



Pouvoir spirituel et fixations de croyance

Michel Bourdeau

► **To cite this version:**

Michel Bourdeau. Pouvoir spirituel et fixations de croyance. une version remaniée doit paraître dans un prochain numéro de Commentaire. 2010. <halshs-00601619>

HAL Id: halshs-00601619

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00601619>

Submitted on 19 Jun 2011

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

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

Pouvoir spirituel et fixation des croyances.

La question n'est pas de savoir s'il y a une autorité intellectuelle dans les siècles démocratiques, mais seulement où en est le dépôt et quelle en sera la mesure.

A. de Tocqueville

La place du pouvoir spirituel dans la politique positive est une source perpétuelle d'embarras. Cela tient en premier lieu à la disproportion existant entre l'importance accordée en principe aux deux pouvoirs et l'attention qui leur est en fait consacrée. Pour le positivisme, la vie politique est fondamentalement soumise à la force, la primauté revient au temporel, que le pouvoir spirituel présuppose constamment puisqu'il n'en sera jamais que le modificateur. Et pourtant, dans les écrits de Comte, c'est du pouvoir spirituel qu'il est sans cesse question et le pouvoir temporel n'est traité en quelque sorte qu'en passant. Cette bizarrerie s'explique sans trop de peine. Le rôle du pouvoir temporel est trop manifeste pour être oublié ; en revanche, la pensée politique moderne a cru possible de faire l'économie du pouvoir spirituel. Le but que Comte s'est donc proposé, qu'il a poursuivi tout au long de sa carrière, c'est de remédier à cette lacune et de constituer un nouveau pouvoir spirituel. C'est là d'ailleurs que réside la principale difficulté : l'idée de pouvoir spirituel nous apparaît irrémédiablement anachronique. De là à conclure que cela suffit à classer Comte parmi les rétrogrades et à discréditer définitivement la politique positive, il n'y a qu'un pas.

À la défense de Comte tout d'abord, on peut faire valoir qu'à son époque, tout le monde ou presque parlait de pouvoir spirituel. On oublie trop souvent aujourd'hui qu'après l'effondrement du Premier Empire, c'en était presque devenu un lieu commun, et pas seulement chez les contre-révolutionnaires¹. Elle se trouve bien sûr chez Saint-Simon, à qui Comte l'a empruntée, mais elle occupe aussi une place de premier plan chez Guizot et les doctrinaires². Elle a de même vivement marqué le jeune Mill, et on a pu soutenir qu'elle le guidait encore à la fin de sa vie, quand il écrivait ses *Essais sur la religion*³. Nul n'a toutefois poursuivi ce but de façon aussi constante et systématique que Comte et ce n'est pas sans raison que c'est à lui que l'idée reste associée.

Pour lever les préventions qui entourent l'idée de pouvoir spirituel et montrer qu'un esprit sensé peut fort bien suivre, au moins pour un temps, Comte dans cette direction, la question de l'opinion publique offre un bon point de départ. Prise dans son ensemble en effet, la politique positive ne vise à rien d'autre qu'à établir le règne de l'opinion⁴. Si donc est reconnu au public (les femmes, les prolétaires) le droit de juger ceux qui les gouvernent, il faut en contrepartie que cette opinion soit formée, soit éclairée. Comte insistera donc sur la nécessité de croyances stables, de convictions profondes : « Pour reconstruire le pouvoir

¹ Voir P. Benichou : *Le temps des prophètes*, Gallimard, 1977, ou encore J. Hayward : *After the French Revolution*, New York U. P., 1991, p. 81. Le fait avait été très bien mis en valeur par E. Faguet, qui avait consacré un volume entier de ses : *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle* (Paris, Boivin, s.d.) aux théoriciens du pouvoir spirituel.

² P. Rosanvallon : *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985, p. 162-165 ; 223-265.

³ Voir L. Raeder : *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, University of Missouri Press, 2002 et St. Collini : *Public Moralists, Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

⁴ Voir D. Reynié : « L'opinion publique organique. Auguste Comte et la vraie théorie de l'opinion publique », *Archives de philosophie*, 70-1 (2007), p. 96-114.

spirituel, je fus graduellement conduit à fonder une doctrine qui pût susciter des convictions fixes et communes »⁵.

Aborder le problème du pouvoir spirituel par ce biais présente deux avantages, l'un conceptuel, l'autre historique. Cela permet tout d'abord non seulement de mettre en place la question des rapports de la science et de la politique, mais encore de rendre possible un enrichissement réciproque de la philosophie des sciences et de la philosophie politique. A une époque où la science occupe une place croissante dans la vie des sociétés (qu'on pense à la fortune de l'expression *Recherche et Développement*, ou encore à *société de la connaissance*, expression dont, soit dit en passant, on peut se demander ce qu'elle veut dire), il est surprenant que philosophie des sciences et philosophie politique s'ignorent ; si les épistémologues ont redécouvert la dimension sociale de leur discipline, les politologues en revanche continuent souvent à faire comme si la philosophie des sciences n'existait pas. Depuis Platon, l'opinion, la *doxa*, est pensée dans son rapport à la science, à laquelle elle s'oppose comme l'instable au stable, le changeant au permanent. La supériorité de la méthode positive tient précisément à ce que, fondée qu'elle est sur l'objet, elle offre à la croyance un appui solide et permet de la fixer, comme on fixe l'image sur la pellicule. Mais ce n'est pas le moindre mérite de Comte de nous rappeler que la croyance n'est pas seulement, pour employer le jargon des logiciens, une attitude propositionnelle qui doit être examinée dans ses prétentions à la vérité ; c'est aussi un rapport social : on croit quelqu'un, comme on croit quelque chose. C'est parce que je crois mon professeur d'histoire que je crois que Napoléon et César ont existé. Une théorie de la croyance ne peut ignorer cette dimension sociale, qui conduit à la notion de foi positive et appelle une réflexion sur l'autorité. — En second lieu, il se trouve que la question de la fixation des croyances occupe également chez Peirce une place centrale. On est ainsi amené à établir un parallèle entre positivisme et pragmatisme. Les relations, parfois frappantes, n'avaient encore jamais été relevées et, sans en surestimer la portée, l'éclairage que cette comparaison jette sur la politique positive la fait apparaître sous un jour moins défavorable.

1. Dogmatisme et foi positive : la théorie sociale de la croyance.

La question de la fixation des croyances est posée dès les écrits de jeunesse. Pour justifier l'idée de pouvoir spirituel, deux principaux motifs sont invoqués. Le premier, assez classique, tient à la nature même de la vie en société. « L'existence durable de toute association réelle suppose nécessairement une influence constante, tantôt directrice, tantôt répressive, exercée, entre certaines limites, par l'ensemble sur les parties pour les faire concourir à l'ordre général ». or, nous dit-on, cette action résulte du concours de deux forces, l'une physique,

⁵ *Système de politique positive* (1851-1854), au siège de la Société positiviste, 1929, t. IV, p. 530. Pour les références aux œuvres de Comte, les éditions et conventions suivantes seront utilisées :

— Le *Cours de philosophie positive* (1830-1842) sera cité d'après l'édition Hermann, Paris, 1975, 2 vol. Le titre sera abrégé en *C* ; toutes les références renvoient au tome 2, le numéro de la leçon précédant celui de la page.

— Les *Ecrits de jeunesse* sont cités dans l'édition procurée par P. Carneiro et P. Arnaud, Mouton, 1970 ; parmi ces écrits,

— [1820] désignera la *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne*;

— [1822] désignera le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*;

— [1825] désignera les *Considérations philosophiques sur la science et les savants*;

— [1826] désignera les *Considérations sur le pouvoir spirituel*.

De la même façon,

— [1848] désignera le *Discours sur l'ensemble du positivisme*, GF, 1998.

l'autre morale. La première a appartenu aux militaires avant de passer aux mains des industriels. Quant à la seconde, qui « consiste dans le règlement des opinions, des penchants, des volontés, en un mot des tendances, elle a pour base l'autorité morale qui résulte, en dernière analyse, de la supériorité de l'intelligence et des lumières »⁶. Une considération de ce genre est facile à transposer dans la philosophie politique classique. Elle correspond à la question bien connue des rapports entre individu et société, entre intérêt particulier et intérêt général : le pouvoir spirituel a pour fonction de contribuer au triomphe de l'intérêt général.

Le second motif, qui comprend à son tour deux aspects, est en revanche beaucoup plus original : la théorie du pouvoir spirituel passe par une théorie de l'esprit puisqu'elle repose cette fois non sur le caractère social de l'existence humaine, mais sur la seule nature de notre intelligence.

Nous sommes tout d'abord invités à voir dans le dogmatisme l'état normal de celle-ci, « celui vers lequel elle tend, par sa nature, continuellement et dans tous les genres, même quand elle semble s'en éloigner le plus ». Il n'est pas exagéré de dire que la théorie du pouvoir spirituel dépend de cette affirmation, à commencer par la nécessité de croyances stables, qui n'en est en quelque sorte que la reformulation. En découle également une certaine conception du doute et du scepticisme, conçus uniquement comme « un état de crise, résultat inévitable de l'interrègne intellectuel qui survient nécessairement toutes les fois que l'esprit humain est appelé à changer de doctrines, et en même temps un moyen indispensable employé soit par l'individu, soit par l'espèce, pour permettre la transition d'un dogmatisme à un autre, ce qui constitue la seule utilité du doute »⁷. A cet égard, le positivisme peut se caractériser, dans un langage qui n'est pas le sien, comme le refus de reconnaître la positivité du négatif⁸. En découle encore le schéma de la loi des trois états, et la raison de l'hostilité farouche envers l'état métaphysique, donné comme essentiellement provisoire, destiné qu'il est à faciliter simplement le passage d'un dogmatisme à un autre.

Mais notre intelligence ne se caractérise pas seulement par cette tendance invincible à adhérer spontanément à ce qui lui semble vrai et il faut également considérer sa faiblesse native. Si l'existence d'un désir naturel de connaître est incontestable, la psychologie comme la sociologie nous rappellent à chaque instant à quel point son influence est peu profonde. « Ni l'homme ni l'espèce humaine ne sont destinés à consumer leur vie dans une activité stérilement raisonneuse, en dissertant continuellement sur la conduite qu'ils doivent tenir. C'est à l'*action* qu'est appelée essentiellement la totalité du genre humain, sauf une fraction imperceptible, principalement vouée par nature à la contemplation. »⁹. L'idée se retrouvera dans l'adage cher au positivisme religieux : *on se laisse de penser, on se laisse même d'aimer, on ne se laisse pas d'aimer*. Ce dont l'être humain se laisse le plus vite, c'est de penser.

Science et foi. La théorie positive du pouvoir spirituel résulte de cette double caractérisation puisque si, d'un côté, l'homme a besoin de principes auxquels donner son adhésion, de l'autre, la spéculation lui étant sinon étrangère du moins pénible, il n'est pas en mesure de se forger par lui-même les règles fiables sur lesquelles appuyer son action. La question porte cette fois sur le *mode* de fixation des croyances. Nous sommes invités à reconnaître la nécessité d'une foi positive, entendue comme « disposition à croire spontanément, sans démonstration préalable, aux dogmes proclamés par une autorité compétente »¹⁰. Dans cette perspective l'autorité, sur laquelle l'attention se focalise

⁶ [1826] p. 376.

⁷ [1826] p. 385.

⁸ C., 55^{ème} l., p. 446.

⁹ [1826] p. 385.

¹⁰ [1826] p. 388.

d'ordinaire, n'apparaît que comme le corrélat de la foi positive, laquelle est déterminée par le double rapport qu'elle entretient avec les notions de science positive, d'une part, et de foi théologique, d'autre part.

Le premier point rejoint le vieux problème de la science et de l'opinion. La position de Comte repose sur un constat : « à quelque degré d'instruction que parvienne jamais la masse des hommes, il est évident que la plupart des idées générales destinées à devenir usuelles ne pourront être admises par eux que de confiance, et non d'après des démonstrations »¹¹. Pour fixer la croyance, deux méthodes s'offrent à nous. La meilleure consiste à suivre la voie royale de la science, réduite ici à ce qui en constitue le cœur : la démonstration, cette expérience directe de la vérité, à laquelle l'esprit ne peut refuser son adhésion. La foi n'est jamais qu'un pis aller, puisque croire, c'est reconnaître que cette expérience privilégiée fait défaut et s'en remettre au témoignage de quelqu'un dont on a lieu de penser qu'il a, lui, suivi la démonstration. Le rapport à autrui ainsi instauré repose sur une inégalité : l'un sait, l'autre non. Mais le partage s'effectue selon une ligne qui échappe aux classifications habituelles de la pensée politique : « en fait de sciences, tous ceux qui ne sont pas susceptibles d'entendre les démonstrations sont peuples »¹².

De ce point de vue, le rapport à autrui est constitutif de la croyance : je crois quelque chose parce que je crois quelqu'un. L'étymologie le confirme : qui dit croyance dit avant tout confiance. Comte a très bien saisi le rôle capital que joue la confiance dans la vie sociale. Sous le nom de *main invisible*, ou de *ruse de la raison*, nous sommes souvent invités à admirer la façon dont, comme par une finalité immanente, le seul jeu des mécanismes naturels fait que les acteurs sociaux concourent, à leur insu, à la bonne marche de la société. Non moins admirable, et moins souvent notée, est la façon dont cette marche repose à chaque instant sur une confiance mutuelle, elle aussi non sentie dans la plupart des cas. La division du travail « n'est pas seulement matérielle, comme on le croit d'ordinaire; elle est aussi et surtout intellectuelle et morale, c'est-à-dire qu'elle exige, outre la soumission pratique, un certain degré correspondant de confiance réelle, soit dans la capacité, soit dans la probité, des organes spéciaux auxquels est ainsi exclusivement confiée désormais une fonction jusqu'alors universelle. [...] Chaque jour, par une suite nécessaire de la grande subdivision actuelle du travail humain, chacun de nous fait spontanément reposer, à beaucoup d'égards, le maintien même de sa propre vie sur l'aptitude et la moralité d'une foule d'agents presque inconnus, dont l'ineptie ou la perversité pourraient gravement affecter des masses souvent fort étendues »¹³.

Si nous avons du mal à faire une place à cette idée de foi, pourtant classique¹⁴, c'est que, dans la langue d'aujourd'hui, le terme est très étroitement associé à la religion, au surnaturel, alors qu'un fort contraste oppose la foi théologique et la foi positive. Certes, « l'une et l'autre résultent également de cette universelle aptitude à la confiance, sans laquelle aucune société réelle ne saurait jamais subsister »¹⁵; mais la foi positive a ceci d'original qu'elle entretient un double rapport à la démonstration. Si, en tant que foi, elle se définit par opposition à celle-ci, en tant que positive, elle se distingue des autres formes de foi précisément en ce qu'elle est démontrable. Alors que la foi théologique repose sur une révélation à laquelle le croyant n'a pas de part, la foi positive est « toujours subordonnée à une véritable démonstration dont

¹¹ [1822], p. 246

¹² [1820], p. 236.

¹³ C., 50^{ième} l., 279 ; cf. [1825], p. 325-27.

¹⁴ Ainsi Port Royal (*Logique*, IV xii) reconnaissait, à côté de la foi divine, une foi humaine, reposant sur « l'autorité des personnes dignes de créance », et renvoyait à ce propos à Saint Augustin : *quod scimus, debemus rationi ; quod creamus, autoritati*.

¹⁵ C., 56^{ième} l., p. 668.

l'examen est permis à chacun sous des conditions déterminées»¹⁶. L'idée s'appuie sur un phénomène social inconnu de Saint Augustin ou de Port-Royal : la place occupée par la science et les savants dans la société industrielle en train de se développer¹⁷. La confiance qu'a le peuple dans les savants n'est pas du même ordre que celle qu'il plaçait autrefois dans le clergé. Ce n'est plus une soumission aveugle, mais « l'assentiment donné à des propositions sur des choses susceptibles de vérification »¹⁸.

Comme le lecteur l'aura sans doute remarqué, la définition de la confiance passe par le recours à l'autorité. Réservant à plus tard ce qui touche à cette dernière, on peut déjà noter que les deux notions sont corrélatives : l'autorité est un capital de confiance et comme l'envers du crédit. Qu'est-ce en effet qu'un avis autorisé sinon un avis digne de foi ? Il est vrai que la liaison a été oubliée. La théorie de l'autorité s'en est ressentie, puisque l'opinion aujourd'hui la plus répandue tendrait plutôt à la faire reposer sur la crainte.

Inutile de se le dissimuler, ce ne sont pas des considérations comme celles qui viennent d'être présentées qui réconcilieront la politique positive avec nos contemporains. Bien au contraire, elles semblent donner raison à ses détracteurs et justifier amplement le discrédit dans lequel elle est tombée. Eloge du dogmatisme, rétablissement de la confiance dans l'autorité : ce qui vient d'être décrit comme le fondement de la théorie du pouvoir spirituel va à l'encontre de tout ce qui nous tient le plus à cœur. Loin de viser à notre émancipation, la politique positive tendrait à nous maintenir dans la minorité, et n'hésiterait pas pour cela à entretenir la crédulité. Bref, il n'y aurait, dans ce domaine, rien à attendre des propositions de Comte. — Sans être dénuée de tout fondement, cette interprétation contient aussi une bonne part de malveillance. Il est possible d'ôter à toutes ces affirmations ce qu'elles ont de choquant et d'en dégager un sens parfaitement acceptable. En des termes parfois à peine différents, elles se retrouvent en effet chez des penseurs, par exemple Peirce, à qui personne ne songerait à adresser ce genre de reproches. S'il est vrai que chemin faisant, nous sommes amenés à remettre en question certaines de nos convictions en apparence les mieux établies, les arguments avancés ne manquent pas de poids et on ne pourra donc pas continuer indéfiniment à les ignorer.

2. Positivismes et pragmatismes.

L'auteur du *Cours* revient sans cesse sur la nécessité d'établir des convictions profondes et Mill n'était pas loin de partager ce sentiment, lui qui caractérisait notre époque comme l'âge des croyances faibles et estimait qu'« une seule conviction est plus forte que quatre-vingt-dix-neuf intérêts »¹⁹. La théorie du pouvoir spirituel se trouve ainsi commandée par une question que d'autres ont posé en ces termes : comment fixer la croyance ? Reconnaître que, exprimé dans un autre vocabulaire, c'est bien le même problème que celui qui préoccupait les pragmatistes devrait aider considérablement à une réévaluation de la politique positive. Vue sous cet angle, la fonction du pouvoir spirituel est de lutter contre le scepticisme; et cela, non à la manière du métaphysicien, qui prétend réfuter les arguments du sceptique, entreprise dont on sait qu'elle est vaine; mais de façon positive, c'est-à-dire utile, efficace, en étudiant le mode de fixation des croyances.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Voir N. et J. Dhombres : *Naissance d'un pouvoir : sciences et savants en France, 1793-1824*, Payot, 1986.

¹⁸ [1820], p. 237.

¹⁹ J.-St. Mill : *Considerations on the Representative Government*, dans : *Collected Works*, Toronto U. P., 1982, t. 19, p. 381, ma traduction.

Peirce, comme on sait, s'était fixé le même objectif. Ce qu'on a appelé son modèle du doute et de la croyance pose que « l'irritation produite par le doute nous pousse à lutter pour atteindre l'état de croyance » ; et il ajoute : « je nommerai cette lutte *enquête* »²⁰. La théorie repose sur l'idée que le doute est par définition un état passager, transitoire, qui implique un combat pour s'en libérer. Quant à l'enquête, ou peut-être mieux la recherche, Peirce y insiste, elle a pour seul objet de fixer la croyance, c'est-à-dire d'écarter le doute et de transformer les conjectures en certitudes. La recherche commence avec le doute et cesse avec lui. L'importance de cette proposition vient de ce qu'elle exclut : la recherche n'est pas d'abord recherche de la vérité. Dès qu'une opinion stable est atteinte, nous sommes satisfaits, que la croyance soit vraie ou fausse. Il ne s'agit bien entendu pas par là de dévaloriser la recherche de la vérité, encore moins d'en nier l'existence ; il s'agit simplement de souligner que l'idée de vérité n'est pas première et que sa genèse demande à être explicitée. Isaac Levi pour sa part insiste sur un autre aspect : ce qui demande à être expliqué, ce n'est pas la croyance mais le doute ou, si l'on préfère, le changement de croyances²¹. Affirmation elle aussi lourde de conséquences puisqu'à la différence d'une théorie de la connaissance qui, depuis Descartes, est en quête de fondements inébranlables, le pragmatiste pose en principe que la certitude se passe de justification (c'est toujours l'idée que chercher à réfuter les arguments du sceptique est une entreprise vaine). La similitude avec le passage de 1826, cité plus haut, sur le dogmatisme et le doute est frappante. Dans un vocabulaire sans doute différent, les idées exprimées par Peirce rejoignent celles de Comte, ce qui n'est pas surprenant si l'on songe au même anticartésianisme qui les anime.

Le parallèle ne s'arrête d'ailleurs pas là. Peirce distingue ensuite quatre méthodes pour fixer la croyance : les méthodes de ténacité, d'autorité, *a priori* et scientifique, reliées entre elles par un lien sinon chronologique du moins génétique, l'échec de chacune expliquant le surgissement de la suivante. La première, pour laquelle il ne cache pas son admiration, possède un statut particulier, puisque le doute n'y a pas de place. Celui qui l'adopte ne se pose pas de question, ou plutôt, il choisit la première réponse qui lui vient à l'esprit et n'en démords plus, quoi qu'il arrive. Les trois autres méthodes ne sont pas sans rapport avec les trois états que le positivisme distingue dans le développement de l'esprit humain. On remarquera tout d'abord que la méthode de ténacité est la seule à être strictement individuelle. C'est même la raison de son échec : voir que d'autres pensent autrement que nous finit par ébranler notre confiance initiale dans notre jugement. Les opinions de chacun dépendent de celles d'autrui, de sorte que « le problème devient : comment fixer la croyance, non seulement dans l'individu, mais dans la communauté »²². Si donc la méthode d'autorité est d'emblée politique, son caractère théologique est tout aussi marqué²³. Toutefois, quand l'occasion se présente de comparer les idées qui nous ont été ainsi inculquées à celles d'autres nations ou d'autres siècles, le doute surgit à nouveau, donnant alors naissance à la méthode *a priori*. Celle-ci, qui se caractérise par une confiance excessive dans les pouvoirs de la raison, correspond à son tour assez bien avec l'état métaphysique et c'est l'impuissance des

²⁰ Ch. S. Peirce : *Comment se fixe la croyance*, in *Oeuvres I*, le Cerf, Paris, 2002, p. 223 ; l'article, publié en 1877, sera désormais désigné par *Croyance*.

²¹ I. Levi : *The Covenant of Reason*, Cambridge U. P., 1997, p. 2, 20.

²² *Croyance*, p. 224.

²³ « Cette méthode a fourni, depuis les temps les plus reculés, l'un des principaux moyens de maintenir l'orthodoxie des doctrines théologiques et politiques, et de leur conserver un caractère catholique et universel. [...] Partout où il y a eu un clergé — et aucune religion n'en a été exempte — cette méthode a été plus ou moins appliquée » (*Croyance*, p. 226).

métaphysiciens à s'accorder qui interdit de s'en satisfaire²⁴. L'état positif étant encore appelé scientifique, son rapport avec la dernière des quatre méthodes de recherche est immédiat. L'un comme l'autre possèdent le même caractère final, la méthode scientifique ayant la propriété de se corriger elle-même.

Certains estimeront que ces ressemblances sont moins instructives que les différences qui séparent les deux points de vue et ils n'auront pas tort. Ainsi, le positiviste et le pragmatiste ne portent pas le même regard sur le doute. En tant que moteur de la recherche, l'aiguillon du doute se voit attribuer par Peirce une fonction positive. Sans y être tout à fait insensible, Comte n'accorde à cet aspect qu'un rôle subalterne et souligne à la place l'action destructrice du doute. De même, Peirce se montre certainement beaucoup moins hostile à la métaphysique, que Comte avait trop vite condamnée sans appel, l'accusant en particulier de faire le jeu du scepticisme. De même encore, il suffit d'évoquer la théorie de l'abduction, ou l'usage des probabilités pour se convaincre que les deux philosophes se font de la science et de sa méthode des conceptions fort différentes.

Pour notre propos, cependant, l'essentiel est ailleurs, dans la valeur à accorder à la méthode d'autorité et dans la détermination des rapports qu'elle entretient avec la méthode scientifique. La première conserve-t-elle encore une place, une fois la seconde apparue ? Peirce ne semble pas s'être beaucoup préoccupé de la question, qui se trouve en revanche au cœur de la politique positive. Il admet que « pour la masse de l'humanité, il n'y a peut-être pas de meilleure méthode » mais pour ajouter aussitôt « si leur plus haute impulsion est de vivre dans l'esclavage intellectuel, qu'ils restent esclaves »²⁵. Toute la question est là : la méthode d'autorité fait-elle nécessairement de nous des esclaves intellectuels ?

3. Pouvoir spirituel et autorité.

La méthode d'autorité comme problème. La supériorité de la méthode de recherche n'est pas en cause. La question est simplement de savoir si son surgissement disqualifie définitivement la méthode d'autorité. Le tableau dressé par Peirce est en effet peu flatteur. Faut-il le suivre sur ce point, ou estimer au contraire que, sous certaines conditions, la nécessité de la division du travail intellectuel continue à justifier le recours à l'autorité ?

La question est particulièrement embarrassante. Certains pourront chercher à la préciser d'avantage, en distinguant par exemple la méthode d'autorité de l'argument d'autorité. Il est clair en effet que la première est plus vaste que le second et que les partisans de celle-ci usent encore de bien d'autres procédés. Mais la principale difficulté se trouve ailleurs, dans le concept d'autorité lui-même, qui se trouve pris dans un réseau complexe, pour ne pas dire inextricable, de relations, que le présent propos ne permet pas d'étudier en lui-même. Avant d'examiner la façon dont l'autorité sert à fixer les croyances, il ne sera toutefois pas mauvais de présenter rapidement les concepts qui figurent à l'arrière-plan des débats, et dont il faut pourtant se résoudre provisoirement à ne pas tenir compte.

Il est clair tout d'abord que l'autorité spirituelle ne représente qu'un aspect du pouvoir spirituel. A la distinction existant entre les deux concepts d'autorité et de pouvoir, le positivisme ajoute des considérations plus spécifiques. L'autorité spirituelle comprend deux composantes : pour que la confiance puisse s'instaurer, il faut qu'aux qualités intellectuelles,

²⁴ « L'histoire de la philosophie métaphysique en offre un exemple parfait. [...] Les métaphysiciens n'ont jamais pu parvenir à un accord solide » (*Croyance*, p. 228-229). La suite du texte, qui compare cette méthode à la précédente, retrouve encore sur bien des points les analyses comtiennes ; l'appel aux faits, qui motive le passage à la méthode scientifique, fait écho au critère empiriste du sens dont, faut-il le rappeler, Comte a été le premier à donner une formulation explicite.

²⁵ *Croyance*, p. 227.

toujours prépondérantes, s'ajoutent des qualités morales²⁶. Mais l'aspect moral, en tant que distinct de l'aspect proprement intellectuel, occupe une place beaucoup plus considérable : c'est ainsi, par exemple, que le temporel est opposé au spirituel comme la politique à la morale. Présente dès les opuscules de jeunesse, cette approche prendra de plus en plus d'importance avec le temps et, plutôt que de pouvoir spirituel, Comte parlera alors de pouvoir modérateur. Dans l'exercice de ce droit de remontrance, la supériorité intellectuelle passe au second plan; c'est l'époque où « le sexe affectif », c'est-à-dire la femme, devient le meilleur représentant du pouvoir spirituel.

Il est clair également que la réhabilitation de la méthode d'autorité est inséparable de la critique du libre examen. Entre celui-ci et celle-là, il n'y a pas à choisir, et c'est pourquoi il est difficile de traiter de l'une sans parler de l'autre. Pour des raisons évidentes, il est pourtant exclu d'examiner ici les arguments avancés par Comte contre la liberté de conscience et qui avait fait, sur le jeune Mill, une impression assez vivace pour qu'il s'en fasse encore l'écho à la fin de sa vie²⁷.

Il apparaît alors que si, pris dans toute sa généralité, le concept d'autorité spirituelle est problématique, certains de ses aspects en revanche ne posent aucun problème. On notera que c'est bien la même situation qu'avec l'argument d'autorité : s'il y a de bonnes raisons d'en critiquer certains usages, rien n'autorise à en conclure qu'il serait par principe à rejeter. Plus précisément, il apparaît que nous continuons à vivre sur un concept d'autorité singulièrement appauvri. Dans l'esprit de la plupart de nos contemporains, l'autorité est associée à l'autoritarisme, lequel évoque presque inmanquablement une forme de commandement peu respectueuse des libertés. De divers côtés, il a été reconnu qu'on ne peut plus se satisfaire d'une conception aussi unilatérale, qui nous vient pour l'essentiel des Lumières²⁸. Ce que Comte et après lui Peirce nous rappellent, c'est que l'autorité sert non seulement à commander des actes, mais aussi à fixer des croyances. Il y a donc lieu de refaire une place à une dimension bien connue des Anciens et des hommes du Moyen-Age puis oubliée, et que l'on pourrait appeler logique, ou épistémologique, puisque l'autorité y est conçue comme une source de connaissance, au même titre que la raison ou le témoignage des sens. C'est d'ailleurs l'extension, au domaine politique, de ce concept logique parfaitement légitime dans son ordre qui fait problème. L'instauration d'un nouveau pouvoir spirituel est inséparable de la volonté de « hisser la politique au rang des sciences d'observation » et l'échec répété des efforts entrepris pour constituer une authentique science du politique n'est pas étranger au scepticisme général avec lequel les propositions de Comte ont été accueillies.

Une notion hétérogène. Laissant de côté la question de savoir si la philosophie politique classique a ou non besoin d'une théorie de l'autorité, un rapide examen suffit pour reconnaître, dans la notion commune, la juxtaposition d'éléments sur la compatibilité desquels on peut s'interroger²⁹. Droit de commander, pouvoir d'imposer l'obéissance :

²⁶ Cf. note 6.

²⁷ J. St. Mill : *Autobiography*, Penguin, 1989, p. 131-133 et la lettre à G. d'Eichthal du 7 novembre 1829, dans les *Collected Works* (J. Robson, ed.), University of Toronto Press, vol. XII : *The Earlier Letters (1812-1848)*, 1963, p. 40-42.

²⁸ Voir par exemple H.- G. Gadamer : *Vérité et méthode*, Le Seuil, 1976, p. 115-119.

²⁹ Le *Robert* donne deux définitions : 1) droit de commander, pouvoir d'imposer l'obéissance ; 2) autorité (au sens 1) fondée sur une supériorité de mérite ou de séduction, qui impose l'obéissance non par la contrainte mais par le respect, la confiance. Récemment, le concept a été psychologisé (le mot est vilain, la chose aussi). Dans son « Analyse du caractère », W. Reich faisait une large place au caractère, et plus encore à l'éducation, autoritaires ; les travaux d'Adorno et de Marcuse sur le sujet lui doivent beaucoup.

l'autorité aurait pour élément constitutif un rapport de soumission, exemplifié par l'autorité parentale ou l'autorité militaire. Cette insistance sur le commandement et l'obéissance semble en contradiction avec les principes fondamentaux du libéralisme : c'est ainsi que les historiens du Second Empire ont l'habitude d'y distinguer deux périodes : l'Empire autoritaire puis l'Empire libéral. S'il est normal que l'enfant se soumette à l'autorité parentale, celle-ci cesse avec sa majorité. Loin de viser à l'émancipation de l'individu, l'autorité se voit soupçonnée de chercher au contraire à le maintenir indéfiniment en tutelle. Cette suspicion entraîne « une subversion directe et totale des notions politiques les plus fondamentales »³⁰, puisque le gouvernement n'est plus perçu comme le chef de la société, destiné à faire converger les efforts des individus, mais comme leur ennemi naturel, contre lequel ils doivent chercher à se garantir.

L'autorité spirituelle est d'une autre nature. L'adjectif sert à qualifier non seulement ce dont elle émane, mais aussi ce sur quoi elle porte, à savoir non des actes mais des opinions. Elle est considérée comme une source de connaissance, au même titre que la raison où les sens. Ce n'est en effet ni celle-ci ni ceux-là qui m'ont appris l'existence des camps de la mort, mais l'autorité des historiens. L'expression même d'*argument* d'autorité donne à entendre que la notion ne relève pas tant de la politique que de la logique et c'est dans cette optique que Port Royal ou Peirce ont été amenés à en traiter. C'est cette appartenance à la logique qui explique que la confiance puisse être mise en parallèle avec les démonstrations. L'autorité est à la raison comme l'opinion à la science : elle a pour objet non le certain mais le probable. Elle est plus proche du témoignage mais, alors que le témoin atteste de faits, l'autorité ne nous donne que des opinions³¹. Entre ce sens et le précédent, la distance est si grande qu'on peut se demander si l'on parle de la même chose. La confiance a presque totalement disparu.

Point n'est besoin d'aller plus loin pour voir qu'il n'y a rien de répréhensible dans l'usage intellectuel de l'autorité. L'assimiler, comme le fait Peirce, à un esclavage, apparaît tout à fait injuste³². Dans d'autres textes, d'ailleurs, le père du pragmatisme en parle en de tout autres termes. Le recours incessant à l'autorité, si frappant chez les hommes du Moyen-Age, les rendait, à ses yeux, plus proches des savants que des philosophes. Les scientifiques en effet « pensent beaucoup plus de bien de l'autorité que ne le font les métaphysiciens ; car en science une question n'est pas considérée comme réglée, ou sa solution comme certaine, tant que tout doute intelligent et informé n'a pas cessé et que toutes les personnes compétentes n'en sont pas venus à un accord catholique »³³. Ce qui laisse entendre que, sinon la méthode

³⁰ C., 46^{ième} l., p. 27 ; cf. le passage parallèle dans [1822], p. 246.

³¹ G. Cornwall Lewis, un proche de Mill, distinguait ainsi entre témoignage, argument et autorité : dans les questions de témoignage, je crois un fait (*a matter of fact*) parce que le témoin le croit ; dans les questions d'argument, je tiens la conclusion pour vraie, parce qu'elle est démontrée par des raisons qui satisfont mon intelligence ; dans les questions d'autorité, je crois une opinion (*a matter of opinion*) parce qu'elle est crue par une personne que je considère comme un juge compétent dans le domaine (*An Essay on the Influence of Authority in Matters of Opinion* (1849), Arno Press, N. Y., 1974 ; chap. III, §4, p. 26-27).

³² Ainsi Tocqueville répondait par avance à l'objection lorsqu'il écrivait : « Il est vrai que tout homme qui reçoit une opinion sur la parole d'autrui met son esprit en esclavage ; mais c'est une servitude salutaire qui permet de faire un bon usage de la liberté » (*De la Démocratie en Amérique*, l. II, 1^{ière} partie, chap. 2, in *Œuvres*, Gallimard, 1951, t. 1.2, p. 17).

³³ Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, 1.32 (ma traduction) : cité d'après J. Boler : « Peirce and Medieval Thought », in *The Cambridge Companion to Peirce* (Ch. Misak, ed.), Cambridge U. P., 1999, p. 60. Il est vraisemblable que c'est sa fréquentation des textes scolastiques qui a rendu Peirce sensible à la dimension logique du concept d'autorité.

d'autorité, du moins l'autorité a sa place en science, aux côtés, ou même au sein, de la méthode de recherche.

Comte, on l'a vu, réservait la méthode d'autorité à la masse des hommes, en tant qu'ils n'étaient pas en mesure de suivre les démonstrations et, sur ce point Peirce n'était pas loin de lui donner raison, quand il reconnaissait que pour la masse de l'humanité, il n'y a peut-être pas de meilleure méthode. Mais on se souviendra également que, de ce point de vue, quiconque n'entend pas la démonstration est peuple. La méthode de recherche n'est pas universellement applicable : si elle l'est bien objectivement, en ce sens qu'on peut concevoir qu'elle s'applique à tous les domaines, on voit mal comment elle pourrait l'être subjectivement, sauf à supposer l'omniscience. Le chimiste est donc peuple pour l'astronome et réciproquement. Dans la cité savante, le recours à la méthode d'autorité ne se limite pas à l'aspect signalé plus haut par Peirce ; elle intervient sous une forme encore plus caractéristique avec l'usage de ce que l'on appelait les preuves testimoniales. Dans bien des cas, le physicien ne juge pas nécessaire de refaire l'expérience réalisée par un de ses collègues ; il le croira sur parole et reprendra ses résultats sans les mettre en doute³⁴. De la même façon, la méthode d'autorité est couramment utilisée en droit. La jurisprudence repose sur l'autorité de la chose jugée et les juges, qui avaient à peser les avis des différents juristes, ont semble-t-il largement contribué à forger la notion d'argument d'autorité. Le principe de division linguistique du travail, invoqué par la philosophie contemporaine du langage pour expliquer comment un sens en vient à être attaché aux mots, renvoie à un phénomène analogue³⁵, — ce qui n'est guères surprenant, Comte justifiant le recours à l'autorité par la nécessité d'étendre à la vie intellectuelle la division du travail, cantonnée d'ordinaire au seul monde de l'économie. De leur côté, les pragmatistes contemporains ont étudié ce corrélat de l'autorité qu'est la déférence, modalité de la confiance où l'inégalité du rapport en cause est bien mise en évidence.

Très bien, dira-t-on, mais où est la politique dans tout cela ? Ce qui faisait problème, c'est l'existence, dans la sphère politique, d'un pouvoir spirituel ; or, sur ce point précis, les considérations qui viennent d'être présentées sont restées pratiquement muettes. Il est donc permis, — c'était en gros la position de Mill, semble-t-il —, d'accorder tout ce qui précède et de refuser de suivre Comte dans les conclusions proprement politiques qu'il croyait pouvoir en tirer. Afin de prendre la mesure du chemin qui reste à parcourir, il convient tout d'abord de rappeler qu'il ne s'agit pas de chercher à faire sens dans son intégralité de la théorie positive du pouvoir spirituel. Si tel était le but, il faudrait alors admettre que la distance qui nous en

³⁴ « Toutes les sciences diverses, même les plus simples, ont un indispensable besoin de ce qu'on nomme les preuves testimoniales, c'est-à-dire d'admettre continuellement, dans l'élaboration fondamentale de leurs théories les plus positives, des observations qui n'ont pu être directement faites, ni même répétées, par ceux qui les emploient. » (C., 48^{ième}, p. 157). Les pragmatistes contemporains ne disent pas autre chose : « , dans la recherche scientifique, les dires des témoins (*the testimony of witnesses*) est ni plus ni moins une source d'information que le témoignages des sens » (I. Levi : *The covenants of Reason*, Cambridge U. P., p. 248 ; ma traduction).

³⁵ « Toute communauté linguistique [...] possède au moins certains termes dont les 'critères' associés ne sont connus que d'un sous ensemble des locuteurs qui acquièrent ces termes, et dont l'usage par les autres locuteurs reposent sur une coopération structurée entre eux et les locuteurs des sous-ensembles correspondants » (H. Putnam : *Mind, Language and Reality*, Cambridge U. P., 1975, p. 228 ; ma traduction) ; on remarquera que le problème à résoudre n'est pas très différent, puisqu'il s'agit de *fixer*, non des croyances, mais l'extension de certains termes.

sépare est infranchissable. Dans la forme sous laquelle on la trouve aussi bien dans les écrits de jeunesse que dans les dernières œuvres de Comte, le pouvoir spirituel apparaît bien souvent derrière nous plutôt que devant nous. Ceci n'exclut toutefois que l'on puisse encore faire quelques pas de plus dans la même direction.

Une première possibilité consisterait à préciser la forme que pourrait prendre ce type de pouvoir. C'est un peu ce que suggère Tocqueville, dans la phrase citée en exergue. Comte ne pense pas autrement. Aujourd'hui comme autrefois, l'opinion publique a besoin d'organes qui la guident et la proclament ; la question n'est donc pas de savoir s'il existe ou non une autorité spirituelle, mais qui l'exerce et selon quelle modalité³⁶. A cet égard, la théorie du pouvoir spirituel apparaît étroitement solidaire d'une théorie de l'opinion publique. D'une certaine façon en effet la politique positive dans son ensemble ne vise à rien d'autre qu'à instaurer le règne de l'opinion³⁷. Le lien ainsi établi explique également qu'« un pouvoir spirituel quelconque doit être, par sa nature, essentiellement populaire : puisque, sa mission caractéristique consistant surtout à faire, autant que possible, directement prévaloir la morale universelle dans l'ensemble du mouvement social, son devoir le plus étendu se rapporte à la constante protection des classes les plus nombreuses, habituellement plus exposées à l'oppression »³⁸. Toutefois, quels qu'en soient les mérites, cette approche n'est peut-être pas la plus prometteuse. Comme le note D. Reynié, s'« il n'est pas toujours possible d'imaginer le fonctionnement des agencements institutionnels comtiens, [...] les principes qui les inspirent sont en revanche d'une grande clarté »³⁹. Le pas le plus naturel, semble-t-il, consiste plutôt à réintroduire le faisceau de thèmes qui forment comme l'envers de la notion de pouvoir spirituel et qui avaient été provisoirement écartés.

Dans la mesure où ils sont, eux, immédiatement perçus comme politiques, cela signifie modifier légèrement la question posée. Il s'agissait de voir comment les considérations générales qui précèdent pouvaient s'appliquer au domaine politique ; il s'agit maintenant plutôt de voir si, appliquées à la politique, elles n'entraînent pas des conséquences inacceptables. Le problème, si l'on préfère, porte moins sur le passage d'un domaine à un autre que sur la compatibilité entre deux conceptions de la politique. A bien y réfléchir en effet, ce qui nous embarrasse dans la théorie positive du pouvoir spirituel, c'est moins l'idée en elle-même que sa compatibilité avec ce que nous tenons pour les principes mêmes de la démocratie. L'intérêt de la politique positive, ce qui fait à la fois son originalité et sa difficulté, c'est qu'elle s'est constituée non seulement en marge de la philosophie politique classique, mais aussi en bonne partie contre elle. C'est ainsi que la théorie du pouvoir spirituel possède également une dimension polémique, presque subversive, qu'il n'est pas possible de passer indéfiniment sous silence. Dit en termes plus crus : existe-t-il une interprétation de la

³⁶ « Les vraies nécessités sociales doivent se manifester toujours, d'une manière plus ou moins saisissable, chez ceux là même qui tentent de les éluder : aussi, malgré la profonde anarchie de nos intelligences, existe-t-il aujourd'hui une sorte de pouvoir spirituel spontané, disséminé parmi les littérateurs et les métaphysiciens [...] Les plus systématiques adversaires de la séparation des deux autorités élémentaires ne sont certes pas les moins servilement soumis à son ascendant habituel. Toute la question se réduirait donc, au fond, sous cet aspect, à décider si les populations modernes, au lieu d'une véritable organisation spirituelle, fondée sur une sérieuse élaboration philosophique de l'ensemble des conceptions humaines, et assujettie à des conditions rationnellement déterminées, doivent être indéfiniment conduites par des organes presque toujours aussi dépourvus de toute connaissance réelle qu'étrangers à toutes convictions profondes » (C, 57^{ième} l., p. 655 ; cf. [1848], p. 183).

³⁷ [1848], p. 174-184. Voir l'article de D. Reynié citée n. 4.

³⁸ C, 57^{ième} l., p. 680.

³⁹ D. Reynié, article cité, p. 107.

politique positive qui ne soit pas irrémédiablement rétrograde ? Ce qui semble remis en cause, en effet, n'est rien moins que les deux premiers termes de la devise républicaine.

D'ordinaire, ce que l'on retient le plus volontiers, c'est l'attaque contre la liberté de conscience. Tout comme le principe de la souveraineté populaire a servi à ruiner l'idée d'une monarchie de droit divin, la liberté de conscience était au départ explicitement dirigée contre le pouvoir spirituel du clergé : chaque fidèle se voyait accordé le droit d'interpréter les Ecritures sous l'inspiration directe du Saint-Esprit, sans la médiation d'une quelconque autorité. La constitution d'un nouveau pouvoir spirituel signifierait l'abandon pur et simple du droit de libre examen. Il n'en faut pas plus pour ressusciter les vieux clichés et accuser Comte de vouloir instaurer une police des idées. En réalité, il n'est pas trop difficile de disposer de ce type d'objection, selon des lignes esquissées dans ce qui précède. Le vrai problème porte moins sur la liberté que sur l'égalité. Si, parmi les tenants de la Révolution, il est possible de s'entendre avec les partisans de la première, la critique des niveleurs, elle, est sans appel. L'existence du pouvoir spirituel repose sur un rapport de subordination, fondé dans l'inégalité des compétences. En tant que pensée de l'ordre, le positivisme accorde une place centrale à l'idée de classification, et cela aussi bien en philosophie des sciences qu'en philosophie politique : la hiérarchie, les inégalités sont des données constitutives de la vie sociale et il serait donc vain de chercher à les abolir. Si l'on veut bien se garder de part et d'autre des contresens et des simplifications, la distance entre les deux positions adverses apparaît beaucoup moins grande qu'on ne le pense. Pour une bonne part, l'égalisation des conditions, caractéristique des sociétés démocratiques, se manifeste par la mobilité sociale (qui vaut aussi chez Comte, comme le montre sa théorie de l'éducation), et la République s'accommode si bien de l'élitisme que le renouvellement des élites figure parmi ses préoccupations constantes. En pratique, le désaccord se concentre autour du système parlementaire et du droit de vote. C'est l'égalité à l'état pur : toute voix en vaut une autre et la question est précisément de savoir si, au lieu de compter les voix, il ne serait pas préférable de peser les avis. Mill était conscient du problème et ce à quoi il visait était à conserver aux experts, à l'intérieur même des règles du jeu démocratique, la place à laquelle leur compétence leur donne droit.

Si le travail qui reste à faire est donc considérable, il serait injuste de négliger les progrès accomplis dans la voie d'une meilleure compréhension de la politique positive. Pour partiel qu'il est, l'accord constaté avec le pragmatisme de Peirce présente à cet égard plus qu'une simple valeur historique. Il montre qu'il est vraiment trop facile d'écarter la question posée en ne voulant y voir que l'expression d'une nostalgie pour le Moyen-Age. Les arguments qu'il avance ont beaucoup plus de poids qu'on ne leur en accorde d'ordinaire. Il n'est plus possible de continuer à faire comme si l'opinion relevait de la seule sphère privée et ne concernait pas aussi la vie politique. Il nous faut donc refaire une place à l'idée que la croyance est non seulement un degré du savoir mais aussi une relation sociale, que l'autorité est non seulement un rapport politique mais aussi une source de connaissance. S'il en est bien ainsi, nous devrions être reconnaissants à Comte d'avoir, avec le concept de foi positive, rappelé l'existence d'une théorie sociale de la croyance et d'une théorie logique de l'autorité, qui en est le corrélat. Que l'exercice du pouvoir spirituel ait donné lieu à bien des abus, il était le premier à l'admettre ; mais invoquer ces abus pour récuser le projet serait comme condamner la démocratie sous prétexte que la vie démocratique nous offre souvent un bien triste spectacle.