



**HAL**  
open science

## Étudier les idées en révolution. Questions de méthode

Samuel Hayat

► **To cite this version:**

Samuel Hayat. Étudier les idées en révolution. Questions de méthode. Gaboriaux, Chloé; Skornicki, Arnault. Vers une histoire sociale des idées politiques, Presses universitaires du Septentrion, pp.251-263, 2017. hal-02461146

**HAL Id: hal-02461146**

**<https://hal.univ-lille.fr/hal-02461146>**

Submitted on 9 Jun 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Étudier les idées en révolution. Questions de méthode

---

Par Samuel Hayat

« Les idées ont fait la révolution, dites-vous ? D'accord : mais nous, nous croyons à l'instinct éternel et généreux qu'on retrouve toujours chez les déshérités de la terre » *Journal des travailleurs*, 15 juin 1848

En écrivant ces lignes, les rédacteurs du *Journal des travailleurs*, des anciens délégués de la Commission de gouvernement pour les travailleurs – un « parlement du travail »<sup>1</sup> issu de la révolution de février 1848, dissout en mai par l'Assemblée constituante – disent s'adresser à « ceux qui feront l'histoire de la constitution de la République démocratique et sociale de 1848 »<sup>2</sup>. Eux qui se qualifient comme « paria[s] » voient leur expérience déjà occultée par l'interprétation qu'en donnent les « sophonistes [*sic*] d'Athènes [qui] ne manquent pas sur la rive gauche de la Seine », les « censeurs », les « bègues de la loi », les « bavards émérites » qui s'approprient la République à peine née – un processus d'occultation que Michèle Riot-Sarcey qualifie de « fabrique de l'histoire »<sup>3</sup>. Quelques jours plus tard, le 23 juin, le Paris populaire se

---

<sup>1</sup>Louis Blanc, *Histoire de la révolution de 1848*, t. 1, Paris, Marpon et Flammarion, p. 167.

<sup>2</sup>Je me permets ici de renvoyer, sur le *Journal des travailleurs*, à Samuel Hayat, « Les journaux ouvriers du « printemps rouge ». Le Journal des travailleurs et Le Tocsin des travailleurs », in *Quand les socialistes inventaient l'avenir. 1825-1852*, Bouchet, Thomas *et al.* (éd.), Paris, la Découverte, 2015, p. 293-306 ; et sur la révolution de 1848, à Samuel Hayat, *Quand la République était révolutionnaire. Citoyenneté et représentation en 1848*, Paris, Seuil, 2014.

<sup>3</sup>Michèle Riot-Sarcey, *Le procès de la liberté : une histoire souterraine du XIX<sup>e</sup> siècle en France*, Paris, La Découverte, 2016.

POSTPRINT – Publié dans Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (ed.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Presses de Sciences po, p. 251-263

soulève en une insurrection dont l'échec marque la fin de la République démocratique et sociale, expérience désormais recouverte par la République bourgeoise triomphante et par ses interprètes. L'histoire de la révolution de 1848 qui s'écrit ensuite fait effectivement disparaître les « déshérités de la terre » comme acteurs pour insérer l'événement dans le temps long du développement de l'idée républicaine, de « l'apprentissage de la République »<sup>4</sup> – ou, chez Karl Marx et ses épigones, dans le temps long du développement de la lutte des classes, selon des lois de l'histoire qui échappent aux prolétaires<sup>5</sup>.

Qui fait les révolutions, les « idées » ou les « déshérités de la terre » ? Pour qui veut étudier les révolutions du point de vue de l'histoire des idées, le risque est toujours présent de participer par son travail à rendre invisible l'expérience vécue et les projets imaginés par les masses révolutionnaires. Mais y renoncer n'est guère désirable : quelle valeur aurait une histoire des idées politiques, a fortiori si elle se veut *sociale*, c'est-à-dire attentive aux formes de production, de diffusion et de réception des idées, si elle n'accordait pas une place aux moments révolutionnaires comme épisodes centraux dans l'histoire du vocabulaire, des concepts et des idéologies ? Tout le problème est de passer de l'évidence d'une intuition – les idées jouent un rôle central en révolution et les révolutions sont des moments de transformation des idées – à une méthode d'analyse qui permette d'étudier les idées en révolution sans dissoudre la spécificité de l'expérience révolutionnaire et en faire disparaître les acteurs.

## **Les révolutions, affrontements de traditions ou moments d'invention ?**

Cette question de méthode s'est imposée à moi lors de la réalisation d'une recherche sur l'histoire de la représentation politique, car les révolutions, notamment celles de la modernité démocratique, posent directement et explicitement ce problème : qui peut représenter le peuple ? Ce problème pratique se pose sans cesse aux révolutionnaires et met en jeu des conceptualisations divergentes de la représentation. La

---

<sup>4</sup>Maurice Agulhon, *1848 ou L'apprentissage de la République : 1848-1852*, Paris, Éd. du Seuil, 2002 [1973].

<sup>5</sup>Karl Marx, *Les Luttes de classes en France*, Gallimard, 2002. Sur Marx et l'histoire, voir Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

question est donc de savoir comment rendre compte des débats autour de la représentation au moment des révolutions. Dans son ouvrage sur le gouvernement représentatif, Bernard Manin montre qu'il se produit une rupture historique majeure dans l'histoire de la représentation politique au moment des révolutions anglaises, française et américaine<sup>6</sup>. Ces révolutions voient le triomphe des partisans du gouvernement représentatif, contre les défenseurs de la monarchie absolue, mais aussi contre l'idée d'un gouvernement démocratique tel qu'il était pensé jusqu'alors : un régime reposant sur le pouvoir du peuple assemblé, et éventuellement d'autorités composées par tirage au sort.

À en croire Manin, on pourrait donc résumer les débats sur la représentation au moment des révolutions à une opposition entre deux traditions constituées – aristocratie contre démocratie. Cette approche s'inscrit implicitement dans une conception de l'histoire des idées selon laquelle il existerait des courants idéologiques qui traversent les époques : une tradition démocratique et une tradition aristocratique, par exemple, puisant leur source dans la Grèce antique, réactivées à différentes occasions, hybridées parfois, mais néanmoins fondamentalement stables. Cette manière de penser et de pratiquer l'histoire des idées n'est pas sans rappeler le programme de recherche d'Arthur Lovejoy, le père de l'histoire des idées comme sous-discipline spécifique, distincte du droit et de la philosophie, fondateur en 1940 de la revue *Journal of the history of ideas*. Pour Lovejoy, certaines idées, des « *unit ideas* », ont une vie propre, elles se déploient dans l'histoire, et c'est tout le propos de l'histoire des idées, intrinsèquement pluridisciplinaire, de retrouver la diversité de l'usage de ces idées. Les travaux relevant de cette perspective, dont l'ouvrage de Manin, reposent sur une conception du temps historique comme un temps continu, où l'événement est l'occasion d'une actualisation des usages d'idées qui lui préexistent et qui lui survivent. Les révolutions peuvent alors bien être intégrées à l'analyse, comme chez Manin, mais les possibles qu'elles ouvrent se trouvent encadrés dans des affrontements théoriques préexistants, au risque de faire disparaître l'épaisseur des moments révolutionnaires.

Or une description *dense* des moments révolutionnaires peut donner à voir un fonctionnement du combat d'idées tout à fait différent. Si l'on essaie de faire l'histoire du courant démocratique après la victoire du gouvernement représentatif, par exemple, l'histoire des idées à la manière

---

<sup>6</sup>Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.

de Lovejoy conduit à la recherche de penseurs qui auraient pu incarner cette position différente, ce refus de la représentation, par exemple Pierre-Joseph Proudhon. Celui-ci produit bien, à l'occasion de la révolution de 1848, une critique radicale du gouvernement représentatif. Seulement, il serait trompeur d'imaginer qu'il existe quelque chose comme une pensée proudhonienne, elle-même inscrite dans un courant démocratique radical, qui viendrait s'actualiser ou accéder en visibilité lors de cet épisode révolutionnaire. En effet, avant 1848, les travaux de Proudhon ne portaient pas du tout sur la représentation ou la démocratie : c'est seulement à l'épreuve de la révolution qu'il publie des textes refusant radicalement toute forme de gouvernement représentatif et dénonçant le suffrage universel comme « le moyen le plus sûr de faire mentir le peuple »<sup>7</sup>. Et la rhétorique qu'il emploie pour justifier cette critique puise non pas dans une tradition classique de démocratie directe, mais dans les ressources nouvelles du socialisme, une pensée naissante n'ayant que peu de rapport avec cette tradition, et déplaçant le regard des fondements de l'autorité de l'État vers l'organisation de la société elle-même, et en particulier du travail.

Ainsi, une révolution n'est pas seulement un affrontement de pensées déjà constituées ; elle voit aussi l'apparition en situation d'idées qui proposent des solutions irréductibles à des courants préexistants. À la conception du rapport entre la pensée et l'événement proposée par Lovejoy, on peut donc opposer une autre conception, celle de l'histoire des idées en contexte, développée notamment par l'École de Cambridge, et en particulier par Quentin Skinner<sup>8</sup>. Dans son article séminal de 1969, « Meaning and understanding in the history of ideas », celui-ci s'en prend explicitement à l'histoire des idées de Lovejoy, qualifiée d'idéaliste, pour mettre en avant une conception tout à fait différente de l'histoire des idées<sup>9</sup>. Selon lui, comprendre un texte, c'est comprendre ce que son auteur a voulu dire, mais aussi ce qu'il a voulu faire en écrivant ce texte,

---

<sup>7</sup>Pierre-Joseph Proudhon, *Solution du problème social*, Paris, Lacroix, 1868 [1848], p. 62. Les autres ouvrages de Proudhon pendant la Seconde République, *Confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la révolution de février* (1849) et *Idee générale de la révolution au XIXe siècle* (1851), ainsi que ses articles dans *Le Représentant du peuple*, *Le Peuple* et *La Voix du Peuple*, développent une critique systématique du gouvernement représentatif et de l'élection à base individuelle.

<sup>8</sup>James Tully (éd.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Cambridge, Polity press, 1988 ; Quentin Skinner, *Visions of politics*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>9</sup>Quentin Skinner, « Meaning and Understanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol. 8, n° 1, 1969, p. 3-53.

son intention. Or cette intention est nécessairement contextuelle, c'est-à-dire qu'elle a une dimension historique irréductible. Pour reprendre le même exemple, faire l'histoire de la conception de la représentation de Proudhon, ce n'est pas participer à une histoire continue de l'idée de représentation, ni d'ailleurs de faire le tableau cohérent de la pensée de Proudhon, mais bien plutôt faire une histoire de l'activité intellectuelle et politique de Proudhon, de ce qu'il a pu dire sur la représentation à tel moment, face à telle situation, face à tel événement, contre tel auteur, etc. En ce sens, la révolution de 1848 l'aurait amené non pas tant à défendre une conception de la représentation préexistante (dans son œuvre ou dans le monde intellectuel), qu'à prendre position, au sens fort, par des textes s'adressant à d'autres textes, répondant à d'autres textes, dans l'espace nouveau de controverse sur la représentation ouvert par la révolution de 1848.

## **Qui sont les auteurs des idées révolutionnaires ?**

Étudier les idées en révolution à la manière de l'histoire des idées en contexte suppose donc de suspendre la croyance en l'existence de courants idéologiques dont les révolutions ne seraient qu'un moment de l'affrontement séculaire. Cette suspension est la condition pour s'immerger dans l'événement et saisir les logiques propres aux controverses que la situation révolutionnaire, dans ce qu'elle a d'inédit, fait naître. Cependant, ce choix méthodologique a un coût : le temps très court de la révolution, de l'événement, n'est pas celui de la pensée savante. Si l'on s'en tient à la révolution de 1848 en France, il n'y a pas, sur les quatre mois séparant la révolution de février et l'insurrection de juin, de mise en place d'un espace d'échange de paroles et de textes entre penseurs professionnels. Cela ne veut pas dire, bien sûr, qu'il n'y a pas de controverses. Mais elles ne s'incarnent pas dans des ouvrages et leurs auteurs ne sont pas les producteurs habituels de l'histoire des idées politiques : ce ne sont pas majoritairement des penseurs professionnels, philosophes ou experts. Les affrontements sur la représentation en 1848 ne sont pas des controverses savantes, au sens courant, y compris celui qu'on voit dans la plupart des travaux de l'École de Cambridge. Ce sont plutôt des querelles d'interprétation ancrées dans l'activité même des institutions : les acteurs ne sont pas vraiment des penseurs professionnels réagissant à des changements de contexte, mais des personnes et des groupes (qui peuvent s'exprimer par voie de presse, dans l'enceinte parlementaire, par des pamphlets, mais aussi dans des clubs, dans la rue,

par des affiches, etc.) prenant position face à la situation révolutionnaire, aboutissant par leurs actions et leurs prises de parole à la cristallisation des significations divergentes de la représentation du peuple dans des rapports différents aux institutions représentatives. De ce fait, le lieu de la controverse n'est pas un espace public au sens d'Habermas, où s'échangent des jugements raisonnés et où prévaut la force du meilleur argument<sup>10</sup>. C'est au sein de groupes parfois informels, dans leurs manifestations de rue, par exemple, dans les associations qu'ils créent, dans leurs pétitions, qu'apparaît une pensée nouvelle. Un auteur comme Proudhon ne fait en réalité qu'en reprendre *a posteriori* les thèmes et les mots d'ordre, qui sont fondamentalement ceux des révolutionnaires, des insurgés, des ouvriers parisiens. C'est la révolution de 1848 qui amène à un bouleversement des conceptions de la représentation, et non Proudhon au contact de ce nouveau contexte.

D'où une leçon centrale : étudier les idées en révolution suppose de s'abstraire de la pensée par auteur, caractéristique de l'histoire des idées, y compris de l'histoire des idées en contexte. Ce qui fait qu'il y a un événement, qu'on puisse parler d'événement, a fortiori dans le cas d'une révolution, c'est que cela ne touche pas une personne, un auteur, mais qu'un bouleversement se produise et soit reconnu au niveau d'une société tout entière et « conduise à une transformation durable des structures »<sup>11</sup>. En situation révolutionnaire, les auteurs savants deviennent des acteurs parmi d'autres, mineurs mêmes, des controverses qui ont lieu – ce qui n'est pas sans rappeler ce que Michel Dobry appelle la « désectorisation conjoncturelle de l'espace social » caractéristique des crises politiques<sup>12</sup>. Dans le moment révolutionnaire, il n'y a pas le temps, pas l'espace pour des débats savants de s'organiser, et la productivité intellectuelle et politique traverse des espaces sociaux non savants.

Cela pose directement la question de savoir comment, si ce n'est pas par la médiation de penseurs professionnels, c'est-à-dire de savants, une révolution peut créer du nouveau dans le domaine des idées, en

---

<sup>10</sup>Jürgen Habermas, *L'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1993 [1962]. Voir aussi, sur l'irruption du peuple sur la scène politique, Martin Breugh, *L'expérience plébéienne : une histoire discontinue de la liberté politique*, Paris, Payot, 2007 ; Oskar Negt, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot, 2007.

<sup>11</sup>William Sewell, *Logics of history : social theory and social transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 228.

<sup>12</sup>Michel Dobry, *Sociologie des crises politiques : la dynamique des mobilisations multisectorielles*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2009, p. 126.

l'occurrence une nouvelle conception de la représentation politique. D'où viennent les nouvelles idées, en révolution, si ce n'est d'auteurs savants, dont l'activité principale est justement de construire du sens ? Comment penser la capacité d'invention conceptuelle du peuple sans tomber dans un populisme qui s'en remet à la spontanéité des masses<sup>13</sup> ? Il peut ici être intéressant d'examiner ce qu'en disent les historiens de la Révolution française. Durant la Révolution, on voit l'apparition d'un vocabulaire tout à fait nouveau, d'idées nouvelles, d'idéologies nouvelles, sans que ce soit des penseurs professionnels qui en soient les producteurs uniques ni même principaux. Dès lors, deux grandes conceptions s'affrontent pour la détermination de l'origine de ces idées<sup>14</sup>. Selon la première, défendue par Daniel Mornet, la Révolution française est un moment de réalisation et de publicisation d'idées préexistantes : ses sources intellectuelles sont la pensée des Lumières, dont la diffusion de la pensée rend possible, sinon cause, la Révolution elle-même<sup>15</sup>. Mais comme l'a montré Roger Chartier, souvent l'événement crée sa généalogie plutôt que le contraire ; d'une certaine manière, ce ne sont pas les Lumières qui font la Révolution française, mais plutôt la Révolution française qui fait les Lumières, qui érige les Lumières en courant cohérent lui ayant donné naissance, avec ses auteurs, ses livres, etc. Ce qui permet la Révolution, selon Chartier, ce sont moins des livres et des idées précises que l'émergence d'une nouvelle culture politique et la délégitimation de l'ordre ancien<sup>16</sup>.

Faut-il alors se tourner vers la perspective opposée ? Selon cette conception, « l'événement, en son surgissement, en sa dynamique propre, n'est contenu dans aucune de ses conditions de possibilité. En ce sens, la Révolution n'a pas à proprement parler d'origines. Sa certitude d'inauguration a valeur performative : en énonçant la rupture, elle

---

<sup>13</sup>Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, *Le savant et le populaire misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard Le Seuil, 1989.

<sup>14</sup>J'écarte ici volontairement les approches comme celle d'Ernest Labrousse (« 1848-1830-1789. Comment naissent les Révolutions ? », *Actes du Congrès historique du centenaire de la Révolution de 1848*, Paris, PUF, 1948, p. 1-30) ou de Theda Skocpol (*States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge : Cambridge University Press, 1979) qui n'accordent pas une place centrale aux idées dans l'étude des révolutions, et en particulier de la Révolution française.

<sup>15</sup>Daniel Mornet, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française : 1715-1787*, Paris, A. Colin, 1933.

<sup>16</sup>Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

l'instaure »<sup>17</sup>. Ce qui permet l'irruption d'idées nouvelles sans en passer par la médiation des auteurs, dans cette perspective, c'est la croyance dans le fait que puisque l'on vit un temps nouveau, il faut de nouvelles idées. Il est certain en tout cas que cette dimension est très présente dans le discours des acteurs révolutionnaires : leurs discours sont certes traversés de références à des événements passés, à des livres, à des personnages historiques, mais ils sont aussi persuadés d'inaugurer un temps nouveau, inédit<sup>18</sup>. On peut donc penser que le sentiment de rupture permet par lui-même l'éclosion du nouveau, car la négation de ce qui est, et l'artificialisme qui en résulte, constituent un nouvel air du temps démocratique, une nouvelle norme, un moment d'auto-institution de la société<sup>19</sup>. Jacques Guilhaumou a ainsi fait l'hypothèse que si l'usage politique de la langue pendant la Révolution est issu des Lumières, « la langue politique [...] affirme sa radicale nouveauté dans la mesure où elle trouve son fondement dans le droit naturel déclaré et son émanation directe, la constitution »<sup>20</sup> : en inaugurant le règne du droit naturel, la Révolution amènerait à une reconfiguration totale non seulement des significations, mais du sens même du langage. Tout le problème, comme le dit Chartier, est que « la part réfléchie et volontaire de l'action humaine ne livre pas nécessairement la signification des processus historiques »<sup>21</sup>. Le sentiment de faire rupture, d'inaugurer un âge nouveau, n'est pas en lui-même la preuve que ce soit effectivement le cas. Et surtout le risque est grand de tomber dans une sorte de mystique de l'événement, comme Alain Badiou, chez qui la vérité de l'événement est qu'il crée une multiplicité de sujets venant s'y agréger et faire par là un sujet collectif de l'événement ; dès lors l'historien n'a rien à reconstruire, il a seulement à choisir d'être ou non fidèle à l'événement – une perspective philosophiquement intéressante mais asséchante du point de vue des sciences sociales.

---

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 280.

<sup>18</sup>François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

<sup>19</sup>Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution a-t-elle encore un sens ? », *Le Débat*, n° 57, 1<sup>er</sup> janvier 2011, p. 193-203.

<sup>20</sup>Jacques Guilhaumou, *La langue politique et la Révolution française : de l'événement à la raison linguistique*, Paris, Méridiens/Klincksieck, 1989, p. 10.

<sup>21</sup>Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, *op. cit.*, p. 280.

## Trois pistes pour l'histoire des idées en révolution

Comment alors tenir les deux bouts, c'est-à-dire, pour reprendre encore une fois Chartier, « d'un côté, comme le voulait Foucault, restituer à l'événement sa radicale et irréductible singularité, et, de l'autre, identifier les continuités occultées et paradoxales, qui l'ont rendu pensable »<sup>22</sup> ? À défaut d'une réponse définitive, on peut proposer trois pistes.

La première est décrite par Pierre Rosanvallon dans un court texte de 1986, intitulé « Pour une histoire conceptuelle du politique ». Il y définit ainsi son approche :

« L'objet de l'histoire conceptuelle du politique est de comprendre la formation et l'évolution des *rationalités politiques*, c'est-à-dire des systèmes de représentations qui commandent la façon dont une époque, un pays ou des groupes sociaux conduisent leur action et envisagent leur avenir. [...] Elle a pour but 1) de faire l'histoire de la manière dont une époque, un pays ou des groupes sociaux cherchent à construire des réponses à ce qu'ils perçoivent plus ou moins confusément comme un *problème* et 2) de faire l'histoire du *travail* opéré par l'interaction permanente entre la réalité et sa représentation en définissant des *champs historico-problématiques*. Son objet est ainsi d'identifier les « nœuds historiques » autour desquels de nouvelles rationalités politiques et sociales s'organisent, des représentations du politique se modifient en rapport avec les transformations dans les institutions, les techniques de gestion et les formes du rapport social. »<sup>23</sup>

Dans ce texte, Rosanvallon propose deux choses. D'une part, de rompre avec la centralité du penseur professionnel : l'acteur de l'histoire conceptuelle, ce ne sont pas des auteurs savants, ce sont des personnes et des groupes porteurs de rationalités politiques spécifiques, dont les auteurs savants ne peuvent se faire au mieux que les interprètes. On trouve des idées similaires chez d'autres auteurs, par exemple chez William Sewell, défendant contre Theda Skocpol une prise en compte, dans l'analyse des révolutions, des idéologies en tant que structures « anonymes, collectives et constitutives de l'ordre social »<sup>24</sup> ou chez John

---

<sup>22</sup>*Ibid.*, p. 298.

<sup>23</sup>Pierre Rosanvallon, « Pour une histoire conceptuelle du politique (note de travail) », *Revue de synthèse*, n° 1-2, 1986, p. 99-100.

<sup>24</sup>William H. Sewell, « Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French Case », *The Journal of Modern History*, vol. 57, n° 1, 1985, p. 61.

Pocock, dont les paradigmes, les langages politiques, peuvent être assimilés à des rationalités politiques, à la nuance près que les langages constituent des registres dans lesquels les locuteurs peuvent puiser plutôt que des paradigmes s'imposant à eux<sup>25</sup>. Certes, cette approche fait toujours courir le risque de trop autonomiser ces rationalités politiques et de ne pas étudier les mécanismes et les acteurs (y compris les auteurs savants, mais pas seulement) qui les construisent, les diffusent, les reçoivent – c'est tout l'enjeu d'une histoire sociale des idées que de s'intéresser à cet aspect. Mais elle a l'avantage d'amener à un déplacement de regard qui élargit le spectre des acteurs et des pensées considérées, tout en proposant un cadre qui permette de reconstituer des entités à analyser. D'autre part, de façon plus originale, Rosanvallon met en avant une articulation possible entre temps long (les rationalités politiques) et du temps court (les nœuds historiques). Les rationalités politiques gouvernent le rapport entre le monde social et sa représentation, mais toujours en lien avec les problèmes posés par ce rapport, et jamais de façon entièrement stabilisée : du fait de l'existence de mouvements et de transformations progressives du monde social et de ses représentations, les rationalités politiques sont fondamentalement mouvantes. Existent de ce fait des événements, des nœuds historiques, qui voient ces rationalités politiques se réorganiser, se confronter, toujours en lien avec les transformations de long terme, mais sans s'y réduire. Selon Rosanvallon, les révolutions constituent donc des nœuds de l'histoire des idées, c'est-à-dire qu'elles mettent au travail les représentations sociales, les rationalités politiques préexistantes, d'une manière nouvelle, liée aux problèmes soulevés au moment révolutionnaire, produisant *in fine* du nouveau.

Une deuxième piste permet de préciser ce qui est en jeu dans ces nœuds historiques : il s'agit de la sociologie pragmatique, dite aussi sociologie des épreuves, telle qu'elle a été théorisée notamment par Luc Boltanski, puis par Cyril Lemieux et d'autres<sup>26</sup>. Une idée forte de ce courant est que

---

<sup>25</sup>John Greville Agard Pocock, *Politics, language and time, essays on political thought and history*, London, Methuen et Co, 1972. Merci à Arnault Skornicki de m'avoir indiqué cette nuance.

<sup>26</sup>Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991 ; Cyril Lemieux, « À quoi sert l'analyse des controverses ? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. n° 25, n° 1, 1<sup>er</sup> juin 2007, p. 191-212 ; Yannick Barthe *et al.*, « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, vol. n° 103, n° 3, 10 janvier 2014, p. 175-204.

la réalité sociale ne tient que parce que des institutions existent qui disent ce qu'il en est de ce qui est, qui ordonnent la réalité. Ces institutions et leurs porte-parole mettent sans cesse à l'épreuve les conduites des individus, et sont en retour mis à l'épreuve par ces individus. En particulier, une capacité humaine spécifique, la réflexivité, constitue un processus privilégié de mise à l'épreuve de la réalité par la mise en question de ce que les institutions disent de ce qui est, mise en question qui peut déboucher sur le renforcement de la croyance dans le pouvoir de l'institution, ou au contraire sur sa critique<sup>27</sup>. Cette idée d'épreuve constitue un outil clé pour détailler l'idée de révolution comme nœud historique : la révolution se fait nœud historique, en histoire des idées, par une série de mises à l'épreuve des rationalités politiques. Si l'on reprend l'exemple de 1848, on voit apparaître au printemps deux rationalités politiques concurrentes, la République modérée et la République démocratique et sociale. L'histoire des idées classiques chercherait à les replacer dans des traditions continues, remontant au moins jusqu'à la Révolution française. Une approche inspirée de la sociologie des épreuves fonctionne autrement : elle prend d'abord acte de l'unanimité qui se fait autour de l'idée de République, pour ensuite analyser les événements qui mettent à l'épreuve cette unanimité – et donc l'idée de République elle-même. Selon cette perspective, le printemps 1848 connaît une série de mises à l'épreuve de l'idée de République, autour de questions précises : le 17 mars, par exemple, une manifestation pose la question de savoir si la République est synonyme d'élection, ou si une élection n'est républicaine que si elle donne lieu à l'arrivée au pouvoir de républicains authentiques. En résumé, la République est-elle purement formelle, procédurale, ou a-t-elle un contenu substantiel ? La réponse à cette question est différente selon les acteurs, et amène à la construction publique de deux conceptions de la République, de deux rationalités politiques. Les autres journées du printemps (la manifestation ouvrière du 16 avril 1848, l'invasion de l'Assemblée le 15 mai, l'insurrection de juin) mettent chaque fois de nouveau à l'épreuve l'idée de République et la définition de la représentation, les acteurs affinant et modifiant à ces occasions leurs conceptions de la République et construisant par là un antagonisme toujours croissant, jusqu'à l'insurrection de juin 1848. Ainsi, le printemps 1848 n'est pas une confrontation entre blocs constitués : les camps en présence se

---

<sup>27</sup>Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

constituent en même temps que le sujet de la discorde (la République, la citoyenneté, la représentation...), au cours d'une série d'épreuves mettant en jeu personnes et institutions. C'est au cours de ces épreuves que les rationalités politiques se (re)constituent, sont rendues publiques, s'affrontent, qu'un mouvement de réflexivité collective se fait jour et que des personnes et des groupes travaillent à reconfigurer les rapports entre le monde social et ses représentations<sup>28</sup>.

Cependant, une question reste entière : quel est le matériau mobilisé, au cours de ces épreuves, pour aboutir à la (re)constitution de rationalités politiques ? Pour répondre à cette question, une troisième piste possible est la sociologie des crises politiques de Michel Dobry. Dans son ouvrage, il défend l'idée selon laquelle les moments de crise voient les acteurs régresser vers leurs habitus. C'est une idée contre-intuitive : on pourrait s'imaginer que dans les conjonctures fluides, on verrait une libération de l'individu vis-à-vis de ses dispositions. Mais en fait, assure Dobry, c'est tout le contraire : justement parce que les institutions ne sont plus assez puissantes pour assurer la stabilité de la réalité sociale, les acteurs s'en remettent à leurs dispositions, à leurs habitus, ils cherchent du connu. Comment alors expliquer la réflexivité extrême, la production du nouveau ? Parce que si chaque individu, chaque groupe régresse vers son habitus, la déssectorisation de l'espace social fait qu'à un niveau agrégé, ces différents habitus, habituellement mobilisés dans des espaces sociaux séparés et hiérarchisés, s'entrechoquent, entrent en discussion, se combinent. Une révolution fait du nouveau avec de l'ancien, parce que chaque acteur essaie de réinvestir du connu sur la situation nouvelle, et que chaque acteur le fait – c'est là le fait central – à partir de sa position, de ses dispositions, de son habitus spécifique. Pour reprendre la question de la République démocratique et sociale, mon hypothèse est que la République démocratique et sociale vient d'une reformulation, à l'épreuve des problèmes ouverts par 1848, de la culture des ouvriers de métier, et notamment de leurs pratiques quotidiennes, habituelles,

---

<sup>28</sup>Sur ce processus en 1848, voir aussi Maurizio Gribaudi et Michèle Riot-Sarcey, *1848, la révolution oubliée*, Paris, la Découverte, 2008 ; Michèle Riot-Sarcey, « La république en formation. 1848 en France : une interprétation plurielle de l'idée républicaine », in *La république dans tous ses états : pour une histoire intellectuelle de la république en Europe*, Paris, Payot, 2009, p. 57-78 ; Chloé Gaboriaux, *La République en quête de citoyens : les républicains français face au bonapartisme rural (1848-1880)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010, p. 93 et suiv.

POSTPRINT – Publié dans Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (ed.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Presses de Sciences po, p. 251-263

d'organisation et de représentation, héritées du monde corporatif et compagnonnique<sup>29</sup>. La révolution de 1848 aurait amené les ouvriers à réinvestir, à traduire ces dispositions héritées sur le terrain des idées, aboutissant, dans l'interaction avec d'autres acteurs (socialistes et républicains radicaux) à la formulation d'une idéologie nouvelle, la République démocratique et sociale. Cette formulation est bien sûr incarnée par des textes, passe par des débats, acquiert une publicité au cours de manifestations, de controverses, de prises de position qui donnent leur chair aux épreuves du printemps 1848 ; mais les auteurs savants, les penseurs professionnels, n'en sont pas les acteurs principaux, et les traditions qui sont en jeu ne sauraient être ramenées à des traditions de pensée livresques préexistantes.

Étudier l'histoire des idées en révolution, c'est s'intéresser à des nœuds historiques, constitués d'une série de mises à l'épreuve au cours desquels des acteurs divers, et non pas seulement des penseurs professionnels, utilisent leurs dispositions pratiques pour répondre aux questions nouvelles nées de la situation. Qu'en tirer comme conclusions plus générales sur le temps de l'histoire des idées ? En tant que ses objets privilégiés sont des rationalités politiques ou des concepts qui touchent à la relation entre le monde social et sa représentation, le temps de l'histoire des idées n'est pas celui de l'histoire politique ni celui de l'histoire sociale. C'est, pourrait-on dire, un temps composé. Les événements révolutionnaires, les crises politiques, modifient bien sûr le monde des idées, mais la modification n'est pas directe, comme pourrait l'être un changement de régime. Une révolution agit sur deux plans : elle pose de nouveaux problèmes, mettant à l'épreuve les institutions existantes et les rationalités politiques des acteurs, et elle modifie les bornes et les formes de l'espace de la pensée qu'elle élargit et déssectorise. Cependant, ce faisant, la révolution ne fait pas surgir un hors-temps, une exception, du radicalement nouveau dans le monde de la pensée. Elle branche pour ainsi dire des continuités souterraines, infra-politiques, celles des habitudes sociales, des dispositions, sur la continuité du temps politique. Maurizio Gribaudi, Bernard Moss, Michèle Riot-Sarcey ou encore William Sewell ont bien mis ce processus en lumière pour le XIXe siècle : les révolutions, en particulier la révolution

---

<sup>29</sup>William Hamilton Sewell, *Gens de métier et révolutions : le langage du travail, de l'Ancien régime à 1848*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983 [1980].

de 1848, mettent en visibilité des traditions qui préexistent chez les ouvriers<sup>30</sup>.

Les implications de cette idée en termes de méthodes et de sources sont importantes. Premièrement, cela veut dire que l'histoire des idées, pour penser le discontinu, l'événement, la révolution, doit s'ouvrir à des contenus qui ne sont pas seulement livresques pour intégrer des discours profanes de tous ordres – une voie toujours ouverte pour l'histoire sociale des idées, mais qui devient un impératif s'il s'agit d'étudier une situation de crise politique. Deuxièmement, cela implique que les idées, en révolution, peuvent nous renseigner sur des continuités plus profondes, souterraines, invisibles. Puisque les révolutions amènent des personnes à articuler, sur la scène publique, des idées étant en partie la traduction de leurs habits, de leurs formes de sociabilité ou des normes qui gouvernent leurs activités collectives, il y a là une source pour retrouver le sens commun, souvent informulé, des pratiques sociales. C'est donc enfin ouvrir la possibilité d'une contribution de l'histoire des idées en révolution à l'histoire sociale elle-même : ce que les membres des groupes sociaux disent et font dans un moment révolutionnaire traduit des habitudes et des idées préexistantes généralement invisibles. Étudier les idées en révolution est alors l'occasion de composer entre le temps long de l'histoire sociale et le temps court de l'histoire des événements politiques<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup>William Hamilton Sewell, *op. cit.* ; Bernard H. Moss, *Aux origines du mouvement ouvrier français : le socialisme des ouvriers de métier, 1830-1914*, Paris, les Belles lettres, 1985 [1976] ; Maurizio Gribaudi, *Paris ville ouvrière : une histoire occultée (1789-1848)*, Paris, La Découverte, 2014 ; Michèle Riot-Sarcey, *op. cit.*

<sup>31</sup>Ce texte est issu d'une intervention faite au séminaire d'Hisopo, le groupe de projet de l'AFSP sur l'histoire des idées politiques, animé par Thibaut Rioufreyt et Arnault Skornicki. Je remercie vivement les participant-e-s à ce séminaire, ainsi que Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki pour leur relecture attentive d'une première version de ce texte.