

Cahiers du GRM

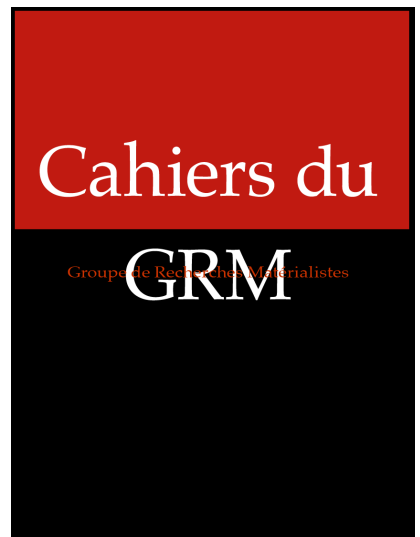
Andrea Cavazzini

Efficacité populaire du positivisme :
le prolétariat selon le

*Discours sur l'ensemble du
positivisme* d'Auguste Comte

Feuillet extrait du Cahier 1

Penser (dans) la conjoncture



EuroPhilosophie

« EFFICACITÉ POPULAIRE DU POSITIVISME »

LE PROLÉTARIAT SELON LE *DISCOURS SUR L'ENSEMBLE DU POSITIVISME* D'AUGUSTE COMTE

ANDREA CAVAZZINI

La pensée d'Auguste Comte est une pensée riche en paradoxes – ce qui est déjà assez paradoxal, compte tenu de ses visées normalisatrices et totalisatrices. Mais, comme l'a remarqué récemment Bruno Karsenti, chez Comte la totalisation ne coïncide aucunement avec une conciliation des oppositions¹. Tout se passe comme si Comte pouvait affirmer les oppositions les plus aiguës sans éprouver le besoin de les affaiblir. Le positivisme procède par *sélection* et *déplacement*, nullement par *conciliation* et *restitution* de l'intégrité des valeurs antinomiques. Par exemple, il n'y a aucune contradiction, pour Comte, à affirmer, d'un côté, la continuité des sciences par rapport à l'intelligence pratique et l'homogénéité des

¹ « Il n'y a pas dans la vision positiviste de la nature humaine de possibilité ni même de *vœu* d'équilibre (...). Il n'y a pas d'"unité humaine" sans que s'instaure une prévalence, sans qu'une tendance domine l'autre et donne sa loi à l'ensemble. L'unité, quoi qu'il arrive, est l'affirmation d'une *dominante* dans une dualité jamais abolie – elle *contient* une dualité qu'elle *ordonne*. Au sens strict, elle est un ordre » (B. Karsenti, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann, 2006, p. 213). Cette logique non-dialectique de l'ordre concerne ici le rapport entre les penchants égoïstes et altruistes qui se disputent la dominance sur les actions humaines ; mais la non-dialecticité du traitement de toute sorte d'antinomie est généralisable à l'ensemble du style de pensée comtien.

différentes sciences entre elles, et, de l'autre côté, la rupture qui intervient entre la théorie et la pensée quotidienne, ou l'irréductibilité des sciences de la vie à la physique et à la chimie. En effet, on ne parle pas de la même chose quand on affirme la continuité et les ruptures : les sciences communiquent entre elles, et avec l'agir technique, moyennant leur commune tendance à connaître la réalité dans son irréductibilité aux désirs, aux buts et à l'imagination, tout en restant séparées quant aux méthodes et aux concepts propres à chacune, et en s'opposant au caractère athéorique de l'agir technique. La contradiction apparente entre continuité et discontinuité n'est donc pas dépassée, mais son apparence est dissoute par un *déplacement* du champ de pertinence.

En outre, le positivisme démembré les objets qu'il traite, en sélectionnant les « morceaux » qui mériteront de faire partie de la systématisation finale. Ainsi les études physiques doivent leur importance au rapport « positif » entre théorie et expérience dont elles ont les premières fourni le modèle ; mais, après l'essor des sciences de la vie, leur tendance à faire des êtres inorganiques un champ privilégié qui devrait imposer sa norme épistémologique d'intelligibilité à tout savoir scientifique, devient « vicieusement métaphysique ». De leur côté, les sciences de la vie peuvent s'intégrer au savoir positif à condition de renoncer au vitalisme en tant que celui-ci se fonde sur des principes supranaturels, donc théologiques et finalistes. Pourtant, le vivant en tant que centre autonome d'activité spontanée doit demeurer irréductible au non-vivant : il s'agit donc de penser une sorte de vitalisme sans principe vital, ou si l'on préfère, une vitalité sans vitalisme, tout comme il s'agit dans le domaine inorganique de réaliser une physique sans mécanisme. Donc, il n'y a pas de synthèse *sans perte* – les objets synthétisés ne peuvent pas être systématisés dans leur intégralité, c'est-à-dire en sauvant la totalité des significations qui leur étaient attachées au cours de leur histoire. En outre, cette synthèse n'est pas *expressive* : ses objets ne sont pas mis en rapport sur un seul plan et sous un même aspect, mais selon une pluralité de façons de les

considérer qui a pour résultat leur démontage et leur reconstruction¹. Dans le domaine politique, la théorie comtienne de la religion est peut-être l'exemple le plus frappant de cette façon de penser. La religion considérée sous l'angle de la connaissance de la réalité est irrémédiablement théologique, rétrograde et pour tout dire *fausse* ; il faut donc abandonner ses postulats. Par contre, elle garde une très grande valeur comme opérateur du lien social ; il faut alors sauvegarder et réactiver sa puissance de « rallier et régler ». La conséquence de cette position est une synthèse paradoxale : une religion *sans Dieu*, dont les *pratiques* de formation et d'unification des consciences et des actions seraient celles de la religion « théologique », tandis que ses *objets* seront ceux qui sont propres à la pensée immanente, non-finaliste, et anti-supranaturelle de l'époque moderne : l'Humanité, la Vie, la Terre, etc. Pensée de l'organisation par excellence, le positivisme n'a que faire de l'approche herméneutique : il ne veut pas *interpréter* les sciences et les formes sociales et politiques, mais plutôt les *changer* pour les rendre cohérentes entre elles et pour les mettre en état d'être à la hauteur de leur destination « normale » – *et des exigences* de l'époque que Comte veut à la fois annoncer comme un événement et renfermer dans le cadre d'une systématisation définitive, l'index événementiel et le critère normalisateur coexistant dans le diagnostic positiviste sur la société contemporaine en vertu d'une autre synthèse paradoxale. Bien entendu, ce genre de synthèse est loin d'aller de soi, et il faut admettre que le résultat est souvent instable, la synthèse ne consistant souvent qu'à juxtaposer des positions et des thèses qui ne collent pas très bien les unes avec les autres, mais dont le lien

¹ Bien entendu, cette démarche n'aboutit pas toujours : on peut donc trouver bien de passages, chez cet auteur dont la proximité est accablante, où c'est bien d'unifications expressives et de restitutions *in integro* qu'il s'agit. Je trouve en tout cas qu'il est préférable d'aborder Comte dans ses aspects les plus problématiques et énigmatiques plutôt que de railler ses propos les plus « idéologiques » (d'ailleurs parfaitement explicites). Voir, pour les aspects épistémologiques, mon texte « Razionalità e storia nell'opera di Auguste Comte », dans A. Cavazzini et A. Gualandi (éd.), *L'epistemologia francese e il problema del trascendentale storico*, Macerata, Quodlibet, 2006.

nécessaire est affirmé d'autant plus péremptoirement que le travail théorique a de plus en plus de mal à en produire le concept¹.

Pour Comte, la Révolution française représente le moment inaugural de l'époque « positive », mais cette époque ne pourra réellement s'affirmer sans mettre une fin à la tourmente révolutionnaire : la Révolution est donc un *bien* en possession duquel l'humanité ne pourra véritablement entrer sans le neutraliser. Le positivisme se caractérise par là comme une pensée de l'événement – parce que l'œuvre entière de Comte est une méditation sur les nécessités politiques et intellectuelles de la situation post-révolutionnaire –, mais de l'événement *effacé*, mieux : de l'événement à effacer. Ici, la synthèse paradoxale devient radicalement instable : Comte est très loin des contre-révolutionnaires d'hier et d'aujourd'hui qui voudraient ramener la Révolution à une flambée de surface, à une agitation inessentielle par rapport au processus historique, à la longue durée des mœurs et des mouvements profonds de l'économie, voire à la sagesse abyssale de la Providence. Pour lui, la Révolution a bien une dimension inaugurale, et qui plus est, elle appelle une inscription subjective. Il veut indiquer la voie d'une subjectivation axée sur la rupture

¹ Il ne faudrait pas oublier, bien sûr, que l'articulation entre, d'un côté, une renonciation définitive aux illusions théologiques (donc à l'illusion d'une harmonie préétablie entre la réalité et la subjectivité avec ses désirs et ses buts) et, de l'autre, une maîtrise absolue sur la pensée et l'action que cette même renonciation rendrait possible, a quelque chose à voir avec la *folie* d'Auguste Comte – mieux : avec un certain rapport à la fois théorique et « personnel » à la folie qui n'a pas manqué de laisser des traces dans la pensée historique et politique du positivisme. Mais Auguste Comte est un de ces penseurs chez lesquels le travail de l'œuvre et la destinée singulière ne parviennent jamais à trouver une forme d'équilibre, moins encore à se dialectiser, n'ayant de cesse cependant – ou par conséquent – d'exercer des effets réciproques. On s'abstiendra donc de toute prise de position hâtive concernant le rapport entre ce sujet singulier qui est Auguste Comte et la pensée politique exposée dans le *Discours*, bien que, de toute évidence, le tournant religieux annoncé par ce texte ait eu lieu précisément au point d'articulation entre la crise politique européenne et un profond bouleversement subjectif du philosophe (la conversion de l'« année sans pareil »).

révolutionnaire, et qui soit à la hauteur de la situation que celle-ci a définitivement établie. Mais cette subjectivation consiste essentiellement à juguler et apprivoiser les formes subjectives dont la révolution a ouvert la possibilité. Karsenti remarque que la question posée par la raison pratique « sociologique » comtienne est : « De quel type de modifications (...) de nous-mêmes (...) sommes-nous réellement capables ? ». La morale positiviste, que Comte élaborera précisément à partir du *Discours*, « loin de désigner un plan subjectif épuré par soustraction du politique, [est] en fait la plus fine pointe d'une révolution politique conduite jusqu'au bout, réfractée et distribuée en chaque individu, lequel est ainsi amené à *se rendre toujours plus proche du sujet qu'il a vocation d'être* [n. s.] (...). La morale comtienne (...) est une politique du *devenir-sujet* de chaque individu »¹. Mais le sujet « que chaque individu a vocation à être » est bien un sujet qui a effacé en soi-même jusqu'à la moindre trace de l'attitude « métaphysique », « critique », « négative », « protestante » associée à la Révolution, *et cela bien que le travail subjectivant sur soi-même n'ait été rendu possible que par la Révolution elle-même*. La subjectivation appelée de ses propres vœux par Comte est l'enfantement d'un sujet qui a réussi sa renonciation à la Révolution – non pas son déni ou son exécution, mais sa métabolisation, sa « digestion », comme composante d'une subjectivité complètement *post-révolutionnaire*, ce qui ne veut pas dire *contre-révolutionnaire*, mais presque le contraire : une subjectivité qui est désormais en mesure de porter un jugement définitif sur l'événement révolutionnaire, qui a fait de la résorption de celui-ci dans la systématisation finale le pivot de sa propre inscription subjective-événementielle. La synthèse paradoxale se manifeste ici dans l'esquisse d'une subjectivité qui a mené jusqu'au bout l'abandon de la position révolutionnaire *en vertu de son acceptation et de son dépassement pour ainsi dire de l'intérieur*.

Or, cette forme de subjectivité dépend étroitement de l'idée comtienne de société, celle-ci étant justement le critère qui permet

¹ B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, op. cit. p. 212.

d'assigner au sujet sa « vocation ». On pourrait même dire que le syntagme « société post-révolutionnaire » est un pléonasme. Il n'y a de société que post-révolutionnaire, en ce sens précis que la société telle que Comte la définit est régie et soutenue par la subjectivité post-révolutionnaire, c'est-à-dire la subjectivité construite autour de la métabolisation de l'événement révolutionnaire, voire de sa neutralisation en tant qu'événement. Cela revient à dire qu'il n'y a de société que comme machine à « dé-événementialiser », toute société est subjectivement désévénementialisante. Je citerais encore quelques passages du livre de Karsenti :

« La sociologie est devenue *intéressante* à partir du moment où notre existence politique s'est reconfigurée sous l'effet de la déchirure révolutionnaire (...). Une fois que le temps a été rompu, une fois qu'une société a vécu l'expérience de sa propre mort, quel type de continuité est encore possible ? (...) Faire vivre la société, c'est s'engager à la gouverner selon les principes qui se dégagent et s'expriment à même sa propre nature. Après la Révolution, cela devient enfin possible, si tant est qu'on sait déchiffrer l'événement et voir ce qui s'y trouve exactement : non pas tant la prise du pouvoir par le peuple, que l'affirmation d'une autre pensée du pouvoir et de sa mise en œuvre. L'événement révolutionnaire bien compris, c'est l'apparition de la société, organisme complexe se développant dans le temps, comme pôle de redéfinition du pouvoir (...). Alors, la continuité sociale peut être, non pas rétablie, mais *établie authentiquement pour la première fois* ». ¹

Le traumatisme révolutionnaire révèle donc bien la contingence et la finitude de l'ordre social, des liens d'autorité et de pouvoir. En même temps, du fait de montrer cet ordre et ces liens dans leur immanence, dans leur autonomie irréductible tant à la Nature des théoriciens du Droit naturel qu'à l'Ordre transcendant des « théologues », il permet de penser la société en tant que telle, et donc de chercher en elle-même de quoi assurer sa consistance et sa

¹ *Ibid.*, p. 210.

continuité. Il s'agira par conséquent de *séparer* à l'intérieur même de la révolution les aspects métaphysiques – notamment la prétention du peuple à exercer le pouvoir – de sa signification de moment révélateur de l'immanence à soi du lien social, en tant que source de régénération des déchirures auxquelles la finitude de ce lien l'expose inéluctablement¹ : nouveau geste de séparation et déplacement qui ne revient à autre chose qu'à *organiser* la Révolution elle-même, à gérer ses conséquences et à en transformer la signification subjective afin de la mettre au service du bon fonctionnement d'un lien social viable.

D'où la tendance à penser la société en termes de gouvernementalité – la philosophie politique positiviste est une réflexion sur la possibilité de gouverner effectivement l'époque post-révolutionnaire. On verra que, en définissant comme « société » la forme d'existence propre à cette époque, Comte en viendra à la définir essentiellement du point de vue des enjeux gouvernementaux, dont la détermination de l'action des pluralités humaines en termes de « société » est un corrélat nécessaire.

La Révolution dont on vient de parler est bien entendu avant tout la Révolution de 1789, mais le traitement auquel Comte la soumet possède une valeur paradigmatique. Le schéma fondamental de la subjectivation révolutionnaire – s'inscrire sous un mode post-révolutionnaire dans l'événement révolutionnaire lui-même pour en gérer les conséquences à l'intérieur du nouveau cadre représenté par la « société » – est à la base des énoncés du *Discours* de 1848, lorsque Comte pensera avoir trouvé les sujets exemplaires de cette nouvelle forme de vie et de pensée qui est la société : les femmes et les prolétaires. Comte estime que toutes les classes ayant participé jusqu'ici au « gouvernement de l'humanité » présentent aujourd'hui

¹ On retrouve un rapport tout à fait analogue dans la philosophie biologique de Comte : le vivant est essentiellement fini, voué à la fragilité et à la dispersion ; en même temps, son instabilité ontologique lui permet de mettre en place des stratégies d'auto-régulation en mesure de contrecarrer son « être-pour-la-mort ».

« divers obstacles essentiels à la réorganisation intellectuelle et morale qui doit caractériser la seconde partie de la grande révolution occidentale. Leur vicieuse éducation et leurs habitudes empiriques repoussent l'esprit d'ensemble auquel il faut désormais subordonner toutes les conceptions spéciales. Un actif égoïsme aristocratique y entrave ordinairement la prépondérance réelle du sentiment social, principe suprême de notre régénération. Non seulement il ne faut pas compter sur les classes dont la domination fut à jamais détruite au début de la crise révolutionnaire ; mais nous devons attendre une répugnance presque aussi réelle (...) chez celles qui obtinrent ainsi l'ascendant social qu'elles convoitaient depuis longtemps. Leurs conceptions politiques se rapportent surtout à la possession du pouvoir, au lieu de concerner sa destination et son exercice. Elles avaient sérieusement regardé la révolution comme terminée par le régime parlementaire ».¹

Dans ce passage, Comte explicite les enjeux politiques de la « régénération » sociale, comme d'habitude en jouant sur plusieurs tableaux à la fois. D'abord, il pose le problème essentiel du *pouvoir* dans la société post-révolutionnaire sous deux aspects. Premièrement, il s'agit de prendre acte de l'insuffisance, révélée par la révolution du 1848, du régime parlementaire à exprimer et gérer les formes propres des conditions modernes d'existence. Ici, c'est la politique au sens du régime libéral-censitaire, celle du « juste milieu », des joutes oratoires, des élites de notables parlementaires, des intrigues des factions, qui est visée. Deuxièmement, cette politique est visée en tant qu'elle est centrée sur la « possession » du pouvoir, et non sur sa destination et son exercice – ce qui veut dire que la politique adéquate aux nouvelles conditions d'existence doit concerner immédiatement les *fins* du pouvoir, voire sa tendance à se régler conformément (ou pas) à des principes déterminés. C'est la qualité *morale* (mais on pourrait dire *idéologique*) de l'agir gouvernemental qui intéresse Auguste Comte. Or, ni l'aristocratie ni

¹ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848), in *Système de politique positive* (1851), t. I, Paris, Au siège de la société positiviste (10, rue Monsieur-le-Prince), 1929, p. 128.

la grande bourgeoisie sont en mesure de gouverner la « société », cette entité qui est en même temps une forme de subjectivité, et qui vient de se présenter sur la scène de l'histoire. Il faut donc s'adresser à une catégorie d'êtres humains qui ne soient que société, et dont l'existence tout entière est définie et structurée par la forme « sociale » d'existence. 1848 montrera « au grand jour », selon la célèbre devise positiviste, cette catégorie :

« Le positivisme ne peut obtenir de profondes adhésions collectives qu'au sein des classes qui, étrangères à toute vicieuse instruction de mots ou d'entités, constituent désormais les meilleurs appuis du bon sens et de la morale. En un mot, nos prolétaires sont seuls susceptibles de devenir les auxiliaires décisifs des nouveaux philosophes [les positivistes eux-mêmes] (...). Les occupations journalières du prolétaire sont beaucoup plus favorables à l'exercice philosophique que celles des classes moyennes (...) la position du travailleur le préserve spontanément des ambitieux calculs qui inquiètent sans cesse l'entrepreneur (...). L'existence habituelle du prolétaire est beaucoup plus propre à développer spontanément nos meilleurs instincts (...). Quand la systématisation finale des opinions et des mœurs aura fixé le vrai caractère propre à cette immense base de la société moderne, on sentira que les différentes affections domestiques doivent naturellement s'y développer davantage que chez les classes intermédiaires, trop préoccupées de calculs personnels pour goûter dignement de tels liens. Mais la principale efficacité morale de la vie prolétaire concerne les sentiments sociaux proprement dits, qui tous y reçoivent spontanément une active culture journalière (...). C'est là qu'on trouve, d'ordinaire, les meilleurs modèles du véritable attachement (...). Une vénération sincère, pure de toute servilité, s'y développe (...) envers les supériorités quelconques (...). Les impulsions généreuses y sont toujours entretenues par d'actives sympathies, involontairement résultées d'une expérience personnelle des maux inhérents à l'humanité. Partout ailleurs, le sentiment social ne saurait trouver autant d'excitation spontanée, du moins quant à la

solidarité actuelle, qui s’y présente à chacun comme sa principale ressource ».¹

Le prolétaire, dépourvu de toute éducation, exclu de la richesse, de la culture et des affaires d’État, coupé de toute possibilité de réaliser et même de concevoir des ambitions et des intérêts qui dépassent la subsistance, renfermé, quand il n’est pas au travail, dans le domaine de la vie domestique – le prolétaire, donc, *n’est que société*. Il représente la société à l’état de pureté puisque sa vie n’est déterminée par rien d’autre que par la simple et nue existence sociale. Le prolétaire montre la société en tant que telle, par soustraction de toute forme de subjectivité fondée sur l’argent, sur la politique, sur le savoir. La subjectivité prolétarienne ne se fonde que sur le lien social lui-même, et la survie des prolétaires dépend entièrement d’une *compétence*, d’un *habitus* subjectif, propre à l’« usage » de ce lien.

L’émergence des prolétaires, leur apparition sur la scène publique, représente donc pour Comte l’apparition de la Société en tant que forme de vie traduisible en des *habitus* subjectifs. Or, cette présence des prolétaires dans l’espace public doit, afin d’être adéquate à la normativité intrinsèque de la Société, se distinguer radicalement d’une irruption dans le domaine du pouvoir politique :

« On explique aisément l’admirable instinct social qui avait poussé la Convention à chercher parmi nos prolétaires son principal appui (...) pour la régénération finale qu’elle poursuivait avec ardeur sans pouvoir en déterminer la nature. Toutefois, faute d’une vraie doctrine générale, et vue l’anarchique impulsion de la métaphysique dominante, cette alliance fondamentale était alors conçue dans un esprit contraire à son but principal, puisqu’elle appelait le peuple à l’exercice habituel du pouvoir politique ».²

Pour Comte,

¹ *Ibid.*, p. 131-133.

² *Ibid.*, p. 133-134.

« une telle direction (...) représentée comme définitive par l'esprit absolu de la théorie officielle, (...) devint bientôt incompatible avec les conditions essentielles de la société moderne (...) toute participation directe du peuple au gouvernement politique, pour la décision suprême des mesures sociales, ne peut convenir, chez les modernes, qu'à la situation révolutionnaire. Etendue à l'état final, elle y deviendrait nécessairement anarchique, à moins de s'y trouver essentiellement illusoire ».¹

Donc, la participation directe du peuple à l'agir politique est, d'un côté, matériellement impossible, de l'autre, très dangereuse. Prise au sérieux, cette illusion peu déclencher une conflictualité destructrice au sein de la société. Il s'agit d'ailleurs d'une illusion relevant de la façon métaphysique de penser, c'est-à-dire, d'une pensée politique fondée sur des concepts tels que le droit naturel, l'essence de l'homme, sa destination « vertueuse », et non sur le lien social lui-même. La politique « métaphysique » – ici, essentiellement le jacobinisme – fait coupure par rapport à l'auto-immanence de la Société. Ce n'est pas autour des lois internes à celle-ci que se structure la subjectivation jacobine. Le Citoyen révolutionnaire est immédiatement plus qu'un sujet (dans les deux sens du mot) pris dans des relations sociales : sa subjectivation tourne autour de *principes* affirmés par une conduite « vertueuse » qui est disjointe par rapport à toute forme de vie socialement déterminée. Le Citoyen révolutionnaire s'inscrit subjectivement dans une dimension qui est incontestablement *politique*, et qui, en tant que politique, est en état de disjonction (d'indifférence, voire d'opposition) face aux formes sociales d'existence, qui, elles, ne peuvent aucunement constituer le référentiel dont le politique tirerait sa légitimité². Bien entendu, la tâche du positivisme est, une fois de plus, d'appriivoiser cette dimension littéralement a-sociale du politique, en lui ôtant, par le

¹ *Ibid.*, p. 134.

² Sur ces problèmes, il faut lire l'*Abrégé de métapolitique* d'Alain Badiou et, plus récemment, l'anthologie éditée et présentée par Slavoj Žižek, *Robespierre : entre vertu et terreur*, Paris, Stock, 2008.

genre de synthèse dont on a déjà fourni plusieurs exemples, toute dignité de principe, pour n'en sauvegarder que certaines conséquences détournées : « Sans admettre le dogme métaphysique de la souveraineté populaire, le positivisme s'approprie systématiquement tout ce qu'il renferme de vraiment salutaire (...) en écartant les immenses dangers inhérents à son application absolue »¹. Il s'agit de distinguer, au sein de la « théorie métaphysique de la souveraineté populaire », « deux notions très différentes, jusqu'ici confondues, l'une politique (...) l'autre morale »². La *morale* fait ici son apparition comme cet espace de l'action où le prolétaire, cet être totalement *social*, peut épanouir son action publique. Le domaine moral vient donc se substituer à l'espace politique, que Comte définit – par un raccourci entre la politique des parlements, des cours et des cabinets d'État, d'un côté, et, de l'autre, de la subjectivité politique jacobine – *à la fois* comme secondaire et de portée limitée dans la société moderne, et comme interdit à l'action collective du peuple. En effet, on peut aller (relativement) au-delà de la lettre d'Auguste Comte, et expliciter le sens de cette duplicité dans les déterminations de la politique « métaphysique ». La participation populaire au politique est illusoire *parce que* le politique n'est que le domaine exclusif de ministres, députés et chanceliers ; donc la prétention de faire accéder le peuple tout entier à ce domaine fermé ne peut déboucher que sur l'anarchie et la terreur. Comme Saint-Simon, Comte est convaincu que la société moderne se fonde sur la spécialisation des tâches, ce qui interdit toute fondation de la politique sur la fiction du citoyen omniscient :

« La population (...) doit adopter les résolutions des supérieurs qui ont obtenu sa confiance. Cette nécessité sociale tient, soit à la difficulté [des questions concernant les décisions spéciales], soit à l'influence trop indirecte ou trop restreinte de la mesure. On peut citer, comme types, les

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 135.

décisions, souvent capitales néanmoins, qui concernent les notions scientifiques, ou même la plupart des règles pratiques, industrielles, médicales, etc. Dans tous ces cas, le positivisme aura peu de peine aujourd’hui à préserver la rectitude populaire des aberrations subversives qui ne s’aggravent que sous l’impulsion d’un orgueil métaphysique, presque inconnu à nos prolétaires illettrés ».¹

Mais, comme son successeur indirect Walter Lippmann, Comte pense que, justement en tant qu’il y a spécialisation, la spécialité des politiciens de profession ne suffit plus à définir la structure du pouvoir moderne. Dans la nouvelle logique, il y a bien une place pour l’élément « populaire », mais alors il ne s’agit plus du « peuple », défini essentiellement par les significations politiques de son signifiant-maître, mais plutôt du prolétariat, qui, lui, est social et rien d’autre que social. Par conséquent, le nouvel espace de pouvoir ne sera plus politique : le positivisme « transporte à l’ordre moral ce que la doctrine révolutionnaire place si dangereusement dans l’ordre politique »². On ne pourrait être plus clair quant à la fonction d’organisation du legs révolutionnaire par les opérations systématiques de distinction et déplacement. Il s’agit de changer de terrain, à la fois pour limiter l’emprise du politique sur la société, qui, elle, vient de se constituer en tant que réalité autonome, et pour déplacer l’irruption collective du « peuple » dans l’espace de la morale, où le peuple n’existe plus que comme prolétariat radicalement extérieur au politique.

De quelle façon Auguste Comte conçoit-il en 1848 l’action morale des prolétaires ? Par un étonnant geste fondateur, il détermine l’essence de la morale à la fois comme *règne de l’opinion publique* et *empire de la pression idéologique systématique* :

« Nous sommes ainsi conduits à caractériser directement la principale participation collective qui doit habituellement appartenir aux prolétaires dans le régime final de l’humanité.

¹ *Ibid.*, p. 136.

² *Ibid.*, p. 137.

Elle résulte de leur aptitude naturelle à devenir les auxiliaires indispensables du pouvoir spirituel ».¹

La fondation de la sphère morale sert bien entendu le but de détourner les prolétaires de la tentation de se constituer en « peuple » :

« C'est donc l'adhésion [des prolétaires] qu'il faut surtout invoquer à l'appui des règles morales. Ils se trouvent d'autant mieux disposés à les sanctionner par leur énergique approbation, qu'ils doivent rester étrangers au gouvernement politique proprement dit. Toute participation habituelle au pouvoir temporel tend, outre son caractère anarchique, à les détourner du principal remède que la nature de l'ordre social offre à l'ensemble des maux qui leur sont propres ».²

En même temps, c'est une nouvelle forme de pouvoir, que Comte appelle « spirituelle », qui se trouve fondée par l'alliance entre les prolétaires et les philosophes :

« L'ensemble de l'évolution moderne réservait donc au positivisme (...) l'alliance fondamentale qu'il va organiser entre les philosophes et les prolétaires (...). Directement appréciée, cette association régénératrice est surtout destinée à constituer enfin l'empire de l'opinion publique, que tous les pressentiments, instinctifs ou systématiques, s'accordent, depuis la fin du moyen âge, à concevoir comme le principal caractère du régime final de l'humanité ».³

Mais pour Comte, l'opinion publique est loin de représenter l'espace paisible de la libre circulation des opinions. Au contraire, l'opinion est toujours-déjà *organisée* :

« [Son] office moral et politique exige d'abord de véritables principes sociaux, ensuite un public qui, les ayant adoptés, en sanctionne l'application spéciale, et enfin un organe

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 138.

³ *Ibid.*, p. 139.

« systématique qui, après avoir établi la doctrine universelle, en dirige l'usage journalier ».¹

Il n'y a pas donc d'opinion *spontanée* : c'est aux philosophes d'organiser la production des principes et leurs conséquences. En anticipant encore une fois des théoriciens du « public » et de l'*opinion-making* tels que Walter Lippmann, la manipulation (en réalité la perpétuelle construction de toute pièce) de l'opinion publique est pour Comte la condition normale de celle-ci, adéquate à sa destination de forme de pouvoir typique de la forme sociale de vie. L'opinion publique fonctionne, chez Comte, non pas comme un marché anarchique ou comme l'espace de la formation rationnelle et réfléchie du jugement, mais comme un dispositif de coercition qui *fonctionne à l'interpellation* :

« Ce salutaire ascendant doit devenir le principal appui de la morale, non seulement sociale, mais aussi privée, et même personnelle, parmi des populations où chacun sera de plus en plus poussé à vivre au grand jour, de manière à permettre au public le contrôle efficace de toute existence quelconque ».²

Il faut remarquer que cette forme de coercition est immanente au lien social en tant que celui-ci a obtenu son autonomie. Il n'appartient plus qu'à la société elle-même d'interpeller les sujets en sujets proprement sociaux, voire socialisés :

« La chute irrévocable des illusions théologiques rend cette force spécialement indispensable, pour compenser, chez la plupart des hommes, l'insuffisance de la moralité naturelle, même sagement cultivée. Après l'incomparable satisfaction directement inhérente à l'exercice continu du sentiment social, l'approbation commune constituera la meilleure récompense de la bonne conduite. Vivre dignement dans la mémoire des autres, fut toujours le vœu principal de chacun, même sous le régime théologique. Dans l'état positif, cette noble ambition acquiert encore plus d'importance, comme

¹ *Ibid.*, p. 141.

² *Ibid.*, p. 140.

seule satisfaction que comporte désormais notre intime besoin d'éterniser l'existence. En même temps que plus nécessaire au nouveau régime moral, la force de l'opinion publique s'y développe davantage (...) l'invocation directe et continue de la sociabilité, comme principe unique de la morale positive, y provoque aussitôt l'intervention permanente de l'opinion publique, seul juge naturel de toute conduite ainsi destinée au bien commun ».¹

Cette interpellation sociale doit empêcher toute subjectivation politique, constituant un dispositif essentiel du maintien de l'ordre social : « Appréciée dans l'ordre politique proprement dit, il est superflu de prouver que la force de l'opinion publique doit en devenir le principal régulateur. Sa prépondérance s'y réalise déjà, malgré notre anarchie mentale, toutes les fois qu'une impulsion décisive vient contenir les divergences radicales qui le neutralisent ordinairement »². Au fond, Comte voit dans l'opinion publique le lieu de construction du consensus destiné à cimenter le lien social. Mais au contraire d'une certaine hypocrisie « habermasienne », il ne cache pas que le consensus est toujours, non seulement organisé et presque planifié, mais également et surtout coercitif : une coercition cependant entièrement idéologique, c'est-à-dire fondée sur l'interpellation. Avec sa prolixité habituelle, Comte insiste :

« Après l'établissement d'une doctrine générale, la principale condition pour constituer l'empire de l'opinion publique consiste dans l'existence d'un milieu social propre à faire habituellement prévaloir les principes fondamentaux (...). J'ai assez indiqué déjà comment le prolétariat moderne offre (...) un immense point d'appui naturel à la nouvelle spiritualité (...). Le sentiment social (...) ne saurait habituellement suffire pour diriger convenablement la vie active, si l'opinion publique ne venait sans cesse fortifier les bonnes tendances individuelles. Le difficile triomphe de la sociabilité sur la personnalité n'exige pas seulement l'intervention continue de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 140-141.

véritables principes généraux (...). Il réclame aussi la réaction permanente de tous sur chacun, soit pour comprimer les impulsions égoïstes, soit pour stimuler les affections sympathiques (...). On a vu ci-dessus les prolétaires constituer spontanément, à cet égard, la principale source de l'opinion publique, non seulement en vertu de leur supériorité numérique, mais surtout d'après l'ensemble de leurs caractères intellectuels et moraux, combinés avec l'influence directe de leur position sociale ».¹

Nous voilà donc au cœur du discours positiviste à l'égard des prolétaires (et donc de la révolution de 1848). Dans ce discours, il ne s'agit pas uniquement de déplacer l'irruption des prolétaires de la politique à la morale afin de re-établir les rapports de domination qu'ils subissent. De façon bien plus décisive, il s'agit de faire des prolétaires eux-mêmes *un instrument de pouvoir*, une machine à produire du pouvoir sous la forme de l'interpellation. Les prolétaires deviennent – par leur existence même – les agents de l'interpellation que la société exerce afin de subjectiver ses sujets. Ils sont une partie de la société qui en représente la totalité : dans et par les prolétaires, la société elle-même nous interpelle en sujets socialisés, et nous appelle à l'obéissance vis-à-vis de son ordre moral. Mais cela est rendu possible par le fait que les prolétaires sont une *partie* de la société qui en représente en même temps le degré zéro, l'extériorité absolue par rapport à la société, ce qui en même temps signifie qu'ils ne sont rien que de la société. Sur ce point, Comte semble reprendre, et parodier, des accents du Marx des *Manuscrits* de 1844 et du *Manifeste*, qui seront aussi ceux du Lukács de 1923. Toute autre classe sociale jouit de quelque chose qui est en excès par rapport à sa position sociale, justement grâce à cette même position. Les bourgeois, les aristocrates, se trouvent au sommet de la société, donc déjà partiellement au-delà d'elle ; ils se définissent eux-même par rapport à la richesse, à l'activité politique, aux professions, à l'éducation, au savoir. Seuls les prolétaires, qui n'ont rien de ce que la société confère aux autres classes, représentent celle-ci à l'état pur,

¹ *Ibid.*, p. 144.

dans l'impossibilité de définir pour eux un autre genre de territorialisation. Ils peuvent dès lors représenter le Tout dont ils sont le Reste. C'est pourquoi ils peuvent interpellier les sujets en fonctionnant comme l'incarnation visible de la société. L'opinion publique comme forme nouvelle du pouvoir ne pourra donc fonctionner en tant que telle sans cet instrument d'interpellation qui seul va permettre l'organisation de l'espace public selon les principes moraux du positivisme. Comte approuve donc les formes organisationnelles (essentiellement, les clubs, dont Comte constate la faveur auprès des prolétaires, qui finissent par les remplir et les animer) auxquelles les prolétaires participent, mais à la condition de les dépouiller de toute valeur d'aperçu d'une politique non-étatique, ou non-parlementaire, possible : « Les craintes d'agitation matérielle que réveillent aujourd'hui ces réunions ne sont dues qu'à une empirique appréciation de notre passé révolutionnaire. Au lieu de propager le goût de développer l'exercice de ce qu'on nomme les droits politiques, nos clubs tendront bientôt à détourner profondément d'une vaine intervention temporelle, en appelant nos prolétaires à leur principal office social, comme auxiliaires essentiels du nouveau pouvoir spirituel. Par cette noble perspective normale, le positivisme leur offrira un attrait bien supérieur à celui que comportent maintenant les illusions métaphysiques. Au fond, le club est surtout destiné à remplacer provisoirement l'église, ou plutôt, à préparer le temple nouveau, sous l'impulsion graduelle de la doctrine régénératrice, qui peu à peu y fera prévaloir le culte final de l'Humanité »¹. Les clubs doivent donc devenir des appareils idéologiques, dont les prolétaires qui les animent seront eux-mêmes le « carburant » les faisant fonctionner.

On a vu un certain nombre de raisons qui pourraient nous inviter à définir le *Discours* comtien comme un véritable anti-*Manifeste du Parti communiste*. Auguste Comte, que Marx et Engels n'ont jamais pris vraiment au sérieux, pourrait représenter l'*ombre* et l'*inversion* des positions inaugurales du « marxisme ». Mais il se

¹ *Ibid.*, p. 145-146.

peut que les choses soient en réalité plus complexes et troublantes. Le positivisme pourrait bien représenter un *impensé* de l'histoire du marxisme, un *impensé* d'autant plus inquiétant que le mouvement ouvrier, socialiste et communiste, en se donnant une existence organisationnelle, en adoptera à bien des égards les principes. D'abord, on enregistrera la transformation progressive de la théorie marxienne en doctrine marxiste, ayant formellement une valeur de connaissance, mais en réalité matériellement destinée à l'interpellation idéologique des militants (déjà la social-démocratie allemande, avec Kautsky en premier lieu, établit avec la théorie – orthodoxies, hérésies, « papes rouges » – un rapport qui n'est pas sans rappeler les fantasmes comtiens à l'égard d'une nouvelle Eglise cimentée par une religion sans théologie). Mais il y a des analogies plus subtiles et inquiétantes. Comte montrera la voie royale pour une gestion posthume de la Révolution, lorsqu'il soustraira à l'événement toute possibilité de réactivation actuelle tout en lui laissant le rôle mythique d'Origine fondatrice – et en gérant sur le plan organisationnel les conséquences idéologiques de la séparation entre sa valeur fondatrice et sa virtualité de réactivation. Pour paraphraser Arnold Gehlen à propos des Lumières, « la Révolution est morte, seulement ses conséquences continuent à vivre ». On pourrait soupçonner que ce rapport de canonisation-désactivation ait été très répandu parmi les organisations qui se sont pourtant inscrites dans l'héritage du *Manifeste* de Marx et Engels. Enfin, il faut mentionner le rôle des prolétaires, qui deviendront plus précisément la « classe ouvrière ». Les Partis socialistes et communistes lui ont souvent reconnu ce primat moral théorisé par Comte, et dont Marx aurait été fort étonné. La sagesse et l'innocence supposées à la classe ouvrière ont été souvent invoquées comme légitimation finale de la ligne politique, jusque dans ses aspects les plus discutables. Car l'on sait bien qu'il faut à tout prix éviter de « désespérer Billancourt », et que les adversaires des sommets du Parti sont toujours des déracinés petits-bourgeois aventuriers « étrangers à la classe ouvrière »... La construction du mythe du bon prolétaire a donc servi, comme Auguste Comte l'avait prévu, à des fins de pression idéologique et de

proscription morale, et cela d'autant plus qu'à la vertueuse classe ouvrière les Partis ont souvent eu du mal à reconnaître un statut *politique* autonome, même à l'intérieur des organisations qui faisaient d'elle la source de leur propre légitimité historique – problème de la difficulté à accepter, de l'intérieur du mouvement socialiste et communiste lui-même, non pas simplement la puissance latente et surplombante des masses, mais leur capacité à exercer des formes de pouvoir et d'intelligence *nouvelles*, à endosser donc (pour parler comme Gramsci) des fonctions génériquement « intellectuelles », c'est-à-dire des fonctions autonomes d'organisation et de direction. Ce problème non résolu (et très rarement abordé comme tel, sauf en de rares occasions : l'expérience de l'*Ordine Nuovo* au début du XXe siècle, celle des *Quaderni Rossi* au début des années soixante, la Révolution Culturelle en Chine, le mouvement des établis...) a obtenu peut-être chez Comte une solution négative, consistant à dénier cette capacité politique aux masses, dont on déplacera la force aveugle dans la sphère de la morale : une solution qui a été peut-être largement répandue (en tout cas bien au-delà du Positivisme) parmi les apologistes du prolétariat. Le texte de Comte pourrait donc nous renvoyer à la généalogie de cette « crainte des masses » qui habite toujours les projets politiques qui se voudraient fondés par leur irruption sur la scène de l'histoire.