mal en l'homme. Il connaît donc le

pourquoi de la contrainte légale, et, plus essentiellement, le pourquoi du devoir d'obéissance. Voilà d'ailleurs précisément d'où lui vient la liberté illimitée qu'il détient de faire usage de sa raison. Car cette liberté ne peut légitimement être limitée que par le devoir d'obéissance à l'État, dans la mesure même où ce devoir émane de la raison. N'est publiable que ce qui supporte l'épreuve de la contradiction. Tout ce qui atteint l'arbitraire du pouvoir en /pp. 15-16/ place, qui en conteste la singularité et la contingence ne saurait être énoncé sans saper les fondements de *tout* État possible (rationnellement, on ne peut justifier ni contester le fait qu'un tel a le pouvoir et non tel autre). Le philosophe est donc celui qui sait faire la différence entre ce qui a le droit d'être publié et ce que l'État doit censurer pour protéger l'existence même d'un État de droit. Or c'est là un savoir que l'État lui-même ne possède pas. L'aveuglement de l'État sur son origine a pour conséquence son incapacité à légiférer sur les limites de sa propre juridiction. La seule représentation qu'il a de lui-même se fait à travers les lois juridiques. Or la transgression du devoir d'obéissance, l'acte révolutionnaire, n'est la transgression d'aucune loi en particulier, mais de la suprématie même du juridique. C'est donc un crime qui a toujours un caractère unique. Le problème est que ce crime unique n'en est pas un de lèse-majesté: il se fait contre la raison. En effet, l'acte révolutionnaire est le crime absolu, celui qui ruine les fondements mêmes de l'État. Du coup, l'État qui possède pourtant le droit absolu de le réprimer, jusque par la mise à mort, ne possède pas le critère juridique pour le reconnaître. Comment distinguer une violence qui transgresse une loi, d'une violence révolutionnaire qui refuse l'acceptation du tiers étatique? Si l'État s'avisait de faire la distinction, il commettrait en fait le même crime que celui qu'ont commis les révolutionnaires en jugeant le roi. Il chercherait à donner une forme juridique à une violence qui excède le droit, qui en fait n'est pas juridiquement déterminable. Autrement dit, il utiliserait le droit pour défendre l'indéfendable, le factuel, sa propre présence au pouvoir (qui n'est en fait légitime qu'à condition qu'on ne la questionne pas).

On a deux preuves dans les textes de Kant de ce que j'avance ici. Il faut se rappeler que Kant, après avoir qualifié d'inexpiable, d'absolu le crime contre l'État commis par l'exécution du roi, affirme qu'il s'agit là d'un crime purement formel que personne ne peut commettre. De plus, douter de la légitimité de la loi est déjà un crime. Comment l'État, à moins de devenir lui-même terroriste, peut-il reconnaître un doute, et le sanctionner de mise à mort? Au contraire, le philosophe sait reconnaître le crime contre l'État, car c'est dans le fond un crime transcendantal qui consiste à faire un mauvais usage de sa raison. Au lieu d'utiliser sa raison pour s'autoriser dans un espace de législation rationnelle, le crime consiste à s'appuyer sur sa raison pour contester la rationalité de l'autre, pour juger que l'autre, ici le chef de l'État, a fait un mauvais usage de sa raison. Mais un tel jugement contre la raison n'a pas de manifestation objectivement déterminable. Apparaît donc un rapport de mutuelle dépendance entre le législateur civil et le législateur philosophe.

D'une part, on a un État aux droits exclusifs qui détient un droit de censure rationnellement fondé qui sert à protéger le système même de légitimité politique. Or, à cet État qui ne connaît de législation que juridique, il manquera toujours le critère juridique pour exercer adéquatement ce droit de censure. D'autre part, on a un philosophe, législateur d'une communauté universelle et libre, qui détient le savoir critique sur les limites de la juridiction de l'État, limites qui sont tout simplement celles de l'usage légitime de la raison. Le philosophe sait donc trancher entre ce qui constitue une parole, ou même une pensée, qui vise le refus d'obéissance, et une autre qui ne vise que la réforme de l'État, son amélioration, par la révélation de la vérité et des buts que tout homme raisonnable doit suivre. Mais le philosophe ne possède aucun droit de sanction pour mettre en application son savoir. Bien entendu, autrement il serait le législateur civil. Le philosophe et le chef de l'État dépendent donc l'un de l'autre. Le problème est de mettre en oeuvre cette dépendance.

Il s'avère que la dépendance du politique à l'égard du philosophe ne peut se traduire par un transfert d'autorité. Ainsi, l'État ne peut laisser les philosophes décider de ce qui est publiable. L'individu philosophe est un être juridique soumis aux lois de l'État. D'autant plus soumis qu'il est faillible, et qu'il peut donc se tromper, sa faute entraînant la sanction de l'État. Il apparaît alors nécessaire d'étendre l'emprise juridique de l'État sur les philosophes eux-mêmes, autrement dit d'institutionnaliser le savoir. C'est la fondation de l'Université.

La fondation de l'Université

L'enjeu de cette institutionnalisation est simple. Donner un statut juridique au philosophe, c'est lui imposer des limites dans le cadre des lois. Or les lois sont toujours en partie arbitraires, et il est de notre devoir de les accepter en tant que tel. Pourtant, la vérité ne peut faire l'objet de prescriptions arbitraires. Comment alors concilier le droit de publicité illimité du savant philosophe avec l'existence d'un État de droit? C'est là que Kant invente ce dispositif universitaire bien connu dans le *Conflit des Facultés*. L'Université est chez Kant une institution légale appartenant à l'État et soumis à sa juridiction. Mais à l'intérieur de cette institution habite une Faculté qui échappe, de par sa nature même, à l'emprise de l'État.

L'Université kantienne est structurée selon une division qui reprend en fait le sens de la distinction entre usage privé et usage public de la raison. Il y a deux classes de Facultés, l'inférieure et les supérieures. Les Facultés supérieures comprennent celles de théologie, de droit et de médecine.^[22] L'inférieure est celle de philosophie qui, pour Kant, inclut en elle les sciences historiques (l'histoire, la géographie, la linguistique), la science de la nature et les sciences rationnelles (mathématique, philosophie pure, métaphysique de la nature et des mœurs). Cette division est essentiellement politique. Tandis que la Faculté de philosophie s'occupe de la vérité, les autres empiètent sur un domaine qui touche à la législation de l'État. Elles sont autorisées par l'État à former non seulement des savants mais aussi ce que Kant appelle des <<techniciens de la science>> (ecclésiastiques, magistrats, médecins) qui, en tant qu'instruments du gouvernement, ont une influence légale sur le public. Dans le domaine de la religion, du droit, de la médecine, le gouvernement ne peut tolérer que l'on enseigne ce qui s'oppose à sa législation. Son autorité en serait atteinte. Les enseignants de ces Facultés supérieures sont donc liés par contrat au gouvernement et sont soumis en même temps à sa contrainte et à sa censure. En fait, l'enseignement de ces Facultés supérieures tombent dans la catégorie de l'usage privé de la raison. Dès lors, le gouvernement, en sanctionnant les doctrines admises dans ces Facultés, ne le fait pas au nom de la vérité et de la raison mais arbitrairement, en fonction de lois qui émanent de son libre arbitre.

Cependant, l'Université n'existerait pas, ou ne serait qu'une extension administrative de l'État, si elle ne contenait pas une Faculté inférieure qui s'occupe de la vérité des doctrines et qui <<par conséquent est indépendante des ordres du gouvernement>>^[23]. En effet, il peut certes arriver que l'on suive une doctrine par obéissance légale, mais la tenir pour vraie parce que cela a été ordonné est absolument impossible.^[24] La Faculté de philosophie a donc nécessairement un pouvoir de juger de manière autonome, librement, en dépendant uniquement de la législation de la raison et non de celle du gouvernement. Sa fonction est de découvrir la vérité pour le profit de chaque science et de la mettre à la libre disposition des Facultés supérieures. Elle jouit donc d'un droit de regard illimité, ainsi que d'un droit de publicité illimité. La Faculté de philosophie échappe à toute censure. Mais de quel droit? La censure fait en effet partie pour Kant de la fondation rationnelle de l'État. Elle est une conséquence du devoir d'obéissance qui garantit à la loi juridico-civile son caractère coercitif. Comment alors une institution qui appartient légalement à l'Université comme organisme étatique peut-elle échapper à la contrainte de la loi?

Le philosophe échappe à la censure car il n'appartient pas tout à fait à la société civile. Les Facultés supérieures sont soumises à la censure mais ont en retour un pouvoir réel sur tout ce qui s'enseigne à l'intérieur de la société civile. Par contre l'enseignement de la philosophie et les débats qu'elle aura avec les Facultés supérieures ne concernent que la <<communauté des savants>>. La philosophie n'aura donc aucune influence directe sur le

peuple. Bien plus, les Facultés supérieures doivent éviter toute mésalliance avec la Faculté de philosophie, qui n'a aucun droit de prescrire ou d'enseigner quoi que ce soit aux premières, même au nom de la vérité.[\[25\]](#) La liberté du philosophe est donc inversement proportionnelle au pouvoir dont il jouit. Il n'a aucune autorité légale, aucun pouvoir légitime, que ce soit dans ou hors de l'Université. Et c'est pour cela qu'il est à l'abri de tout soupçon et qu'il échappe à toute censure. Dans l'État kantien, la soumission des sujets à la loi leur donne en retour des droits, notamment celui d'être les relais du pouvoir étatique. Ainsi les Facultés supérieures n'ont le droit et le pouvoir d'imposer un enseignement et d'exercer une censure que parce qu'elles sont soumises à la censure de l'État. Inversement, la Faculté de philosophie a le droit de porter librement des jugements sur toutes les doctrines universitaires parce qu'elle n'a pas la liberté <<de donner des ordres>> à leur sujet.[\[26\]](#) Ce rapport, Kant l'énonce clairement dans un chiasme:

Mais qu'une telle Faculté, indépendamment de ce grand privilège (de la liberté), soit pourtant appelée la Faculté inférieure, la cause en est à trouver dans la nature de l'homme: à savoir que celui qui peut commander, bien qu'il soit l'humble serviteur d'autrui, s'imagine pourtant supérieur à un autre qui, certes, est libre, mais n'a à commander à personne.[\[27\]](#)

La nature humaine à laquelle Kant fait allusion est bien sûr la finitude humaine qui est à l'origine même de la nécessité de la contrainte. On ne peut être libre et commander à la fois.

Une liberté sans pouvoir: voilà ce qui reste, une fois accomplie l'institutionnalisation du savoir et du droit de /pp. 20-21/ publicité. Pour que les *Lumières* ne soient pas une vaine promesse, il faut poser la question paradoxale: celle du pouvoir politique réel d'un discours dont le propre est l'absence de pouvoir. Et dans l'État kantien où tous les liens effectifs sont constitués par des lois juridiques, cette question est celle de l'institution. Quelle institution peut-on fonder sur la philosophie, si celle-ci est d'emblée déclarée par Kant en marge de la loi, privée de légalité, non pas illégale, mais littéralement hors-la-loi? La même question peut se traduire en termes d'autonomie et d'autorité. Elle est alors celle des limites de l'autonomie. Dans quelle mesure l'autonomie signifie-t-elle politiquement le droit de fonder des institutions?

S'autoriser, ce n'est pas s'instituer

Répondre à ces questions, c'est déjà amorcer une conclusion. Dans ce système de dépendance réciproque, le pouvoir de l'un réside dans la faille de l'autre. Chacun, dans le système de légitimité kantien, a le droit de s'autoriser de soi-même, mais nul ne peut s'instituer par soi-même. Cela est clair dans l'institution universitaire: le philosophe s'autorise de lui-même, de par la raison qu'il possède, mais il ne s'institue pas philosophe; c'est l'État qui l'institue à travers l'institution de l'Université. Ou, selon une autre terminologie: l'Université est fondée par les philosophes qui lui assignent sa destination, mais c'est l'État qui l'institue. Parallèlement, l'État souffre de la même limitation. Le pouvoir s'autorise de lui-même, mais il ne s'institue pas de lui-même, le principe de son élection lui restant caché. Pourquoi un tel est-il au pouvoir et non un autre? Cela est insondable. Le pouvoir ne s'institue donc pas comme source du droit, il ne fait qu'instituer le droit au sein de la société civile, et ne peut donc pas justifier les limites d'application de ses propres lois juridiques sur ses sujets. Bref, l'État institue le droit, mais ne le fonde pas; le droit se fonde dans l'Université. Le philosophe, celui dont le droit se mesure à son absence de pouvoir, acquiert sa force politique de l'impuissance de l'État, de l'inachèvement de la fondation de l'État. [28]

On voit aisément l'efficacité du dispositif universitaire. D'une part, il permet de donner un statut légal aux savants, sans dénaturer leur destination et sans limiter leur liberté. Au sein de l'Université, en effet, la liberté du philosophe reste entière. D'autre part, l'État y trouve son compte. D'abord, il laisse les savants débattre entre eux des limites du publiable, se déchargeant ainsi d'une fonction nécessaire mais qu'il ne pouvait remplir sans perdre le respect qui lui est dû (Kant le dit explicitement). [29] Par la suite, il peut exercer son droit de censure sans dépasser ses capacités; il lui suffit de sanctionner les doctrines officielles. En outre, une transgression du devoir d'obéissance, c'est-à-dire un abus de la liberté d'expression, devient la transgression d'une loi existante (et non de la légitimité en général). Enfin, son autorité est parfaitement protégée puisque l'usage libre de la raison de la part des philosophes reste dans les limites de l'Université et ne se répand pas dans la société.

Pertinence contemporaine du modèle kantien

Pour comprendre l'actualité de la réflexion kantienne, il faut faire la remarque suivante: bien sûr, ce n'est plus l'État qui gère la légalité de l'Université (encore que cela reste vrai dans certaines Facultés). Mais l'essentiel, dans le modèle kantien, est d'avoir repéré comment les liens juridiques se mêlent aux liens du savoir car l'Université, en tant qu'institution, ne saurait fonctionner sans liens juridiques. Les liens du savoir ne sont pas des liens objectivement déter-/pp. 22-23/ minables. La communauté savante demeure, comme elle l'était pour Kant, évanescence. Il lui faut donc des sanctions légales: diplômes, cours, crédits, publications

quantifiables... Mais en même temps, s'il n'y avait que cela, il n'y aurait pas d'Université. La fondation de l'Université se situe hors des règles institutionnelles. Elle est dans l'autorité que l'on se donne à soi-même (que ce soit par son savoir ou encore par sa signature). Mais on ne saurait s'instituer par sa propre volonté; ce serait là de la paranoïa institutionnelle. On dépend toujours de l'autre pour son élection et pour son acceptation. Et c'est la non-coïncidence de ces deux gestes inséparables -- s'autoriser et s'instituer -- qui définit les conditions de l'Université, mais aussi tous les problèmes qu'elle rencontre. Cette non-coïncidence m'intéresse: dans la mesure où elle permet de généraliser le modèle kantien à des formes d'autorisation autonome qui ne viendrait pas de la raison, elle me semble encore pertinente.

Il reste, bien sûr, la voie d'une critique radicale du concept même d'autonomie qui, dans ces pages, n'a pas été remis en question. J'ai choisi ici de ne pas contester à Kant l'idée qu'il existe quelque chose comme une autorité que l'on se donnerait à soi-même. Toutefois, je suis conscient que mon élaboration de la limitation interne que Kant a *déjà* reconnue à son propre concept d'autonomie, à savoir que l'autonomie ne signifie pas encore le droit de s'instituer de soi-même par sa propre volonté, constitue en soi une remise en question de cette idée proprement moderne d'autonomie. On s'autorise de soi-même, mais on ne s'institue pas de soi-même.

Jean-Ernest Joos

k26731@er.uquam.ca

[Surface Page d'Accueil/Home Page](#)

[1] Kant, *Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?*. Les références seront identifiées dans l'édition allemande des œuvres complètes de l'Académie de Berlin, *Kants gesammelte Schriften*, Ak. VIII, p. 38.

[2] Kant, E., *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1977, p.166, Ak IV, p.438.

[3] Ibid., p.158, Ak IV, p.433.

[4] Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Philonenko, Paris, Gallimard, "La pléiade", p.117, Ak VI, p.97n.

[5] La formule revient fréquemment dans la pensée politique de Kant, notamment pour justifier l'impossibilité d'un droit de résistance (par exemple: *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste ne théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967, p.42, Ak VIII, p.300 (le texte sera désormais désigné par *Théorie et pratique*); ou *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1979, p.203, Ak VI, p.320). La thèse d'Odo Marquard qui voit en l'homme du XVIIIe siècle celui qui s'est institué en juge de Dieu, puis de soi-même, est pertinente pour comprendre les motivations de Kant, qui cherche à instituer un tribunal légitime, à la mesure de la nouvelle autonomie de l'homme. (Pour une présentation succincte des idées de Marquard, voir "L'homme accusé et l'homme disculpé dans la philosophie du XVIIIe siècle", in *Critique, Vingt ans de pensée allemande*, Octobre 1981). Le motif du tribunal se retrouve en fait dans toute la pensée critique. On songe notamment à la première *Préface* à la *Critique de la raison pure* où il est question d'instituer un tribunal extraordinaire où la raison, bien que juge d'elle-même, devra justifier son droit. (Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1944, p.7; *Kritik der reinen Vernunft*, A XI).

[6] Kant, *La religion*, p.119, Ak VI p.98.

[7] Ibid., p.118, Ak VI p.98.

[8] Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Sixième proposition, Ak VIII, p.23.

[9] Ibid.

[10] Kant, *Réflexion*, no.7719, Ak. XIX.

[11] Kant, *Réflexion*, no.7953, Ak. XIX.

[12] Kant, *Théorie et pratique*, p.32, Ak. VIII, p.291.

[13] Voir mon article "L'interdit de représentation et la subversion du théologico-politique", in *Philosophie* 40, Paris, Minuit, 1er décembre 1993; et Jacob Rogozinski, "Un crime inexpiable (Kant et le régicide)", in *Le théologico-politique, Rue Descartes*, Paris, no.4, Avril 1992, p.106.

[14] Kant déclare sans aucune ambiguïté qu'un Etat né de la révolution mérite la même obéissance que tout autre. Pourquoi en serait-il autrement puisque la légitimité est indépendante de l'origine empirique et historique du pouvoir et ne dépend que du respect du devoir moral (*Doctrine du droit*, p.205, Ak VI p.322).

[15] Kant, *Théorie et pratique*, p.38, "Corollaire", Ak VIII, p.297.

[16] Kant, *Doctrine du droit*, p.201, Ak VI, p.318. Voir aussi p.223, Ak VI, p.339.

[17] Voir la Conclusion de l'appendice à la *Doctrine du droit* qui défend cette thèse récurrente sur un mode dramatique en réponse à la critique d'un contemporain.

[18]Kant, *Doctrine du droit*, p.204, la note, Ak Vi, p.322.

[19]Le concept de "différend" proposé par Jean-François Lyotard (*Le différend*, Paris, Minuit, 1983, "Notices Kant" 3 et 4) est très utile pour comprendre la crise de la légitimité à la Révolution française. Si le gouvernement révolutionnaire peut ainsi se poser en juge dans sa propre cause, c'est que la règle pour juger de la légitimité est une Idée, et ne peut donc en soi être conceptuellement déterminée, ce qui engendre un différend entre les conditions de la légitimité en général et celles de la légitimité d'un Etat en particulier, et permet à tout pouvoir de trancher le différend à son profit. Ce différend est ce qui s'exprime en termes kantien dans l'antinomie précédemment relevée.

[20]Kant, Conclusion de l'appendice à la *Doctrine du droit*.

[21]Kant, *Critique de la raison pure*, "Architectonique de la raison pure". Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990; et "Les langages et les institutions de la philosophie", in *Texte. Revue de critique et de théorie littéraire* 4, 1985.

[22]Kant, *Le conflit des Facultés*, "Première section", trad. par A.Renaut, in *Oeuvres philosophiques*, t.III, Paris, Gallimard, 1986.

[23]Ibid., Ak VII, p.19; trad. p. 816.

[24]Ibid. Ak.VII, p.27; trad. p. 825.

[25]Ibid., Ak VII, p.23; trad. p. 820.

[26]Ibid., Ak VII, p.19; trad. p. 816.

[27]Ibid., Ak VII, p.20; trad. p. 817.

[28]On voit ici se dessiner la possibilité de développer une théorie de la fondation, où fonder supposerait deux actes incommensurables, mais liés: celui de l'institutionnalisation et celui de l'autorisation (ou de la légitimation) La même théorie pourrait également rendre compte de la notion d'une fondation inachevée (un inachèvement compris au sens d'une incomplétude).

[29]Ibid., Ak VII, p.19 et 34; trad. p. 816 et p. 834.