



Philonsorbonne

12 | 2018
Année 2017-2018

Table ronde autour de l'ouvrage d'Ayşe Yuva : *Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution, 1794-1815*

Christian BERNER, Stéphane HABER et Ayşe YUVA



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/987>

DOI : 10.4000/philonsorbonne.987

ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2018

Pagination : 155-173

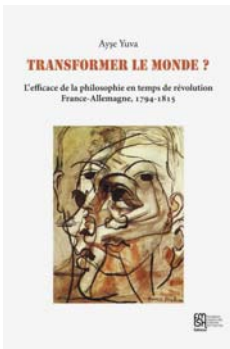
ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Christian BERNER, Stéphane HABER et Ayşe YUVA, « Table ronde autour de l'ouvrage d'Ayşe Yuva : *Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution, 1794-1815* », *Philonsorbonne* [En ligne], 12 | 2018, mis en ligne le 03 mars 2018, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/987> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.987>

Table ronde autour de l'ouvrage d'Ayşe Yuva : *Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution, 1794-1815* *

Christian BERNER, Stéphane HABER & Ayşe YUVA



Ayşe YUVA

Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution (France-Allemagne, 1794-1815)

À aucun moment l'on n'a cru au pouvoir de la philosophie à transformer le monde plus que pendant la Révolution française. 1789, préparé par les écrits des philosophes des Lumières, devait ouvrir la voie à l'application et à la réalisation de principes philosophiques dans le gouvernement des hommes. La révolution puis la république seraient l'œuvre de la philosophie.

Le présent ouvrage a pour but d'explorer ce lieu commun qui prévaut encore aujourd'hui. Il vise à reprendre l'enquête en amont : que veut-on dire lorsque l'on parle de la nature « philosophique » de la révolution, des rapports de la théorie à la pratique, ou des dangers politiques de l'abstraction philosophique ? La philosophie est-elle l'instrument d'un élitisme intellectuel et politique ? Confrontant entre eux des textes d'auteurs français et allemands, où se croisent des traditions philosophiques distinctes, Ayşe Yuva prend à rebours un second lieu commun, hérité du XIX^e siècle, celui d'une Allemagne qui penserait la révolution sans chercher à l'accomplir, et d'une France qui l'accomplirait sans la penser. Elle met en avant une époque et des acteurs qui, loin de s'être contentés d'interpréter le monde, ont bien visé, par la philosophie, à le transformer.

Paris, [Éditions de la Maison des sciences de l'homme](#),
Collection « Bibliothèque allemande », 2016.

*. Le 27 mars 2017, s'est tenue à la Sorbonne une table ronde autour de l'ouvrage d'Ayşe YUVA publié sous le titre *Transformer le monde ? L'efficace de la philosophie en temps de révolution (1794-1815)*, aux Éditions de la Maison des sciences de l'homme, dans la collection « Bibliothèque allemande » (2016). Outre l'auteur, y ont généreusement participé Christian BERNER et Stéphane HABER, tous deux professeurs à l'Université Paris-Nanterre.

Christian BERNER

La lecture de l'ouvrage d'Ayşe Yuva éclaire ce sentiment qui accompagne souvent le lecteur de philosophes passés, sentiment qui nourrit l'humilité de l'historien de la philosophie, à savoir que les choses ne sont pas aussi simples qu'on ne le pensait. C'est sans doute que chaque compréhension est le fruit d'une décision qui arrête le sens, certes indispensable si l'on veut aller plus loin, mais malgré tout contingente, puisqu'on peut être conduit à revenir dessus, à prendre conscience que l'on avait décidé un peu vite, qu'en réalité « cela n'est pas aussi simple ». Bref, comprendre est finalement un état précaire, temporaire, où l'on se contente de quelque chose qui suffit à nos fins actuelles, mais qui ne saurait rester nécessairement figé et peut être réactivé. C'est un tel ébranlement que suscite le livre d'Ayşe Yuva en mettant au jour les « ambivalences profondes qui habitent la philosophie et la définition de son efficace politique », se posant la question de savoir si la philosophie peut « intervenir [...] dans le gouvernement des hommes »⁽⁹⁾¹. La période choisie, 1794-1815, permet de mettre en lumière un nœud de notre histoire, où la philosophie pense avoir un rapport particulier aux transformations du monde en cours, où se reconfigurent la figure du philosophe, de l'intellectuel, de l'écrivain, notamment dans le contexte social, déterminant pour comprendre le statut de son discours, où se refondent les institutions et où la philosophie jouera, comme par exemple dans l'organisation de l'enseignement supérieur, un rôle éminent. Ce faisant, comme le dit la quatrième de couverture, le travail d'Ayşe Yuva permet aussi de corriger le préjugé hérité du milieu du 19^e siècle, propagé par les jeunes hégéliens, qui fait de l'Allemagne le pays de la théorie et de la France celui de la pratique de la liberté². Le corpus mobilisé permet alors de faire apparaître un vaste laboratoire de la pensée et de son expérimentation. Toutes les idées et théories qui voient le jour à cette époque ne sont évidemment pas mises à l'épreuve, puisque l'action impose de faire des choix. On ne peut, par exemple, malgré la diversité des projets, fonder qu'une seule Université de Berlin. Si la période considérée constitue un nœud de notre histoire, c'est non seulement en raison de la Révolution qui semble marquer de son sceau tous les événements qui y touchent, mais encore en raison de la relation France-Allemagne, tumultueuse, puisque faite d'une part d'admiration réciproque, de l'autre d'incompréhension, voire d'hostilité, en particulier à partir des conquêtes napoléoniennes de 1805.

L'efficace

La question première d'Ayşe Yuva est celle de l'« efficace » de la philosophie. « Efficace », le terme est élégamment choisi, rend le terme

1. Les chiffres dans le corps du texte se rapportent à l'ouvrage d'Ayşe Yuva.

2. On en trouve les éléments analysés dans Solange Mercier-Josa, *Théorie allemande et pratique française de la liberté*, Paris, L'Harmattan, 2005.

« *Wirksamkeit* » que Humboldt utilise en parlant des « limites de l'efficace de l'État »³. S'interroger sur l'efficace est poser la question de savoir à quels effets pratiques la philosophie peut prétendre, c'est se demander s'ils découlent de sa définition même et comment elle se rapporte à la question de la communauté politique. Il semble dès lors naturel de recourir à l'idée de la « transformation » du monde, idée qui nous est familière à partir de la 11^e thèse de Marx sur Feuerbach qui dit que les philosophes n'ont jusqu'à présent fait qu'interpréter le monde et qu'il s'agit désormais de le transformer. Cette dernière pensée de la transformation s'inscrit dans le *Vormärz*, où le problème de la *Wirksamkeit* sera radicalisé en question de la *Verwirklichung*, de l'« effectuation », du devenir effectif ou de la réalisation pratique de la philosophie comme sa suppression. Dans le contexte post-hégélien, la *Verwirklichung*, la réalisation des jeunes hégéliens, est le pendant du concept hégélien de *Wirklichkeit*, que l'on a pris l'habitude de rendre par « effectivité ». Ayşe Yuva s'attache à une autre période, où naissent certes les questions qui animeront les jeunes hégéliens après avoir transité par ce que l'on appelle aujourd'hui la philosophie classique allemande et les jeunes romantiques, mais qui ne sont pas toujours traitées de la même manière. Ainsi, par exemple, la question centrale des rapports entre la France et l'Allemagne, la question du statut de la Révolution, qui conduit entre autres à une réflexion sur la différence entre réforme et révolution, etc. En toutes ces matières, les analyses d'Ayşe Yuva sont d'une extrême finesse, et tout particulièrement lorsqu'il s'agit des distinctions, terminologiques et conceptuelles, pour distinguer *Ausübung* et *Ausführung* (l'exécution, l'accomplissement, l'application, la réalisation, etc.), ces précisions étant au centre des rapports entre théorie et pratique. Toutes ces analyses sont particulièrement éclairantes au plan conceptuel, c'est-à-dire précisément au plan qui est celui de l'ambition d'Ayşe Yuva : « la croyance que la philosophie pouvait changer le monde s'est, peut-être, avérée fausse », écrit-elle, où l'on aimerait évidemment en savoir davantage sur ce « peut-être ». Elle continue : « Mais notre propos n'est pas tant d'analyser les limites d'une croyance que des nœuds conceptuels permettant de délimiter théoriquement, à partir de définitions par ailleurs plurielles de la philosophie et de la politique, les conditions d'une interpénétration de ces deux instances » (3), à savoir leur extériorité ou leur imbrication.

Dans le cours de cette analyse, en dehors de Fichte et d'autres philosophes postkantians, on relèvera l'importance accordée à Schiller, souvent sous-estimée, dont les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*⁴, rédigées en 1794-1795, ont pour thème essentiel cette efficace, puisque d'après lui la sensibilité doit venir donner l'énergie qui manque à l'entendement barbare en ce qu'il nie le sentiment. L'influence de Schiller

3. Le texte avait été traduit dès le 19^e siècle par Henri Chrétien sous le titre *Essai sur les limites de l'action de l'État* (Paris, Germer Baillière, 1867).

4. Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, tr. fr. R. Leroux, mise à jour par M. Halimi, Paris, Aubier, 1992.

se retrouvera chez les jeunes hégéliens et leur volonté de réalisation de la philosophie, par exemple chez Feuerbach dans ses *Principes d'une philosophie de l'avenir*. Mais dès les années qui ont suivi ces *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, les étudiants du *Stift* de Tübingen, à savoir Schelling, Hölderlin, Hegel, admirateurs de Schiller, radicaliseront cette approche politico-esthétique en la plaçant sous le signe d'une utopie qu'ils appelleront « mythologie ». Ce qu'on a pris coutume d'appeler le *plus ancien programme systématique* de l'idéalisme allemand, daté de 1796 ou 1797 et attribué aux étudiants du *Stift* (à Hölderlin, après avoir été attribué à Schelling et écrit de la main de Hegel), radicalise le propos des *Lettres* : « Je suis à présent convaincu que l'acte suprême de la raison, celui par lequel elle embrasse toutes les idées, est un acte esthétique, et que *vérité et bonté* ne sont unies et apparentées *que dans la beauté* » dit l'une de ses phrases les plus célèbres. Comme Schiller, les auteurs du *Système* revendiquent une philosophie de l'esprit vivant contre la lettre du philosophe technicien. « Les hommes dépourvus de sens esthétique ne sont que nos philosophes de la lettre. La philosophie de l'esprit est une philosophie esthétique »⁵. Où « esthétique » est aussi inscription dans les sens, et donc réalisation. Elle a une finalité d'accomplissement, de réalisation ou d'incarnation (*Versinnlichung*) de la raison : « Tant que nous ne les avons pas rendues esthétiques [...] les Idées n'ont aucun intérêt pour le *peuple* ». L'esthétique sera alors pensée, par ceux-là mêmes qui œuvreront à son dépassement, comme accomplissement et réalisation des Lumières. On sait comment s'achève ce texte : « Il faut donc qu'à la fin les hommes éclairés et ceux qui ne le sont pas se tendent la main (*so müssen endlich Aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen*) [...] »⁶.

S'il n'est pas question ici de restituer la richesse des analyses et l'argumentation d'Ayşe Yuva, c'est que le sens de sa démarche tient à une telle variation des définitions qui ne prennent sens qu'à travers une rigoureuse contextualisation. Ce faisant, Ayşe Yuva affirme, nous l'avons mentionné plus haut, que son approche est théorique : sa méthode consiste à se concentrer « sur les positions défendues dans les textes, bien que nous reconnaissons que les pratiques n'y correspondaient pas nécessairement » (212). La question que l'on peut néanmoins se poser est de savoir si une telle méthode, qui fait la part de la théorie et de la pratique, est possible. Car le sujet d'Ayşe Yuva est bien « l'efficace de la philosophie », et pas seulement « le concept d'efficace de la philosophie » en philosophie. Peut-on séparer les deux, tout particulièrement dans la mesure où la critique d'un concept d'efficace se fait souvent au nom d'un échec dans la pratique, dont on ne saurait donc faire l'économie ? C'est le cas par exemple lorsqu'il s'agit de repenser la révolution, lorsqu'il s'agit de réagir à Napoléon, etc.

5. Friedrich Hölderlin, « [Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand] », dans *Fragments de poétique*, éd. bilingue de J.-F. Courtine, Paris, Imprimerie Nationale, 2006, p. 165.

6. *Id.*, p. 166.

Le mésentendu franco-allemand

Ce travail minutieux permet en tous les cas de jeter une nouvelle lumière sur ce que Charles de Villers appelait le « mésentendu radical »⁷ entre les Français et les Allemands, les premiers représentant les « peuples tout épicuriens », qui jouissent de la richesse de la nature, les derniers les « peuples tout stoïques » qui ont affaire à une nature ingrate. C'est là ce qui, selon de Villers, oppose la France et l'Allemagne : les épicuriens seront comme maîtres et possesseurs de la nature, les stoïques se tournent vers l'homme intérieur⁸, donnant du côté français la technique et du côté allemand la spéculation et la morale. Ayşe Yuva rappelle ce malentendu, par exemple dans la difficulté manifeste à expliquer Kant aux Français. Au point que Humboldt, après s'y être essayé pendant plusieurs heures devant les philosophes dans le salon de Sieyès, conclut que « s'entendre réellement est impossible [...]. Lorsqu'ils se servent des mêmes termes, ils les prennent toujours dans un autre sens. Leur raison n'est pas la nôtre, leur espace n'est pas notre espace, leur imagination n'est pas la nôtre » (lettre à Schiller du 23 juin 1798). Aussi abandonne-t-il l'idée de leur expliquer la *Critique de la raison pure* et décide-t-il de s'adonner désormais à l'étude du basque, mettant au jour la contradiction entre l'universalisme des Français des Lumières et leur étroitesse linguistique. Autrement dit, c'est par l'étude comparée des langues que pourra se manifester l'unité de l'esprit humain.

Ce problème de la langue dans son rapport à la pensée implique des rapports à l'étranger qui peuvent être variables, comme en témoigne Mme de Staël (308-309), attribuant aux Allemands une plus grande « ouverture à l'autre ». La traduction est là caractéristique, et ce n'est pas un hasard si c'est précisément dans le contexte des rapports franco-allemands que Schleiermacher écrit en 1813, un mois après la défaite des Allemands et de leurs alliés à Lützen et Bautzen contre Napoléon, un discours sur les méthodes de traduire opposant la traduction « au sens allemand », qui conserve l'étranger, à la traduction française qui est ethnocentrique et impérialiste. Ce problème concerne, du point de vue de son efficace, tout particulièrement la langue de la philosophie (287). Ayşe Yuva rappelle ainsi la critique de la langue philosophique allemande, et, se référant à Degérando et à Mme de Staël, des « néologismes » ou de la pure invention terminologique, qui empêchent l'efficace des idées, puisqu'elles deviennent difficiles à comprendre (217-218). Et l'on saisit d'autant mieux les enjeux de la constitution de la langue philosophique pour comprendre son efficace qu'outre-Rhin l'allemand philosophique est à l'époque en pleine formation.

7. Charles De Villers, *Coup d'œil sur les universités et le mode d'instruction publique de l'Allemagne protestante ; en particulier du royaume de Westphalie*, 1808, Imprimerie royale de Cassel, p. 9.

8. *Id.*, p. 7.

La question de l'Université

Nous voudrions choisir, parmi les nombreux éléments étudiés par Ayşe Yuva, les réflexions sur la philosophie et ses relais dans l'instruction, qui parlent de l'efficace de la philosophie à travers l'institution universitaire. Cette partie montre de manière éclatante, de Kant à Humboldt, les enjeux de la question de l'efficace de la philosophie sous un aspect finalement peu étudié. Sans retracer ici toute la démarche, on peut revenir sur un point particulièrement intéressant, à savoir l'analyse de l'Université jusqu'à la fondation de l'Université de Berlin sous l'égide de Wilhelm von Humboldt, puisque ce qui est en jeu dans les textes qui y sont consacrés, ce ne sont pas seulement les questions de la philosophie comme système, thèse qui guidait la lecture présentée en introduction à la traduction française de ces textes⁹, qui apparaît tour à tour comme système absolu pour Hegel et Schelling, comme système idéal qu'il faut réaliser pour Fichte, comme système en cours pour Schleiermacher et Humboldt. L'approche laissait moins de place aux « circonstances », bien que ces écrits aient tous été compris comme étant d'« actualité ». Or justement, la dimension politique apparaît lorsqu'on fait attention à ces circonstances (Schleiermacher précise explicitement qu'il s'agit de « pensées de circonstance (*gelegentliche Gedanken*) »), qui sont politiques. Il semble donc particulièrement bienvenu, comme y invite Ayşe Yuva, d'y lire les rapports de la philosophie et de l'État avec la dimension institutionnelle de l'Université. La différence entre les systèmes d'instruction est au demeurant plus agonistique qu'il n'y paraît, car des universités « de conception allemande (*im deutschem Sinne*) », comme dit Schleiermacher, chassé de Halle en 1806, se dressent directement contre l'enseignement supérieur français. La « conception allemande » signale en effet l'opposition au système mis en place en France en 1806 par la loi sur l'Université impériale, qui a vu entre autres la naissance du « pensionnat normal » qui donnera l'ENS et qui sacrifiera la formation générale à la formation spécifique. Sans vouloir revenir ici sur Schleiermacher, qui ne fait pas vraiment partie du corpus d'Ayşe Yuva, bien qu'il soit cité, on notera que son importance en matière d'efficace est que son projet est celui qui a été retenu par Humboldt, qui n'aimait pas le côté « déductif » du plan de Fichte pour l'université, la déduction ne comprenant pas le rapport au réel et ne pouvant de ce fait être assez pragmatique pour être efficace.

Disons pour conclure que ces quelques remarques ont pour unique fin de donner envie de lire cet ouvrage passionnant d'Ayşe Yuva, dont le questionnement sur l'efficace de la philosophie nous interpelle directement en posant une question délicate à laquelle le lecteur ne pourra se soustraire : peut-on faire agir dans le présent la force d'un passé dont précisément il était porteur ?

9. L. Ferry, J.-P. Pesron, A. Renaut (éds.), *Philosophies de l'université*, Paris, Payot, 1979, p. 9-40 ; cf. L. Ferry et A. Renaut, « Université et système. Réflexions sur la théorie de l'Université dans l'idéalisme allemand », *Archives de Philosophie*, n° 42, 1979, p. 59-90.

Stéphane HABER – Croire que l'on peut faire changer le monde

Le livre d'Ayşe Yuva, *Transformer le monde? L'efficace de la philosophie en temps de révolution (France-Allemagne, 1789-1815)*, est un ouvrage remarquable.

Son originalité provient surtout de l'approche comparatiste qu'il privilégie. Ce comparatisme est d'abord de nature transnationale. Il consiste à montrer la façon dont des œuvres profondément différentes par leur style, leur problématique, leur évolution, peuvent entrer en écho les unes avec les autres, aborder les problèmes similaires, répondre (moyennant des médiations) à des conjonctures identiques, bref être contemporaines en un sens qui n'est pas simplement chronologique. Il se vérifie une nouvelle fois que faire œuvre en philosophie peut correspondre à des modes d'écriture et d'intervention extraordinairement variés, une variété qu'explique en partie certaines singularités nationales propres à l'Europe moderne.

Le comparatisme en question est également de nature thématique. Il y a une manière séduisante chez A. Yuva de faire entrer en cohérence (je ne parle pas de systématisation forcée) plusieurs problématiques philosophiques apparemment distinctes : la problématique de l'application des principes pratiques (Kant, Fichte), celle du diagnostic sur le présent, celle de l'interprétation des causes de la Révolution française, la problématique de l'éducation, la problématique des destinataires du discours philosophique, enfin, celle de l'interprétation des idées collectives (nationales, époquales). Ce que montre le livre, c'est que tout cela a comme source commune une interrogation sur les façons d'aborder en pensée un monde historique donné que l'on voudrait contribuer à transformer et à améliorer. Il y a une première impulsion pratique qui se répercute dans ces domaines distincts de la théorie et leur confère une sorte d'unité, au sens large.

Ce n'est certes pas la première fois que l'on essaye, en historienne ou en historien de la philosophie, de montrer l'impact de l'événement révolutionnaire et des idées révolutionnaires, par exemple l'idée de droits de l'homme. Ainsi, en France, on a ainsi toujours été curieux de ce que les philosophes allemands pensaient de la Révolution française, de Kant à Marx. On peut mentionner les *Origines du socialisme allemand* de Jaurès (1891). L'originalité du livre d'A. Yuva provient d'une certaine forme de générosité herméneutique qui doit compléter cette curiosité. Il ne faut pas simplement dire qu'il y a des auteurs qui ont été influencés par la Révolution, qui ont été contraints, par la force des choses, de développer des idées spécifiques à propos de la Révolution, qui ont réinterprété des idées anciennes à la lumière de cet événement. Non, il faut dire aussi que ces auteurs sont restés maîtres du jeu, qu'ils ont contrôlé ce processus de va et vient entre l'histoire se faisant et la pensée, bref qu'ils ont eu des idées sur la manière dont la pensée devait faire une place à l'irruption d'un réel aussi brutal qu'imprévisible. Ce sont donc des philosophes qui ont enrichi l'image de la philosophie : c'est,

entre autres choses, une forme de pensée où l'on réfléchit la tension inévitable entre l'autonomie de l'idée et la facticité de l'événement. Où on l'assume.

En ce sens, le livre forme une contribution notable à une généalogie de ce que l'on peut appeler, dans l'esprit de Foucault, la raison présentocentrique, au sens d'une interrogation sur « l'actualité ». Dans son texte de 1984 sur les Lumières¹⁰, Foucault, de manière certes allusive, de telle sorte qu'il ne faut pas trop lui prêter, esquissait une généalogie qui remontait à Kant et, pourrait-on dire, uniquement à lui. *Transformer le monde ?* montre, d'une part, que ce n'est pas à un auteur particulier qu'il faut faire attribuer tout cela, mais plutôt à un moment partagé qui a présenté de multiples visages (une œuvre collective, en quelque sorte, et sans forcément de centre de gravité thématique très net) et, d'autre part, que les auteurs en question n'ont pas seulement pratiqué ce déplacement du théorique vers le présent historique, mais l'on aussi conçu consciemment.

Ce qu'établit aussi A. Yuva, c'est qu'un tel déplacement, dont Foucault avait attribué la responsabilité aux seules Lumières telles qu'interprétées par Kant, n'a pas pu en réalité intervenir sans la secousse révolutionnaire venue de Paris. Il y a une productivité des moments révolutionnaires (si l'on admet que le terme « révolution » s'applique de manière privilégiée à des événements politiques dont la chute de l'Ancien régime en France a longtemps constitué un paradigme) dont il est difficile de se passer. Ils inquiètent la pensée installée, bien au chaud dans son élément, ils la font sortir d'elle-même, l'attirent vers le terrain du politique et de l'historique, plus précisément, ils contraignent les producteurs publics d'idées générales à tonalité politique (pour adopter une terminologie neutre) à envisager leur propre travail sous un jour nouveau, à s'interroger sur la signification et les effets de leurs propres réflexions. C'est cette productivité qui devient visible dans les écrits des auteurs allemands et français dont cet ouvrage rend compte : sans elle, la pensée devenue inquiète de son efficacité sur le monde n'aurait pas pu se constituer, n'aurait pas pu informer les diverses problématiques qui dépendent de cette inquiétude même.

Cependant, bien qu'empathique, à l'exemple de Foucault, face aux déplacements présentocentriques de la Théorie qu'elle analyse, l'auteure de *Transformer le monde ?* conserve sur ce moment historique un regard critique extrêmement appréciable. C'est un scepticisme de bon aloi qui s'y exprime. Car si l'on se réfère aux dernières pages du livre, on a l'impression qu'A. Yuva estime que la plupart des auteurs qu'elle a analysés ont, en quelque sorte, sous-estimé la résistance, l'opacité et l'indépendance réfractaire du Réel social-historique. Il va son propre chemin, parfois pour le meilleur, parfois pour le pire, sous l'influence de facteurs multiples qui sont loin d'être tous reluisants. En tout cas, il n'est pas nôtre au sens de la possibilité du contrôle serré et du pilotage sensé d'un processus clair, ce en

10. « *Qu'est-ce que les Lumières ?* » (1984) in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. IV, p. 562-578.

quoi on peut dire l'expérience de l'aliénation, l'expérience que nous impose le produit de notre action qui nous échappe, commence très tôt, d'ailleurs. Et si les choses vont dans le bon sens, c'est plus grâce à un heureux concours de circonstances qu'à une quelconque puissance rationnelle souterraine à laquelle on pourra faire confiance finalement. Fichte veut tendre un miroir à la nation allemande, mais c'est un miroir embellissant ; de Staël croit en une opinion publique capable d'entendre raison, mais c'est parce qu'elle la reconstruit dans ses propres termes à elle, la théoricienne, comme quelque chose qui pourrait par principe l'entendre. Et puis, comme l'auteure y insiste dans les derniers paragraphes du livre, l'instance partenaire, comme on peut l'appeler, reste variable selon les auteurs et probablement floue sur le fond : s'agit-il de la nation, de l'opinion publique cultivée, du peuple ? Quand il s'agit de la nommer, nous avons affaire à un espace de dispersion plus qu'à un cosujet aux contours nets et précis. Tout cela montre que le destinataire démocratique d'une philosophie qui ne souhaite plus s'adresser seulement aux *puissants* et ne peut pas non plus se limiter aux *pairs* (les deux solutions les plus évidentes et historiquement, les plus prégnantes) reste problématique. Ironiquement, comme dans l'idéalisme philosophique traditionnel, il apparaît ici inventé par le sujet qui cherche à sauter au-dessus de son ombre pour rejoindre les autres esprits et, par là, un monde historique composé d'esprits pensants et agissants. L'arrogance de celui qui croit pouvoir aider directement à « faire l'histoire » se paie au prix de la distorsion d'un dialogue mal engagé : il s'avère que ceux auxquels on s'adresse pour entendre un message d'action ont déjà été « choisis », voire forgés de toutes pièces par le penseur autoproclamé de la transformation¹¹. Finalement, il n'est même pas impossible que le désir de participer à la transformation du monde comme tel soit resté l'expression raffinée d'un mythe occidental, le mythe emphatique de la maîtrise de l'Histoire, dans lequel les philosophes ont parfois accepté de s'installer au moment d'investir leur « actualité ».

Face à ce très beau livre, j'aimerais esquisser une interrogation de nature historique qui déborde quelque peu les limites chronologiques que s'est fixées l'auteure : quelles ruptures essentielles sont intervenues entre la période qu'elle analyse et nous ?

Ce qui motive une telle interrogation, c'est que l'ouvrage se termine sur un constat d'échec. Aussi bien en France qu'en Allemagne, les penseurs qui ont été contemporains de la trajectoire révolutionnaire, jusqu'à la dérive napoléonienne inclusivement, qu'il s'agisse de Kant et Fichte en Allemagne, de Constant ou de Staël en France, ont fini par abdiquer : l'obéissance à l'État et l'Église sont des conditions minimales du maintien de la paix civile. Le philosophe n'a pas à chercher à subvertir les croyances et les institutions : tout juste peut-il exercer sa liberté critique auprès d'un public cultivé qui

11. « C'est là, peut-être, la dernière tension à laquelle la philosophie se voit confrontée dans son efficace : être obligée de reconstruire politiquement et philosophiquement la pensée collective d'une société, qu'elle met à distance d'elle-même et dont elle doit pourtant être entendue pour déployer ses effets » (p. 323).

n'est pas vraiment relié à la masse de la population. À ce moment-là, la question de la philosophie comme force historique est désactivée. Aussi bien en Allemagne qu'en France, on bute toujours sur la puissance persistante de la tradition, en particulier sur l'imprégnation des pratiques et des croyances par l'héritage chrétien. Il semblait y avoir là quelque chose d'incontournable, et qui n'apparaissait pas seulement comme le résultat de cette victoire politique du conservatisme que le Congrès de Vienne avait voulu figer dans le marbre des rapports de force géopolitiques à l'échelle du continent européen.

Comment est-on sorti de cette nasse ? Autrement dit : comment a-t-on pu de nouveau se permettre d'attendre quelque chose d'une efficace de la pensée, de son possible concours à une marche consciente de l'histoire ?

Une hypothèse tenable est que la vraie rupture est intervenue du côté de la théorie elle-même au cours du 19^e siècle. Avec l'apparition des « sciences sociales » (l'économie politique en Angleterre, la sociologie en France), la « philosophie » se trouve dépossédée de la prérogative trop écrasante consistant à essayer de concevoir par ses propres moyens la transformation du monde. Il existe désormais des savoirs plus spécialisés, voués à l'interprétation du monde présent et, éventuellement, à son amélioration. Tendanciellement, il s'agit moins de réformer des esprits, d'instruire l'opinion publique ou de refonder sur des bases nouvelles les institutions politiques (les objectifs typiques de l'intervention philosophique dans le sillage de la Révolution) que de répondre de manière méthodique à des problèmes et à des crises localisées que le savant est seul à même de diagnostiquer. Plus décisivement, on sort ainsi de la dualité classique du peuple ignorant et de l'élite (entrepreneuse ou résignée selon les conjonctures) en s'appuyant sur des classes nouvelles (des administrateurs, des cadres, des fonctionnaires, des experts, des ingénieurs, des responsables...) avides d'un savoir technique, concrètement mobilisable, sur le social. Sans doute, au passage, l'omniprésence contemporaine de la catégorie d'« intellectuels » représente-t-elle un obstacle à la compréhension de cette évolution majeure. Car ce qui a changé les choses, ce n'est pas l'apparition d'une classe d'écrivains et de professeurs « engagés » dans les débats publics et politico-journalistiques ; c'est la multiplication des métiers où l'on est quotidiennement confronté à la tâche de connaître, de gérer, éventuellement d'améliorer, certaines parts du fonctionnement social, des relations sociales. C'est dans ce monde-là, qui va devenir de plus en plus gros consommateur de sciences sociales, que le philosophe perd le monopole de la « théorie » du changement.

Une hypothèse historique plus crédible encore est qu'il a fallu attendre la nébuleuse socialiste pour que le penseur professionnel retrouve confiance dans sa capacité à participer à l'histoire se faisant. La raison en paraît claire. Cette nébuleuse fut caractérisée par la réactivation d'un projet politique informé par de puissantes constructions savantes et philosophiques, mais elle fut aussi en grande partie déterminée par l'irruption d'une parole populaire riche d'une expérience particulière, d'une forme d'intelligence du monde

historique contemporain aiguë et de revendications fortes. Rien ne peut fonctionner si la réflexion cultivée n'accepte pas à un certain moment de se déprendre de sa hauteur et de ses inévitables règles d'exclusion, d'inventer des dispositifs théoriques qui, dans une certaine mesure, permettent à des paroles autres, reconnues dans leur dignité, de s'exprimer librement, en première personne. C'est la preuve que l'histoire n'est pas terminée, que des gens, en bas, ont encore des choses à dire, ont sûrement envie, du coup, de la faire avancer, ouvrant un nouvel espace pour une parole savante sensée et – pourquoi pas ? – émancipatrice. On retrouve un thème bien connu, et d'ailleurs fort puissant, du travail de Jacques Rancière : les sensibilités et les idées qui ont animé le mouvement ouvrier européen du 19^e siècle, que les penseurs professionnels ont ensuite raffinées, doivent beaucoup aux prises de parole spontanées des prolétaires eux-mêmes¹². Elles renvoient parfois à une philosophie plébéienne qui est venue bousculer certaines habitudes de l'élite parlante et pensante, élargir le champ des objets et des styles légitimes de la réflexion théorique¹³.

On peut ajouter d'ailleurs que, dans le sillage des « prises de parole » plébéiennes, les moments révolutionnaires ultérieurs se sont avérés propices à la manifestation d'un intérêt généreux pour les paroles autres, selon l'esprit d'un égalitarisme libérateur. Au 20^e siècle, on peut penser à la linguistique soviétique qui entreprit de connaître pour les préserver les diverses langues pratiquées en URSS¹⁴, ou bien à l'œuvre de M. Bakhtine, qui voulut ouvrir le marxisme (originellement une théorie des sujets muets, mus par des forces qui les dépassent infiniment) à la parole populaire comprise dans sa force affirmative, c'est-à-dire poétique, mais aussi polémique, c'est-à-dire politique¹⁵. L'importance de cet aspect « démocratique » de la culture socialiste a donc été largement confirmée.

Il est cependant intéressant que le socialisme ait été exposé au cours de son histoire à des formes diverses de réactivation de l'élitisme, dont « l'avant-gardisme » de Parti théorisé par Lénine a sans doute constitué la version la plus influente. Alors que les philosophes de l'époque napoléonienne avaient plutôt été tentés par une forme de résignation (sur le court terme, il n'y a pas grand-chose à faire dans un monde dominé par les masses ignorantes et les pouvoirs forts), c'est plutôt un volontarisme décidé qui s'impose chez l'intellectuel dirigeant qui entreprend maintenant de faire l'histoire au nom des autres, de son propre chef. Il s'agit de deux solutions problématiques, on s'en doute, voire de deux caricatures. Mais en regardant les choses de très haut, le fait est que, historiquement, tout se passe comme si l'on n'était sorti d'un univers marqué par une croyance pessimiste de type aristocratique (l'aveuglement des masses, l'inertie des traditions, la stabilité

12. Alain Fort, Jacques Rancière, *La Parole ouvrière*, Paris, La Fabrique, 2007.

13. Louis Gabriel Gauny, *Le Philosophe plébéien*, Paris, La Découverte, 1983.

14. Françoise Gadet et alii, *Les Maîtres de la langue*, Paris, Maspero, 1979.

15. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, « Tel », 1982.

d'institutions imparfaites) que pour se trouver confronté aux périls nouveaux inhérents à une situation dans laquelle on pense, au contraire, que tout est possible.

Au-delà de la conjoncture spécifique qu'il analyse (de Thermidor à Waterloo), l'ouvrage d'A. Yuva permet ainsi de s'engager sur la voie d'une réflexion dont la portée est plus large. Face à un monde historique qui n'en fait souvent qu'à sa tête, le penseur professionnel qui entend pourtant l'influencer semble voué à faire l'expérience de son impuissance, quitte à refouler celle-ci en multipliant les fictions, les fantasmes et, peut-être, les appels plus ou moins compromettants à l'autorité. Pourtant, la confiance raisonnable dans la capacité des gens « ordinaires » à faire parfois face aux problèmes qu'ils rencontrent au moyen d'expérimentations judicieuses, jointe à la volonté de les éclairer et de les stimuler autant que faire se peut, permet de temps en temps de dessiner une voie praticable pour celles et ceux qui ont la chance de pouvoir vivre de la production et de la diffusion d'idées. Et cela, à distance de tout élitisme, qu'il soit méprisant ou démiurgique. Les enthousiasmes puis les questions soulevées autrefois par la Révolution française chez les philosophes gardent encore du sens pour nous, de ce point de vue.

Ayşe YUVA – Le difficile ajustement des temporalités philosophiques, politiques et des pensées populaires

Ce livre¹⁶ est né de la volonté d'examiner à nouveaux frais un lieu commun qui prévaut encore aujourd'hui, mais dont on ne sait souvent plus très bien ce qu'il signifie : celui selon lequel la Révolution française aurait été provoquée par les écrits des philosophes des Lumières et serait elle-même de nature philosophique. Ce lieu commun pourrait certes être facilement contesté s'il prétendait simplement analyser les causes de la Révolution française ; et nombreux sont les historiens à avoir mis en lumière les dynamiques sociales, économiques et culturelles plus larges qui ont rendu les événements révolutionnaires non seulement pensables, mais possibles et ont présidé à leur déroulement¹⁷. Toutefois, il me semble que ce *topos* ne devrait pas être simplement considéré comme une illusion insignifiante quant au pouvoir des idées à mener le monde.

16. Mes remerciements les plus sincères vont à Christian Berner et Stéphane Haber pour leur lecture généreuse de ce livre et les très fécondes pistes de réflexion qu'ils ont proposées. Je tiens également à exprimer toute ma gratitude à Bertrand Binoche, qui, après avoir dirigé la thèse dont ce livre est issu, a organisé cette table ronde avec le soutien de Corinne le Carrer, des Éditions de la Maison des sciences de l'homme, et du C.H.S.P.M. Je tiens également à rappeler que la publication de ce livre n'aurait pas été possible sans le soutien (sous la forme d'un prix de thèse) du Centre Interdisciplinaire d'Études et de Recherche sur l'Allemagne.

17. Cf Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 298.

Si, dès 1789, les contemporains de l'événement ont affirmé que la philosophie possédait des effets politiques, ce n'était pas simplement pour identifier les acteurs et les facteurs du changement, que certes ils étaient loin de réduire à la publication de l'*Encyclopédie* ou du *Contrat social* ; affirmer l'efficace du théorique, et, durant les textes de cette période en particulier, de la « philosophie », a signifié avant tout que celle-ci ne se tenait pas nécessairement dans une attitude de face-à-face vis-à-vis du politique, que cette attitude soit celle d'un conseiller du Prince, d'un opposant, ou même d'un théoricien visant à se saisir scientifiquement de son objet. Ce moment révolutionnaire a été aussi celui où, alors que l'on réfléchissait à la façon dont la philosophie pourrait pénétrer le politique, la dimension politique de l'activité philosophique s'est trouvée elle-même révélée. Et cela, non pas seulement au sens où la théorie philosophique viendrait soutenir, justifier, contester une action gouvernementale ou d'opposition ; mais en ce qu'elle comporterait, *en tant que théorie*, une dimension pratique. Ce que ce lieu commun nous révèle et nous appelle à analyser, c'est donc aussi ceci : que la philosophie n'est pas seulement politique en ce qu'elle prend pour objet les formes de gouvernement légitimes ou les institutions justes ; l'activité même par laquelle la philosophie parle de cet objet et réfléchit à ses propres effets comporte une dimension politique.

Cette *efficace* assignée réflexivement à la philosophie a été l'objet de ce livre. Ne souhaitant pas m'en tenir à une discussion sur la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ou la politique robespierriste, je me suis tournée vers la période qui suit Thermidor et où certains, en France et en Allemagne, continuent, malgré leur critique de la Terreur, à voir dans la philosophie une promesse d'émancipation non seulement intellectuelle mais politique. En travaillant sur un corpus non seulement allemand, mais français, je voulais mettre en question un autre lieu commun, développé notamment par Heine¹⁸ et Marx¹⁹ durant le *Vormärz*, mais que l'on pourrait trouver formulé sous des formes différentes chez G. de Staël²⁰, Fichte²¹ ou

18. Cf. Heinrich Heine, *De l'Allemagne*, Paris, M. Levy, 1855, p. 60 : « (...) la grande France, la terre bruyante, agitée et babillarde des Français, n'a jamais été un sol propice à la philosophie, et celle-ci n'y réussira peut-être jamais » et p. 120 : « Mais si Emmanuel Kant, ce grand démolisseur dans le domaine de la pensée, surpassa de beaucoup en terrorisme Maximilien Robespierre, il a pourtant avec lui quelques ressemblances qui provoquent un parallèle entre ces deux hommes ».

19. Cf. Karl Marx, « Le manifeste philosophique de l'école historique du droit » [1842] in K. Marx, *Œuvres III. Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 224 : « Si l'on peut, à bon droit, considérer la philosophie de Kant comme la théorie allemande de la Révolution française, on peut au même titre regarder le droit naturel de Hugo comme la théorie allemande de l'*Ancien Régime* français » ; « Critique de la philosophie du droit de Hegel » [1843], *ibid.*, p. 388 : « Ce qui, chez les peuples avancés, constitue *pratiquement* une rupture avec les conditions politiques modernes est en Allemagne, où ces conditions n'existent même pas encore, une rupture *critique* avec leur reflet philosophique ».

20. Cf. Germaine de Staël, *De l'Allemagne*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968 [1813], t. II, p. 286, où elle compare « l'esprit de secte allemand » à « l'esprit de parti » français.

encore F. Schlegel²², et selon lequel à la France, pays de la révolution politique, ferait face l'Allemagne, pays de la révolution philosophique, dont les auteurs allemands estiment qu'elle a été accomplie par la *Critique de la raison pure* et éventuellement achevée par la *Doctrine de la science*. Pour répondre à ce lieu commun, j'ai voulu montrer que les lignes de partage entre les différentes positions n'étaient pas strictement nationales et que si les théoriciens allemands n'avaient pas renoncé à l'efficace pratique de leurs théories, les Français pour leur part défendaient la valeur philosophique des leurs.

D'où le choix du corpus qui peut sembler au premier abord un peu surprenant : on y trouve, à côté d'auteurs considérés comme de grands philosophes tels que Kant et Fichte, des acteurs et auteurs qui ont eu conjointement une activité politique et théorique, tels que les « Idéologues », ou Germaine de Staël et Benjamin Constant. Dans ce livre, je n'ai justement pas voulu partir d'une définition univoque de l'activité philosophique. Ainsi que C. Berner et S. Haber l'ont noté, il s'agit de mettre en lumière les multiples façons de relier cette dernière à l'activité politique, sans présupposer leur extériorité. Au vu de la définition que les textes de l'époque en donnent eux-mêmes, il est impossible de réduire purement et simplement la philosophie à la production d'un système théorique par des professeurs d'université ; mieux, il est même impossible de rabattre purement et simplement le « philosophique » sur le savoir spécialisé que l'on désigne sous le terme de « philosophie ».

Une analyse historique comparée des concepts plutôt qu'une histoire sociale

Certes, on pourrait se demander si un livre qui prend explicitement pour objet des textes, des concepts, en ne les rattachant pas systématiquement à telle ou telle circonstance politique ou fait social, ne succombe pas lui-même à la croyance que les idées possèdent un rôle déterminant dans l'histoire. Une autre méthode d'analyse qui aurait davantage articulé les textes au contexte politique ou social aurait certes été possible. Mais détacher comme objet des textes et des concepts ne revient pas à nier l'ancrage, l'incorporation de ces derniers dans une vie sociale, une conjoncture historique. Analyser les changements que les textes ont ou non pu induire nécessiterait de prendre en compte une certaine opacité du réel social – pour

21. Cf. Johann Gottlieb Fichte, qui, dans ses *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, présente le criticisme comme « une autre révolution, incomparablement plus importante » que les « tableaux » de la Révolution française qui ne font que lui donner des « couleurs » et des « indications ». Cf. J. G. Fichte, *op. cit.* Paris, Payot, 1974, p. 80.

22. Friedrich Schlegel, en 1798, dans sa recension très commentée du *Wilhelm Meister*, identifie la Révolution française, la doctrine de la science, et le *Wilhelm Meister* de Goethe comme les « tendances principales » de l'époque. Cf. F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, II, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1967, p. 198.

reprenre l'expression employée par S. Haber –, opacité que certains acteurs de la Révolution française ont certainement eux-mêmes sous-estimée. Or ce n'est ni cette opacité, ni le décalage entre par exemple des textes programmatiques et des dispositifs institutionnels que j'ai voulu prendre pour objet, bien que j'aie jugé bon de préciser à plusieurs reprises qu'en analysant des prises de position théoriques, je ne prétendais certes pas que les pratiques sociales s'y conformaient : par exemple, l'université de Berlin a sans doute été beaucoup plus dépendante à l'égard de l'État prussien que ne le préconisait Wilhelm von Humboldt²³. Il m'a semblé cependant, ainsi que C. Berner le note, que l'activité de théorisation présente dans ces textes ne devait pas être jugée à l'aune d'une réussite ou d'un échec que l'on mesurerait par des critères extérieurs à ce champ. L'opinion selon laquelle la philosophie aurait échoué à changer le monde n'enlève rien à la dimension pratique de réflexions qui établissent le partage entre ce qu'il est possible ou non de changer et présentent les médiations requises à cette fin. Parmi ces médiations, j'ai été amenée à analyser plus précisément les principes de gouvernement, l'éducation et les discours publics.

L'efficace plutôt que l'effectivité : la difficile articulation des temporalités scientifiques et politiques

Sur le premier point, ce livre reprend les termes du fameux débat résumé par la formule « théorie et pratique » en examinant selon quelle temporalité, indépendante ou non de la temporalité politique, la philosophie est appelée à s'inscrire dans le réel. Le moment révolutionnaire français, y compris dans sa composante thermidorienne, est celui où les théories passées les plus audacieuses ne semblent plus à la hauteur des événements, mais où on estime néanmoins qu'on aurait besoin de principes philosophiques, « purs » ou débouchant sur des sciences nouvelles, pour stabiliser, dans le temps présent et pour l'avenir, le régime républicain que l'on cherche à mettre en place. Les pensées de l'histoire universelle de cette époque ont en commun de vouloir articuler les événements intellectuels et politiques en un processus qui pourrait mener à la liberté politique de l'homme ; mais parce que ce résultat n'a rien de nécessaire et n'est le produit d'aucune loi, cette reconstruction du passé débouche inévitablement, non seulement sur une interprétation du présent, mais sur un appel à l'action où il s'agit, à nouveaux frais, d'articuler une historicité des sciences, de la littérature, et une historicité politique qui ne s'ajustent pas d'elles-mêmes.

J'ai montré alors en quoi la « science politique », par laquelle on pensait pouvoir « appliquer » la philosophie et l'adapter aux circonstances en France, devait rester à l'état de *projet* du fait du décalage entre l'histoire

23. Cf. Matthias Middell, Martial Staub et Michel Espagne, article « Université » in E. Décultot, M. Espagne, J. Le Rider (éds.) : *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 1158 : le compromis entre autonomie financière relative et soutien, voire contrôle, de l'État a été « dissimulé par une amplification mythique de la tradition humboldtienne, qui se réclame davantage de ses projets que des réformes effectivement réalisées ».

de la philosophie et des sciences, arrimée à des propositions, et le présent de l'action politique. Certes, S. Haber a raison de noter que des savoirs « présentistes » issus de la philosophie, tels que l'économie politique ou la sociologie, peuvent prétendre aujourd'hui mieux saisir la situation actuelle que ces sciences encore en construction. Le décalage persiste à cette époque alors même que les auteurs tentent de répondre à l'urgence ressentie, en France mais aussi plus tard, dans la crise provoquée par les guerres napoléoniennes en Prusse. Le rapport de convenance recherché est mis à mal par la façon dont ces auteurs conçoivent l'articulation de la temporalité scientifique et politique ou la réalisation des principes. Celle-ci, chez Kant et Fichte, ne se donne pas tant à travers la médiation d'un projet scientifique que par l'insertion de principes pratiques « purs » dans l'histoire ; si cette dernière n'exclut pas l'existence d'un niveau pragmatique, le moment décisif d'insertion des principes dans le réel relève en dernière instance de la Providence ou de la prudence et ne peut, là non plus, être théorisé.

En ce sens, il est exact de dire, ainsi que C. Berner l'a noté, que le titre principal de ce livre, *Transformer le monde ?* ne signifie pas que l'on ait affaire, dès cette période, à une pensée de l'*effectivité* qui sera développée plus tard à partir de l'œuvre de Hegel : la *Verwirklichung* hégélienne, processus d'effectuation de la liberté dans le cours du monde, qui suppose un partage entre éléments rationnels ou non du monde présent et s'appuie sur une phénoménologie de l'esprit, suppose une articulation des événements philosophiques et politiques qu'on ne trouve pas dans les théories de la perfectibilité de l'époque ; ni l'histoire de la philosophie, ni l'histoire politique ne peuvent être comprises comme des moments d'objectivation de l'Idée²⁴, travaillées comme le dit S. Haber par une « rationalité souterraine ».

Dès lors, peut-on dire que ces théories, par leur caractère de projet ou leurs principes purs abstraits, tomberaient sous le coup de la fameuse accusation de la XI^e thèse sur Feuerbach de K. Marx, celle qui reproche aux philosophes de s'être contentés « d'interpréter le monde » alors qu'il s'agit de le « transformer » ? À leur façon, tous les textes de l'époque contestent la pertinence d'une telle opposition ; ils prétendent transformer le monde en l'interprétant et en conservant une conception classique de la science. Marx peut à cet égard leur reprocher à juste titre de ne pas avoir subordonné la théorie à une pratique révolutionnaire²⁵. On pourrait cependant, en allant dans le sens de l'interprétation de P. Macherey, arguer que le texte même de Marx ne pose pas une alternative entre l'activité d'interprétation des philosophes d'un côté, la transformation du monde de l'autre, mais entre

24. Cf. G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* Paris, Gallimard, 1954, p. 56 : « Le rapport de l'histoire politique à la philosophie ne consiste pas, pour cela, à être la cause de la philosophie. C'est une seule détermination qui pénètre tout et se présente en politique comme dans les autres éléments divers ; c'est une condition cohérente en toutes ses parties et quelques multiples et contingents que paraissent ses divers côtés, ils ne renferment rien qui pourrait être en contradiction avec elle [...] ».

25. Cf. Étienne Balibar : *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2013 [1994], p. 47.

deux façons de faire de la philosophie, l'une résidant dans l'unité d'une vision du monde tandis que l'autre participerait de sa transformation²⁶. Outre le fait que les textes analysés ici proposent des définitions très différentes de « l'abstraction » philosophique, ils permettent de ressaisir un problème que Marx ne résout pas complètement dans *Idéologie allemande* : savoir s'il est possible à la théorie de se débarrasser de toute dimension programmatique abstraite, pour coïncider avec un mouvement de transformation de l'histoire. Le doute que l'on peut légitimement formuler quant au caractère unique ou unidirectionnel de ce processus de transformation montre d'ailleurs que cette articulation de la temporalité scientifique et politique ne peut recevoir une réponse simple.

Ce décalage des théories philosophiques et des événements politiques condamne alors les auteurs à chercher d'autres moyens de s'assurer de l'avenir : susciter l'adhésion des sujets par la formation des esprits. Je me suis donc penchée dans un deuxième temps sur la diffusion de ces théories dans les institutions scolaires et savantes, sur la façon dont la philosophie agit en nourrissant des formes de pensée collective ou en nouant un dialogue avec des formes de pensée collectives, parfois définies comme nationales, et dont on peut se demander en quoi elles sont populaires.

***L'efficace de la philosophie passe-t-elle par sa démocratisation ?
La diffusion populaire de la philosophie ou le populaire comme
source de la théorie philosophique***

Or on ne peut que constater un certain décalage entre l'hommage rendu à la philosophie et sa diffusion limitée : elle est bien plutôt un principe organisateur général de l'enseignement qu'un savoir transmissible à tous. Elle sert même de critère pour opérer un nouveau partage entre de futurs gouvernants formés à ce savoir spécialisé et des gouvernés pour qui l'on va chercher des substituts à la philosophie. Une tension apparaît ainsi au fil de l'analyse entre la volonté de faire de la philosophie le fondement de l'autonomie des citoyens et d'un nouvel esprit collectif, et sa définition comme savoir spécialisé réservé à des élites intellectuelles et politiques, justifiant la reconduction de rapports de domination. Ainsi la philosophie, idéologique au sens qu'Althusser lui donne dans *Idéologie et appareils idéologiques d'État*²⁷, sert à justifier conjointement des formes d'émancipation et de soumission des individus.

Cela se voit particulièrement dans les discussions de cette époque qui ont trait aux rapports de la philosophie et de la religion, problème massif que

26. Cf. Pierre Macherey : *Marx 1845. Les thèses sur Feuerbach*, Paris, Amsterdam, 2008, p. 228.

27. Cf. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » in Louis Althusser, *Positions (1964-1975)*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 133 : « l'individu est interpellé en sujet (libre) pour qu'il se soumette librement aux ordres du Sujet, donc pour qu'il accepte librement son assujettissement [...] ».

j'ai voulu aborder sous deux angles : d'abord celui du partage entre activité et passivité intellectuelle, gouvernants et gouvernés, disons le problème du dogmatisme, par-delà la discussion déjà ancienne à cette époque sur le « despotisme des prêtres » ; et ensuite le problème, étudié plus généralement dans la dernière partie du livre, qui porte sur les formes de pensée collective dont la philosophie peut ou doit se nourrir pour être efficace, particulièrement *via* des discours dont on dira qu'ils ont une teneur « philosophique », terme qui désigne quelque chose de plus large qu'une diffusion de la philosophie.

J'ai donc été amenée à étudier les voies de passage entre l'espace savant, l'espace public et l'opinion publique. Le modèle du professorat politique chez Fichte, qui fait de l'université une préfiguration de la nation, ou, réciproquement, l'application de normes de clarté logique ou de morale dans les discours de gouvernants, exigées par les Idéologues, constituent de telles voies.

Mais ce qui, me semble-t-il, est encore plus intéressant est de se demander quelles formes de pensée collective déterminent ou inspirent les discours théoriques. Tout en refusant de dissoudre la philosophie dans une pensée collective anonyme (par exemple sous la forme du mythe), et donc en sauvegardant de multiples façons l'individualité, voire la singularité du philosophe, ces auteurs cherchent à montrer la façon dont celui-ci, loin de seulement former de l'extérieur la pensée collective, s'en nourrit nécessairement et peut donc être partie prenante d'un « nous », dont l'identité pose cependant problème. Les philosophes opèrent alors une distinction entre des formes de pensée collectives non susceptibles de s'actualiser en philosophie – l'opinion, parfois l'opinion publique – et d'autres « façons de penser » déjà philosophiques en puissance. Dans la période étudiée, l'ancrage de la pensée dans la langue, évoqué par C. Berner, n'est pas encore aussi développé qu'il ne le sera sans doute par la suite au XIX^e siècle, bien que j'analyse la façon polémique dont Fichte mobilise la langue allemande dans ses *Discours à la nation allemande* bien connus de 1807, exemple parfait de la façon dont un philosophe tend à sa nation un « miroir » pensé à l'aune de son système. Le sujet collectif qui produit, qui énonce la philosophie est de l'ordre d'une reconstruction abstraite ou d'une projection dans l'avenir. La difficulté réside alors dans la tentation du théoricien de reconstruire à l'aune de sa théorie les pensées collectives dont il devrait se nourrir pour que celle-ci soit efficace.

Dès lors, est-il possible de dire que ces auteurs qui n'étaient pas démocrates ont pu être dépassés, comme l'affirme S. Haber, par des idéologies telles que le socialisme qui n'ont pas été seulement l'œuvre de théoriciens et ont permis une véritable irruption de la parole populaire ?

Une telle étude permettrait de prolonger certes utilement la perspective de ce livre, qui soulève, à sa façon, la question de savoir à quelles conditions l'usage politique de la philosophie conduit à une forme d'élitisme. Dans le corpus de ce livre, la dénonciation de la « vulgarité », néologisme que

G. de Staël prétend avoir inventé pour dire les effets de l'irruption des masses sur la scène politique, est le corollaire immédiat de la promotion du « philosophique ». Mais dans la mesure où les idéologies socialistes elles-mêmes ont eu à repenser sans cesse leur rapport aux paroles populaires et la place de la théorie dans l'activité politique, il me semble que leur émergence ne signifie pas nécessairement la résolution de cette question.

Certes, d'une certaine façon, ce livre se termine sur un constat d'échec, ou du moins sur la constatation de certaines tensions entre une définition scientifique d'une philosophie spécialisée, tentée de se replier sur une forme d'élitisme, et le « philosophique » infusé dans des discours publics et certaines formes de pensée collective. Le défi de penser l'alliance d'une philosophie rigoureuse, mais consciente de sa dimension pratique, et de certaines formes de pensée identifiées comme « populaires » reste posé.