

Alain Patrick OLIVIER, Université de Nantes et
Maiwenn ROUDAUT, Université de Nantes

Aufklärung et Révolution : sur les conditions d'émancipation de l'homme et du citoyen

Cette contribution porte sur la question de l'émancipation dans la modernité que nous appréhenderons à partir des concepts-événements que sont l'Aufklärung, les Lumières, d'une part, la Révolution, d'autre part, tels qu'ils ont pris naissance à la fin du XVIII^e siècle, se sont développés au XIX^e et au XX^e siècle, et dont nous envisagerons l'actualité dans le contexte contemporain de la Théorie critique et des mouvements sociaux en cours. Nous nous intéresserons plus précisément à la question de l'émancipation des juifs et des musulmans comme modèle d'émancipation de l'homme et du citoyen dans le discours de la modernité et singulièrement dans l'idéalisme allemand.

Nous entendons ici l'« idéalisme allemand » au sens large comme la philosophie critique développée depuis Kant jusqu'à Habermas en passant par Hegel et Marx : une position théorique se définissant par un rapport essentiel aux Lumières et à la Révolution, et comme une intervention dans l'espace public à visée émancipatrice. Nous avons limité notre présentation de la Théorie critique actuelle et de l'École de Francfort à la philosophie de Jürgen Habermas sans aborder les développements plus récents de la problématique chez ses successeurs Axel Honneth ou Rainer Forst. L'Allemagne est considérée comme ce pays de la critique, de l'émancipation et des Lumières à l'origine de l'émancipation des juifs, avant d'être le pays des anti-lumières qui a voulu leur anéantissement au XX^e siècle. Elle permet encore aujourd'hui d'appréhender de façon éclairée la question des rapports entre l'homme et le citoyen. C'est en tous les cas cette Allemagne qui nous intéresse.

Le concept d'émancipation est à l'origine un terme de droit romain définissant une forme d'affranchissement du mineur à l'égard de la tutelle paternelle. Cette signification s'est transportée du domaine juridique au

domaine politique et intellectuel dans le contexte des Lumières allemandes, l'Aufklärung. Mais elle apparaît tardivement comme telle dans le domaine de la philosophie allemande. Kant formule la problématique sans pour autant employer ce terme. Hegel non plus ne thématise pas comme telle l'émancipation : il parle, dans sa philosophie de l'histoire, de réalisation du droit et de la liberté dans l'histoire. Marx, en revanche, pose explicitement la question de « l'émancipation » dans le cadre du débat avec Bruno Bauer sur la « question juive »¹ en reprenant précisément la problématique de l'Aufklärung concernant la religion. Et c'est dans le même contexte qu'il critique la conception des Droits de l'homme défendue par la Révolution française.

Nous distinguerons dans ce qui suit ces deux moments dans cette problématique de l'émancipation, celle de l'Aufklärung d'abord (I), qui pose la question de l'émancipation religieuse, puis celle de la Révolution française en rapport à l'émancipation politique (II).

1. Aufklärung, émancipation des juifs et identité du citoyen

Comme nous l'avons vu dans l'introduction, le terme « émancipation » n'est pas encore utilisé au XVIII^e siècle où l'on parle plutôt de liberté, d'autonomie et de liberté de conscience. Cependant, il est possible de repérer une évolution qui se joue tout au long du siècle et qui mène par la suite à la conceptualisation de cette notion d'émancipation, de l'homme et du citoyen notamment. La question centrale est alors celle de la complémentarité et/ou de la compatibilité des diverses appartenances de l'individu et de leurs rôles respectifs dans ce processus d'émancipation. De ce point de vue, la pensée allemande moderne offre une voie originale de la compréhension de l'émancipation individuelle, à travers les diverses formes de la critique qu'elle met en place tout au long du siècle et après.

¹ Karl Marx, *Zur Judenfrage*, dans MEW, t. I, Berlin (Est), Dietz, 1985, pp. 347-377.
– Sur la genèse et l'actualité du débat, cf. Michael Quante, « Bruno Bauer, Karl Grün und Karl Marx zur Emanzipation der Juden », dans Alain Patrick Olivier et Elisabeth Weisser-Lohmann (dir.), *Kunst-Religion-Politik*, München, Fink, 2013, pp. 321-336.

Nous aimerions tout d'abord revenir sur le débat concernant les juifs qui a par la suite été désigné comme le point de départ de la question de l'émancipation juive en Allemagne. Il est possible, à partir des thèses de divers spécialistes de l'époque moderne², de considérer la situation des minorités, et de la minorité juive à la fin du XVIII^e siècle comme « un indice du degré d'émancipation d'une société »³. Or, le débat sur l'émancipation des juifs en Allemagne a cela de marquant qu'il est relativement précoce et qu'il peut être considéré comme une étape essentielle de la genèse de la pensée critique.

C'est la communauté juive d'Alsace qui est à l'origine du débat sur l'émancipation des juifs en Allemagne⁴. Elle s'adresse, à la fin des années 1770, par l'intermédiaire de son syndic général Cerf Berr, au philosophe juif Moses Mendelssohn qui vit alors à Berlin. Ce philosophe est en effet considéré comme un représentant de la cause juive au-delà des frontières nationales, et la communauté juive d'Alsace lui demande alors son aide dans une affaire qui l'oppose au bailli François Hell accusant les juifs de vouloir voler l'argent des chrétiens en établissant de fausses factures à leur intention. Mendelssohn étant lui-même très occupé et cherchant surtout à faire intervenir une voix « neutre » dans le débat, demande à son tour à Christian Wilhelm Dohm, fonctionnaire prussien, d'intervenir en faveur des juifs d'Alsace pour les aider à combattre les préjugés dont ils sont alors victimes. D'une affaire presque locale, la question prend une tournure universelle. L'idée est en effet pour Dohm, dans cette affaire et dans l'écrit qui s'ensuivra, de rompre avec le préjugé de la corruption ontologique des

2 Cette thèse est défendue entre autres par Shulamit Volkov : « Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland, Eigenart und Paradigma », dans Jürgen Kocka (dir.), *Bürgerlichkeit im XIX. Jahrhundert. Band III : Verbürgerlichung, Recht und Politik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, pp. 105-133.

3 Il s'agit là du titre d'un article de Stefi Jersch Wenzel : « Die Lage von Minderheiten als Indiz für den Stand der Emanzipation einer Gesellschaft », dans Hans Rodenberg et Hans Ulrich Wehler, *Sozialgeschichte heute*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, pp. 365-387.

4 Sur le rôle des transferts culturels entre la France et l'Allemagne dans cette affaire, cf. Maiwenn Roudaut, « Toleranz und Judenemanzipation : Der Dialog zwischen Dohm, Mendelssohn und Mirabeau », dans Anna Busch, Nana Hengelhaupt et Alix Winter, *Französisch-deutsche Kulturräume um 1800. Bildungsnetzwerke, Vermittlerpersönlichkeiten, Wissenstransfer*, Berliner Wissenschafts-Verlag, 2012, pp. 205-219.

juifs qui est alors très répandu dans toute l'Europe. Si les juifs sont corrompus (ce que, soit dit en passant, Dohm admet volontiers), c'est en raison de la condition dans laquelle les Etats les maintiennent :

Si ce raisonnement est juste, nous aurons trouvé la véritable source de corruption des Juifs dans leur état continuel d'oppression et dans leurs occupations bornées à un seul objet ; et en même temps nous aurons découvert les moyens de les guérir de cette corruption, d'en faire des hommes meilleurs, des citoyens utiles.⁵

Les juifs sont en effet soumis dans toute l'Europe d'alors à des lois d'exception et à des restrictions (dans le domaine économique notamment) qui en font des sujets à part. Pour Dohm, leur haine du chrétien s'explique donc par l'oppression qu'ils subissent de la part de ces mêmes chrétiens. Par conséquent, il faut, si l'on veut en faire de bons citoyens utiles à leur pays, leur offrir un accès libre à l'éducation et à une activité qu'ils auront choisie. Cette revendication d'égalité entre juifs et chrétiens repose dans l'argumentation de Dohm (et également de Mendelssohn qui répondra à son écrit dans une préface à sa traduction de la *Défense des juifs* de Menasseh Ben Israël⁶) sur le droit naturel dont dispose tout homme à la liberté, et notamment à la liberté de conscience.

Dohm défend cette thèse dans un écrit de 1781 intitulé *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* qui signifie « De l'Amélioration civile des juifs ». Cet ouvrage sera ensuite analysé et repris par Mirabeau en France sous le titre : *De la Réforme politique des juifs*⁷. Quand Dohm parle d'amélioration, Mirabeau évoque la réforme des juifs. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de mettre en avant ce qu'il y a de commun à tous les hommes, à savoir leur appartenance à la nature humaine en tant qu'elle leur confère des droits. Mais alors qu'il faut comprendre « l'amélioration » dans une optique quasi utilitariste (il s'agit d'améliorer non seulement la

-
- 5 Christian Wilhelm Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 2 Teile in 1 Band, Nachdruck der Ausgabe Berlin, Stettin, 1781, Hildesheim, Olms, 1973, p. 109.
- 6 Menasseh Ben Israel, « Rettung der Juden. Aus dem Englischen übersetzt. Nebst einer Vorrede von Moses Mendelssohn », dans Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe* 8, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, Bad Cannstatt, 1983, pp. 1-71.
- 7 Il reprend ainsi le titre proposé par Jean Bernouilli dans sa traduction française qui paraît dès 1782. Honoré-Gabriel Riqueti de Mirabeau, *Sur Moses Mendelssohn, sur la Réforme politique des Juifs*, Londres, 1787.

situation des juifs dans la société allemande, mais aussi et surtout de rendre les juifs plus utiles à leur pays en levant toutes les barrières pratiques qui s'y opposent), la « réforme » relève plutôt du registre de la refonte de la nature même du juif (Mirabeau parle ensuite de « régénération »). Il s'agit de faire renaître le juif (donc le fidèle) sous une forme nouvelle : le citoyen.

On retrouve ce déplacement dans la traduction de l'adjectif « civile » (*bürgerlich* en allemand) utilisé par Dohm par l'adjectif « politique » dans le titre de Mirabeau. Pour Mirabeau, c'est d'ores et déjà la nation politique qui permet l'émancipation, c'est son identité de citoyen qui fait progresser l'homme. Pour Dohm en revanche, il s'agit, comme nous l'avons indiqué, de mettre en avant l'utilité des juifs au sein d'une société civile bourgeoise qui prend peu à peu le pouvoir en Allemagne, mais qui n'est en rien un pouvoir d'intervention politique⁸. En allemand en effet, le terme utilisé pour traduire le citoyen et le bourgeois est le même : *der Bürger* (adj : *bürgerlich*)⁹. La citoyenneté, si elle est déjà considérée par Dohm comme la possibilité d'une harmonisation des diverses appartenances individuelles et lignes de forces qui traversent la société, n'est comprise que comme une voie parmi d'autres de l'amélioration de l'homme :

il [le gouvernement ; *die Regierung*] aura atteint le grand but qu'il lui convient d'avoir en vue, quand les qualités de gentilhomme, de paysan, de savant, d'artisan, de chrétien et de juif seront toutes subordonnées à celle de citoyen¹⁰.

En effet, alors que cette argumentation qui fait dire à Dohm que « le juif est encore plus Homme que juif »¹¹ conduit en France au rejet de la reli-

8 Sur le hiatus entre influence et pouvoir de la bourgeoisie dans l'aire germanique à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, cf. Jürgen Kocka (dir.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert, Band I: Einheit und Vielfalt Europas*, pp. 9-75 ; cf. également Otto Dann, *Nation und Nationalismus in Deutschland 1770-1990*, München, Beck, 1994, pp. 36-44.

9 Michael Stolleis, « Untertan – Bürger – Staatsbürger. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im späten 18. Jahrhundert », dans Rudolf Vierhaus, *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung. Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung Band VIII*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1981, pp. 65-99.

10 Christian Wilhelm Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, op. cit., p. 26 [souligné par nous].

11 « Der Jude ist noch mehr Mensch als Jude », *Ibid.*, p. 28.

gion, celle-ci est pensée en Allemagne comme une autre voie d'émancipation. Ceci peut s'expliquer notamment par le fait que la religion est alors déjà en partie privatisée en Allemagne. La Réforme est passée par là et avec elle la critique des institutions religieuses qui sont la cible des penseurs éclairés en France.

Dans son ouvrage intitulé *Jérusalem*, Moses Mendelssohn cherche à montrer que la religion juive est compatible avec une vision de l'Etat moderne, reposant sur la raison, la tolérance et les droits de l'humanité. En aucun cas l'appartenance religieuse n'empêche l'accomplissement ni le processus d'amélioration de l'homme, au contraire. C'est également la thèse défendue par Lessing dans sa pièce de théâtre intitulée *Nathan le Sage*. Chez Lessing, du moins dans *Nathan le Sage*, toutes les religions sont non seulement d'égale valeur, mais elles sont également considérées comme des cheminements qui mènent à la vérité et la félicité et leur concurrence est bénéfique à l'évolution de la société. Le pluralisme est au centre de la réflexion allemande sur la religion au siècle des Lumières. Tandis que Mendelssohn, en vantant les bienfaits du pluralisme, cherche dans *Jérusalem* surtout à réhabiliter le judaïsme, Lessing, lui, en fait une condition nécessaire de l'émancipation de l'homme et de la société. Il introduit dans le débat un élément essentiel concernant les rapports entre émancipation et critique dans la philosophie allemande moderne et contemporaine. Les religions représentent en effet pour lui un mode d'appréhension de la vérité par l'individu. Mais ce qui compte c'est le chemin parcouru pour y parvenir. La vérité n'est pas considérée par Lessing comme une chose que l'on pourrait acquérir mais comme un processus critique. Dans le domaine religieux, ce processus consiste à prendre conscience qu'il n'est pas possible de parvenir à une vérité démontrable et que dans ce contexte, il est nécessaire de relativiser sa propre croyance et de tolérer celle d'autrui. Les *Aufklärer* revendiquent une tolérance forte, qui ne soit plus seulement comprise comme une sorte de résignation (*Duldung*), mais qui constitue une véritable intégration de l'autre et de sa différence pour parvenir à une vérité sur soi. C'est la voie de la critique qui est ouverte ici : elle sera dans un second temps adaptée au processus de rationalisation de la pensée et également d'harmonisation des appartenances individuelles.

A partir du milieu des années 1780, ce n'est effectivement plus le discours sur la tolérance religieuse et la relativisation des religions qui est en

jeu, mais bien le discours de la raison sur la religion et la question du rapport entre croyant et citoyen. La légitimité même des *Aufklärer* et de l'*Aufklärung* dans le processus de libération de l'homme et dans ses rapports au politique est remise en question. Les conséquences de l'*Aufklärung* sur la politique génèrent également des débats importants notamment le débat sur « les vraies Lumières » qui pose la question de savoir jusqu'où il est possible de développer la critique, notamment dans le domaine religieux et dans le domaine politique.

Dans sa contribution très connue au débat intitulée « Qu'est-ce que les Lumières ? », Kant cherche non seulement à rassurer le politique sur les conséquences de l'*Aufklärung* mais également à réhabiliter les Lumières en montrant leur caractère de nécessité. Il déplace notamment la problématique de l'émancipation à l'intérieur de l'individu. Par là, la philosophie kantienne correspond assez bien au discours éclairé ambiant qui n'est pas tourné en Allemagne vers une confrontation directe aux instances dirigeantes, mais qui recherche plutôt l'ennemi de la liberté en l'homme : « Les Lumières, c'est pour l'homme sortir d'une minorité qui n'est imputable qu'à lui. La minorité, c'est l'incapacité de se servir de son entendement sans la tutelle d'un autre »¹². On passe donc, avec ce débat, de la question des minorités à celle de la minorité individuelle. La responsabilité de sa soumission, notamment à la tutelle religieuse, revient à l'individu lui-même qui, pour des raisons anthropologiques, n'a pas le courage de s'en défaire. Pour Kant, seule la critique de la raison par la raison elle-même permet à l'homme de se libérer, mais dans un cadre qui demeure collectif. Critiquer c'est séparer, délimiter. Il s'agit donc pour l'individu éclairé de prendre conscience de ses différentes appartenances et de ses différents rôles au sein de la société et d'agir en fonction d'eux. En tant que « savant », il pourra faire un usage public et illimité de la raison, en tant que « fonctionnaire », il ne pourra en faire qu'un usage privé qui implique une liberté moindre :

12 Immanuel Kant, « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? », dans *Berlinische Monatsschrift 1784 II (Dezember)*, <www.ub.uni-bielefeld.de/digilib/aufkl/berlmon/index.htm>, p. 482.

J'entends par usage public de notre raison celui que l'on en fait en tant que savant pour l'ensemble du public lisant. J'appelle usage privé, celui qu'on est autorisé à faire de sa raison dans un certain poste civil ou une fonction dont on a la tâche.¹³

L'originalité de Kant dans ce texte consiste à faire de l'usage privé de la raison un usage encore public, ou plutôt devant un public. Reste que le public auquel s'adresse le savant représente la communauté universelle et idéale (voire idéalisée à cette époque) des lecteurs et hommes éclairés tandis que le public auquel s'adresse le fonctionnaire est plus fragmentaire, il s'agit d'une communauté culturelle, religieuse ou politique particulière. Tout l'intérêt de cette contribution kantienne au débat sur les « vraies Lumières » relève du point de vue adopté qui est celui du passage entre usage privé et public de la raison et qui permet de définir le citoyen comme le lieu de ce passage, de cette synthèse. Si le citoyen doit, en tant que fonctionnaire, obéir aux lois de son pays et aux règles de sa communauté, il ne les subit plus comme une tutelle mais les accepte parce qu'il se considère comme leur co-auteur – Kant écrit *Mitgesetzgeber*, c'est-à-dire co-législateur. Les règles auxquelles il faut obéir sont donc toujours essentiellement ouvertes car susceptibles d'être soumises à la critique du citoyen en tant qu'il est aussi un « savant ». C'est ce processus que Kant appelle la « publicité » (*Öffentlichkeit*) qu'il considère comme une dynamique permettant à tout individu et à la société de progresser. Il s'agit là d'un concept fondamental dans la mesure où il sera repris au XX^e siècle par Jürgen Habermas pour en faire un moment clé de la critique contemporaine.

Habermas émet des réserves à l'égard de la conception kantienne du citoyen qui repose, selon lui, essentiellement sur une classe de bourgeois propriétaires et qui est caractéristique, pour ce qui concerne les Lumières allemandes, de l'indétermination conceptuelle et sémantique évoquée précédemment. Malgré cela, il s'intéresse de très près à la notion kantienne de publicité qu'il reprend dès les années 1960 dans *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, traduit en français par *l'Espace public*. Il réinvestit notamment la notion moderne et dynamique de l'autonomie individuelle que Kant avait conceptualisée. On pourrait le montrer à partir de débats marquants dans l'Allemagne de la fin du XX^e siècle comme par exemple la « querelle des historiens » où il est essentiellement question de la constitution d'une identité nationale en Allemagne, ou encore le débat sur la

13 *Ibid.*, p. 485.

réception du multiculturalisme nord-américain¹⁴. Ce qui ressort de ces débats sur l'identité, c'est, selon Habermas, la nécessité, dans nos sociétés contemporaines, où les points de repère normatifs traditionnels tels que la religion ou la nation se sont effacés et où le seul socle commun encore valable est, toujours selon Habermas, le langage, ou plutôt l'échange critique d'arguments, la nécessité de fonder, de justifier toutes les décisions prises en commun.

Il établit, bien sûr, une stricte distinction entre les divers niveaux d'intégration de l'individu (notamment le niveau éthique et le niveau politique) dans la mesure où la nature même des arguments avancés dans ces contextes diffère. En revanche, tous ces processus d'intégration se rejoignent sur un point formel qui est le rôle de la critique dans la constitution même de l'identité commune. L'identité est en effet conçue par Habermas comme un processus d'apprentissage réflexif. Aussi, pour être identitaire, ou plutôt pour emporter l'adhésion de tous ses membres (puisque selon Habermas c'est l'enjeu principal de la modernité après les coups de boutoir portés au XVIII^e siècle à la religion dans sa force cohésive¹⁵), une identité doit toujours être en mesure de passer avec succès la phase de la critique. Il va même plus loin, ce processus critique est ce qui fait l'identité. C'est la raison pour laquelle Habermas refuse, dans le débat avec les penseurs nord-américains de la culture, de considérer la question des identités culturelles « du point de vue administratif de la protection des espèces menacées »¹⁶. L'identité culturelle n'est rien d'autre que la forme qu'elle prend dans les débats publics lors desquels ses membres tentent de la défendre. Aussi les adhérents d'une culture doivent-ils être toujours en me-

14 Maiwenn Roudaut, « Identités et culture chez Jürgen Habermas. Les Lumières comme paradigme épistémologique ? », dans Tristan Coiganrd et Maiwenn Roudaut, « Les Lumières de Jürgen Habermas », Revue *Lumières*, n°19, 1^{er} semestre 2012, pp. 119-132.

15 Jürgen Habermas, « Der Diskurs der Moderne hatte seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts unter immer wieder neuen Titeln ein einziges Thema: das Erlahmen der sozialen Bindungskräfte, Privatisierung und Entzweiung; kurz: jene Deformationen einer einseitig rationalisierten Alltagspraxis, die das Bedürfnis nach einem Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion hervorrufen », dans *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985, p. 166.

16 Jürgen Habermas, « La Lutte pour la reconnaissance dans l'Etat de droit démocratique », dans *L'Intégration Républicaine* [trad. *Die Einbeziehung des Anderen*] Paris, Fayard, 1998, p. 225.

sure de l'accepter ou bien de la refuser. La culture doit donc les convaincre. Elle relève, comme c'était le cas pour la religion selon Mendelssohn au XVIII^e siècle, du domaine de la conviction. Aussi Habermas invoque-t-il dans ce débat le Lessing de *Nathan*, en écrivant :

Les visions du monde non fondamentalistes [...] autorisent [...] – dans l'esprit d'une tolérance lessingienne – des controverses civilisées entre les convictions, l'une des parties pouvant, sans renoncer à sa propre prétention à la validité, reconnaître les autres parties comme partenaires dans une compétition pour la recherche de vérités authentiques.¹⁷

C'est bien le processus de délibération critique qui est alors au centre de l'émancipation de l'homme, mais le citoyen tel que l'entend Kant ne constitue plus, chez Habermas, l'achèvement de ce processus d'émancipation. Ceci s'explique en partie par les évolutions philosophiques ultérieures à la Révolution française que nous voulons évoquer maintenant.

2. La Révolution, l'émancipation de « l'homme » et la question des musulmans

Dans le processus historique et philosophique de l'émancipation, succède au moment des Lumières, de l'*Aufklärung*, que nous avons défini comme un processus de critique ou d'autocritique, qui s'exerce de façon théorique par un citoyen savant, un deuxième moment, qui est le moment de la Révolution, où la critique devient transformation non seulement des cadres de pensée mais également des conditions d'existence (même si Mendelssohn définit déjà l'*Aufklärung* comme une « modification de la vie sociale »¹⁸). La question de la Révolution comme la question des Lumières

17 *Ibid.*, p. 229.

18 Moses Mendelssohn, « Ueber die Frage : Was heisst Aufklären ? », cité dans Alain Patrick Olivier, « Hegel und die Familie Mendelssohn : Zur Berliner Aufklärung im Zeitalter der Restauration », trad. Thomas Laugstien, dans Anne Baillet (dir.), *Netzwerke des Wissens. Das intellektuelle Berlin um 1800*, Berliner Wissenschaftsverlag, 2011, p. 47.

se rapporte à une période de l'histoire européenne, la période « moderne » ; mais elle trace aussi bien une ligne de « front » dans la théorie et dans la pratique depuis Kant et Marx jusque dans le parcours de Habermas, qui se présente d'une part comme le révolutionnaire de 1968, devenu « gestionnaire » de l'Aufklärung¹⁹, et à qui l'on reproche, d'autre part, de faire disparaître le concept de luttes sociales dans la construction de la philosophie de l'histoire.

Ce qui a changé en France comme en Allemagne dans la période révolutionnaire (entre 1789 et 1848) par rapport à l'Aufklärung, c'est que la critique ne se fait plus dans le cadre d'une appartenance religieuse ou politique donnée, mais contre cette appartenance. Le fait d'être croyant ou d'être citoyen n'est pas une condition d'émancipation, mais apparaît progressivement comme une forme d'aliénation. Il faut, de ce fait, inventer une nouvelle catégorie pour définir le X qui s'identifiait autrefois comme « sujet », « fidèle » ou « citoyen ». En Allemagne, les Jeunes Hégéliens ont accompli la critique de la religion et ont identifié « l'homme » comme ce X qui en résulte, étant entendu que pour eux le concept de « l'homme » n'est pas réductible dans ce contexte au concept « d'individu », lequel désigne une catégorie idéologique précise, une production de l'économie politique bourgeoise : l'individu est une négation de l'homme, en tant qu'il est la négation de son caractère « d'être-en-commun » (*Gemeinwesen*). Mais ils se sont divisés sur le principe de la transposer sur le plan politique, sur la prise en compte et la continuation du processus engagé par la Révolution française. Ils touchent alors à deux interdits des Lumières qui restent forts jusque dans la Théorie critique actuelle :

- la possibilité de l'athéisme, c'est-à-dire la non appartenance effective à une religion, l'émancipation à l'égard de la religion comme condition de possibilité du devenir-homme et du devenir-citoyen ; l'*Aufhebung* de la religion est pour Marx la condition de possibilité pour l'émancipation du juif, de l'homme comme elle est condition de possibilité de l'Etat et même de l'Etat chrétien, même si le fait de se proclamer comme athée n'empêche pas de demeurer enfermé dans la religion²⁰ ;

19 Klaus Hildebrand et Andreas Hillgruber, cités par Maiwenn Roudaut dans « Identité(s) et culture chez Habermas... », *art. cit.*, p. 121.

20 Karl Marx, *Zur Judenfrage*, *op. cit.*, p. 353.

- la possibilité de la Révolution, c'est-à-dire la remise en cause du cadre constitutionnel comme cadre de toute discussion possible, le fait de non seulement pouvoir critiquer, mais également de détruire l'ordre existant comme possibilité de sortir de la tutelle dont parle Kant pour qui cette émancipation ne peut se faire que dans le cadre de l'obéissance. L'objectif politique de l'Aufklärung est seulement de limiter par voie constitutionnelle le pouvoir monarchique, mais il n'est pas question d'octroyer au peuple un droit de résistance²¹. Les Lumières ne conduisent pas nécessairement à la Révolution et l'idéalisme allemand, depuis Kant et Hegel jusqu'à Habermas, est divisé sur la question de la révolution²².

Dans les développements critiques de l'idéalisme allemand, en particulier chez les Jeunes Hégéliens, il s'agit, à la suite de la Révolution française, de bousculer la critique de la religion et de la faire passer dans la politique, mais également de réinterpréter la révolution elle-même comme inachevée, comme simplement politique, une révolution bourgeoise, au sens du *Bürger* allemand, une révolution qui n'aurait émancipé que le bourgeois, le citoyen, c'est-à-dire une certaine classe sociale. De sorte que la catégorie même de citoyen apparaît comme une condition de l'aliénation plutôt que l'émancipation, une condition de l'affirmation de « l'homme égoïste » et de la possibilité corrélatrice de l'exploitation de l'homme par l'homme dans la réalité, donc une négation de l'émancipation de l'homme. Marx a ainsi mis en évidence dans la déclaration des droits de l'homme la « contradiction » entre la « théorie », qui vise à garantir les droits du seul propriétaire, et la « pratique révolutionnaire » menée en France sous la Convention. Il oppose alors « l'émancipation politique » (*politische Emanzipation*) et « l'émancipation humaine » (*menschliche Emanzipation*). L'émancipation politique est un progrès mais non la forme ultime de l'émancipation. Le résidu de la critique de la politique et de la religion, c'est « l'homme », « *der Mensch* » (même si ce n'est pas celui des Droits

21 Maiwenn Roudaut, « Les "vraies" Lumières : autocritique et pouvoir de la raison », dans Gilbert Merliot et Nicole Pelletier (dir.), *Les Lumières : un héritage et une mission*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2012, p. 452 sqq.

22 Alain Patrick Olivier, « Hegel et la Révolution française », dans Anne Baillot et Ayşe Yuva (dir.), *France-Allemagne, Figures de l'intellectuel, entre révolution et réaction (1780-1848)*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2014, pp. 174-189.

de l'homme, « *der Mensch als Bourgeois* »)²³. L'homme est le « serpent » qu'il faut reconnaître dans toutes les religions. Mais qu'est-ce que « l'homme » ? Marx sans doute essentialise le concept. Il développe une anthropologie précise définissant l'homme comme sujet de besoin, comme « *Gemeinwesen* »²⁴, etc. Mais « l'homme » est aussi bien, dans sa démarche, le concept négatif qui résulte de la critique et particulièrement de la critique de la religion, puis de la critique de l'économie politique. « L'homme » est négativement comme ce qui n'est pas identique au sujet (*Untertan*), au fidèle et au citoyen (*Staatsbürger*) (au sens où le processus d'identification par la religion, par la nation se défait). C'est pourquoi le « prolétariat »²⁵ peut remplacer le « juif » dans la logique politique et philosophique de l'émancipation et apparaître comme la figure de l'être générique de l'homme, la réalisation de son essence ; moins en raison de l'appartenance à une classe donnée, mais comme négatif du Bürger, du chrétien aliéné, comme représentant de l'humanité entière, le résultat du processus d'émancipation advenu ou projeté.

La question de la Révolution – et singulièrement la Révolution comme processus d'émancipation du prolétariat – a connu un reflux dans la pensée occidentale des dernières décennies avec les idées mêmes de modernité et d'émancipation, mais elle se pose à nouveau aujourd'hui singulièrement dans l'espace méditerranéen et dans le monde musulman. Elle entretient là un rapport problématique avec la tradition européenne moderne de la révolution française, de l'idéalisme allemand et du marxisme. De nouvelles formes de révolution en Iran, en Tunisie et ailleurs empruntent des traits à l'héritage moderne européen, mais les refusent tout aussi essentiellement ; ou elles obligent à repenser de façon tout à fait autre. Que s'est-il passé à l'époque moderne avec la révolution en termes d'émancipation de l'individu dans son rapport à la religion et à la politique ? Est-ce que cela est contradictoire d'être révolutionnaire tunisien ou iranien en 1979 ou en 2011 et d'être un révolutionnaire français ou allemand en 1789 ou en 1848 ? Dans quelle mesure peut-on rapporter les phénomènes contemporains aux structures des Lumières et de la révolution, c'est-à-dire au discours de la modernité ? Et peut-on les interpréter dans le cadre d'une

23 Karl Marx, *Zur Judenfrage*, *op. cit.*, p. 355.

24 Hans-Christoph Schmidt Am Busch, « *Anerkennung* » als Prinzip der Kritischen Theorie, Berlin, 2011, pp. 71-152.

25 Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, dans MEW, t. I, *op. cit.*, p. 390.

lutte pour l'émancipation lorsqu'ils prennent la forme explicite de revendications religieuses ?

Peut-on parler alors du « musulman » comme représentant potentiel de cet être générique, comme figure de l'émancipation ? Cette figure est d'emblée paradoxale, parce qu'il faut appréhender dans ce cas l'opération historique de l'islamisme comme ouvrant un processus de révolution, c'est-à-dire d'émancipation à l'égard des tutelles politiques, religieuses d'une époque donnée, plutôt que comme soumission à une forme religieuse comme telle, qui pourtant est celle de la définition lorsqu'on dit de X qu'il est « musulman ».

Nous avons appréhendé la question des Lumières et de l'Aufklärung à partir de l'émancipation des juifs. Appréhender la question de la révolution à partir de l'émancipation des musulmans peut sembler, en revanche, anachronique et déplacé dans le même contexte, parce que les musulmans n'avaient aucune existence comme communauté en France, en Allemagne au XVIII^e siècle, ni n'ont contribué de façon comparable au mouvement européen des Lumières comme Mendelssohn et d'autres à la même époque. Mais les musulmans avaient une fonction dans le discours de la modernité. Les modernes n'ont pas seulement utilisé les musulmans comme une façon de critiquer la religion comme fanatisme et superstition. Ils ont trouvé une valeur paradigmatique dans ce qui s'appelait le « mahométisme » ou « l'islamisme » ; et lors même qu'ils établissaient une équation entre Mahomet et Robespierre²⁶, cela ne signifiait pas nécessairement une régression dans le despotisme mais au contraire la justification d'une politique d'émancipation. C'est ainsi que le jacobin allemand Conrad Engelbert Oelsner écrit une histoire de l'islamisme en 1807 (qui peut sembler d'ailleurs une histoire au second degré de la révolution française), où il justifie l'islamisme des premiers siècles de l'hégire dans sa fonction de rationalisation et d'émancipation à l'égard des « théologies embrouillées » des sectes de ce temps : « L'islamisme dégagea les peuples chez lesquels il s'établit des superstitions grossières » ; « L'islamisme se trouve parfaitement d'accord avec les lumières de la religion naturelle »²⁷. Oelsner dé-

26 Alain Patrick Olivier, « Hegel und der Geist des Islamismus », dans *Kunst-Religion-Politik, op. cit.*, pp. 313-316.

27 C. E. Oeslner, *Des effets de la religion de Mohammed, pendant les trois premiers siècles de sa fondation, sur l'esprit, les mœurs et le gouvernement des peuples chez lesquels cette religion s'est établie*, Paris, F. Schoell, 1810, p. VII et p. 19 sqq.

crit l'islamisme dans les premiers siècles de l'hégire comme une « révolution »²⁸. D'une façon générale, les philosophes allemands ne pensaient pas la révolution comme un phénomène national ou français qui touchait à la constitution d'une citoyenneté mais au contraire l'émergence d'une émancipation de l'humanité en général, qui n'a pas été réalisée du point de vue allemand par la politique robespierriste et par les guerres de conquêtes napoléoniennes.

Pour Marx, la religion a aussi une signification politique. Elle est l'expression d'un « manque », le « phénomène d'une limitation mondaine »²⁹ qu'il faut traduire politiquement, et substituer ainsi à l'émancipation religieuse l'émancipation politique. Peut-on interpréter pour autant le musulman d'aujourd'hui comme la figure du X de la modernité, la figure du révolutionnaire qui aurait remplacé le « prolétaire » ? Lorsqu'il est allé à Téhéran au début des années 2000, Habermas s'est confronté à nouveau à la question de la Révolution. Il a observé que même le schéma marxiste était refusé en Iran, parce qu'il « paraissait quelque chose d'occidental » pour les révolutionnaires et que seule la religion pouvait apparaître comme promesse d'émancipation (« force morale »)³⁰. Cela peut paraître « obscène » « pour nous », (i. e. pour nous européens et pour nous postmodernes). Ce qui est « obscène » n'est pas seulement que la révolution islamiste puisse valoir comme une lutte pour l'émancipation ; mais c'est également que la critique marxiste se trouve assimilée à la modernité capitaliste et impérialiste occidentale dont il s'agirait justement de se défendre, pour ne pas dire à une forme de critique bourgeoise et eurocentrée³¹.

Mais cela ne veut pas dire que ce soit la religion comme telle qui ait été la visée de la révolution. Cela ne veut pas dire non plus que le schéma de la philosophie de l'histoire moderne et la théorie dialectique de la révolution ne soit pas pertinent pour comprendre le phénomène dont il s'agit. Car, dans les mouvements révolutionnaires qui se réclament aujourd'hui de « l'islam » ou de « l'islamisme », la religion n'est que le contenu de la forme révolutionnaire. Ce contenu est venu après coup. Dans

28 *Ibid.*, p. 10.

29 Karl Marx, *Zur Judenfrage*, *op. cit.*, p. 352.

30 Jürgen Habermas, « Jürgen Habermas tritt im Iran auf eine gesprächsbereite Gesellschaft », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13/06/2002, cité dans Alain Patrick Olivier, « Hegel und der Geist des Islamismus », *art. cit.*, p. 315.

31 Konja Lindner, « L'eurocentrisme de Marx », trad. Alain Patrick Olivier, *Actuel Marx*, 2010, n°48, pp. 106-128.

la révolution tunisienne, les partis islamistes sont arrivés au gouvernement parce qu'ils pouvaient représenter de façon organisée à la fois la masse prolétarienne et la nouvelle bourgeoisie. Ils étaient la réponse à une demande indistincte préalable. De ce fait, même si le schéma semble contredire le schéma matérialiste parce l'identité religieuse s'impose jusque dans le mouvement ouvrier, ce contenu religieux est second ou contingent. (Le gouvernement islamiste est de ce fait contingent par essence, il peut ou ne pas être la forme gouvernementale correspondant à l'événement révolutionnaire.) La figure du « musulman » ou de « l'islamiste » a une dimension régressive apparente de plongée dans le schéma des époques précritiques et pré-éclairées (Habermas, dans l'article cité, parle d'espace public et de tolérance lorsque des intellectuels sont conduits devant le tribunal révolutionnaire iranien). Mais elle ne saurait être identique à celle du « fidèle » féodal puisque le « musulman » en tant que « révolutionnaire » est aussi bien la négation du « fidèle ». L'individu ou le groupe X peut être à tout moment soit « musulman » soit « athée », soit « homme » soit « prolétaire ». Il n'est pas pris dans une identité, mais par définition dans un processus ; et c'est ce processus de non-identité qui le définit. X peut être ceci ou cela ; il est le résultat de sa critique et de sa révolution, à partir du moment où il s'autorise la critique et la révolution.

Hassan Hanafi a écrit que l'athéisme « est la purification de la religion de tous les schèmes collés sur elle au cours de l'histoire. L'athéisme est un retour à la religion dans sa pureté originelle. Il est une saisie de toute révélation. [...] L'athéisme contemporain est la religion des laïcs et des révolutionnaires. La théologie de la révolution est la seule théologie possible à notre époque. »³²

32 Hassan Hanafi, cité dans Dominique Avon, « Entre gauchisme et islamisme : Hassan Hanafi, professeur de philosophie au Caire », dans Yves Santamaria et alii (dir.), *Extrémismes ouest-européens et monde arabo-musulman. Rapprochements stratégiques et convergences idéologiques*, Paris, Cerf (à paraître). Cf. aussi Dominique Avon, « L'occidentalisme comme contre-orientalisme : une tentative inachevée », dans *Revue des civilisations de l'Orient*, n°2, 2014 (à paraître) : « Hannafi présente son projet scientifique global comme un combat sur trois "fronts". Le premier est celui du dépassement du "patrimoine" par un "renouvellement" qui vise à ouvrir la "conviction religieuse" – 'aqida – sur la "révolution" – thawra. [...] Selon lui "l'axiomatique de la Révélation" se nomme "pratique révolutionnaire", elle promeut la désobéissance et la protestation contre les "valeurs passives" de la mystique. Le deuxième front est celui qui donne matière à cette somme : l'occidentalisme. [...] Le

Si l'on définit « l'islamisme » comme constituant par essence non pas un contenu mais un tel processus révolutionnaire événementiel ou ininterrompu, l'origine même des révolutions, sur un plan formel, comme le font certaines philosophies de l'histoire de la modernité, et certains philosophes musulmans contemporains, alors l'appartenance religieuse n'est pas contradictoire avec le principe de la Révolution ni non plus avec le principe des Lumières. Son contenu peut bien être l'aliénation et la régression : elle apparaît comme une condition de possibilité pour un processus d'émancipation politique et humaine qui la dépasse et qui en même temps la nie. Et c'est bien ce processus d'une dialectique de l'islamisme qui se joue dans les luttes actuelles pour l'émancipation.

*

Au-delà de sa signification historique, le moment révolutionnaire a une portée philosophique essentielle. En étudiant la révolution à partir du concept d'émancipation, nous avons pu voir notamment que l'appartenance religieuse permettait de penser le passage de la communauté à l'individu, mais aussi les rapports de cet individu à la communauté par le biais de la critique. La minorité religieuse représente en effet dans le discours de la modernité allemande cette altérité insurmontable et scandaleuse qui permet de prendre la distance nécessaire au processus critique. Or, c'est bien ce processus qui nous a semblé être la ligne de force permettant de rendre compte de cette émancipation et de la façon caractéristique dont elle est pensée jusque dans la Théorie critique contemporaine. C'est la raison pour laquelle nous n'avons pu utiliser l'un des termes délimitant pourtant le sujet de notre colloque, le terme de « fidèle ». En effet, tout porte ici plutôt à croire que c'est dans l'infidélité que l'individu s'émancipe et que la société progresse.

troisième front est celui qui permet de dépasser la dialectique opposant la reproduction du «salafisme» d'un côté, celle de la «laïcité» et de la «modernité» de l'autre ».