

LECON DU 5 JANVIER 1983

Deuxième heure

L'idée de minorité : ni impuissance naturelle, ni privation autoritaire de droits. – Sortie de l'état de minorité et exercice de l'activité critique. – L'ombre des trois Critiques. – Difficulté d'émancipation : paresse et lâcheté ; échec annoncé des libérateurs. – Les ressorts de l'état de minorité : superposition obéissance/absence de raisonnement ; confusion entre usage privé/usage public de la raison. – Les inflexions problématiques de la fin du texte de Kant.

Après quelques propos généraux sur ce texte [concernant] l'*Aufklärung*, je voudrais qu'on entame l'analyse, un peu plus précise, au moins de certains moments importants du texte. Il y a tout un pan du texte qui se réfère très précisément à des problèmes de législation, et de législation religieuse, qui se posaient en Prusse à ce moment-là, en 1784, que je laisserai tomber. Non pas qu'ils ne soient pas intéressants ni même significatifs, mais il faudrait entrer dans un domaine de détails et de précisions historiques dont je dois vous avouer tout de suite que je ne suis pas capable. Donc, on va laisser ça de côté. Je m'accrocherai en revanche à un certain nombre d'autres points théoriques.

Si vous voulez, lisons le texte, au moins son premier paragraphe : « Qu'est-ce que les Lumières ? [Was ist Aufklärung ?] c'était donc la question, et la réponse est : les Lumières c'est - M.F.] La sortie de l'homme de sa Minorité dont il est lui-même responsable ! » Et Kant à ce moment-là précise les deux éléments de sa définition. Premièrement, minorité c'est-à-dire : « incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'un autre ». Minorité dont [l'homme] est lui-même responsable puisque « la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir [de son entendement ; M.F.] sans la direction d'autrui. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières² ». Tel est donc ce premier paragraphe.

Je voudrais m'arrêter d'abord au premier mot que l'on rencontre dans la définition des Lumière, ce premier mot c'est « sortie » (*Ausgang*). Et là-dessus, je voudrais faire un certain nombre de remarques. Disons, d'une façon très schématique, que dans les spéculations philosophiques sur l'histoire, et Dieu sait si elles étaient nombreuses au XVIII^e siècle, la désignation du moment présent se faisait en général de trois façons possibles. Soit en indiquant quel est l'âge du monde auquel on se trouve actuellement, un certain âge du monde qui serait distinct des autres par quelque caractère propre ou qui en serait séparé par un certain événement dramatique. Est-ce que, par exemple, on appartient à un âge de décadence ou non ?* Deuxièmement, la désignation du moment présent pouvait se faire par référence à un événement plus ou moins imminent, dont on pouvait voir les signes annonciateurs : un état de paix perpétuelle, comme autrefois l'Empire des derniers jours ou le troisième âge du monde. Ou encore, on pouvait définir le moment présent comme un moment de transition, mais un moment de transition par lequel on entre dans un état stable, permanent et achevé. C'est en somme ce moment-là que décrivait par exemple Vico dans le dernier chapitre des *Principes de la philosophie de l'histoire*, chapitre qui s'intitule « Coup d'œil sur le monde politique ancien et moderne considéré relativement aux buts de la science moderne³ ». Il rappelle, là dans ce dernier chapitre, ce qu'il a défini comme la marche générale de toute société : aristocratie, puis liberté populaire, puis monarchie. Il rappelle, au début de ce chapitre, comment Carthage, Capoue, Numance n'ont pas été capables de parcourir jusqu'au bout ce chemin. Que Rome seule y est parvenue, d'abord par un État Auguste, et enfin une monarchie qui a subsisté tant qu'il fut possible de résister aux causes intérieures et extérieures qui détruisent un tel État. Eh bien de la même façon, dit Vico, nous sommes aujourd'hui au seuil de ce système d'une monarchie stable qui tiendra aussi longtemps que les causes intérieures et extérieures ne la détruiront pas. « Aujourd'hui, la plupart à un petit nombre de grands monarches⁴. » Et il décrit l'Europe comme une sorte de figure composite dans laquelle il y a des gouvernements aristocratiques au Nord, des gouvernements populaires dans les cantons suisses et les Provinces unies, et puis quelques grandes monarchies qui donnent le modèle de l'État vers lequel nous allons. « Notre Europe

brille d'une incomparable civilisation ; elle abonde de tous les biens qui composent la félicité de la vie humaine ; on y trouve toutes les joissances intellectuelles et morales⁵. » Or, il faut bien voir que ce que désigne Kant comme étant le moment de l'*Aufklärung*, ce n'est ni une appartenance, ni une imminence, ni un accomplissement, ce n'est même pas exactement un passage, une transition d'un état à un autre, ce qui d'ailleurs à y regarder de près reviendrait toujours plus ou moins à définir soit une appartenance, soit une imminence, soit un accomplissement. Il définit simplement le moment présent comme « *Ausgang* », comme issue, sortie, mouvement par lequel on se dégage de quelque chose, sans que rien ne soit dit sur ce vers quoi on va.

Deuxième remarque : cette *Ausgang*, cette sortie, c'est la sortie, dit-il, de l'homme hors de l'état de minorité. Or là aussi se pose un problème qui est de savoir : qu'est-ce que c'est que cet homme, qu'est-ce que cet agent de la sortie qu'est l'homme ? Mais très exactement, s'agit-il bien d'un agent de la sortie ? Autrement dit, s'agit-il d'un processus actif ou passif ? Lorsque le texte dit « *der Ausgang des Menschen* », ça peut être qu'effectivement l'homme, par un acte décisoire, s'arrache à l'état dans lequel il était. Ça peut être aussi qu'il est pris à l'intérieur d'un processus qui le déplace et qui fait qu'il va passer de l'intérieur à l'extérieur, d'un état à un autre. Et puis, on ne peut pas ne pas évidemment se poser la question de savoir ce que c'est que cet homme qui ainsi sort. Est-ce qu'il faut entendre l'espèce humaine en tant qu'espèce ? Est-ce qu'il faut comprendre la société humaine comme élément universel à l'intérieur duquel se rencontrent les différentes raisons individuelles ? S'agit-il des individus, de quels individus, etc. ? « Sortie de l'homme » dit simplement le texte.

Enfin, la troisième remarque et troisième interrogation va porter sur la fin même du paragraphe. Parce que d'un côté, si l'on regarde le début du paragraphe, le début de la définition, les Lumière c'est donc « *la sortie de l'homme de sa Minorité dont il est lui-même responsable* ». Et on a l'impression, en lisant ce début du paragraphe, que Kant désigne là un mouvement, un mouvement de sortie, un dégagement qui est en train de s'opérer et qui constitue précisément l'élément significatif de notre actualité. Or voilà que, à la fin du paragraphe, c'est un tout autre type de discours qui apparaît. Non plus un discours de description, mais un discours de prescription. Kant ne décrit plus ce qui se passe, il dit : « *Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement*. Voilà la devise des Lumière. » Enfin, quand je dis que c'est une prescription, c'est un peu plus compliqué. Il emploie le mot « *Wahlspruch* » qui est devise, blason.

* Dans le manuscrit, Foucault cite ici comme illustration de cette perspective le *Politique de Platon*.

La *Wahlspruch*, c'est en effet une maxime, un précepte, un ordre qui est donné, qui est donné aux autres, qui est donné à soi-même, mais c'est en même temps – et c'est en cela que le précepte du *Wahlspruch* fait devise et blason – quelque chose par quoi on s'identifie et qui vous permet de vous distinguer des autres. L'utilisation d'une maxime comme précepte est donc, à la fois, un ordre et une marque distinctive. Tout ceci, vous le voyez, ne rend pas très facile ni clair ce que Kant peut entendre quand il parle des Lumières comme « sortie de l'homme de sa minorité ».

Voilà quelques questions d'ensemble. Essayons maintenant d'entrer un peu plus dans le texte, et de voir : comment cette description peut être en même temps une prescription ; ce que c'est que cet homme qui doit sortir ; et en quoi consiste la sortie, puisque c'étaient les trois questions rencontrées tout de suite.

Premier point qu'il faut élucider : qu'est-ce que Kant entend par cet état de minorité dont il parle et dont il dit que l'homme est en train de sortir, et dont il dit aussi qu'il faut que l'homme sorte, puisqu'il donne à l'homme l'ordre d'en sortir ? Premièrement, cet état de minorité ne doit en aucun cas être confondu avec un état d'impuissance naturelle. Ce n'est pas quelque chose comme l'enfance de l'humanité. Un peu plus bas dans le texte, il emploie une expression que les traducteurs français (il y a deux traductions françaises⁶) n'ont pas très bien traduite. C'est le mot allemand « *Gängelwagen* », qui désigne ces espèces de petites voitures qu'on utilisait au XVIII^e siècle – vous savez, pour encadrer les enfants, on les mettait dans une sorte de trapèze avec des roues, qui les faisait marcher. Il dit que les hommes sont actuellement dans une sorte de *Gängelwagen* (ce n'est aucunement le « brancard » ou le « parc »⁷ dont parlent les traductions), [ce qui] suggère bien que l'homme est en état d'enfance. Mais Kant dit, au début du deuxième paragraphe, qu'en fait cet état de minorité dans lequel l'homme se trouve n'est aucunement une impuissance naturelle dans la mesure où les hommes sont, en fait, parfaitement capables de se conduire par eux-mêmes. Ils en sont parfaitement capables, et c'est simplement quelque chose – qu'il va falloir déterminer : un défaut, un manque, ou une volonté ou une certaine forme de volonté – qui fait qu'ils n'en sont pas capables. Donc, ne confondons pas cet état de minorité avec ce que certains philosophes pouvaient désigner comme l'état d'enfance naturelle d'une humanité qui n'a pas encore acquis les moyens et les possibilités de son autonomie.

Deuxièmement, s'il ne s'agit pas dans cette notion de minorité d'une impuissance naturelle, s'agit-il d'une notion juridique ou politico-juridique, se référant au fait que les hommes se trouvent actuellement

privés de l'exercice légitime de leurs droits, en fonction de quelque circonstance, soit qu'effectivement ils aient renoncé volontairement à leurs droits dans un acte fondateur et initial, ou encore parce qu'on les en aurait privés par quelque ruse ou violence ? Mais là encore, il faut bien remarquer que ce n'est pas de cela que Kant parle. Il le dit bien, d'ailleurs : Si les hommes sont dans cet état de minorité, s'ils se placent sous la direction des autres, ce n'est pas que les autres se soient emparés du pouvoir, ni même qu'on le leur aurait confié, dans un acte essentiel, fondateur et instaurateur. C'est, dit-il, parce que les hommes ne sont pas capables ou ne veulent pas se conduire eux-mêmes, et que d'autres se sont présentés obligamment pour les prendre sous leur conduite⁸. Il se réfère à un acte, ou plutôt à une attitude, à un mode de comportement, à une forme de volonté qui est générale, qui est permanente et qui ne crée pas du tout un droit, mais simplement une sorte d'état de fait où, par complaisance et en quelque sorte par une obligeance légèrement teintée de ruse et d'astuce, eh bien certains se trouvent avoir pris la direction sur les autres. Mais ce qui montre encore d'une façon beaucoup plus claire qu'il ne s'agit pas de la privation d'un droit, qu'il ne s'agit absolument pas d'un état de minorité juridique dans lequel les hommes ne seraient pas capables, se trouveraient privés de la faculté d'user des pouvoirs qui sont les leurs, ce sont les exemples mêmes que Kant donne de cet état de minorité : « Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement », « si j'ai un directeur de conscience » (il emploie le mot *Seelsorger*) qui me tient lieu de *Gewissen* (de conscience morale), « si j'ai un médecin, qui décide pour moi de mon régime », alors « je n'ai pas besoin de me donner de peine »⁹. Et c'est cela qui exemplifie pour lui l'état de minorité. Prendre un livre qui tient lieu d'entendement (*Verstand*), prendre un directeur qui tient lieu de conscience (*Gewissen*), prendre un médecin qui dicte la diète, voilà ce qui caractérise, ce qui exemplifie, ce qui manifeste concrètement ce que c'est qu'être dans un état de minorité. Vous voyez bien qu'il ne s'agit absolument pas d'un état de dépendance naturelle, vous voyez bien qu'il ne s'agit aucunement d'une situation dans laquelle l'individu se verrait privé de ses droits par une dépossession quelconque (juridique ou politique), vous voyez aussi qu'il ne s'agit même pas d'une forme d'autorité que Kant considérerait lui-même comme illégitime. Il n'a jamais considéré comme illégitime qu'il y ait des livres ou qu'on lise des livres. Il ne considérerait sans doute même pas qu'avoir un directeur de conscience (un *Seelsorger*) soit illégitime, ni non plus, bien entendu, d'avoir recours à un médecin. Mais où se situe l'état de dépendance ? Dans la manière dont l'individu fait jouer par rapport à lui-même ces trois autorités : celle du livre, celle du directeur de

conscience, celle du médecin ; [dans] la manière dont l'individu substitue à son propre entendement le livre qu'il fait fonctionner aux lieu et place de son propre entendement. C'est la manière dont, faisant fonctionner sa propre conscience morale, il lui substitue la conscience morale d'un directeur de conscience qui lui dit ce qu'il faut faire. Et c'est enfin une certaine manière de se servir de son propre savoir technique concernant sa propre vie, telle qu'il substitue à ce qu'il peut savoir, décider ou prévoir de sa propre vie, le savoir qu'en aura un médecin.

Or je crois que ce n'est pas trop sur-interpréter ce texte que de voir que, [sous] ces trois exemples en apparence extraordinairement plats et familiers (le livre, le directeur de conscience, le médecin), on retrouve bien entendu les trois *Critiques*. D'un côté, c'est bien en effet la question du *Verstand* qui est posée ; dans le second exemple, celui du *Seelsorger*, c'est bien le problème de la conscience morale ; et avec le problème du médecin, vous voyez au moins un des noyaux qui vont constituer plus tard le domaine propre à la *Critique du jugement*. Trois exemples concrets, trois exemples sans statut habituellement philosophique, juridique ou politique bien éclatant que ceux du livre, du directeur de conscience et du médecin, mais ce sont les trois *Critiques*. Et il me semble qu'il faut donc lire cette analyse de ce qu'est la minorité en fonction des trois *Critiques* qui sont là, sous-jacentes et implicites, dans le texte.

Et alors vous voyez comment l'entreprise critique et le processus de l'*Aufklärung* vont se compléter, s'appeler et se rendre nécessaires l'un l'autre. En effet, qu'est-ce que la *Critique de la raison pure*, sinon ce qui nous apprend à faire de notre *Verstand* (de notre entendement) l'usage qui est légitime, c'est-à-dire : à l'intérieur même de ce que sont les limites de notre raison. Mais s'il faut faire usage de notre *Verstand* dans les limites mêmes qui sont montrées par l'analytique de la raison, eh bien il faut aussi que, de notre entendement, nous fassions concrètement, personnellement, individuellement un usage autonome sans nous référer à l'autorité d'un livre. Or ces deux versants – le versant critique et le versant *Aufklärung*, si vous voulez, de la question du *Verstand* (n'utiliser son *Verstand* qu'à l'intérieur des limites légitimes, mais faire l'usage autonome de notre propre *Verstand*) –, ces deux nécessités, ces deux obligations, ces deux principes se répondent l'un l'autre, non seulement sous la forme de la complémentarité (n'allez pas au-delà des limites, mais faites-en un usage autonome), mais aussi dans la mesure où c'est parce que l'on déborde les limites légitimes de la raison que l'on est amené à faire appel à une autorité qui va précisément nous mettre dans un état de minorité. Déborder les limites critiques et se mettre sous l'autorité d'un autre, ce sont les deux

versants de ce contre quoi Kant s'élève dans la *Critique*, ce de quoi le processus même de l'*Aufklärung* doit nous délivrer. La réflexion critique et l'analyse de l'*Aufklärung*, ou plutôt l'insertion de la critique dans le processus historique de l'*Aufklärung* se trouve, je crois, par là désignée, au moins en pointillés.

On pourrait dire la même chose à propos du second exemple qui est celui du *Seelsorger*, celui du *Gewissen*. La *Critique de la raison pratique* nous apprendra que nous ne devons pas faire dépendre notre devoir de notre destinée ultérieure, et il faut bien comprendre, en même temps, que nous devons faire usage de notre propre conscience pour déterminer notre conduite. Et là encore, la complémentarité se marque très facilement dans la mesure où c'est lorsque nous cherchons à faire dépendre notre devoir non pas de la forme pure de l'impératif, mais de ce que nous pensons être notre destinée ultérieure, c'est à ce moment-là que nous confions la détermination de notre conduite, non pas à nous-même, ce qui serait être majeur, mais à un *Seelsorger*, un *Seelsorger* qui peut bien être utile dans un certain nombre de cas, mais qui ne doit pas être le principe même de notre volonté. Et il deviendra le principe de notre volonté si précisément nous cherchons à fonder notre conduite morale sur ce que doit être notre destinée ultérieure. On voit donc se dessiner d'une façon qui me paraît assez nette, même si elle est discrète, le rapport entre la limitation que nous devons effectuer dans la réflexion critique et l'autonomisation par le processus de l'*Aufklärung*. Sortir de la minorité et exercer l'activité critique sont, je crois, deux opérations qui sont liées, et dont le lien apparaît à travers ces trois exemples, ou en tout cas les deux premiers de ces trois exemples.

Celien d'appartenance entre la critique et l'*Aufklärung* – lien donc implicite – n'est pas formulé, mais j'ai l'impression qu'on pourrait en retrouver les effets et comme les échos à travers tout le texte. [Dans] l'insistance, par exemple, qui est mise par Kant à montrer que l'état de minorité n'est dû à personne d'autre qu'à l'homme lui-même, on a là, me semble-t-il, quelque chose qui fait écho et répond comme en termes empiriques à ce que la critique essayait d'analyser, lorsque la critique se donnait pour objet, non pas du tout de réfuter les erreurs transmises et inculquées et crues, mais se donnait pour projet de montrer comment et pour quelles raisons peuvent naître nécessairement les illusions que nous nous faisons. De la même façon, quand Kant, dans son texte sur l'*Aufklärung*, dit que les hommes responsables de leur propre état de minorité – au point même que, s'ils étaient affranchis, et quand on les affranchit en quelque sorte auto-ritairement de leur *Gängelwagen* (du chariot qui les guide comme des

enfants), eh bien dans ce cas-là ils auraient peur de tomber, ils ne seraient pas capables de marcher et de franchir même les fossés les plus faciles, ils tomberaient -, il me semble qu'on a là comme l'image symétrique et inverse du fameux envol de la raison qui, allant au-delà de ses limites, ne sait même pas que nulle atmosphère ne pourra plus la soutenir. En tout cas, le système d'échos entre la *Critique* et cette analyse de l'actualité de l'*Aufklärung* est assez net dans le texte. Discret, mais net.

Quoi qu'il en soit, en tout cas, de ces rapports entre critique et *Aufklärung*, je crois qu'on peut retenir, d'une façon générale, de tout ce début du texte, premièrement que la minorité dont l'*Aufklärung* doit nous faire sortir se définit par un rapport entre l'usage que nous faisons, ou que nous pourrions faire, de notre propre raison et la direction (la *Leitung*) des autres. Gouvernement de soi, gouvernement des autres, c'est bien dans ce rapport, ce rapport vicié, que se caractérise l'état de minorité. Deuxièmement, cette surimposition de la direction des autres à l'usage que nous pourrions et devrions faire de notre propre *Versstand* ou *Gewissen*, etc., elle est due à quoi ? Elle n'est pas due à la violence d'une autorité, elle est due simplement à nous-même, à un certain rapport à nous-même. Et ce rapport à nous-même, il le caractérise par des mots qui sont empruntés au registre de la morale. Il dit « paresse », il dit « lâcheté » (*Faulheit, Feigheit*)¹⁰. Et je crois que par là - il faudrait y revenir un peu plus - ce ne sont pas des défauts moraux qu'il vise, mais en effet une sorte de déficit dans le rapport d'autonomie à soi-même. La paresse et la lâcheté, c'est ce par quoi nous ne nous donnons pas à nous-même la décision, la force et le courage d'avoir avec nous-même le rapport d'autonomie qui nous permet de nous servir de notre raison et de notre morale. Et par conséquent, ce que l'*Aufklärung* devra faire, ce qu'elle est en train de faire, eh bien ça va être justement de redistribuer les rapports entre gouvernement de soi et gouvernement des autres. Comment, selon Kant, est en train de se faire cette redistribution du gouvernement de soi et du gouvernement des autres ? Comment est-elle en train de se faire et comment faut-il qu'elle se fasse - puisqu'on est à la fois dans l'ordre de la description et dans l'ordre de la prescription ?

Eh bien c'est là où le texte prend un inféchissement qui est assez curieux. Premièrement, Kant établit que les individus sont incapables par eux-mêmes de sortir de leur état de minorité. Et pourquoi sont-ils incapables de sortir de leur état de minorité ? Exactement pour les mêmes raisons qui sont données et qui expliquent pourquoi on est en état de minorité et pourquoi les hommes sont eux-mêmes responsables de leur état de minorité. C'est qu'ils sont lâches, c'est qu'ils sont paresseux, c'est leur propre

frayeur. Encore une fois, même affranchis de leurs liens, même affranchis de ce qui les retient, même affranchis de cette autorité, eh bien ils ne seraient pas sur eux la décision de marcher sur leurs propres jambes et ils tomberaient, non pas que les obstacles soient dirimants, mais parce qu'ils auraient peur. Nous sommes en état de minorité parce que nous sommes lâches et paresseux, et nous ne pouvons pas sortir de cet état de minorité, précisément parce que nous sommes lâches et paresseux.

Alors, seconde hypothèse évoquée par Kant : si les hommes ne sont pas capables de sortir par eux-mêmes de leur état de minorité, est-ce qu'il y a des individus qui seraient capables, par leur autorité, par leur action propre sur les autres, de les libérer de cet état de minorité ? Et Kant évoque des individus qui seraient pensants par eux-mêmes, c'est-à-dire qui effectivement auraient échappé à titre individuel à cette paresse et à cette lâcheté, et qui, pensant par eux-mêmes, prendraient sur les autres l'autorité que ceux-ci précisément réclament. Et ce sont donc ces gens qui, obligéamment – disait Kant ironiquement un peu plus haut –, s'emparent de la direction des autres¹¹. Mais, s'emparant de la direction des autres en s'appuyant sur leur propre autonomie, certains de ces gens, prenant conscience de leur propre valeur à eux, prenant conscience aussi « de la vocation (*Beruf*) de chaque homme à penser par lui-même¹² », décident de jouer le rôle de libérateurs par rapport aux autres. Donc, ils pensent par eux-mêmes, ils s'appuient sur cette autonomie pour prendre l'autorité sur les autres. Mais cette autorité sur les autres, ils s'en servent de telle manière que la conscience de leur propre valeur diffuse en quelque sorte et devient le constat et l'affirmation de la volonté de chaque homme à faire comme eux, c'est-à-dire à penser par [soi]-même. Or, dit-il, ces individus qui sont comme des chefs spirituels ou politiques des autres, ces individus ne sont pas capables en réalité de faire sortir l'humanité de sa minorité. Et pourquoi n'en sont-ils pas capables ? Eh bien précisément parce qu'ils ont commencé par mettre les autres sous leur propre autorité, de telle sorte que ces autres, ainsi habitués au joug, ne supportent pas la liberté et l'affranchissement qu'on leur donne. Et ils forcent, ils contraignent ceux même qui veulent les libérer parce qu'ils se sont libérés eux-mêmes à rentrer dans ce joug, sous ce joug qu'ils acceptent par lâcheté, paresse, ce joug qu'ils ont accepté venant de l'autre et auquel ils veulent le ramener maintenant. Et par conséquent, dit-il, c'est là la loi de toutes les révolutions – c'est écrit en 1784 – que ceux qui les font retombent nécessairement sous le joug de ceux qui ont voulu les libérer.

Alors puisque ce ne sont pas les hommes eux-mêmes, puisque ce ne sont pas quelques-uns des hommes qui vont effectuer ce processus de

transformation, de sortie de l'état de minorité en un état de majorité, eh bien dit Kant, pour voir comment l'*Aufklärung*, la libération, la sortie de l'état de minorité doit se faire, il faut voir exactement comment fonctionne cet état de minorité. Et il dit que l'état de minorité se caractérise par la constitution en quelque sorte de deux couples indus et illégitimes : [premièrement] le couple entre l'obéissance et l'absence de raisonnement ; deuxièmement le couple, ou du moins la confusion, entre deux choses qui doivent être distinguées : le privé et le public.

Premièrement, premier couple, eh bien c'est celui-ci. Dans les sociétés que nous connaissons, on admet – c'est ce que veulent faire croire ceux qui gouvernent, mais c'est ce que croient aussi la lâcheté et la paresse de ceux qui sont gouvernés – qu'il ne peut y avoir d'obéissance que là où il y a absence de raisonnement. Et Kant en donne trois exemples¹³ : l'exemple des officiers qui disent à leurs soldats : Ne raisonnez pas, mais obéissez ; l'exemple du prêtre qui dit aux fidèles : Ne raisonnez pas, croyez ; l'exemple du fonctionnaire fiscal qui dit : Ne raisonnez pas, payez. Le mot, le terme employé est *Räsonnieren*, qui a, dans les *Critiques* vous savez, mais surtout dans la *Critique de la raison pure*, un sens assez particulier de « *ratiocination*¹⁴ », mais qu'il faut prendre ici au sens de « utiliser sa faculté de raisonner ». Donc, dans cette structure de l'état de minorité, on a cette appartenance de l'obéissance et de l'absence du *Räsonnieren* – de l'usage de la faculté de raisonner. Et, dit Kant, il n'y a en fait qu'un être au monde – il ne dit pas lequel –, qu'un « maître au monde¹⁵ » qui soit capable de dire : Raisonnez tant que voulez, mais obéissez. Et bien sûr, la question se pose de savoir qui est ce maître, ce seul maître qui, dans le monde, dit : Raisonnez autant que vous voulez, mais obéissez. Est-ce Dieu, est-ce la raison elle-même, est-ce le roi de Prusse ? Vous verrez que ce n'est certainement pas le premier, un peu le second et surtout le troisième.

Deuxième couple qui caractérise l'état de minorité, c'est le couple constitué par les deux domaines du privé et du public, *Privat* et *Publikum* (ce fameux public dont nous parlons tout à l'heure). Mais là, il faut faire très attention. Lorsque Kant distingue ce qui est privé de ce qui est public, il ne vise aucunement, ou il ne vise pas, en tout cas, principalement deux domaines d'activités. Il une qui serait publique pour un certain nombre de raisons et l'autre qui serait privée pour les raisons inverses. Cé à quoi il applique la caractérisation de « privé », ce n'est pas un domaine de choses, c'est un certain usage, un usage justement des facultés qui sont les nôtres. Et ce qu'il appelle « public », c'est moins un domaine précis de choses ou d'activités qu'une certaine manière de faire fonctionner et de faire usage des facultés qui sont les nôtres.

Qu'est-ce que c'est que l'usage privé des facultés ? Ce qu'il appelle l'usage privé des facultés, c'est cet usage que nous en faisons dans quoi ? Eh bien dans notre activité professionnelle, dans notre activité publique, lorsque nous sommes fonctionnaires, lorsque nous sommes les éléments d'une société ou d'un gouvernement dont les principes et les objectifs sont ceux du bien collectif. Autrement dit – et c'est là où, si vous voulez, il y a une petite astuce, enfin un petit décalage par rapport aux usages que nous faisons de ces mêmes mots –, ce qu'il appelle le privé, c'est en somme ce que nous appellerions le public, ou en tout cas le professionnel. Et pourquoi il l'appelle le privé ? Tout simplement pour la raison suivante. Dans toutes ces formes-là d'activité, dans cet usage que nous faisons de nos facultés quand nous sommes fonctionnaires, quand nous appartenons à une institution, à un corps politique, qu'est-ce que nous sommes ? Nous sommes simplement, dit-il, « les pièces d'une machine¹⁶ ». Nous sommes les pièces d'une machine, situées à un endroit donné, [avec] un certain rôle précis à jouer, alors qu'il y a d'autres pièces de la machine qui ont à jouer d'autres rôles. Et dans cette mesure-là, ce n'est pas comme sujet universel que nous fonctionnons, mais nous fonctionnons comme individu. Et nous avons à faire un usage particulier et précis de notre faculté à l'intérieur d'un ensemble qui, lui, est chargé d'une fonction globale et collective. C'est ça l'usage privé.

Quant à l'usage public, qu'est-ce que c'est ? C'est précisément l'usage que nous faisons de notre entendement et de nos facultés dans la mesure où nous nous plaçons dans un élément universel, où nous pouvons figurer comme sujet universel. Or il est bien évident qu'aucune activité politique, aucune fonction administrative, aucune forme de pratique économique ne nous met dans cette situation de sujet universel. À quel moment est-ce que nous nous constituons nous-mêmes comme sujet universel ? Eh bien lorsque, en tant que sujet raisonnable, nous nous adressons à l'ensemble des êtres raisonnables. Et c'est simplement là, dans cette activité qui est précisément et par excellence celle de l'écrivain s'adressant au lecteur, c'est à ce moment-là que nous rencontrons une dimension du public qui est en même temps la dimension de l'universel. Ou plutôt nous rencontrons une dimension de l'universel, et l'usage que nous faisons à ce moment-là de notre entendement peut et doit être un usage public.

Par conséquent, on peut maintenant voir en quoi consiste la minorité et en quoi va consister la sortie de la minorité. Il y a minorité chaque fois que l'on fait coïncider, chaque fois que l'on superpose le principe de l'obéissance – confondu avec le non-raisonner – et, non seulement bien sûr l'usage privé, mais aussi l'usage public de notre entendement.

Lorsque obéir est confondu avec ne pas raisonner, et lorsque, dans cette confusion de l'obéir et du ne-pas-raisonner, on opprime ce qui doit être l'usage public et universel de notre entendement, à ce moment-là il y a minorité. En revanche, il y aura majorité lorsqu'on aura en quelque sorte rétabli la juste articulation entre ces deux couples : lorsque l'obéissance bien séparée du *Räsonnieren* (utiliser sa raison) vaudra totalement, absolument et sans condition aucune dans l'usage privé (c'est-à-dire lorsque, en tant que citoyen, en tant que fonctionnaire, en tant que soldat, en tant que membre d'une communauté religieuse, etc., nous obéirons) et lorsque d'un autre côté, le *Räsonnieren* (l'usage de la raison) se fera dans la dimension de l'universel, c'est-à-dire dans l'ouverture à un public par rapport auquel il n'y aura aucune obligation, ou plutôt aucun rapport d'obéissance ni aucun rapport d'autorité. Dans la minorité, on obéit en tout état de cause, que ce soit dans l'usage privé ou dans l'usage public, et par conséquent on ne raisonne pas. Dans la majorité, on déconnecte la raisonnement et obéissance. On fait valoir l'obéissance dans l'usage privé et on fait valoir la liberté totale et absolue de raisonnement dans l'usage public. Et vous voyez qu'on a là la définition de ce qu'est l'*Aufklärung*. Et vous voyez que l'*Aufklärung*, c'est exactement, Kant le dit, le contraire de la « tolérance »¹⁷. Qu'est-ce que c'est en effet que la tolérance ? La tolérance, eh bien, c'est précisément ce qui exclut le raisonnement, la discussion, la liberté de penser sous sa forme publique, et ne l'accepte – et ne la complète – que dans ce qui est l'usage personnel, privé et caché. L'*Aufklärung* à l'inverse, ça sera ce qui va donner à la liberté la dimension de la plus grande publicité dans la forme de l'universel, et qui ne maintiendra plus l'obéissance que dans ce rôle privé, disons ce rôle particulier qui est défini à l'intérieur du corps social.

Voilà donc en quoi doit consister le processus de l'*Aufklärung*, la nouvelle répartition, la nouvelle distribution du gouvernement de soi et du gouvernement des autres. Or comment va se faire cette opération, quel va en être l'agent ? C'est là où, si vous voulez, le texte se retourne, se retourne de façon telle que, jusqu'à un certain point, la plupart des principes sur lesquels il a appuyé son analyse vont se trouver mis en question, ce qui appelle jusqu'à un certain point, ce qui va désigner la place possible du texte sur la Révolution. En effet, dit Kant, comment se fait l'*Ausgang* ? Cette *Ausgang*, cette sortie, est-elle en train de s'accomplir ; où en sommes-nous ? Quel est, dans le processus de la sortie, le point actuel ? Et il donne à cette question une réponse qui est absolument tautologique, et ne dit rien de plus que la question, il dit : Nous sommes « *en marche vers les Lumières*¹⁸ ». Le texte allemand dit très exactement : Nous sommes

dans la période, dans le *Zeitalter*, dans l'âge de l'*Aufklärung*. À la question : « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* et où est-ce que nous en sommes dans ce processus de l'*Aufklärung*? », il se contente de donner pour réponse : « Nous sommes à l'âge de l'*Aufklärung*.

Mais en fait, pour donner à cette question un pareil contenu, Kant fait intervenir un certain nombre d'éléments, éléments qui sont hétérogènes entre eux et qui, encore une fois, remettent en question le jeu même de son analyse. Premièrement il dit : Il y a actuellement des signes qui annoncent ce processus de libération et ces signes montrent que des « obstacles¹⁹ » se lèvent qui s'opposaient jusqu'à présent à ce que l'homme fasse usage de sa raison. Or nous savons qu'il n'y a pas d'obstacles à ce que l'homme fasse usage de sa raison, puisque c'est l'homme lui-même qui, par sa lâcheté et sa paresse, ne fait pas usage de sa raison. Voilà donc que Kant fait valoir l'existence de ces obstacles. Deuxièmement, après avoir dit et montré assez longuement qu'il ne peut pas y avoir un agent individuel ou des agents individuels de cette libération, voilà qu'il fait intervenir précisément le roi de Prusse. Il fait intervenir Frédéric de Prusse dont il dit que – et c'est en cela qu'il est, lui Frédéric de Prusse, un agent, qu'il est l'agent même de l'*Aufklärung* – il n'a rien prescrit en matière de religion. Dans ce domaine – comme dans le domaine aussi des sciences et des arts²⁰, mais, dit Kant qui a un problème précis à régler avec la législation religieuse, dans le domaine des sciences et des arts, ça pose très peu de problèmes et c'est relativement simple –, dans le domaine de la religion où là il y a beaucoup plus de dangers, Frédéric de Prusse, à la différence de son successeur, n'a rien prescrit. Mais, d'un autre côté, il a assuré la « tranquillité publique » de son État grâce à une armée forte et bien disciplinée²¹. Et dans cette liberté totale de mener la discussion

« bien dans-pré-
relieuse, accompagnée de la constitution d'une armée forte assurant la tranquillité publique, on a bien exactement, par la décision même de Frédéric de Prusse et sa manière de gouverner, cet ajustement entre un gouvernement de soi qui se fera dans la forme de l'universel (comme discussion publique, raisonnement public et usage public de l'entendement) et d'un autre côté, ce qui va être l'obéissance, obéissance à laquelle seront contraints tous ceux qui font partie d'une société donnée, d'un État donné, d'une administration donnée. Frédéric de Prusse, c'est la figure même de l'*Aufklärung*, c'est l'agent essentiel de l'*Aufklärung*, c'est cet agent de l'*Aufklärung* qui redistribue comme il faut le jeu entre obéissance et usage privé, universalité et usage public. Enfin – et c'est là que le texte de Kant se termine – il évoque, après ce rôle de Frédéric de Prusse comme agent de l'*Aufklärung*, une sorte de pacte qui est une troisième façon de

remettre en question ce qu'il vient de dire. Il l'a renis donc en question en disant que des obstacles se lèvent. Il a remis en question sa propre analyse en faisant jouer un rôle individuel à Frédéric de Prusse. Et maintenant dans la conclusion, il remet en question le partage exact qu'il faisait entre ce qui est discussion publique et usage autonome de l'entendement d'une part, et obéissance et usage privé de l'autre. Il évoque ce qu'il considère [comme], ce qu'il appelle les effets bénéfiques de cette ouverture d'une dimension publique pour l'usage de la raison. Et il dit – dans un texte qui est d'ailleurs assez obscur, mais que, je crois, on peut interpréter comme ça – que c'est en laissant précisément croître le plus possible cette liberté de penser publique, c'est en ouvrant par conséquent cette dimension libre et autonome de l'universel pour l'usage de l'entendement que cet entendement va montrer, d'une façon de plus en plus claire et évidente, que la nécessité d'obéir s'impose dans l'ordre de la société civile²². Plus vous laisserez de liberté à la pensée, plus vous serez sûrs que l'esprit du peuple sera formé à l'obéissance. Et c'est ainsi qu'on voit se dessiner un transfert de bénéfice politique de l'usage libre de la raison sur le domaine de l'obéissance privée.

Ces trois solutions, ces trois définitions, plutôt, du processus de l'*Aufklärung*, évidemment vous le voyez se déplacent et jusqu'à un certain point contredisent, remettent en question l'ensemble de l'analyse. La gêne manifestement éprouvée par Kant à faire jouer le roi de Prusse comme cet agent de l'*Aufklärung* explique, sans doute en partie, le fait que l'agent de l'*Aufklärung*, le processus même de l'*Aufklärung* sera, dans le texte dont je vous parlais à l'heure précédente – le texte de 1798 – transféré à la Révolution. Ou, plus exactement, pas tout à fait à la Révolution, mais à ce phénomène général qui se produit autour de la Révolution, et qui va être l'enthousiasme révolutionnaire. L'enthousiasme révolutionnaire comme agent de l'*Aufklärung*, c'est dans le texte de 1798 le substitut ou le successeur de ce qu'a été le roi de Prusse dans le texte de 1784.

Eh bien arrêtons-nous là aujourd'hui. Epuis, à partir de la fois prochaine, je reprendrai, alors sur une tout autre échelle, avec de tout autres repères historiques, de tout autres documents ce problème du gouvernement de soi et des autres. Là, je voulais seulement vous indiquer comment, dans l'histoire de la philosophie moderne, ce type de problématique concernant l'analyse de l'actualité a pu être introduit par Kant.

NOTES

1. « Qu'est-ce que les Lumières? », in Kant, *La Philosophie de l'histoire*, trad. S. Piobetta, éd. citée, p. 46.
2. *Ibid.*
3. J.-B. Vico, *Principes de la philosophie de l'histoire*, trad. J. Michelet, Paris, Armand Colin, 1963 (Vico écrit « répandue » au lieu de « se répandre »).
4. *Id.*, p. 358.
5. *Id.*, p. 360.
6. Outre celle de S. Piobetta qu'il utilise pour ce cours, Foucault pouvait consulter la traduction de J. Barni (in *Éléments de métaphysique de la doctrine du droit*, Paris, A. Durand, 1855).
7. Trad. S. Piobetta de Kant, « Qu'est-ce que les Lumières? », in *op. cit.*, p. 47.
8. *Id.*, p. 46.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*
11. « Que la grande majorité des hommes (y compris le sexe faible tout entier) tienne aussi pour très dangereux ce pas en avant vers leur majorité, outre que c'est une chose pénible, c'est ce à quoi s'emploient fort bien les tuteurs qui, très aimablement, ont pris sur eux d'exercer une haute direction sur l'humanité » (*id.*, p. 46).
12. *Id.*, p. 47.
13. *Id.*, p. 48.
14. On ne trouve pas d'occurrence de *Räsonnieren* dans la *Critique de la raison pure*. En revanche, ce terme a bien le sens de « ratiocination » chez Hegel, particulièrement dans la *Phénoménologie de l'esprit*. « la ratiocination (*Das Räsonnieren*) est la liberté détachée du contenu, la vanité errant sur ce contenu » (trad. J. Hyppolite, t. I, Paris, Aubier, 1941, p. 51).
15. Kant, « Qu'est-ce que les Lumières? », in *op. cit.*, p. 48.
16. *Id.*, p. 49.
17. *Id.*, p. 53-54.
18. *Id.*, p. 53.
19. *Ibid.*
20. *Id.*, p. 54.
21. *Ibid.*
22. « Raisonnez tant que vous voudrez et sur les sujets qu'il vous plaira, mais obéissez! » (*id.*, p. 53).

*