

GRM 2<sup>ème</sup> année : *Penser (dans) la conjoncture*  
Séance du 25 octobre 2008 – Section 1848 II

Guillaume Sibertin-Blanc, « *Révolution et contre-révolution dans l'analyse de conjoncture : Burke, Comte, Marx* » (1<sup>ère</sup> partie)

*Remarques introductives*

L'objet général annoncé pour cette séance était : est-ce qu'il y a matière à distinguer une position révolutionnaire et une position contre-révolutionnaire *du point de vue de la pensée et de l'analyse de conjoncture* ? Autrement dit, est-ce qu'on peut définir, ou ébaucher quelques éléments de définition, non pas d'une position contre-révolutionnaire en général, mais d'une manière contre-révolutionnaire d'analyser et d'écrire la conjoncture dans laquelle on est pris, éléments de définition qui seraient en même temps les moyens de démarquer un tel dispositif de véridiction conjoncture d'un dispositif proprement révolutionnaire.

Conformément à ce programme général, l'intervention proposée à la discussion procèdera en trois temps, qui marquent l'approfondissement d'une hypothèse, dont la forme paradoxale se dissipera en fait assez rapidement. Avant de demander s'il y a une manière spécifiquement contre-révolutionnaire, et une manière spécifiquement révolutionnaire, de penser, d'analyser, d'écrire la conjoncture, on pourrait soutenir que, du moins pour ce qui marque le type de pensée de conjoncture qui s'ouvrirait avec l'expérience révolutionnaire moderne la plus bruyante, celle de 1789, les penseurs contre-révolutionnaires *inventent la pensée de la conjoncture*. Ils sont en quelque sorte contraints, par leur position idéologique même, d'être les premiers théoriciens de la conjoncture révolutionnaire dans sa forme moderne, c'est-à-dire marquée par l'émergence sur la scène historique de quelque chose comme « le peuple », ou un *pouvoir populaire* (quelles que soient les grilles de lecture à travers lesquelles on explique après coup cette mobilisation de masse). Je commencerai donc par avancer quelques propositions en ce sens, en m'appuyant en particulier sur un texte de 1790 que l'on ne peut guère soupçonner de compromis : les *Réflexions sur la révolution* d'Edmund Burke.

Sur cette base, je proposerai une lecture partielle d'un texte d'Auguste Comte, la troisième partie du *Discours sur l'ensemble du positivisme*, ce texte n'ayant pas seulement l'intérêt d'être rédigé dans la foulée de l'insurrection de février 1848, qui reçut aussitôt la faveur de Comte, mais aussi de faire apparaître une reprise et une appropriation de certaines opérations mises en place par les premiers penseurs contre-révolutionnaires, dans un dispositif d'analyse conjoncturelle qui mérite simultanément une confrontation serrée (plus serrée certainement que ce que l'on pourra commencer à en dire ici) avec les textes marxistes de la même période. Pour indiquer enfin la direction de ce parcours que l'on poursuivra la séance prochaine, cette ébauche de confrontation du Comte de 1848 et du Marx de 1850-1852 conduira à examiner un texte dont nous n'avons pas encore eu l'occasion de parler, le *Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte*, en prêtant particulièrement attention à ce qui est également au cœur de l'analyse comtienne (bien que dans un système conceptuel tout autre), à savoir le problème de la construction idéologique de l'agent révolutionnaire, et des conflits de tendance qui s'y cristallisent. (*Le Dix-Huit Brumaire* comme cas d'analyse d'un succès de la contre-révolution, sera abordé plus spécifiquement la prochaine fois).

## 1. « Terminer la Révolution »

« La révolution est-elle donc destinée à n'enfanter que des doutes et des mécomptes, à n'entasser que des ruines sur ses triomphes ? » (Guizot, *La Démocratie en France*, 1849).

Le mot d'ordre qui domine la scène politique durant les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle – il résonnera encore à sa fin, sous la III<sup>e</sup> République –, est : « *Terminer la Révolution !* ». Voilà ce qui est à l'ordre du jour, du moins dans le langage politique, ce langage que *L'Idéologie allemande* demandait de distinguer, en cette formule dont la difficulté n'a échappé à personne, du « langage de la vie réelle ». Ce mot d'ordre, comme tout mot d'ordre, prend des sens très différents selon les contextes de son énonciation (indice de sa valeur pragmatique au sens linguistique du terme), et selon les agents qui s'en emparent. – Disons en termes nietzschéens : selon les compositions de forces ou les types de volonté de puissance qui l'interprètent en s'en emparant, et s'en emparent en imposant son interprétation contre d'autres. Dès lors, « terminer la révolution », c'est à la fois ce sur quoi tout le monde est d'accord, et ce sur quoi tout le monde se désaccorde : l'« ordre du jour » autour duquel paraissent se tracer les lignes de partage entre « révolutionnaires » et « contre-révolutionnaires ». D'une façon qui nous apparaîtra pourtant rapidement trop sommaire, disons que se démarquent deux sens de « terminer ». Terminer la Révolution, c'est mettre fin à la tourmente destructrice de 1789, de ses suites, la Terreur, les effets géopolitiques des guerres impérialistes napoléoniennes, etc., en restaurant l'ordre multiséculaire qu'elle aurait provisoirement, profondément certes, mais accidentellement, bouleversé. Mais « terminer la révolution », cela peut être y mettre fin d'une autre façon : la réaliser, accomplir les exigences et les promesses dont elle était nativement porteuse, faire aboutir l'entrée du nouveau monde qu'elle a ouvert sans parvenir à en accoucher complètement. Que ce partage des « camps », où l'on voudrait pouvoir caser d'un côté les contre-révolutionnaires, de l'autre les républicains, démocrates bourgeois ou proto-socialistes, soit encore bien trop simple, on s'en avisera aisément en rappelant brièvement combien les penseurs contre-révolutionnaires, d'une part, furent plus complexes, et d'autre part, entrèrent de fait dans des mixtes où certaines de leurs composantes devaient passer dans le discours de leurs adversaires.

Par prévention, reprenons d'abord à notre compte l'avertissement de Pierre Macherey lorsqu'aux appellations de « traditionalistes », de « réactionnaires », ou encore de « rétrogrades, » sous lesquelles on regroupa rapidement des auteurs comme Bonald, Maistre ou Chateaubriand, il propose de substituer l'expression délibérément contradictoire d'inventeurs d'une « nouvelle tradition » :

« C'est cette contradiction précisément qui rend compte de la situation assez exceptionnelle dans laquelle se trouvèrent, non seulement dans leur action politique, mais en ce qui concerne l'économie même de leur pensée, ceux qui, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, se sont absolument opposés à l'esprit de la Révolution, en se faisant au contraire les défenseurs de positions marquées comme réactionnaires. De manière générale, ces hommes ont été confrontés au même dilemme que tous ceux qui adoptent une position contre-révolutionnaire : ou bien revenir purement et simplement à la tradition dans sa forme antérieure, ce qui de toute façon est impossible ; ou bien opposer au discours des « progressistes » un contre-discours, dont le contenu est spécialement élaboré à cet effet, et ainsi, indirectement, rentrer dans le mouvement qu'on entreprend de contrecarrer. On imagine mal comment une telle intervention, qu'elle soit pratique ou théorique, pourrait être purement conservatrice, au sens strict de ce terme : car elle doit comporter, à un degré plus ou moins élevé, un élément d'innovation qui l'apparente aussi bien à une

action transformatrice. On ne s'étonnera donc pas de constater que, des démarches de ceux qui se placèrent dans cette situation paradoxale, s'ensuivirent des effets eux-mêmes paradoxaux. »<sup>1</sup>

1°) Premier indice de ce paradoxe indiqué par Macherey, et qui fait l'intérêt des penseurs contre-révolutionnaires – je pense à des gens comme Burke (on pourrait évidemment discuter de l'appartenance de celui-ci au même courant de pensée que les précédemment nommés, compte tenu notamment de la tradition libérale anglaise dont il se réclame lui-même) –, vient de ce qu'ils ne se contentèrent pas de vilipender l'événement révolutionnaire pour y voir la source d'abominables désordres de la vie sociale et morale, résultats immédiats de la dislocation des structures communautaires traditionnelles, sociales, religieuses et politiques. Ils le firent tous, c'est entendu, mais ce n'est pas là l'essentiel. Le geste essentiel, ce qui, à ma connaissance, n'apparaît pas avec autant de netteté ni d'insistance chez un Sieyès ou un Saint-Just, ce fut d'*historiciser l'événement* : non pas en faire un point de rupture absolu, mais au contraire d'en faire l'*effet* d'un processus de longue durée, dont le diagnostic plonge ses racines dans les transformations sociales, intellectuelles et morales depuis la fin du Moyen Âge. En substance, dans des proportions et des formulations variables suivant les auteurs :

- tendances profondes à l'individualisme et à la laïcisation qui s'ancrent loin racines dans l'Ancien Régime et le développement de la monarchie absolue au détriment des ordres féodaux ;

- tendances de transformations idéologiques, transformations des formes de pensée que l'on repère dans le développement des théories modernes du droit naturel et du contrat social, sacrifiant les droits coutumiers hérités de la tradition à une rationalité abstraite promotrice d'universaux déshistoricisés tels « l'égalité » ou « la liberté individuelle », c'est-à-dire des absolus à la fois vides de contenu et générateurs de désorganisation, d'égoïsme et de licence, produisant une désorganisation de la pensée d'abord, et par suite d'infinis affrontements et rivalités sociaux ;

- essor d'une rationalité analytique et atomisante sacrifiant à des synthèses abstraites d'idées désincarnées les relations empiriques concrètement éprouvées par le sens commun hérité de la continuité des générations et des autorités traditionnelles (seules garanties effectives de l'ordre social) ;

- essor de l'individualisme théorique du rationalisme classique et des Lumières, qui méconnaît la nécessité sociale des privilèges et des hiérarchies dans l'ordonnement et la stabilité des liens communautaires traditionnels (Église, familles, corporations, communes) au sein desquels, avant que les révolutionnaires ne les détruisent, les membres sociaux trouvaient les conditions de leur sécurité et de leur solidarité ; etc.

2°) D'où un second geste, dérivé du premier : ce fut de conférer à cet *effet* une triple valeur a) celle d'une résultante précipitant et cristallisant ce processus, b) celle d'un symptôme à partir duquel devait être réexaminé le sens d'ensemble de ce processus et interprété la nature de la situation actuelle comme *crise*, c) enfin, la valeur d'un tournant historique exprimant à la fois l'irréversibilité du processus historique précipité dans la crise actuelle et son ouverture hypothétique sur un avenir indéterminé. Sous ces trois aspects, les premiers penseurs contre-révolutionnaires, dès les premiers feux de 1789-1790, se sont rapportés à l'actualité, non sous la catégorie d'*événement*, comme discontinuité temporelle ou rupture dans le cours du temps, mais sous la catégorie de *conjoncture*, appropriation objectivement et subjectivement problématique

---

<sup>1</sup> Pierre, Macherey, « Les paradoxes de la nouvelle tradition », in *Revue de synthèse*, nouvelle série n°1, janvier-mars 1987, 3-30 ; rééd. sur le site personnel de P. Macherey.

d'un processus historique. Le prix à payer pour nouer ces trois déterminations d'un concept de conjoncture, ce fut de prendre acte de l'irréversibilité de ce processus<sup>2</sup>, et donc d'assumer le paradoxe consubstantiel de la réaction contre-révolutionnaire parfaitement énoncé par Macherey : devoir *inventer* le traditionalisme réactionnaire, donc prendre acte de ce que la conservation ne pourra se faire qu'à travers une forme de re-création (puisque'il n'y a en vérité plus grand chose à conserver), et en tout cas du fait qu'il ne peut s'agir de revenir simplement à un ordre ancien. Mais la récompense, c'est qu'ils ont été les premiers à penser la situation actuelle comme *transition*, ou du moins, à poser le problème de savoir à quelle condition une conjoncture peut prendre le sens d'un processus de transition, au deux sens du terme : au sens d'un processus *transitoire*, d'un mouvement temporel fini (d'où la question : *comment le finir ?*), et au sens d'un processus transitionnel, c'est-à-dire conduisant à autre chose, à condition qu'on sache en construire les conditions positives de réalisation. C'est pourquoi c'est d'abord chez eux que s'est déplacé le centre de gravité de la pensée de l'événement, de sa dimension irruptive, de manifestation d'un sens ou d'une vérité atemporelle, vers le problème de sa durée interne, capable de produire de nouvelles vérités comme des *effets de conjoncture*.

Précisons un peu cette hypothèse, en repartant de ce qui me semble, chez un auteur comme Edmund Burke, le noyau central de sa position contre-révolutionnaire. Ce noyau central, c'est une critique de l'idée même d'une « politique révolutionnaire ». Ce qui alarme avant tout Burke, c'est l'idée même de rupture révolutionnaire, en laquelle il perçoit le symptôme d'un esprit d'innovation qui « est en général le résultat d'un caractère intéressé et de vue bornée ». Pour se prémunir d'un tel aveuglement, argue Burke, l'État devrait s'inspirer, non d'une « superstition antiquaire » qui se fierait tout aussi absurdement au passé comme tel, mais d'une « philosophie de l'analogie ». Conférant une extension maximale au principe fondamental de l'héritage, une telle philosophie inscrit l'ordre politique dans un système de correspondance avec l'ordre du monde et de la vie, en vertu de « cette sagesse étonnante qui assure la mystérieuse cohésion de la société des hommes, le tout n'est à aucun moment ni vieux, ni jeune, ni entre deux âges, mais demeure à jamais identique à lui-même à travers les vicissitudes toujours recommencées de la décadence, de la chute, de la renaissance et du progrès. Aussi dans cet État où les choses se font suivant la marche de la nature, les parties améliorées ne sont-elles jamais entièrement nouvelles, ni les parties conservées entièrement caduques »<sup>3</sup>. Contre les théories artificialistes du contrat social qui font reposer le corps politique sur une convention volontairement consentie, ce naturalisme élargi à l'ensemble des phénomènes ne rejette de la sorte, selon Burke, ni les aspirations de la liberté, ni l'évolution sociale et le progrès. Il les replace bien plutôt dans leur dynamique réelle, à égale distance des fictions d'une aliénation totale et d'une liberté absolue, et à égale distance des représentations chimériques de l'instauration d'une radicale nouveauté et d'une pure stagnation dans un ordre statique. « L'idée d'héritage fournit un principe sûr de conservation et un principe sûr de transmission, sans exclure le moins du monde le principe d'amélioration. Elle laisse la liberté d'acquérir ; mais elle maintient ce qui est acquis »<sup>4</sup>.

À tous ces égards, Burke se présente comme un penseur de la relation, hostile aux absolus. Edmund Burke oppose au système « géométrique » des révolutionnaires instaurant un droit administratif et un pouvoir politique centralisé, le réseau traditionnel des rapports d'autorité qui se tissent d'abord au niveau de la famille, puis de la

<sup>2</sup> Voir par exemple le texte de Montlosier alors émigré (en 1796), cité par Tocqueville, *Œuvres complètes*, t. V, p. 286-287.

<sup>3</sup> Burke, 1790, cité dans l'anthologie de P. Manent, *Le libéralisme*, Paris, Gallimard, « Tel ».

<sup>4</sup> *Ibid.*

communauté, puis de la province pour culminer avec la personne royale dont la domination est, comme le souligne Burke, principalement symbolique. L'autorité ne s'identifie pas ici avec un pouvoir surplombant, détenu par une instance sociale particulière : elle se confond avec la nature relationnelle du pouvoir, sa fonction essentiellement médiatrice, son efficacité ordonnatrice, comme principe d'organisation immanent à l'ordre social qu'il constitue – conception que reprendra Louis de Bonald dans sa *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796). Même les rapports de forces, les inégalités et les conflits qu'elles suscitent, paraissent à Bonald des facteurs de composition et de complémentarité structurantes. L'État et la société n'échappent pas à cette règle, puisqu'on y trouve

« ce jeu de combinaisons et des oppositions d'intérêts, ce système d'action et de réaction qui, dans le monde politique comme dans le monde naturel, fait naître l'harmonie du choc de toutes les forces discordantes. Ces conflits d'intérêts que vous regardiez [en France] comme une si grande tare de votre ancienne Constitution ainsi que de la nôtre, opposent une barrière salutaire à toutes les résolutions précipitées ; il font de la délibération non pas un choix mais une nécessité ; ils assujettissent tout changement au *compromis*, lequel implique par nature la modération ; et en imposant aux entreprises des uns et des autres des *tempéraments*, ils préviennent les maux et les souffrances qu'entraîne toute réforme brutale, sommaire et sans concession, de même qu'ils opposent une digue infranchissable aux débordements de tout pouvoir arbitraire, celui des tyrans comme celui des foules. »<sup>5</sup>

Contre les principes absolus d'égalité et de liberté abstraites, Burke entend ainsi réaffirmer les faits réels de la complémentarité et de la collaboration, mécanismes de tempérance des extrémismes, de sagesse pratique rétive aux « résolutions précipitées », de modération des aspirations, de compromis générateurs d'équilibre. Cette conception de l'espace sociopolitique sous-tend sa conception de la science du gouvernement, et éclaire du même fait sa critique du rapport que la « métaphysique révolutionnaire » établit entre la pensée politique et la pratique politique.

Ce qui est alors en jeu, dans la critique que Burke adresse à la tradition théorique du républicanisme révolutionnaire (droit naturel, contrat social etc.), c'est en réalité leur pure et simple disqualification théorique, et surtout pratique. En effet, on considère ordinairement ces droits naturels comme des principes simples et clairs sur lesquels on prétend établir le gouvernement des hommes ; mais ils s'apparentent bien davantage, objecte Burke, à un rayon lumineux qui, pénétrant un milieu matériel dense, se réfracte de mille façons dans la complexité historique, sociale et morale des sociétés. Il devient alors absurde de prétendre s'appuyer sur eux, « comme s'il leur restait quelque chose de leur simplicité primitive », pour régler l'administration politique de la société. « C'est pour cette raison que la constitution d'un État, et la juste distribution de ses pouvoirs, est une question extraordinairement délicate et complexe. Elle exige une connaissance profonde de la nature et des besoins des hommes, comme de tout ce qui est propre à faciliter ou à entraver les différents desseins auxquels doit concourir le mécanisme des institutions civiles. Il faut à l'État de quoi entretenir ses forces et réparer ses désordres. Mais à quoi peut bien servir de discuter dans l'abstrait du droit de chacun à se nourrir ou à se soigner ? Toute la question est de savoir comment se procurer la nourriture, comment administrer les remèdes »<sup>6</sup>. Burke peut donc reprocher aux esprits révolutionnaires de fonder leur politique dans une métaphysique simplificatrice, et du même fait, de se forger une conception métaphysique de l'activité politique elle-même, ignorante des conditions empiriques de son déploiement. Ces esprits d'innovation,

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

finalement, ignorent simplement *ce que sont la pratique politique et le type de savoir qui lui correspond, et leur dimension fondamentale, le temps, la durée*. Prétendant déduire *a priori* « la science de composer un État, de le renouveler, de le réformer », ils ne prêtent aucun intérêt à l'hypothétique longévité qu'aura leur construction politique édifée à la hâte, tout comme ils négligent le temps qu'il faut pour acquérir, par une patiente accumulation d'expériences au fil des générations, la science essentiellement pratique du gouvernement (« les véritables effets des causes morales ne se font pas toujours sentir de façon immédiate, parce que ce qui paraît préjudiciable en un premier temps, peut produire d'excellents résultats à plus long terme ; et il se peut même que ces résultats tiennent aux désavantages constatés au début »). Ces esprits d'innovation méprisent enfin la patience et les précautions infinies qu'il faut pour réformer en profondeur, *a fortiori* pour entreprendre de détruire « un édifice qui pendant de longs siècles a répondu de façon tant soit peu acceptable aux fins générales de la société, ou de rebâtir cet édifice, sans avoir devant les yeux tels modèles et tels exemples qui ont fait leurs preuves »<sup>7</sup>.

Ce qui, en définitive, caractérise donc la conjoncture révolutionnaire, aux yeux de Burke, ce n'est pas simplement un bouleversement social et politique immédiatement lisible dans des transformations institutionnelles particulièrement instables (car, encore une fois, un tel bouleversement marque simple l'exacerbation d'une déstructuration idéologique de longue durée). C'est plus profondément une certaine *pratique politique* – et une certaine conception de la pratique politique –, pratique qui fait fond sur une (dé)négarion des conditions sociales effectives de toute politique viable. Suivant une conception que Comte reprendra à l'« admirable école rétrograde » française, Bonald et Maistre plutôt qu'à Burke, l'idée même de « politique révolutionnaire » est une contradiction dans les termes – contradiction qui définit pourtant, ou par là même, l'espace de la conjoncture et sa signification transitoire –, contradiction qui trahit l'autonomisation fallacieuse d'un plan politique distinct du corps social et de ses régularités immanentes, prétendant remodeler ce corps à volonté, et en s'y efforçant, ne faisant qu'y aggraver la désorganisation institutionnelle et morale, objective et subjective. Pour le dire autrement, ce qui définit la conjoncture révolutionnaire française, selon Burke, ce n'est pas simplement une rupture historique, c'est plutôt ce moment, cette période plus ou moins longue, aux conséquences plus ou moins chaotiques, où *la rupture historique devient un contenu politique, ou plutôt se prend pour un contenu politique*. (C'est là que s'ouvre ce nouvel espace problématique – il faudra y revenir – polarisé par la question cruciale d'une durée dialectique, prise dans le double rapport de l'héritage du passé (gage de continuité, comme s'en souviendra Comte, qui s'opposera justement sur ce point aux communistes<sup>8</sup>) et de l'inscription de l'action politique dans un tissu socioinstitutionnel assez stable pour que cette action puisse y produire des effets significatifs, évaluables, amendables).

Récapitulons : ce qui caractérise le discours contre-révolutionnaire, c'est la réfutation qu'une révolution, du moins dans la configuration qu'elle prit en France en tout point opposée à la « révolution pacifique » anglaise, puisse avoir pour contenu une *politique*, donc qu'une conjoncture révolutionnaire puisse avoir une signification politique positive, alors qu'elle est d'abord la négation de toute politique possible. C'est cette négation que l'on tente alors – la reconnaissant tout en l'occultant simultanément – de compenser par une « métaphysique politique ». Mais il faut se rendre à ce fait : une métaphysique ne fait pas une pratique politique. Auguste Comte s'en souviendra.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Cf. *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Troisième partie.

Ce qui se dégage ainsi, en creux, comme l'un de ces paradoxes des théoriciens contre-révolutionnaires qu'évoque Macherey, c'est le fait que Burke, en reprochant aux « métaphysiciens de la révolution » de dénier, en théorie et en pratique, le temps, la durée, dans son caractère cumulatif, de transmission continue, de reprise et d'incorporation, en somme, le temps comme élément d'un phénomène fondamental et général de l'*héritage*, – Burke, donc, en faisant tout cela, attire l'attention, fût-ce négativement, sur un problème encore impensé et pourtant incontournable : celui de la durée interne à une période révolutionnaire, à la temporalité spécifique d'une conjoncture révolutionnaire, et plus encore, d'une sédimentation historique des révolutions, non simplement dans leur succession discontinue représentable comme une série d'événements absolus et absolument distincts, mais dans l'héritage en quelque sorte qu'elles forment en passant les unes dans les autres, en se reprenant consciemment ou inconsciemment, en se répétant – ou à l'inverse, en ne se répétant pas –, en tout cas, dans la forme d'une dialectique entre *tradition* et *transition* au sein de la conjoncture révolutionnaire. Il va de soi que lorsque Burke dresse son diagnostic critique de la révolution française au début des années 1790, il ne peut que pressentir les inextricables chambardements qui s'en suivront, et dont il craint – c'est l'objet immédiat de son intervention – qu'ils ne se répandent en Angleterre et dans le reste de l'Europe. Mais il peut déjà mettre en question ce problème des rapports entre révolution, et de leur répétition, ou de la manière dont une nouvelle vient, ou ne vient pas, s'inscrire dans la durée d'une précédente. Précisément, l'une des stratégies critiques privilégiées par Burke est de comparer, et de creuser tout ce qui sépare la révolution française de la « révolution pacifique », la « glorieuse révolution » anglaise. Sorte de répétition négative, qui constitue aux yeux de Burke le symptôme de l'aveuglement caractéristique de la « métaphysique politique » du républicanisme révolutionnaire français, aveuglement concernant la durée historique, les transmissions et les héritages (Arendt, grande lectrice de Burke, se souviendra de cette idée lorsqu'elle tentera de problématiser cette notion paradoxale, mais à ses yeux indispensables, de « tradition révolutionnaire », dans *On Revolution*). C'est aussi bien le point de départ, sous une forme inversée, du *Dix-Huit Brumaire* de Marx : inversée puisque le problème est bien ici de rompre avec un héritage qui apparaît plutôt comme une manière de remplir imaginativement les impasses, sinon le vide des premières révolutions du XIX<sup>e</sup> siècle, l'impuissance à agir au présent.

## *2. Révolution dans la contre-révolution : le problème de la « transition finale » de la période révolutionnaire selon Auguste Comte*

Je voudrais maintenant examiner comment certains des éléments dégagés chez Burke fonctionnent encore, mais différemment, chez Auguste Comte. Je ne reviens pas sur les rapports du projet comtien d'une science sociale avec « l'admirable école rétrograde » de Bonald et Maistre – la chose a été étudiée notamment par Robert Nisbet dans son ouvrage assez fameux *La Tradition sociologique* ; elle a été approfondie par les travaux de Pierre Macherey, dans plusieurs articles dans les années 1980-1990, et reprise plus récemment par Bruno Karsenti. Ce que j'en retiendrai, en guise de point de départ, c'est d'abord ce simple constat que l'on trouve chez Comte une sorte de synthèse des deux lectures antithétiques mentionnées précédemment de l'événement révolutionnaire de 1789. Cet événement marque en effet, chez lui, à la fois le terme d'un long processus de décomposition de la société féodale et des formes de dispositions cognitives et affectives qui s'y étaient développées (esprit « théologique »), mais aussi

un point d'inversion à partir duquel se fait sentir la possibilité et la nécessité d'une recomposition positive, indissociablement institutionnelle et morale, c'est-à-dire objective et subjective, de la société. Le problème central autour duquel tourne toute la pensée comtienne de la conjoncture – car il y en a une, et très consistante –, tient à la non congruence de ces deux éléments, la tension subsistante dans la synthèse. C'est ce qu'il faut essayer de préciser un peu, pour déterminer certains attendus de ce qu'il faudrait appeler le dispositif de véridiction conjoncturelle comtien, en considérant d'abord la façon dont Comte reprend le geste central de la pensée contre-révolutionnaire de la conjoncture, ce geste identifié précédemment d'*historicisation de l'événement* ouvrant l'espace de problématisation des rapports processus/conjoncture ; en examinant ensuite ce que devient dans son dispositif, et la place qu'y occupe la catégorie problématique, sinon proprement contradictoire, d'une politique révolutionnaire.

a) Concernant le premier point, l'effet majeur de l'historicisation de l'événement, c'est bien sûr le refus de considérer l'événement comme un point de rupture absolu, c'est donc de reprendre cette sorte de dialectique du continu et du discontinu que l'on trouvait déjà chez Burke. J'en recueillerai simplement une trace un peu tardive, dans un texte sur lequel on reviendra plus loin, la troisième partie du *Discours sur l'ensemble du positivisme*. Une fois encore, Comte y reprend à son compte l'exigence – tâche qui est l'indice d'une difficulté – de « terminer la révolution ». Cherche-t-on certains signes auxquels on pourra reconnaître que la révolution sera bien achevée, que nous serons bel et bien sortis de cette conjoncture révolutionnaire qui, pour une raison bien déterminée qu'on verra dans un instant, ne peut manquer de paraître interminable. L'un de ces signes, c'est justement l'instauration, ou la restauration, d'une *continuité temporelle*, c'est-à-dire la réinscription de l'ordre social régénéré dans la continuité d'une histoire s'avérant rétrospectivement – comme la philosophie positive nous l'apprend, mais nous l'apprend seulement théoriquement, d'un savoir qui n'est pas encore incorporé dans une disposition subjective ou morale collective – comme cours continûment progressif. Andrea Cavazzini, dans sa Note, a très bien formulé cette idée :

« Pour Comte la Révolution française représente le moment inaugural de l'époque « positive », mais, en même temps, 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. »<sup>9</sup>

On pourrait dire autrement : le signe qu'une révolution est réussie (cela s'est-il jamais vu ?), c'est qu'elle *n'aura pas eu lieu* – au futur antérieur : c'est-à-dire qu'elle aura, par son déroulement même, résorbé dans une continuité rétrospective l'effet de discontinuité en quoi elle consiste essentiellement (sous forme d'un processus foncièrement négatif ou dissolutif, conformément au sens restreint que Comte donne le plus souvent à l'adjectif « révolutionnaire »). La révolution a lieu, mais elle n'aura pas eu lieu. Comme si l'événement révolutionnaire n'apparaissait que dans une sorte d'entre deux, ni tout à fait passé (puisque l'on n'est encore dedans, on n'en fini pas d'échouer à y mettre un terme), ni jamais à proprement parler à venir : il est ce temps d'un présent qui n'est que d'instabilité, et plus précisément, d'une instabilité dont la structure temporelle est faite d'une combinaison de précipitation et de stagnation (ce que Comte appelle un

<sup>9</sup> Andrea Cavazzini, « Efficacité populaire du positivisme : le prolétariat selon le *Discours sur l'ensemble du positivisme* d'Auguste Comte », site GRM.

*état stationnaire*, j'y reviens dans un instant). Ajoutons : un moment qui n'est pas non plus tout à fait présent, pour autant qu'il ne trouve pas à s'inscrire subjectivement autrement que sous la forme négative d'une désorganisation des structures intellectives, pratiques et affectives des individus et des groupes sociaux. De ce point de vue subjectif encore, la révolution n'aura eu « lieu » qu'à la condition que soit dissipée son effet de discontinuité, qu'elle soit privée de sa localisation *événementielle* et traumatique. Il est significatif à cet égard que lorsqu'il discute explicitement les doctrines communistes dans la troisième partie du *Discours sur l'ensemble du positivisme* – soucieux comme à son habitude de faire la part de ce qui s'y trouve de positif, c'est-à-dire d'intégrable dans un ordre à la fois théorique, affectif, et pratique, de relations systématiques, et de ce qui au contraire y demeure attaché à la phase de dissolution des vieux absolus théologiques et métaphysiques –, Comte attire justement l'attention sur cette question de la continuité. Si le communisme lui paraît alors impuissant à accomplir le processus révolutionnaire, c'est notamment parce qu'il cultive cette idéologie de la discontinuité, de la rupture absolue, par quoi il se prive à ses propres dépens de toute contribution dans le processus de transformation sociale, en particulier de toute contribution à la base subjective d'une telle transformation, en l'espèce d'une réorganisation des dispositions subjectives des prolétaires :

« Le respectable sentiment qui inspire le communisme moderne est donc très contraire jusqu'à présent à la nature du mal et à celle du remède, faute d'une véritable assistance scientifique. On peut même faire à nos communistes un reproche plus grave, sur l'insuffisance directe de leur instinct social ; car cette sociabilité, dont ils sont si fiers, se borne à sentir seulement la solidarité actuelle, sans aller jusqu'à la continuité historique, qui constitue pourtant le principal caractère de l'humanité. Quand ils auront complété leur essor moral, en suivant dans le temps la connexité qu'ils voient uniquement dans l'espace, ils apercevront aussitôt la nécessité des conditions universelles qu'ils méconnaissent aujourd'hui. Ils apprécierons alors l'importance de l'hérédité, comme mode naturel suivant lequel chaque génération transmet à la suivante les travaux déjà accomplis et les moyens de les perfectionner »<sup>10</sup>

C'est précisément l'une des fonctions organiques qu'auront à l'égard des prolétaires les philosophes positifs, écrira Comte dans les dernières lignes de la troisième partie, que de leur imposer « l'étude de la saine théorie historique, sans laquelle la solidarité humaine ne serait sentie que dépourvue de sa perpétuité caractéristique »<sup>11</sup>.

b) Concernant maintenant le second point sur lequel les théoriciens contre-révolutionnaires attirent l'attention, à savoir le caractère éminemment problématique de toute notion de « politique révolutionnaire », eh bien cette notion contradictoire, c'est celle qui anime le diagnostic que Comte fait de la période qui s'étend depuis la phase insurrectionnelle ouverte en 1789 jusqu'à 1848 (ce qu'il appelle la deuxième phase de « notre grande révolution » ou du « grand mouvement de la « révolution occidentale », la première phase révolutionnaire étant en fait coextensive à l'histoire européenne depuis le Moyen Âge, comme processus de dissolution progressive des formes théologiques de l'esprit humain). Je rappelle les termes généraux de ce diagnostic : ce que l'on voit s'emballer durant la première moitié du XIXe siècle, c'est la vaine tentative de reconstituer un ordre social, quelque soit la conception particulière que l'on s'en donne, sur la base de pseudo-principes théoriques qui furent essentiellement forgés par la philosophie politique moderne, à savoir, par une disposition d'esprit dont les

<sup>10</sup> A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, rééd. Paris, GF, p. 193.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 233.

opérations (et la signification historique) étaient essentiellement « négatives », c'est-à-dire destructrice, « dissolvantes », mais qui ne s'appuyaient sur aucune connaissance positive de la réalité sociale dans des structures internes. Telle est la signification à la fois épistémique et sociale de la philosophie politique classique. Elle exprime dans l'ordre de la spéculation ce processus critique et négatif ; mais dès lors qu'elle prétend fonder des principes de gouvernements, cette prétention même la conduit à abandonner purement et simple le gouvernement politique à une pratique empirique, une pratique sans principe objectivement fondé dans sa base sociale réelle. Qu'elle prétende inversement imposer ses abstractions absolutisées à la pratique politique (comme le font *de facto* les révolutionnaires en posant l'affirmation démocratique radicale et abstraite de l'égalité de tous et de la liberté de chacun, et en décrétant la dissolution des corps intermédiaires entre les individus et l'État, arrachant brutalement les individus à tout ancrage social effectif), son insuffisance apparaît d'autant plus vive et dangereuse. Intrinsèquement critiques, la prétention des doctrines politiques classiques de la souveraineté à instaurer positivement une organisation sociale viable, est nécessairement vouée à l'échec. Elle ne peut qu'alimenter l'illusion d'une institutionnalisation de l'instabilité et de l'anarchie révolutionnaire comme telles, et, partant, que reproduire cette instabilité et empêcher une organisation sociale positive.

Encore n'est-ce qu'un versant du diagnostic de la « situation actuelle », qui doit sa qualification d'état de crise à ceci : l'on ne cherche d'alternative à cette illusion consistant à faire d'instruments essentiellement critiques et destructeurs les base d'une transformation positive, que dans une autre illusion, qui fait corps avec la première : celle qui porte à chercher les points d'appuis de cette réorganisation dans des principes non moins abstraits de l'esprit théologique, formes intellectuelles anachroniques qu'avaient précisément défaits la métaphysique politique moderne, et qui font retour dans le présent pour boucher illusoirement, disons même fantasmatiquement, l'incapacité de cette métaphysique à opérer la transformation positive qu'elle promet. On a donc en réalité un double anachronisme, une double répétition de formes obsolètes dans la situation actuelle, et en même temps une répétition synchronique dans la situation actuelle de la même oscillation interminable de l'un de ces anachronismes à l'autre, du républicanisme révolutionnaire aux restaurateurs du trône et de l'autel, et chemin retour. C'est-à-dire qu'on a, en guise de politique prétendant adapter son contenu à la conjoncture révolutionnaire, une politique ni révolutionnaire, ni réactionnaire, mais paradoxalement « stationnaire ». Entendons par là une politique dont l'inadéquation à la situation actuelle la conduit depuis soixante ans (nous sommes en 1848) à s'enfermer dans une oscillation sans fin entre les tendances conservatrices et révolutionnaires, entre les aspirations à l'ordre et les aspirations au progrès, autrement dit encore, dans une oscillation cyclique, répétitive et de plus en plus rapide au point de rendre ses deux pôles à la limite indiscernables, entre contre-révolution et révolution *dans* la période révolutionnaire. La « politique révolutionnaire » ne cesse de se maintenir et de se reproduire qu'à force de détruire tout ordre dont elle se veut l'instauratrice, et ne cesse de détruire tout condition de réorganisation pérenne qu'à force de reproduire son instabilité chronique. Elle a bien pour contenu une « révolution permanente », mais au sens seulement de la dialectique vicieuse d'un « mauvais infini », dirait-on en termes hégéliens.

Qu'appelle-t-on ici exactement « politique révolutionnaire » ? Non seulement une politique qui a pour contenu un programme révolutionnaire, mais plus généralement l'ensemble des politiques qui ont depuis soixante ans intériorisé la conjoncture révolutionnaire, son instabilité chronique, sous la forme d'un mixte bâtard d'un empirisme sans principe et d'une éternisation de principes absolus, c'est-à-dire abstraits

de tout ancrage positif dans une connaissance réelle de la réalité sociale. En ce sens, on peut dire qu'aux yeux de Comte même les politiques libérales, mêmes les politiques conservatrices ou restauratrices, ont intégrées quelque chose de révolutionnaire dans leurs conceptions d'elles-mêmes et dans leurs dispositions pratiques ; précisément, elles ont intégré ce qu'il y a d'essentiellement destructeur, dissolvant, bref de négatif, dans le processus révolutionnaire, et ont nourri sur cette base l'illusion d'une politique appuyée sur des simulacres de principe, principes abstraits de toute connaissance sociale, hérités de l'âge théologique, et réinvestis comme des formations réactionnelles chargées de venir compenser imaginativement le vide, tant théorique que sociopolitique, creusé dans la situation actuelle par le bouleversement révolutionnaire.

Sur cette base, Comte pose le pendant théorique de son diagnostic politique. Ce qui s'exacerbe et s'aggrave ici, c'est, fondamentalement, un *vide théorique*. Ce vide théorique peut être considéré sous deux angles corrélatifs, sous un angle lui-même théorique en sens large, et sous l'angle plus spécifique et restreint de la pensée de conjoncture.

a) Sous l'angle théorique, le caractère stationnaire, *stationnairement désorganisateur*, de la « politique révolutionnaire », vient de l'incapacité à appréhender le lien intérieur entre l'ordre et le progrès. On retrouve ici cette thèse fondamentale de Comte, que l'on trouvait déjà formulée d'une manière plus « empiriste » chez Burke, que l'ordre et le progrès ne sont en réalité que deux faces, statique et dynamique, d'un même phénomène conçu comme système relationnel. Les relations sont des vecteurs de développement comme le progrès est le développement d'un système relationnel complexe. Telle est la leçon des théoriciens contre-révolutionnaires, que Comte réinterprète pour qualifier la crise théorique qui s'incarne dans la mauvaise dialectique de la révolution et de la contre-révolution.

b) Mais il y a une autre formulation possible de ce diagnostic, du point de vue cette fois de la pensée de la conjoncture : le caractère stationnairement désorganisateur de la politique révolutionnaire vient de son incapacité à envisager les conditions d'ordre que le bouleversement révolutionnaire lui-même permet de mettre au jour. Ce qui est mis ici en cause, c'est son incapacité à envisager une sorte de dialectique, cette fois-ci vertueuse ou réellement progressive, qui permettrait (et qui obligerait) de penser, non seulement l'unité dynamique de l'ordre et du progrès, mais une progressivité interne à une conjoncture en son désordre même, un *progrès dans la révolution* – ce qui permettrait du même coup de poser dans toute son extension le problème de la compréhension de la conjoncture comme *phase de transition*. Formulons encore autrement le problème en jeu ici : comment passer, à l'intérieur du processus révolutionnaire, de sa phase stationnaire à sa phase de transition ? (dans la double connotation, ici encore, du terme : au sens du transitoire (temporellement fini) et au sens du transitionnel (ce qui conduit à autre chose, en en préparant les conditions positives de réalisation)). En somme, comment faire de la situation actuelle une dynamique transitionnelle ?

Ce qui est tout à fait frappant à cet égard, dans le dispositif comtien de véridiction conjoncturelle<sup>12</sup>, c'est la façon dont cette dialectique se noue sur un plan temporel, et plus précisément, la façon dont cette dialectique s'intériorise dans un rapport déterminé entre le temps social-historique et le temps de la théorie. Bruno Karsenti l'a montré excellemment dans le premier chapitre de son livre récent *Politique de l'esprit*, dont je voudrais rappeler quelques éléments qui me paraissent d'une grande

---

<sup>12</sup> Sur le sens technique que le GRM donne à cette notion, cf. 1<sup>ère</sup> séance du séminaire de cette année (27 septembre 2008).

importance pour notre affaire des analyses de conjoncture – d'un intérêt plus large que le seul commentaire comtien, déjà remarquable en lui-même. Il permet en effet d'éclairer une certaine manière d'*introduire une temporalité spécifiquement transitionnelle dans un dispositif de véridiction conjoncturelle*. Je veux dire que Karsenti pose très finement le problème de savoir comment mesurer l'incidence d'un processus historique conçu sous la catégorie de transition sur l'instance théorique qui cherche à le penser (en l'occurrence, cette instance qui s'incarne, ou plutôt s'anticipe, dans l'énonciation comtienne elle-même), incidence du temps historique sur le travail théorique qui oblige la pratique théorique à réfléchir sur sa propre temporalité interne, et notamment, à se concevoir elle-même comme transitoire et transitionnelle.

Dans *Politique de l'esprit*, s'appuyant principalement sur la 46<sup>ème</sup> leçon du *Cours de philosophie positive* consacrée à la révolution française, ses précédents et ses suites, Karsenti met en évidence une série de tensions temporelles qui travaillent les énoncés comtiens. Il note en particulier le fait que si la révolution française, une fois replacée dans « le grand mouvement de la révolution occidentale », ne peut plus être envisagée comme ce grand événement fondateur que beaucoup y ont vu, il n'en reste pas moins qu'elle a produit cet effet spécifique de *précipiter* le temps historique, c'est-à-dire de modifier subitement le rythme, la cadence de l'histoire. Une telle accélération n'est évidemment pas pour rien dans la confusion intellectuelle et morale tant soulignée par les penseurs contre-révolutionnaires, comme d'ailleurs par bien d'autres contemporains (songeons à Guizot par exemple). Elle concourt ainsi à rendre compte de la difficulté à s'approprier théoriquement la période qui s'ouvre en 1789. C'est avant tout un problème de différentielle temporelle. Antoine Janvier et Stéphane Legrand ont analysé la dernière fois ce motif de la *précipitation*, récurrent dans *Les Luttes de classe en France*, dans le déclenchement insurrectionnel de février 1848 d'abord, puis dans certaines phases de la période qui suit, à travers une série d'accélération qui viennent ponctuées les revirements de conjoncture internes. Chez Comte, cette précipitation apparaît plutôt, semble-t-il, comme une condition générale produite par le moment révolutionnaire *stricto sensu*, la figure générale que prend, subjectivement et objectivement, le temps dans toute la première moitié du siècle. Mais voici la première tension : « le trouble naît surtout de ce que l'emballement traduit tout aussi bien une situation d'arrêt, une suspension qui, sans interrompre le cours des choses, le fige dans l'horizon d'une attente dont l'objet ne parvient pas à se définir. Que va-t-il arriver ? Pour le savoir, une certaine *prise sur le temps*, une certaine régulation du flux temporel doit d'abord être assurée »<sup>13</sup>. Avant de pouvoir produire un savoir des corrélations ordre-progrès, avant donc de pouvoir penser et connaître positivement les caractères transitoires de la conjoncture révolutionnaire, avant de pouvoir donc aussi agir dans cette conjoncture pour en faire effectivement une phase transitionnelle que l'on pourra enfin accomplir, pour achever enfin la révolution, il faut *d'abord* – c'en est la condition primaire – agir sur le temps, le « réguler », régler notre rapport au temps, et en premier lieu le *ralentir*. Et c'est précisément la tâche de la connaissance scientifique du social, dont le premier effet pratique est justement de rompre avec la frénésie temporelle provoquée par la précipitation de 1789 et de ses suites immédiates. *L'effet temporel du travail théorique*, ici, ce doit être de modifier les rapports de vitesse et de lenteur, dirait-on en deleuzo-spinoziste.

Mais cela ne fait que redoubler la tension temporelle susmentionnée, car cette frénésie de la temporalité historique, symptôme de l'incapacité à maîtriser l'onde de choc de la révolution française, est strictement corrélative d'une stagnation de la science

---

<sup>13</sup> B. Karsenti, *Politique de l'esprit*, Hermann, 2006, p. 29.

sociale elle-même, qui « languit » encore, suivant l'expression comtienne, dans des abstractions théologiques et métaphysiques dont elle peine à se défaire. S'accuse ici, dans les conditions de la conjoncture du début du XIXe, une donnée plus générale, qui est la lenteur du travail scientifique, le rythme lent du progrès de la connaissance, tempo en tout cas relativement plus lent que le rythme politique. Et dans la situation actuelle, c'est plus encore qu'une lenteur relative : c'est une halte forcée par des tendances stationnaires, et qui contraste avec l'emportement effréné du temps social et politique. Mais voilà que, du sein même de cette situation, s'esquisse une issue, qui se décline sur deux versants, car il faut en cerner la condition d'effectuation, puis en tirer la prescription correspondante. S'il faut, comme dit Karsenti, cesser d'être « *happé* » par ce mouvement frénétique d'oscillation interminable entre révolutionnaire et contre-révolutionnaire, ce cycle répétitif entre aspiration à un progrès radical peut-être mais indéterminé, et aspiration à un retour à un ordre ancien, retour illusoire à un ordre fictif puisqu'il n'est que cela même qu'une patante dislocation a conduit au déclenchement de l'événement révolutionnaire ; – et si, pour sortir de cette répétition stationnaire, « il est d'abord nécessaire de voir le mouvement *au ralenti* [...] opération sur le temps que le positivisme entend accomplir : se dégager de l'agitation pratique en politique, pour voir qu'elle n'est que l'autre face d'une situation d'arrêt »<sup>14</sup>, – alors on peut s'appuyer sur la contradiction interne à cette frénésie temporelle de la scène sociale et politique. On s'appuiera sur le fait que cette précipitation n'est que la face superficielle d'une stagnation politique, dans ce « mouvement à la fois agité et figé » qui caractérise le circuit stationnaire dans lequel tourne le processus révolutionnaire à l'état pratique (circuit stationnaire de la révolution et de la contre-révolution, du progrès et de l'ordre). Et on s'appuiera sur lui *pour changer de plan*, pour *mobiliser le plan théorique du travail scientifique*. Prendre acte des impasses dans lesquelles s'enferme politique dans la seconde phase de la « grande révolution occidentale », cela se traduit alors prescriptivement : développer *au plus vite* la science du social, car dans cette conjoncture, « tout dépend, politiquement, d'un acte théorique ». Le fait que cet acte théorique soit marqué d'un coefficient de vitesse (il y a urgence !), signal qu'on a bien affaire à un *mot d'ordre* imposé par la conjoncture, et non pas simplement une thèse déductible d'une doctrine soutenant un primat général des idées sur les pratiques, ou des systèmes de représentation sur les structures sociales et économiques. Mais c'est un mot d'ordre en quelque sorte *intérieur* à la théorie.

Voici donc le paradoxe auquel on aboutit, si l'on suit la lecture de Karsenti (et compte tenu du fait, encore une fois, qu'il ne s'agit plus simplement d'un paradoxe purement théorique, mais plutôt de la manière dont la conjoncture inscrit ses effets dans le discours théorique sous la forme d'une injonction à *agir théoriquement*) : « Le temps de la science, avec sa lenteur propre, ne peut être introduit dans un domaine qui lui est particulièrement rétif que par le déclenchement d'une accélération », et cette accélération, c'est la forme temporelle que doit prendre le travail théorique pour que celui-ci se saisisse lui-même dans sa vocation transitionnelle, pour faire enfin de la période révolutionnaire un processus lui-même de transition, et non plus un cercle stationnaire de répétition du même. Telle est la tâche actuelle, selon Comte – sa manière de poser et de résoudre le problème « Que faire ? ».

Il va de soi qu'une telle orientation ne peut que s'attirer le soupçon d'une vision théoriciste de la conjoncture. Subordonnant une urgence à une autre, « celle d'un geste épistémologique décisif à celle d'une agitation pratique qui se forge à peu de frais des

---

<sup>14</sup> B. Karsenti, *op. cit.*, p. 32.

théories inopérantes »<sup>15</sup>, elle paraît à première vue minorer le problème des conditions d'efficacité de cette accélération du travail théorique sur les ensembles pratiques de la société elle-même. Disons en un autre langage : le devenir-idéologique de la production théorique. On sait pourtant que Comte identifiait comme l'une des caractéristiques générales de la philosophie positive son aptitude à réconcilier les exigences de la pratique et les rigueurs de la connaissance scientifique. Mais ce genre de proposition générale ne nous renseigne pas assez sur son type d'implication dans les dispositifs de véridiction conjoncturelle : ici comme ailleurs, c'est à partir des effets d'interpellation du théoricien par la conjoncture tel qu'il en rend compte dans et par ses analyses, que doivent être cernés les problèmes d'articulation entre l'appropriation théorique du processus historique dont on prétend discerner les tendances (travail de connaissance des philosophes positifs) et son appropriation pratique (travail social de réorganisation objective et subjective de la société). Or un problème de cet ordre est bien celui que Comte est amené à préciser – et ce sera le dernier ensemble de remarques au sujet du dispositif de véridiction conjoncturelle à l'œuvre chez cet auteur, que, faute de temps, je développerai la prochaine fois – lorsqu'il pose frontalement le problème des soutiens effectifs sur lesquels doivent pouvoir compter les « vrais philosophes ». Par l'effectivité de ces soutiens, c'est-à-dire par la convergence entre l'élaboration de la science du social et les dispositions affectives, intellectuelles et pratiques des agents sociaux dans la situation actuelle, les « philosophes positifs » se distingueront alors radicalement des doctrinaires de tous bords qui forgent des idéaux vides coupés de toute base sociale non moins que de toute assise scientifique. C'est ce que Comte est amené à préciser, justement, dans le *Discours sur l'ensemble du positivisme*, rédigé dans les mois qui suivent l'insurrection de février 1848. Et c'est dans ce texte que l'on verra particulièrement développée, sous la pression sans aucun doute de la situation actuelle, la théorie comtienne du prolétariat, et de sa fonction, non pas « révolutionnaire », mais de sa fonction plus déterminante encore selon Comte de passage à ce qu'il appelle la phase finale de la période révolutionnaire, la « transition finale » ou encore l'étape terminale de « l'interrègne » durant lequel (au moins une génération, suivant son pronostic) doivent être mises en places les conditions institutionnelles et surtout spirituelles ou morales, c'est-à-dire les dispositions subjectives dans leur composition affective, intellectuelle et pratique, pour *achever la révolution*. Et tout cela sous le mot d'ordre de l'alliance du prolétariat et des philosophes positivistes. Mais quelle forme doit prendre cette alliance ? Annonçons d'emblée : c'est le lieu d'une véritable théorie comtienne de la dictature du prolétariat, présente en toute lettre dans le *Discours sur l'ensemble du positivisme*. C'est ce qu'il nous reste à examiner en troisième et dernier lieu.

### *3. Fonction organique du positivisme, préparation intellectuelle et dictature du prolétariat selon Auguste Comte*

#### **Fin de l'intervention à retranscrire...**

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 33.