

Théorie et pratique chez Auguste Comte

Par Jürgen Brankel

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

8 mars 2009

La théorie comtienne n'est pas un pragmatisme ; car elle manque d'une élaboration spécifique de l'agir. En effet, Comte attribue au travailleur manuel ou à l'industriel une haute valeur, mais il ne fait pas d'investigation sur ce que c'est que changer la présence ou la structure du monde donné. L'action est évoquée chez Comte comme la contrepartie de la théorie qui, elle, est le travail de l'intellectuel. Le monde social chez Comte est distribué entre les travailleurs manuels, c'est-à-dire les ouvriers, et les travailleurs de l'esprit, c'est-à-dire les intellectuels. Contrairement à Marx qui a développé à la suite de Hegel une théorie de l'action dirigée par la conscience du sujet impliqué, Comte n'admet pas de conscience subjective qui serait à explorer, et il attribue la direction du travail manuel à une autre classe de la société, à savoir les intellectuels ou même la caste sacerdotale. Ce que Marx a voulu faire progresser, c'était l'homme en tant que maître de ses actions et en même temps des idées qui précèdent ou accompagnent ces actions. Dans le vocabulaire du néo-marxisme, cet homme s'appelle la personnalité universellement développée. Comte a besoin pour cela de deux classes, et même si ces classes ne sont pas seulement hiérarchisées verticalement, il fait intervenir la femme, qui est, si l'on veut, le symbole de l'unité sociale, car elle est présente en tant que pédagogue et éducatrice dans toutes les classes ou, comme il convient peut-être mieux de dire aujourd'hui, dans toutes les couches sociales.

On connaît les divergences qui séparèrent, au sujet de la femme, John Stuart Mill et Comte. Comte a une vision tout à fait conservatrice de la femme. Mais la valeur morale attribuée à la femme excède sûrement la valeur qu'elle trouve dans la société de Mill, qui est la nôtre. Lorsque Comte parle de la femme, il ne fait presque jamais allusion aux travaux domestiques tels que la cuisine, le foyer, etc. ; il fait référence uniquement à ses dons pédagogiques. Cette vue de l'extérieur sur la femme, c'est-à-dire sur son rôle social, au lieu de la considérer comme individu qui, par exemple, aimerait ses enfants, correspond à son refus d'analyser la conscience en général, soit par l'introspection, soit par les procédés analytiques de la philosophie post-cartésienne. Je pense ici surtout aux procédés de Hegel, celui de la *Phénoménologie de l'esprit*, et de Fichte avec son moi constitué par l'action de l'esprit (*Tathandlung*). Ce refus est, chez Comte, à ramener, en dernière instance, au refus de toute métaphysique. Comment comprendre la conscience, si on refuse toute analyse métaphysique et psychique. Même si Kant considère la conscience comme un mélange des impressions sensuelles et, surtout pour sa critique des fausses questions métaphysiques, comme transcendante, il demeure que la métaphysique est, si on l'applique d'abord à ce qui transcende l'immédiatement donné, c'est-à-dire à l'essence de l'être, en retournant le regard de l'extérieur du monde vers le sujet questionnant, un préalable indispensable pour analyser la conscience dans ses rapports avec le monde tout aussi bien que dans ceux avec elle-même. On peut prendre pour exemple de ce que je viens de dire, la *Phénoménologie de l'Esprit* qui part du donné sensible pour s'élever à la conscience humaine, et à l'esprit universel – ce dernier ne nous concerne pas ici. Comte explique, finalement, la conscience par la phrénologie de Gall, sur laquelle Hegel n'a que des mots de raillerie. Hegel essaie d'expliquer la conscience comme une étape dans le mouvement de l'esprit. Il part de la conscience commune pour

aboutir à son dépassement. La conscience n'est pas la dernière fin de l'investigation hégélienne, car la conscience garde quelque chose d'individualiste – cet individualisme dont on peut dire, en quelque sorte, que Fichte ne s'est jamais libéré. Fichte peut être considéré comme le plus important défenseur de la liberté humaine dans l'ensemble de l'idéalisme allemand. Mais il achoppe aussi sur le problème de la "preuve" de l'existence réelle d'autrui et de la matière. Le non-moi reste, en quelque sorte, fictif et la matière un postulat. En revanche, chez Hegel, le mouvement de pensée est circulaire, c'est-à-dire qu'il part de l'opinion commune pour aboutir à l'Esprit qui recouvre le tout qui a été dialectiquement nié par et pour la conscience. La lutte entre le maître et l'esclave, si génialement interprétée par Kojève, assure trois faits : la conscience de soi, la conscience d'autrui et, quoique dans un moindre degré, leur relation. C'est sur la relation entre consciences que s'orientera plus tard l'existentialisme heideggérien et sartrien. Un exemple moderne d'une analyse des relations entre consciences est fourni par Michel Foucault dans son introduction à l'archéologie du savoir, lorsqu'il interprète le tableau *Las meninas* de Velázquez. Mais Foucault fait de la conscience du spectateur un trou, du moins de la conscience de la fille représentée, un trou, je veux dire une absence d'auto-conscience, il se perd dans la structure des regards qui émanent du tableau et des ses miroirs pour tomber finalement dans l'œil du spectateur. Une pareille absence d'auto-conscience se montre dans le premier tome de *L'Histoire de la sexualité*, où ce n'est pas la fille abusée par le pédophile qui est analysée, mais la structure des hôpitaux et de la jurisprudence qui s'occupe du malfaiteur. C'est pourquoi j'avance la thèse que Foucault reste tributaire d'une tradition qui fait abstraction d'une analyse conscientielle. En cela, on peut voir une suite du positivisme comtien.

De son côté, la phrénologie n'est pas sans rappeler le *Traité des passions de l'âme* de Descartes. Car chez celui-ci, c'est la glande pinéale qui non seulement fait le lien entre les nerfs et les pensées, mais elle dirige aussi ces dernières. Descartes a du mal à montrer comment l'étendue est en relation avec l'esprit. D'où découle le mécanisme psychique chez Descartes. Ce mécanisme n'est qu'un exemple du mécanisme ontologique qui domine le monde chez lui. Or, le *Cours de philosophie positive* de Comte est dans une large mesure un ouvrage qui, après l'empirisme écossais, les idéalismes kantien et post-kantien, réhabilite la mécanique dans les sciences. On sait que Comte hésite à attribuer à la mathématique une genèse propre, il la fait dériver plutôt de l'astronomie, et celle-ci donne les premiers éléments d'une géométrie mécanique, qui, si elle est mise en mouvement, aboutit sur la phronomie et la physique tout court. La chimie et la biologie introduisent, certes, une coupure, mais ces sciences ne sont pas vraiment explicitées suffisamment pour pouvoir se présenter indépendamment de l'hierarchie établie par Comte. On voit donc tout de suite, que le principe d'une hiérarchie est essentielle non seulement pour l'ordre des sciences, mais aussi pour leur constitution. Le renversement dont parle Comte, et qui veut que la science supérieure influe sur la science inférieure, c'est-à-dire que la sociologie influe sur la biologie et la biologie sur la chimie, est donc une conséquence nécessaire qui a pour origine l'absence d'un vrai fondement de chaque degré dans l'échelle encyclopédique. On ne s'étonne donc pas que ce ne soit pas le fait brut qui caractérise le plus le positivisme comtien, mais le relatif.

Le tout se trouve dans un mouvement de relativité. Mais Comte cherche toujours à s'appuyer sur la science qui précède dans l'échelle encyclopédique, c'est-à-dire qu'il cherche à prendre appui sur ce qui est plus simple, plus près d'un fait, plus près de la première étape de son encyclopédie, à savoir les sciences dites dures que sont l'astronomie, la physique et la chimie. Et ce parce que les lois « naturelles » sont moins nombreuses et plus stables aux niveaux inférieurs de l'encyclopédie. En effet, les lois qui doivent remplacer les causes de l'ancienne métaphysique et physique, deviennent plus nombreuses et plus floues dans la physique sociale, c'est-à-dire dans la sociologie. Pour que l'anarchisme n'entre pas à nouveau

dans son système, il est nécessaire que Comte ajoute aux lois la notion de norme, qui se déduit de l'effectivité du parcours historique. Pour autant que je sache, le terme de norme lui-même n'a pas de récurrence dans ses textes, mais l'adverbe « normalement » est d'autant plus fréquent. Et comme on l'a déjà dit souvent, la valeur morale s'introduit – et avec elle la métaphysique – dans l'œuvre comtienne, du moins dans le *Système de politique positive*. On connaît le lemme : *ordre et progrès*, c'est sur l'ordre que Comte établit, en dernière instance, sa morale, et non pas sur le progrès ; car la morale est constituée par des lois stables qui ne peuvent être déduites de l'évolution historique. On peut, d'ailleurs, avancer que l'histoire humaine telle qu'elle est résumée dans la « Loi des trois états », à savoir l'état du théologisme, en particulier du fétichisme, celui de la métaphysique et celui, à venir, du positivisme, ne procède pas linéairement : l'état de la métaphysique qui durait trois siècles, à savoir de la fin du Moyen-Âge jusqu'à l'avènement du positivisme, était non seulement critique, mais surtout destructeur. La métaphysique a détruit, selon Comte, tous les présupposés d'une hiérarchie de valeurs, morales ou sociales. Il s'agit donc, pour Comte, de rétablir les valeurs morales du fétichisme – les valeurs de la famille – et celle du catholicisme du Moyen-Âge – les valeurs sociales. Même si le progrès concerne, certes, la recherche dans les sciences naturelles, surtout la biologie, il est appelé maintenant à rétablir et faire progresser l'altruisme et le perfectionnement de l'humanité. Pour le rappeler d'un mot, la grande loi morale de Comte est l'amour et l'altruisme.

Si la biologie aboutit, avec l'être supérieur qu'est l'homme, à la phrénologie, il n'est pas dit pour autant qu'à l'époque du vivant de Comte, la phrénologie fonde la morale. La phrénologie n'est que descriptive, elle ne fait qu'indiquer les parties du cerveau qui correspondent au caractère. Et si l'on regarde le « Tableau systématique de l'âme » – inséré à la page 726 de l'édition originale du *Système de politique positive* –, on s'aperçoit que la majeure partie de ce tableau est vouée au caractère intellectuel et affectif de l'homme, mais non point à l'action. L'homme agit en réalité, chez Comte, toujours dans un cadre social élargi, Comte ne considère point le héros comme une individualité qui s'est libérée de son entourage. On peut dire, *cum grano salis*, que l'action s'effectue chez Comte sous l'impulsion d'un ordre, d'un commandement, donné par quelqu'un d'autre, et l'application de cet ordre par l'homme d'action. On aboutit ainsi à tout un système hiérarchique de couches qui donnent les ordres, et de couches qui les exécutent. Il est clair que, dans un tel système, la lutte des classes est impensable, car elle détruirait le bon fonctionnement nécessaire pour alimenter, pour nourrir tous les membres d'une société ou, pour employer un terme cher à Comte, d'une cité. Dans ce sens, on doit attribuer à Comte, et non à Marx, d'avoir imaginé le bon fonctionnement d'un État moderne. Chez Marx, le tout de la société est une question économique, et l'on sait les tribulations du socialisme réel, qui s'est écroulé vers les années 90 du siècle dernier. Marx est venu de Hegel et il avait en vue la libération de l'ouvrier du joug de la machine et de son propriétaire capitaliste, c'est-à-dire qu'il avait l'intention de fonder un système de liberté. Mais étant donné que son système a été complètement déformé par Lénine, le socialisme est devenu une dictature qui fait peut-être figure de caricature de la société positiviste. En effet, et Lénine et Comte aspiraient à la dictature, le premier à celle du prolétariat, le second à celle du sacerdoce. On pourrait objecter que la formule de la « dictature du prolétariat », formule qui remonte à Blanqui, a déjà été employée par Marx lui-même, mais il demeure que Friedrich Engels l'a mise en avant et que Lénine lui a donné un caractère particulièrement sévère en la joignant avec le concept du « centralisme démocratique ». Celui-ci contredit, d'ailleurs, ouvertement à la dictature conçue par Comte, qui était une dictature libérale et contrôlée par la presse.

Or, le système positiviste n'est pas aussi rigide que l'Etat soviétique, car au fur et à mesure que Comte avance dans l'élaboration de son système, il découvre l'importance des

valeurs métaphysique pour la physique sociale ; il introduit finalement un sixième et un septième degré dans son encyclopédie : à savoir la religion et la morale. La religion positiviste consiste en un ensemble de notions mises en rapport entre elles de façon relativement rigide. *Le Catéchisme positiviste* nous montre deux choses : premièrement que la doctrine religieuse n'est pas seulement constituée par son dogme fondamental, à savoir la croyance en l'humanité, mais aussi par la foi dans les sciences qui forment la base de la physique sociale ou sociologie ; en deuxième lieu, il nous est montré par le *Catéchisme* que les rapports humains sont dominés par la relation de maître et élève, en l'occurrence du prêtre et de la jeune fille. La fille accepte les enseignements du prêtre sans les mettre en question, c'est donc une doctrine rigide qui peut se perpétuer sans grands changements. Contrairement à la dialectique entre maître et esclave, chez Hegel, où l'esclave peut transcender la position du maître parce que celui-ci ne fait que de jouir des résultats de son esclave, et parce que l'esclave est en possession de connaissances que le maître n'a pas, la hiérarchie sociale chez Comte ne permet pas de renversement total ; en elle, seule la montée lente et pénible par l'assimilation des enseignements des ancêtres ou précurseurs permet une ascension sociale. On peut donc dire que la relation sociale est, quant à l'éducation, une relation verticale et n'explique en rien l'interhumain. L'interhumain reste un présupposé non explicité chez Comte, car l'affectivité fonde, en première instance, les rapports entre l'homme et la femme et ceux qui doivent s'établir dans la famille. En fait, la cité comtienne est constituée par des familles séparées, et l'État par des cités. Le manque d'une véritable intersubjectivité qui engloberait horizontalement toute une nation, je pense qu'il le partage avec le marxisme originaire, parce que la relation entre les ouvriers eux-mêmes d'un côté et les capitalistes de l'autre est assurée seulement par la notion de classes, ou conscience de classe, donc assurée idéologiquement. C'est une tout autre branche de la philosophie qui met en avant l'interhumain, c'est la philosophie qui suit les voies explorées par Jean-Jacques Rousseau, par l'idéalisme allemand, à savoir Hegel et Fichte, par l'anthropologie à la suite de Kant et finalement et principalement par la philosophie de la vie et la phénoménologie moderne telle qu'elle est présentée par Heidegger et Jean-Paul Sartre. L'analyse du regard d'autrui avancée par Sartre et interprétée comme l'espace où la liberté naît ou meurt, est impensable chez Comte comme chez Marx.

À l'époque contemporaine, c'est-à-dire à partir de 1900, l'espace entre les hommes constitue de plus en plus le centre d'intérêt des essais philosophiques. Un exemple tardif de cet espace visuel comme espace interhumain, est l'analyse du tableau de Velázquez que nous donne Michel Foucault, dont nous avons parlé. Comme nous l'avons dit, l'interhumain n'est cependant pas absent chez Comte, il est représenté dans son système par le rôle de l'affectif. L'affectivité s'exprime par l'amour entre époux, par le respect des parents par les enfants, et par le respect vis-à-vis du socialement supérieur. Je dirais que l'affectivité, ou plutôt son rôle, fait tout l'intérêt que peut avoir aujourd'hui encore le comtisme. Car elle est trop négligée dans presque tous les systèmes actuels, à l'exception de la pensée juive, chez Buber, Lévinas et Jankélévitch. En effet, il y a toute une philosophie de l'altérité chez Comte sur laquelle on pourrait et devrait écrire un essai entier. Même si Comte fixe, phrénologiquement, l'affectivité dans le cerveau de l'homme et des animaux supérieurs, reste qu'elle est associée chez et par lui avec le cœur. Hegel, lui aussi, a valorisé l'amour, et il lui a voué ses premiers écrits sur le christianisme comme religion d'amour. Et si Comte semble ne pas aimer beaucoup Rousseau, il se montre néanmoins ici comme son successeur. La philanthropie est, malgré l'approbation du colonialisme par Comte, une idée maîtresse chez lui. La théorie raciale selon laquelle l'homme blanc est rationnel, le noir africain affectif, et le jaune un homme d'action, cette théorie correspond à une volonté de tout classer, mais je pense qu'elle ne porte pas atteinte à sa philanthropie. De toutes façons, le fait que Comte pense que le noir africain est plus

intelligent que le docteur allemand qui ne sait que bavarder – allusion à Hegel –, est significatif.

L'affectivité est ce qui rend toute relation interhumaine possible, et on s'étonne de voir comment elle a pu être passée sous silence par le positivisme viennois, en particulier par Wittgenstein. On connaît le problème de la douleur de dent, qui se pose à Wittgenstein. Tout le positivisme à partir de Mach et Avenarius est un positivisme scientifique, je veux dire par là, un positivisme des faits et, pour Wittgenstein, des états de fait. Même si les positivistes viennois étaient dans leur majorité, des sociaux-démocrates et qu'ils ont été chassés par l'avènement du fascisme, il demeure que leurs écrits se montrent particulièrement hostiles aux affirmations politiques, voire idéologiques ; je ne mentionne que le nom de Carnap qui parle à propos de la métaphysique classique de faux problèmes, c'est-à-dire qu'il l'assimile à de vaines questions idéologiques – voir son livre *Scheinprobleme der Philosophie* – ; en cela il ressemble au jeune Comte qui dit que la métaphysique est nocive, parce que destructrice, mais la comparaison n'est que superficielle. Je ne crois pas pour autant que cette évolution postérieure à Comte chez les penseurs viennois, soit due à l'influence d'Émile Littré qui était un fidèle élève de Comte du temps de ses leçons qui parurent en livre sous le nom de *Cours de philosophie positive*, écrit entre 1828 et 1842. Littré fut déçu par le tournant que prit Comte avec sa réhabilitation de la religion (positiviste), telle qu'elle est présentée dans son *Catéchisme de la religion positiviste*. *Dans la suite, Littré a provoqué une scission dans le mouvement positiviste qui s'est scindé en un mouvement purement scientifique et le mouvement qui est resté fidèle à Comte. L'un des tenants les plus connus du mouvement positiviste scientifique fut Jules Ferry qui instaurait en France après la défaite contre la Prusse un système scolaire influencé par le positivisme et, donc, complètement laïque.* – Je pense que le positivisme viennois a ses origines plutôt dans la réévaluation de la science par le néo-kantisme autour de l'École de Marburg, en particulier autour de Hermann Cohen.

Quant à Comte, il y aurait, dans le cas des douleurs de dents avancé par Wittgenstein, une sympathie immédiate entre celui qui souffre et celui qui le regarde. En outre, l'affectivité ou la sympathie est ce qui constitue la maisonnée qui consiste en des hommes, des femmes, des enfants et aussi des animaux domestiques. Cette sympathie a pour conséquence pour Comte que les hommes ne devraient pas manger de la viande, c'est-à-dire qu'ils devraient être végétariens.

La contribution de l'affectivité à l'agir est qu'elle est à l'origine du courage, donc de la volonté d'accomplir un acte. Mais comme je l'ai montré dans mon propre livre *Die Handlung*, (LIT, Münster, 2004), l'agir est toujours dirigé par une idée directrice et finaliste. Sans que Comte aborde le problème proprement mental de l'application d'une idée à une action, on peut dire que les notions de morale offrent, chez lui, toujours le cadre d'une action possible. Subjectiver ce problème, c'est-à-dire chercher les voies de la conscience avant de procéder à l'action, serait donc la voie que prennent Hegel et Fichte, mais cette voie aboutit à l'individualisme et, probablement à l'anarchie, si elle n'est pas coiffée par un concept totalisant. Comte, qui ne veut pas faire de la psychologie, regarde l'action de l'extérieur, et c'est grâce à cela qu'il a pu fonder la sociologie. Je pense qu'on peut relier ce refus de l'analyse de la conscience au refus de l'introspection, refus que Comte ne cesse de répéter dès les années 1820. En effet, Comte considère que l'introspection psychologique consiste en deux actions contraires, l'une allant vers l'extérieur, l'autre de cet extérieur vers l'intérieur. Sans qu'il le dise expressément, pour Comte aussi, la conscience normale est toujours une conscience objective, c'est-à-dire une conscience ayant un objet. Dans une de ses publications des années 1820, Comte dit que le retournement du regard sur ce qui regarde (un objet) est logiquement impossible. Cette explication qui implique le rejet de toute la métaphysique telle

qu'elle a été conçue par Kant dans la *Faculté de juger* avec le jugement réfléchissant et par Fichte avec sa constitution du moi par la position du moi par le moi, cette explication comtienne prépare toute la problématique lacanienne de l'absence du sujet personnel à cause de l'imbrication de ce dernier dans le discours. Mais la sociologie qui fait abstraction du sujet personnel pour pouvoir saisir le mouvement d'ensemble d'une évolution sociale a, en général, aussi besoin d'un détournement de la pure subjectivité.

© Jürgen Brankel

www.contrepointphilosophique.ch

Rubrique Philosophie

8 mars 2009