

Grzegorz W. Sienkiewicz

# **INSTAURATION DE LA RELIGION POSITIVE**

Les principes de la philosophie de l'histoire  
d'Auguste Comte

Thèse de doctorat  
Présentée devant la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg en Suisse

Approuvé par la Faculté des Lettres sur proposition des professeurs  
Prof. Jean-Claude Wolf (premier rapporteur)  
Prof. Edward Swiderski (second rapporteur)

Fribourg, le 29 mai 2009

Prof. Jean-Michel Spieser, Doyen

Université de Fribourg Suisse

*L'auteur de ce travail exprime sa reconnaissance au Professeur Jean-Claude Wolf pour avoir assumé la direction de cette thèse avec exigence académique et disponibilité tout à la fois. Il tient remercier également le Professeur Edward Swiderski dont les avis critiques concernant cette dissertation ont été d'une importance considérable.*

Table des matières

I. Introduction générale .....	3
Chapitre I. La théorie générale de la religion positive .....	10
1.1. Introduction.....	10
1.1.1. Sur la philosophie de l'histoire des religions.....	10
1.1.2. Sur l'état théologique et la théorie de la connaissance religieuse .....	12
1.1.3. Sur l'évolution de l'esprit théologique.....	14
1.1.4. La « loi des trois états ».....	16
1.2. Les fondements systématiques de la religion positive .....	18
1.2.1. La définition du mot « religion ».....	18
1.2.2. L'objet de la religion positive.....	20
1.2.3. La théorie fondamentale de l'unité humaine .....	22
1.2.4. La biologie, une réalité de l'unité humaine .....	24
1.3. La théorie abstraite de la religion positive.....	29
1.3.1. La composition générale .....	29
Chapitre II. Théologisme et théorie du fétichisme .....	34
2.1. Le caractère intrinsèque des régimes religieux.....	34
2.2. La théorie du fétichisme.....	36
2.2.1. Le caractère social du fétichisme .....	41
2.2.2. Contexte historique et critique du fétichisme.....	44
2.3. Comte à la lumière de la pensée du XVIII <sup>e</sup> siècle .....	45
2.4. Le régime polythéique.....	52
2.5. Le régime monothéique .....	54
2.6. Considérations philosophiques de la théorie générale de la religion positive .....	56
Chapitre III. Sociologisme religieux de Comte .....	60
3.1. La doctrine du « Grand-Être » .....	60
3.1.1. Exposé systématique .....	60
3.1.2. Contexte critique.....	63
3.2. L'unité personnelle et l'unité sociale de la religion .....	65
3.3. L'Humanité, une entité ontologique .....	68
3.4. L'Humanité, l'objet de la sociologie .....	69
3.5. L'homme-individu, une entité sociale.....	74
3.6. La religion de l'Humanité en tant que sociologie .....	77
3.6.1. La sociologie religieuse .....	77
3.6.2. La sociologie de la religion et la morale positive .....	79
3.6.3. La constitution de la sociologie. Saint-Simon et Auguste Comte .....	81
Chapitre IV. La séparation des deux pouvoirs .....	89
4.1. Comte face à la philosophie du Moyen Âge.....	89
4.1.1. La loi des trois états théoriques.....	89
4.2. Monothéisme occidental .....	91

4.2.1. La distinction des deux pouvoirs .....	96
4.2.1.1. Le pouvoir spirituel .....	98
4.2.1.2. Le pouvoir spirituel et le catholicisme .....	102
4.2.1.3. Le pouvoir spirituel et la notion de l'ordre .....	105
4.3. Le nouveau pouvoir spirituel. La réorganisation morale de la société moderne. L'éducation universelle.....	110
4.4. Le pouvoir spirituel.....	114
 Chapitre V. Le pouvoir temporel .....	118
5.1. Introduction.....	118
5.2. La théorie positive du pouvoir politique .....	120
5.2.1. L'organisation temporelle.....	123
5.3. La positivité de la société moderne .....	131
 Chapitre VI. Réception des œuvres de Comte par ses contemporains. Étude critique .....	134
6.1. Le positivisme anglais de John Stuart Mill.....	134
6.1.1. Critique du « Cours ».....	137
6.1.2. Critique du « Système » .....	148
6.2. Correspondance de John Stuart Mill et d'Auguste Comte .....	157
 Chapitre VII. Critiques contemporaines du positivisme comtien.....	177
7.1. L'épistémologie comtienne à la lumière de la critique meyersonnienne .....	177
7.2. Les néopositivistes face à l'épistémologie de Comte.....	186
7.3. Eric Voegelin et la destruction du positivisme .....	188
7.4. Max Scheler et les principes comtiens de la philosophie de l'histoire .....	197
7.5. Leszek Kolakowski et le bilan du positivisme de Comte.....	201
 II. Conclusion générale.....	204
 Bibliographie .....	211
Ouvrages d'Auguste Comte .....	211
Littérature secondaire .....	212

## I. Introduction générale

*“L’Amour pour principe ; l’Ordre pour base ; et le Progrès pour but”.*

Auguste Comte, *Système de politique positive*, 1852

Auguste Comte (1798-1857) fut sans conteste le plus influent des penseurs français de l'époque où son œuvre vit le jour – au moment où la scène philosophique d'outre-Rhin était laissée en souffrance par la mort de la figure prééminente que fut Georg Wilhelm Friedrich Hegel (*r.i.p.* 1831), – œuvre qui s'achève justement à l'aube de l'essor de la sociologie, discipline dont le mérite reviendra essentiellement à Émile Durkheim (*n.* 1856). Si Comte a en commun avec l'auteur de *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* l'ambition d'enfermer l'histoire de l'humanité dans des lois par lui incontestablement et irrévocablement établies, il est par contre, bien que fondateur de cette branche d'études, en décalage avec les *Règles de la méthode sociologique*, telles que posées par son successeur. Cependant, le fondateur du positivisme reste un cas à part dans cette triade, avant tout à cause de sa double vision de la société, à la fois imprégnée de sa méthode historique à caractère scientifique et philosophique, et aboutissant également à une innovation, par l'exploration de la *terra incognita* qu'est peu ou prou le domaine de la « physique sociale », à savoir la sociologie.

Comte se distingue, au milieu du courant de généralités philosophiques émises par ses illustres prédécesseurs tout au long de l'histoire humaine, par une scrupuleuse et consciente analyse des dites conclusions générales, afin de s'en servir pour constituer son propre système méthodologique et doctrinal. Ce dernier n'était au fond qu'un instrument pour créer un système complet et détaillé du savoir humain, nécessaire et même indispensable à la régénération effective de la société. C'est ainsi que si sa méthode a eu autant de succès, tant dans le caractère théorique que dans la rigueur scientifique, c'est parce qu'Auguste Comte, par probité intellectuelle, avait scrupuleusement parcouru et assimilé auparavant les avancées philosophiques et mathématiques d'auteurs comme Descartes ou Fontenelle, en passant également par

les travaux des naturalistes et des biologistes, tels Gall et Broussais ; il s'était penché avec application sur les théories de Lamarck, Cuvier, Cabanis ou Bichat, s'intéressant simultanément aux doctrines sociales de Montesquieu, ainsi que d'Adam Smith, avec une mention particulière pour Saint-Simon, alors que sa conception des modes de connaissance possibles à l'homme doit beaucoup à Hume. En ce qui concerne l'importance que revêtent dans sa pensée la religion et les sentiments, la parallèle a tout lieu d'être tracée avec De Maistre et De Bonald, sans certes oublier Rousseau. Cependant, dès que son propre système fut complet, il s'y replia et y vécut en une sorte d'autarcie intellectuelle.

#### *Axes de lecture et définitions*

S'il faut parler de Comte comme du fondateur d'une nouvelle religion, il est tout d'abord nécessaire de se rendre compte que les circonstances politiques et religieuses au milieu desquelles sa pensée s'est développée l'ont laissé rien moins qu'indifférent. C'est la constatation de l'état de crise que subissait alors la société – crise qui avait débuté à la fin du Moyen Âge et atteint son paroxysme durant la Révolution française, avec la laïcisation de l'État et la dispersion subséquente de toutes les forces vives de la société que celle-ci avait entraînée – qui le conduit à rechercher par contraste le facteur dont pourrait découler une totale unité intellectuelle et morale, par l'harmonisation des sphères privées et publiques, ainsi que de toutes les composantes de l'être humain, croyance, sentiment et réflexion. Il trouve le modèle d'une possible réorganisation de la société moderne dans l'étude de la société théologique médiévale, dans laquelle la séparation des deux pouvoirs, à savoir le spirituel et le temporel, l'avait amené à s'imaginer sa propre solution, dans laquelle l'élément religieux prend donc logiquement la place principale. À partir d'une telle base, Comte pose les jalons de la théorie générale de la religion positive. Le point de départ de sa philosophie, qu'il nommera expressément *Théorie positive de l'unité humaine*, lui permet de découvrir une « loi fondamentale » de la connaissance humaine, laquelle est contenue dans trois états successifs, à savoir *l'état théologique, l'état métaphysique, et l'état positif*. Son jugement philosophique sera désormais totalement imprégné, voire même gouverné par cette loi des trois états, qui caractérise également les étapes du développement de l'humanité.

L'état positif, par lui révélé et institué, apparaît donc comme l'aboutissement de la totalité de l'évolution humaine. Voici donc la première définition. En second lieu, toutes nos connaissances dépendent, d'après l'observation de l'auteur du *Discours sur l'esprit positif*, de l'évolution antérieure de l'humanité, et elles ne concernent pas exclusivement des faits individuels, puisqu'elles constituent des faits sociaux, qui même dans leur phase actuelle se rattachent inévitablement aux phases successivement traversées. Et c'est ainsi que, d'un côté, toute la démarche sociale des hommes reste inchangée, et que, de l'autre, la diversité de leurs connaissances particulières, au cours du progrès social, amplifie perpétuellement l'entente entre les propres conceptions des individus et la réalité. L'homme comtien risque donc d'être sujet à une inéluctable relativité dans toutes ses opérations cognitives. Cet accord avec le sens du réel provenant du monde extérieur – le philosophe rejette définitivement le psychologisme cognitif, de même qu'il élimine rigoureusement l'absolu de toutes nos connaissances – conduit Comte à renforcer considérablement le critère de sa positivité scientifique concernant le rôle invariable des « lois » comme garants de la rationalité aux dépens de tout domaine de l'expérience. Le positivisme prend désormais le chemin rationaliste sur toute échelle de la connaissance humaine, y compris celle du religieux. Mais la systématisation progressive du savoir humain, naturellement rapportée à la raison, ne se prive pas, malgré son degré d'abstraction, de l'existence de phénomènes réguliers, que l'esprit positif pourrait se représenter comme des cas particuliers d'un seul fait général, et regarder comme assujettis à une loi unique. Cependant, une telle investigation utopiste ne trouve pas de succès dans le système positif de Comte. Ce ne serait du reste, aux yeux du philosophe, qu'une simple conformité métaphysique d'attribuer tant aux phénomènes qu'aux lois le caractère de réductibilité.

Le postulat fétiche du positiviste, en étant *a contrario* opposé au dogmatisme empirique selon lequel la connaissance procède constamment du simple au composé, s'enferme définitivement dans la règle cartésienne d'après laquelle il se doit d'aller du connu à l'inconnu, règle dont les conséquences dépassent largement l'univers observable. Or, c'est à la science positive qu'est finalement assigné le pouvoir spéculatif vis-à-vis de l'esprit humain, et l'arbitrage quant aux choix des ordres de recherches. Mais au fond, cette quête de la positivité n'est qu'une présomption intellectuelle de Comte, qui la ramène en effet à la détermination de ce qui à ses yeux

présente un intérêt pour l'homme. C'est une telle définition, à savoir de ne pas vouloir exclusivement la science pour elle-même, mais au contraire de la subordonner radicalement aux occupations et préoccupations humaines – Comte prétend en effet, ce qui n'est pas l'une des moindres prises que laisse à la critique sa théorie de la connaissance, que la recherche scientifique doit être entièrement orientée suivant l'utilité que ses résultats peuvent offrir à l'humanité – que se forge la méthode positiviste, afin que l'humanité atteigne sa pleine organisation. Elle se manifeste avant tout comme une suite naturelle de ce qui constitue la raison scientifique en confrontation avec l'autre, dérivant directement du domaine du public. Il en est ainsi pour toutes les formes progressives des diverses civilisations. Comte ne peut définir sa conception de la « loi » comme mérite scientifique applicable à tout sujet politique ou religieux sans avoir le sentiment de l'insuffisance du progrès humain. La tâche primordiale à remplir, qui incombe d'une certaine manière au positiviste, est de préparer la vraie théorie du progrès, laquelle prendra en compte le besoin essentiel de réorganiser fondamentalement le pouvoir, tant politique que spirituel, avec la nette prépondérance de ce dernier.

La classification des sciences ainsi que la systématisation des faits sociaux, grâce à l'établissement de la « méthode subjective », permettent finalement à Comte de se pencher vers la conception anthropocentrique ; la question de la morale et la conception de l'Humanité en tant que « Grand-Être » apparaissent, et résolvent en même temps les dogmes fondamentaux de la religion traditionnelle. Le Dieu créateur de la foi théologique est dorénavant remplacé par un « Être-Suprême » qui succède au premier, en assumant le rôle du « rédempteur » terrestre, et en offrant aux individus, représentés sous une forme de collectivité, la possibilité à participer à la vie universelle sans fin, et d'agir réellement au sein de l'humanité. Voilà comment notre auteur érige les statuts théoriques de la religion positive. Et cette dernière définition nous amène à mentionner la raison pour laquelle nous nous sommes engagés dans une telle étude, étant donné que la figure d'Auguste Comte et la problématique de la religion ne constituent en aucune manière une référence, respectivement un thème, marginaux dans la philosophie contemporaine.

Le minutieux parcours de ces nombreux commentaires, dans lequel le monde francophone est principalement représenté, même si la problématique du positivisme

comtien a également été traitée par les penseurs de la langue allemande, en particulier Max Scheler et Eric Voegelin. Pourquoi donc un tel choix ? Si c'est bien entendu la problématique de la religion qui a durablement éveillé notre intérêt, l'originalité de notre approche consiste surtout en un dépouillement volontaire de toute récupération politique ou idéologique. Outre cela, il nous a semblé pertinent de nous pencher sur la question de l'épistémologie, que nous avons trouvée relativement peu explorée, sauf par les principaux travaux d'Émile Meyerson. Et enfin, cette élaboration bénéficie, mis à part de la lecture d'un certain nombre d'études en langues allemande et anglaise, d'un regard tout à fait extérieur à celui propre à l'école française, ce qui permet de constater clairement dans la pensée d'Auguste Comte l'existence de germes d'universalisme.

### *Méthode*

Le choix du thème central, lié à la problématique de la religion chez Auguste Comte, a été induit tout d'abord par la lecture de ses œuvres majeures, et ensuite par le désir d'analyser de manière plus pointue comment le philosophe, qui fut l'un des derniers à avoir l'ambition d'englober l'entier du savoir humain, a pris le « risque » de proposer au monde une nouvelle croyance, autrement dit presque une vénération spirituelle pour la science, sous le voile d'une nouvelle morale. C'est l'idée du « nouveau pouvoir spirituel », auquel Comte attribue la réussite de la reconstruction de la société moderne, qui a indubitablement redoublé notre intérêt pour la question, car comment, après de tels bouleversements sociaux-politiques, pouvait-on encore parler de recréer la société sur une base spirituelle ? Et que recouvrait exactement ce terme ?

Une fois déterminé le centre d'intérêt d'une telle entreprise, une méthode s'imposerait, suggérée déjà par le *Cours de philosophie positive* (1830-1842), ainsi que le *Système de politique positive* (1851-1854), qui serait donc à la fois scientifique et philosophique. Pour notre part, nous avons préféré une approche purement didactique d'exposition de la pensée comtienne, exposé renforcé par l'examen de certaines critiques qui nous ont semblé spécialement pertinentes. C'est ainsi que la première partie du travail est consacrée à l'exposé général des principes de la philosophie de l'histoire, par l'analyse des fondements systématiques de la religion positive, afin de

pouvoir entreprendre dans les chapitres suivants les thèmes chers à Comte, comme entre autres les trois régimes religieux (fétichisme, polythéisme et monothéisme).

À la suite de telles élaborations, notre approche mène à l'explication de la religion de l'Humanité, avec la doctrine du « Grand-Être », de telle sorte que nous sommes en mesure de saisir intégralement en quoi consiste pour le fondateur du positivisme la science sociologique. Dans cette perspective, nous atteignons à la compréhension de la prime inspiration comtienne vis-à-vis du concept de séparation des pouvoirs, qui constitue l'idée directrice de l'interprétation de la réorganisation morale de la société, notamment par l'importance de l'éducation universelle, corollaire du rôle du pouvoir spirituel. Les questions substantielles concernant les fondements théoriques du pouvoir temporel, c'est-à-dire les théories positives du pouvoir politiques sont ensuite étudiées, sans que l'insertion de ce chapitre revête pour autant quelque priorité logique. Mais s'il peut sembler à première vue être placé là presque de surcroît, il nous est néanmoins indispensable pour introduire la partie plus spécialement critique de notre étude.

Il nous a paru fort intéressant, afin de donner plus d'ampleur à son exposition de la théorie générale de la religion, de la confronter, surtout sous son aspect qui concerne la morale, à la réception, mi-critique mi-récupération, qu'en fit John Stuart Mill ; car il est indéniable que la manière dont Comte fut perçu par ses successeurs subit plus fortement que toute autre l'influence du jugement de l'utilitariste anglais – c'est sans doute à lui que sont dues, entre autres, les images « clichés » que peuvent se faire du fondateur du positivisme ceux qui n'auraient pas étudié directement ses œuvres, celles d'un esprit puissant mais démesuré, d'un génie déchu. Au lecteur de se forger une opinion propre au sujet des dissentiments qui forment la trame de ce chapitre.

C'est dans le même esprit que nous faisons appel à la critique épistémologique d'Émile Meyerson, à travers la remise en question de la validité de la loi des trois états, en ayant pour objectif la préoccupation cognitive de l'homme dans l'ensemble du savoir scientifique. Ces quelques passages de l'épistémologue français nous livrent de manière claire les problèmes auxquels se heurte l'insuffisance de l'épistémologie comtienne. Le reproche de Meyerson, à savoir l'évacuation de toute métaphysicité de

la connaissance humaine montre à quel point cette omission de l'ontologie est significative pour la constitution du système religieux positiviste.

Par contre, la référence au jugement pour le moins sévère du philosophe austro-américain Eric Voegelin donne lieu à l'émergence de l'interprétation gnostique quant à la modernité à laquelle le positivisme de Comte ne parvient pas à échapper. La tension entre une interprétation noétique de l'homme et l'eschatologie de l'Humanité prouve pour sa part combien la vision de l'histoire de l'auteur du positivisme s'avère apocalyptique.

En proposant cette lecture systématique de la conception de la religion chez Auguste Comte, notre souci était, surtout dans la partie explicative, de donner la possibilité de repérer les textes de Comte en plusieurs citations, afin de rendre plus aisée la partie critique entre ce qui relève directement de la pensée du philosophe et celle de l'interprète. Nous avons également souhaité préserver une structure analogue dans la partie consacrée tant au commentaire et réexposition critique de la doctrine d'Auguste Comte effectuée par J. S. Mill, qu'à l'échange épistolaire entre les deux philosophes (1841-1846), en y faisant même ressortir des extraits des deux penseurs. Il vaut la peine de remarquer que les *Lettres inédites*, présentées par les soins de Lucien Lévy-Bruhl, sortent en quelque manière du cadre de l'exposé général par leur caractère plus spontané, mais n'en sont pas moins hautement utiles à l'enrichissement de notre présentation. Outre cela, il nous a également paru nécessaire de valoriser le principe de l'Humanité telle que conçue par Comte, en l'écrivant avec une majuscule initiale pour assurer une lecture univoque de ce terme. Cet exercice tenant à la fois de la systématique et de l'interprétation nous permet finalement d'espérer avoir une vision globale de la pensée de Comte, grâce aussi à un certain nombre d'études qui ont suggéré ou soutenu notre propre exégèse. Il est évident que tout choix de textes des doctrines de Comte dans ce travail relève en partie de l'arbitraire, et nous sommes entièrement conscients qu'en étudiant la question sous un autre angle, soit scientifique, soit politique, nous aurions été amené à d'autres conclusions. Mais il n'est pas moins vrai que notre présente approche demeure en tous points fidèle à l'esprit de l'auteur lui-même.

## Chapitre I. La théorie générale de la religion positive

### 1.1. Introduction

#### 1.1.1. Sur la philosophie de l'histoire des religions

Dès le commencement du chapitre premier du second volume du *Système de politique positive*, Auguste Comte expose de manière progressive la pensée qui l'a conduite à construire une religion. Sa *Théorie générale de la religion* ou autrement la *Théorie positive de l'unité humaine*, tel est le titre du chapitre en question, se présente, et reste avant tout considérée « comme une philosophie de l'histoire : très exactement, comme une philosophie de l'histoire de l'esprit humain ». <sup>1</sup> Ainsi, l'auteur du *Cours de philosophie positive*, parvient à démêler et à démontrer, de manière systématique, la grande « loi fondamentale » de nos connaissances, enfermées dans trois états théoriques différents, à savoir : « l'état théologique, ou fictif ; l'état métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif ». <sup>2</sup> C'est ainsi qu'Auguste Comte commence sa reconstruction de la perception de la religion par la catégorisation de l'interprétation du passé et du devenir historique, qui se révèle à la fois comme une méthode et comme une vision. Et il ajoute, dans le *Cours de philosophie positive*, le passage ci-reproduit : « En d'autres termes, l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher, dont le caractère est essentiellement différent et même radicalement opposé : d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique et enfin la méthode positive. De là, trois sortes de philosophie, ou de systèmes généraux de conception sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement : la première est le point de départ

---

<sup>1</sup> Henri Gouhier, « La pensée médiévale dans la philosophie d'Auguste Comte » in *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies / Librairie philosophique J. Vrin, Toronto / Paris, 1959, p. 299.

<sup>2</sup> Auguste Comte, *Cours*, 1<sup>er</sup> Leçon, t. I, in *Cours de Philosophie positive [1830-1842]*, Éditions Crès, Paris, 1912, p. 3. Comte réécrit la nature de cette loi dans le *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Auguste Comte, *Système de politique positive*, t. IV, Appendice Générale, Siège de la Société Positiviste, Paris, 1929, (réed. d'après Carilian-Goeury et V. Dalmont, Paris, 1854), p. 77. On utilisera désormais l'abréviation *Système* pour renvoyer à cet ouvrage.

nécessaire de l'intelligence humaine ; la troisième, son état fixe et définitif ; la seconde est uniquement destinée à servir de transition ».<sup>3</sup>

Si nous suivons désormais la ligne maîtresse de cette approche proposée par Auguste Comte, c'est-à-dire que nous considérons que toute science, et la structure de l'esprit humain de même, passe successivement par ces trois états théoriques différents et respectivement par l'utilisation des trois méthodes philosophiques, nous nous rendons compte que, sous son aspect le plus théorique, à savoir la description « analytique » du problème de la religion comtienne, la quête de la « positivité » s'infléchit vers la redécouverte des facteurs les plus significatifs de l'anthropologie positiviste, par lesquels l'histoire des religions commence à se dévoiler progressivement. Voici la première exigence subjective de l'épistémologie du positivisme prônée par Auguste Comte, d'abord spontanée, puis, caractérisée par des causes premières et finales de la connaissance de ces états, et enfin, elle tend à la découverte de la « loi » qui régit d'après lui : « le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité ».<sup>4</sup> Il s'agit donc d'une loi de l'intelligence, comme le dit excellemment Lévy-Bruhl, de la « loi générale d'évolution de la pensée ».<sup>5</sup> L'effort de l'auteur va désormais à éclairer les états théoriques différents par une analyse des états correspondant de l'intelligence humaine, et encore, selon son expression propre, par « le besoin, à toute époque, d'une théorie quelconque pour lier les faits »<sup>6</sup>, à savoir, pour les expliquer et les définir contextuellement dans chaque état respectif. Or, une telle méthodologie conduit consciencieusement Auguste Comte, dans l'élaboration systématique de la constitution fondamentale de la religion, à se pencher vers l'explication de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes religieux, en cherchant parallèlement une sorte d'unité entre les faits révélés dans l'histoire et la vocation particulière de l'intelligence humaine. C'est

---

<sup>3</sup> Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, t. I, 4<sup>e</sup> Éd. J. B. Baillière et Fils, 6 vols., Paris, 1877, p. 8.

<sup>4</sup> Auguste Comte, *Système*, t. IV, p. 92.

<sup>5</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Éd. Alcan, Paris, 1900, p. 43.

<sup>6</sup> Auguste Comte, *Cours*, 1<sup>e</sup> Leçon, d'après l'Éd. Crès, Paris, 1912, p. 6. À la question de méthode utilisée par Comte, Lévy-Bruhl remarque pertinemment qu'elle se manifeste chez l'auteur du *Système* doublement. Pour ce dernier la démonstration qu'Auguste Comte nous donne, est à la fois historique et rationnelle. Pour le positiviste, la seule vérification historique ne suffit pas, il prétend en outre, dit encore Lévy-Bruhl, « déduire la loi des trois états de la nature de l'homme. » Car, conclut-il, « si probante que l'histoire lui paraisse par elle-même, encore veut-il la concevoir intelligible ? ». Lucien Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, p. 44.

finalement sur la psychologie de l'individu, conclurait Georges Mourélos, que Comte va s'appuyer « afin de dégager les motifs qui ont rendu indispensable à l'homme le recours à des systèmes explicatifs, tels que les systèmes théologique et métaphysique ». <sup>7</sup>

### 1.1.2. Sur l'état théologique et la théorie de la connaissance religieuse

Premièrement, la philosophie positiviste des religions a pour base, selon Auguste Comte, la nécessité propre à l'espèce humaine d'expliquer le monde, de sorte que sa fonction explicative devrait être essentielle à la divinité. Dieu est et reste cause ; il apparaît et disparaît également avec la causalité. Son office cosmique est constitutif de son être : lorsque le cosmos s'explique sans le faire intervenir, il perd son être avec sa raison d'être. Tel est le postulat préalable qu'avance Comte afin de pouvoir redéfinir la conception fondamentale de l'état théologique dans son ensemble des états différents. La religion n'est, d'après lui, que la manifestation du Logos, qui est en même temps intelligence et parole. C'est à partir du Logos que nous parvenons finalement à expliquer le monde des phénomènes. Auguste Comte nous amène ainsi à une sorte de projection anthropocentrique qui esquisse le premier état. Par exemple, dans le *Cours de philosophie positive*, l'auteur du positivisme réaffirme sa conviction théorique en faveur des fondements constitutifs de la vision théologique du monde. Il en leur octroie la formulation suivante : « ...Telle est donc l'origine spontanée de la philosophie théologique, dont le véritable esprit élémentaire consiste, en effet, à expliquer la nature intime des phénomènes et leur mode essentiel de production en les assimilant, autant que possible, aux actes produits par des volontés humaines, d'après notre tendance primordiale à regarder tous les êtres quelconques comme vivant d'une vie analogue à la nôtre... ». <sup>8</sup> La religion se manifeste par ce besoin naturel d'expliquer les phénomènes et son rôle primordial est de les rendre intelligibles. C'est pourquoi Comte conçoit dans le caractère primitif de la religion une forte tendance naturelle à

---

<sup>7</sup> Georges Mourélos, *L'épistémologie positive et la critique meyerssonienne*, Presses universitaires de France, Paris, 1962, p. 35.

<sup>8</sup> Auguste Comte, *Cours*, 51<sup>e</sup> Leçon, t. IV, d'après l'Éd. Crès, Paris, 1912, p. 529.

humaniser les choses.<sup>9</sup> Il est bien question ici, chez le philosophe, de la coïncidence entre l'essence de la religion et l'intelligence humaine. C'est à de multiples reprises que Comte insiste sur le rôle actif de l'intellect dans le processus de la cognition religieuse. Autant que le comportement instinctif quant à la perception théologique, l'exercice des fonctions intellectuelles manifeste une certaine spontanéité caractéristique, en constituant, dit-il, « un point de départ nécessaire [...] aussi indispensable qu'inévitable à l'origine de l'évolution humaine ».<sup>10</sup> Comte reconnaît dans cette démarche la nécessité des liaisons provisoires instituées entre les faits par la théologie et la métaphysique. En d'autres termes, il est nécessaire selon lui, « de dégager l'esprit humain du cercle radicalement vicieux où il paraissait d'abord enchaîné, entre les deux nécessités opposées, également impérieuses, et de concevoir d'abord des théories quelconques pour entreprendre avec efficacité des observations suivies ».<sup>11</sup>

Deuxièmement, Comte affirme sans hésitation que le point de départ de la connaissance gît dans la construction des hypothèses préalables pour pouvoir observer, mais il faut également observer pour forger ensuite des hypothèses. La raison scientifique tourne alors en cercle. À savoir qu'elle n'aurait jamais tourné, si l'imagination théologique n'avait à l'origine brisé le cercle en faisant des hypothèses non fondées sur l'observation. Tout en affirmant que l'observation doit, à l'âge positif, l'emporter sur l'imagination, Comte aperçoit en effet qu'il n'est point d'observation fructueuse sans théorie préalable et que, dès lors, dit-il, « le développement de la capacité d'imagination doit précéder celui de la capacité d'observation ».<sup>12</sup> Cette dialectique se joue, d'après le penseur, dans toute la connaissance, des phénomènes quelconques aux actes humaines.<sup>13</sup>

Troisièmement, l'auteur dénonce la séparation classique radicale entre l'observation et le raisonnement, en juxtaposant en fait une explication sensationniste du raisonnement et une théorie idéaliste de l'observation : soit la raison, prétend Comte, n'esquissera aucune hypothèse préalable à l'observation sans impulsion

---

<sup>9</sup> Voir Henri Gouhier, « La philosophie de la religion selon Auguste Comte », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1957, n°3, p. 169.

<sup>10</sup> Auguste Comte, *Cours*, 51<sup>e</sup> Leçon, t. IV, d'après l'Éd. Crès, Paris, 1912, p. 549.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 533.

<sup>12</sup> Auguste Comte, *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, dans *Opuscules de philosophie sociale*, Mouton, Paris-La Haye, 1970, p. 186.

<sup>13</sup> Voir Auguste Comte, *Cours*, 51<sup>e</sup> Leçon, t. IV, d'après l'Éd. Crès, Paris, 1912, p. 533.

extérieure, soit il y a démarrage mais à la faveur d'hypothèses irrationnelles. Nous entrons désormais dans un thème fondamental de l'anthropologie positiviste, à savoir, suivant l'auteur, la constitution psycho-physiologique de l'homme et ses capacités naturelles d'intelligence. En effet, l'intelligence doit, dit-il, « à la fois s'efforcer de refléter fidèlement le monde extérieur et former le lien sans lequel les impressions qu'elle reçoit de lui resteraient incohérentes ».<sup>14</sup>

Quatrièmement, le fait de définir la religion comme explication du monde n'exclut pas en elle, selon Comte, la présence d'un élément irrationnel. Cependant, cet irrationnel ne lui est pas essentiel. Les données sensibles que nous nous sommes procurées dans l'état théologique ou fictif, avance encore l'auteur, n'ont pas tout à fait leur sens en elles-mêmes. Il faudra surtout, confirme-t-il, que l'intellect humain leur impose une hypothétique signification. Et c'est ainsi que la perception théologique peut alors être assimilée à la solution d'un problème qui est, comme le dit l'auteur, le « problème scientifique, où l'esprit s'efforce de produire une conception en harmonie avec l'ensemble des impressions du dehors ».<sup>15</sup> Voilà comment Auguste Comte se trouve finalement disposé à préciser sa thèse en formulant qu'en effet, c'est le monde qui fournit la « matière », mais qu'à l'esprit humain revient l'attribut de la « forme » de toute connaissance.

### *1.1.3. Sur l'évolution de l'esprit théologique*

La première appréciation de la conception comtienne de la religion positive, que nous venons juste d'exposer, renvoie le lecteur du *Système de politique positive* directement au développement de cette théorie à partir de ses origines. De la première compréhension de sa lecture diagonale, on constate que la théorie générale de la religion en son fondement historique, à savoir, le passage du fétichisme au polythéisme, puis au monothéisme, constitue certainement, d'après Comte, un progrès, mais uniquement dans la mesure où il représente un affaiblissement de l'esprit

---

<sup>14</sup> *Système*, t. III, p. 20.

<sup>15</sup> *Système*, t. I, p. 713.

théologique en faveur du développement de l'état positif.<sup>16</sup> Pour Comte, il s'agirait simplement d'élaborer une telle théorie générale, au fur et à mesure du développement de laquelle on en éliminera progressivement l'élément irrationnel, théorie qui dans l'explication du monde se développera systématiquement suivant la tendance humaine spontanée à intérioriser les choses par la conscience acquise des lois de causalité qui les lient. Par conséquent, la théorie d'une connaissance projetée ainsi vers l'objet religieux est renfermée chez Comte dans les considérations suivantes : « Une première généralisation des conceptions théologiques, d'après le premier exercice spontané de l'esprit d'observation chez la masse des hommes, avait d'abord déterminé le passage fondamental du fétichisme au polythéisme [...] : une généralisation nouvelle, à la suite d'un essor plus étendu, devait pareillement conduire en temps opportun, et même plus irrésistiblement encore, vu la moindre difficulté du changement, à concentrer graduellement, et à réduire enfin, autant que possible, l'action surnaturelle, par la transition analogue de celui-ci au monothéisme proprement dit ».<sup>17</sup>

C'est ainsi que l'évolution de l'esprit théologique est liée spontanément à un processus intellectuel de généralisation et de concentration. La genèse du monothéisme, que Comte explique amplement, surtout dans son *Système de politique positive*, et que nous allons analyser ultérieurement, s'avère particulièrement intéressante à cet égard. Comte redonne au monothéisme le statut d'une exigence de l'esprit critique qui expulse les causes de la nature et qui en laisse subsister une seule, à condition qu'elle soit hors de la nature, vraiment métaphysique. En revanche, la théorie du « Grand-Être », unique transcendance, ne représente pas une suprême

---

<sup>16</sup> Laurent Fédi, dans son aperçu de l'évolution du mode théologique chez Comte, observe chez ce dernier que l'esprit théologique, « état initial de notre intelligence », se trouve en quête permanente de la nature intime et de l'essence des choses dans leur causalité première et leur finalité. La réalisation de l'esprit théologique, commente Fédi, s'effectue selon Comte exclusivement dans la succession des trois régimes religieux, passant initialement par le fétichisme, ensuite par le polythéisme et pour finir par le monothéisme. Cependant une telle réalisation de l'esprit théologique, remarque encore Fédi, n'a pas eu le même mode d'existence dans chaque état car, poursuit-il, dans le fétichisme, « cette première forme de "philosophie théologique" prolonge le mode de raisonnement des animaux supérieures » qui n'existe plus de nos jours sauf, ajoute-il, sur le continent africain. Quant au polythéisme, le mode de l'esprit théologique y est lié surtout à l'imagination, qui procure une sensation de la création de divinités invisibles à l'instar des modèles humains vivants. Tandis que dans le monothéisme, telle est la conclusion de Fédi, on observe une nette disparition de cette « philosophie initiale », dont l'imaginaire est remplacé par le développement de la science. Laurent Fédi, *Fétichisme, philosophie, littérature*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 154.

<sup>17</sup> Auguste Comte, *Cours*, 53<sup>e</sup> Leçon, t. V, d'après l'Éd. Crès, Paris, 1912, p. 222.

intériorisation de la divinité qui se pose dans un dépassement du sujet à l'instant même où il échappe radicalement au monde des objets ; elle représente au contraire, et telle est la vision de Comte, la suprême extériorisation de la divinité qui la pose en dehors du monde et de l'humanité, qui demeure elle entièrement ancrée dans le monde. Il l'exprime lui-même ainsi : « Le régime monothéique, comparé au précédent, constitue une diminution intellectuelle très prononcée de l'esprit religieux... ».<sup>18</sup> Voilà pourquoi dans la perspective de l'auteur positiviste, il n'y a pas de piété, ni de dévotion, ni d'oraison qui seraient d'un tout autre ordre (donc spirituel), et qui pourraient avoir une source autre que le désir humain d'explication du monde. C'est la raison pour laquelle, selon notre auteur, entre l'époque où les hommes sont en relation avec les dieux qui animent la nature et celle où ils seront en relation avec le seul « Grand-Être » non chimérique qu'est l'Humanité, l'étape monothéiste est celle où l'unique Auteur de la nature s'éloigne peu à peu de ses créations. Une telle procédure rationnelle ne conduit pas nécessairement Comte à minimiser l'importance de l'esprit religieux, puisque celui-ci survivra dans le positivisme, mais, en revanche, à mettre en exergue la diminution de la capacité religieuse de l'explication théologique.<sup>19</sup> C'est ainsi que son idée de la religion ne lui permet pas même d'envisager la possibilité d'un Dieu dont l'office ne serait pas de rendre le cosmos intelligible mais de rendre l'histoire mystérieuse et, par ce mystère, de fonder une vie spirituelle radicalement distincte de la vie dans le monde.

#### 1.1.4. La « loi des trois états »

En résumé, nous pouvons déjà avancer, et ceci également à l'aide du commentaire de Georges Mourélos, que l'effort de Comte, en commençant sa méthode par la démonstration historique des étapes et régimes religieux successifs, conduit inévitablement à, – ce que nous allons retrouver et étudier plus tard dans son *Système*, – la fondation de la « Sociologie » – la science fondamentale, le point de départ de toute philosophie. La démarche du positiviste sera dorénavant entièrement basée sur

---

<sup>18</sup> Auguste Comte, *Cours*, 54<sup>e</sup> Leçon, t. V, de la même édition, p. 370.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 370 et sq.

la « dynamique sociale », une étude du mouvement de l'humanité qui à travers de l'histoire se fera sur le plan sociologique, non pas en tant que simple somme d'individus, ou l'ensemble des êtres à tendance spirituelle, dans le sens anthropologique du terme (Lévi-Strauss), mais l'envisagée en tant qu'une unité d'ensemble au sein de laquelle les individus existent, et le mouvement de cette unité expliquerait la situation propre à chaque groupe spécifique d'individus. Cette forme d'« unité collective », comme l'observe bien Georges Mourélos, constituera en effet chez Comte les premières bases méthodologiques de sa philosophie de l'histoire. C'est l'idée de fonder, à la suite des convictions philosophiques de Condorcet concernant les idées d'amélioration infinie de l'humanité, une théorie du progrès selon laquelle la marche sociale, ne pouvant pas totalement atteindre à son terme défini, reçoit sa réalisation dans une série d'étapes nécessairement déterminées.<sup>20</sup> Pour Comte la théorie du progrès se résume dans un postulat suivant : « il suffit de connaître la loi qui régit l'ensemble de l'évolution de l'humanité ».<sup>21</sup> Mourélos, attentif aux commentaires qui ont suivi l'élaboration de la « loi comtienne », voit une grande insuffisance dans une telle « limitation du domaine de la philosophie de l'histoire » chez Comte, et fait apparaître immédiatement les propositions théoriques élaborées entre autres par Louis Weber, qui redresse considérablement la conception de la loi des trois états. Pour ce dernier, toute la problématique repose tout d'abord dans une erreur de proportion par rapport à la base chronologique, qui s'avère chez Comte trop étroite vue l'« immense ancienneté que le préhistorique assigne à l'humanité ».<sup>22</sup> Ensuite, Weber reproche à Comte d'opérer un découpage arbitraire de l'histoire et de ne pas avoir un recul suffisant dans le passé.<sup>23</sup> En effet la critique weberienne vise uniquement la façon par

---

<sup>20</sup> Georges Mourélos, *L'épistémologie positive*, p. 36. Mourélos remarque qu'Auguste Comte ne reconnaît pas « dans l'évolution de l'humanité une marche vers une amélioration des conditions d'existence du genre humain », mais qu'il lui attribue par contre une « amélioration lente et pénible, qui ne peut dépasser certaines limites », car Comte, conclut Mourélos, « désire se limiter strictement à la recherche de l'ordre réel suivant lequel l'humanité évolue ». *Ibid.*, p. 37.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Louis Weber, *Le rythme du progrès*, Éd. Alcan, Paris, 1913, p. 77. Voir également Georges Mourélos, *L'épistémologie positive*, p. 37 et sq.

<sup>23</sup> L'auteur du *Rythme du progrès*, afin de démontrer sa théorie du développement de l'humanité selon un « rythme binaire », illustre les résultats de l'opération historique de Comte par un exemple d'une courbe qui représente l'essor de l'humanité dans la durée des temps géologiques et des temps historiques. Dans ce schéma, Weber propose que les courbes abscisses mesureraient les durées écoulées, tandis que les courbes ordonnées les progrès accomplis. Et, il se peut, constate Weber que « pour ces derniers éléments, la croissance des ordonnées soit beaucoup plus rapide que pour les premiers éléments, de

laquelle le fondateur du positivisme substitue à la loi des trois états une loi absolue irrévocable quant aux civilisations anciennes dont il reste toujours impossible à connaître le vrai processus de formation, en ignorant, par exemple, l'immense rôle de la technique et son influence sur la constitution des sociétés préhistoriques.<sup>24</sup>

## 1.2. Les fondements systématiques de la religion positive

### 1.2.1. La définition du mot « religion »

Avant de commencer l'analyse systématique des fondements ontologiques et épistémologiques de la religion positive chez Comte, il convient tout d'abord, et tel est justement le souhait de l'auteur, de définir et de donner la signification générale du mot « religion ». Ce qui caractérise particulièrement la seconde période philosophique d'Auguste Comte, c'est le fait que partout la « religion » s'y trouve au premier plan. Autant, affirme-t-il, le *Cours de philosophie positive* a changé la science en philosophie, autant le *Système de politique positive* a changé la philosophie en religion.<sup>25</sup> Comte remarque subitement, dès les premières lignes de la *Théorie générale de la religion* (chapitre premier du second volume du *Système de politique positive*), une sorte de confusion autour de ce terme, sans doute due selon lui à la pluralité d'acceptions et de significations dont il peut être porteur, ce qui dissimule considérablement le vrai sens fondamental de la réalité qui se cache derrière le mot « religion ». Il s'agit, selon Comte, de forer en quelque sorte sous l'expérience historico-cognitive pour faire affleurer des implications enfouies sous l'usage quotidien du mot « religion », concept au sujet duquel il note que « les meilleures esprits y confondent presque toujours [son] but essentiel avec des moyens temporaires ».<sup>26</sup> Comte ne tarde alors pas à nous fournir

---

sorte que toute la partie qui nous échappe ne représenterait au total qu'un faible accroissement en ordonnées ; mais on n'en est pas moins dans l'impossibilité de tracer cette première partie de la courbe autrement que par une conjecture, ou, comme disent les géomètres par une "extrapolation" plus ou moins arbitraires ». Louis Weber, *Le rythme du progrès*, pp. 77-78.

<sup>24</sup> Georges Mourélos, *L'épistémologie positive*, p. 38.

<sup>25</sup> Auguste Comte, *Système*, t. IV, p. 530.

<sup>26</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 8. (Il est ici question du chapitre premier dudit ouvrage, intitulé « Théorie générale de la religion »).

sa propre définition du mot « religion », terme dont le contenu trouvera un continuel développement dans toute son élaboration philosophique. Ainsi la religion, dit Comte, « [...] sera toujours caractérisée par l'état de pleine harmonie propre à l'existence humaine, tant collective qu'individuelle [...] quand toutes ses parties quelconques sont dignement coordonnées ».<sup>27</sup> Nous sommes donc en présence d'une quête de l'unité, à laquelle le cœur et l'esprit concourent également.<sup>28</sup> Cette constatation renvoie spontanément Comte à la vieille philosophie aristotélicienne de l'unité du corps et de l'âme. C'est pour cette raison qu'il la désigne encore de la manière suivante : « La religion constitue pour l'âme un consensus normal exactement comparable à celui de la santé envers le corps ».<sup>29</sup> Guidé par une intuition historique profonde, Comte a su discerner la valeur première de la religion, et il a pu en ajouter par la suite dans son *Catéchisme Positiviste* comme un complément systématique à la définition préalablement esquissée dans sa *Théorie générale*.

Enfin, pour l'auteur du positivisme, le terme « religion », désigne, dit-il, « l'état de complète unité qui distingue notre existence à la fois personnelle et sociale, quand toutes ses parties, tant morales que physiques, convergent habituellement vers une destination commune. Ainsi ce terme équivaldrait au mot *synthèse*\*... ».<sup>30</sup> De sorte qu'il peut dire que désormais, « la religion consiste donc à régler chaque nature individuelle et à rallier toutes les individualités... ».<sup>31</sup> En effet, ces élaborations amènent Comte à conclure que « la définition de la religion caractérise donc le type immuable vers lequel tend de plus en plus l'ensemble des efforts humains ».<sup>32</sup> Cette approche fait effectivement aboutir l'auteur à créer une forme de distinction constitutionnelle de la religion, considérée tout d'abord comme « état synthétique » et caractérisée par sa façon d'être instaurée.<sup>33</sup> C'est parce que l'usage du terme « religion », proclame encore Comte, a été habituellement restreint aux seuls moyens,

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Auguste Comte, *Catéchisme Positiviste*, Éd. Pécaut (Garnier), Paris, 1912, p. 42.

\* C'est nous qui soulignons.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Paul Arbousse-Bastide, « De la religion comme sociologie dans l'œuvre de Comte » in *Archives de sociologie des religions*, 1968 (25), p. 18.

et que l'on ne prenait véritablement en considération ni son but ni sa fonction.<sup>34</sup> La religion constitue dorénavant pour lui l'indissoluble harmonie étatique, en ramenant d'un côté l'intérieur de l'homme à l'unité par « l'amour », et d'un autre côté en le rattachant au monde extérieur par la « foi ». Et c'est ainsi que par la combinaison de ces deux axes, vertical et horizontal (respectivement la foi et l'amour), ladite harmonie se réalise en effet ; premièrement donc, par le sentiment (amour), entendu comme le facteur subjectif de l'unité, et deuxièmement par le facteur objectif, c'est-à-dire par la connaissance (intelligence scientifique) et par la soumission à l'ordre extérieur (foi) qui lui est co-extensive. Le mot « religion » ne signifie donc autre chose que l'état d'unité, de synthèse, et d'union parfaite des individualités, effectué essentiellement par l'amour et par la foi.<sup>35</sup>

### 1.2.2. *L'objet de la religion positive*

Comte plaide dorénavant pour associer le terme de « religion » à celui de l'« Humanité »\*. Le point central de son avancement théorique de la question religieuse repose indubitablement sur ladite unité morale et physique, qui exclut finalement toute possibilité de pluralisme religieux. L'« Humanité » saisie ainsi au niveau supra-individuel et subjectif, ne constitue en aucun cas une abstraction pour l'auteur, mais un être, que Comte désigne dans son théorème par l'appellation de « Grand-Être », de « grand-organisme », de « plus vivant des êtres connus ».<sup>36</sup> Selon l'auteur, et telle est sa thèse principale, ce n'est pas Dieu qui est le centre de la religion, mais c'est justement l'Humanité. C'est cette profonde dialectique *Religion-Humanité*, si bien ancrée dans l'évolution fondamentale de l'être humain, qui fait apparaître chez Comte une forte articulation ontologique demeurant entre ces deux dimensions désormais indissociables. La réalité de toute existence ne peut se manifester, telle qu'elle est vraiment, qu'envisagée uniquement dans la perspective du « Grand-Être ».

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 173.

\* Le terme Humanité désigné par Comte par le grand **H** englobe l'ensemble de ses avancements théoriques de sa doctrine positiviste de la science de l'homme, donc de son anthropologie sociale.

<sup>36</sup> Auguste Comte, *Système*, t. I., p. 335.

Comte parle alors de la religion de plus en plus dans la perspective d'une harmonie complète, de la convergence du sujet subjectif et collectif, d'un ralliement des natures individuelles et des individualités entre elles. La religion, d'après ce qu'avance l'auteur dans la suite du texte, une fois instaurée et reconnue comme telle, fonctionnellement définie, rapportée également à un objet, doit encore être instituée ou plutôt, selon une autre expression propre à Comte, « installée ». Mais avant tout, et malgré les convergences spontanées des deux modes d'existences, tantôt individuelle, tantôt collective, ces deux modes, d'après l'auteur, « ne seront jamais confondus, et chacun d'eux suscite une attribution correspondante de la religion ».<sup>37</sup> C'est de nouveau le rôle *synthétique* de la religion qui ressurgit dans ce concours naturel ayant toujours pour but de créer une liaison fondamentale de ces deux aptitudes. Telle est selon Comte la première notion générale qu'exige la théorie positiviste de la religion, théorie qui, selon ses propres termes « ne serait point systématisable si ces deux destinations humaines ne coïncidaient pas ».<sup>38</sup> Le *Traité général* ne peut désormais penser la religion qu'en appréciant cette concordance spontanée résultant, dit-il, de « l'identité nécessaire entre tous les éléments respectifs des deux existences ».<sup>39</sup>

En abordant ainsi directement le problème religieux, Comte est par voie de conséquence conduit à redéfinir la théorie sociale de l'homme et le véritable principe régulateur que constitue pour lui le « savoir positif », savoir qui préside également à l'existence humaine, en tant qu'il est seul à même de fournir une connaissance claire de son véritable objet et sa nature véritable. Par-delà les fonctions théologiques et métaphysiques, le « savoir positif » fait accéder l'« Humanité » à sa vraie cohésion intrinsèque avec la religion, en aidant ainsi à l'accomplir.<sup>40</sup> Dans cette perspective déjà bien anthropologique, l'homme de Comte reçoit le statut d'être indéfiniment socialisable, avec une tendance progressive vers une unité altruiste qui se réalise pleinement grâce à l'état synthétique de la religion, perspective qui exige dans le processus de *ralliement* les mêmes conditions fondamentales de convergence des modes d'existence individuel et collectif.<sup>41</sup> Par la suite, Comte introduit ici également le

---

<sup>37</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II., p. 9.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 10.

facteur de l'*intelligence* et celui de la *vie affective* qui jouent, selon lui, un rôle prépondérant dans cette coïncidence naturelle de nos deux aptitudes religieuses. Quant à ce qui a trait à l'intelligence, cette unité se manifeste en considérant la diversité des individus dans l'ensemble des dépendances extérieures et intérieures. Il est également question de la volonté dans le processus de l'entendement humain et des convictions personnelles qui restent subordonnées à la causalité finale.<sup>42</sup> Tandis que concernant la vie affective, qui se manifeste de manière plus sensible que la vie spéculative, les sentiments qui la caractérisent sont, chez toute espèce sociable, « les plus propres à régler » le comportement humain dans sa globalité. C'est ainsi, conclut-il, qu'« une véritable discipline affective, à la fois complète et durable, ne peut s'établir et se développer que sous l'uniforme subordination de tous ces sentiments personnels aux sentiments sociaux. C'est surtout à ce titre qu'une telle unité n'appartient pleinement qu'à l'homme ».<sup>43</sup>

En résumé, et ce qui paraît évident à ce stade d'analyse, c'est le fait que Comte est amené à fournir successivement de nouvelles précisions sur l'objet et le sujet social surtout envisagés dans la perspective religieuse. En outre, la prise en considération de cette liaison naturelle entre *régler* et *rallier*, et ce qui correspond à ce que Comte appelle la « double convergence » et se manifeste dans la vie active des êtres sociables, ne fait que prouver la nécessaire connexité de ces deux aptitudes religieuses.<sup>44</sup>

### 1.2.3. La théorie fondamentale de l'unité humaine

Soulignons d'abord, comme plus haut déjà, que ces lois dites naturelles de la « double convergence » constituent la première notion de la théorie générale de la religion, celles qui semblent être, selon Comte, propres à définir l'« état synthétique ». Cependant, après avoir parcouru la progression de celui-ci jusqu'à la définition du mot « religion » et des deux aptitudes religieuses, et après avoir brièvement analysé le devenir historique de l'« Humanité » selon le principe de « coïncidence naturelle » entre l'individuel et le collectif, la démarche à suivre nous invite à nous

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

pencher vers l'analyse systématique de ce qui représente pour Comte la problématique de l'unité humaine. Pour se bien imprégner de cette investigation comtienne de la formation de la théorie de l'unité, commençons par une brève citation par laquelle l'auteur affirme son point de départ analytique. D'abord « tout état religieux exige le concours continu de deux influences spontanées : l'une objective, essentiellement intellectuelle ; l'autre subjective, purement morale ». <sup>45</sup> Cela prouve que la religion, comme il l'exprime, « se rapporte à la fois au raisonnement et au sentiment, dont chacun serait isolément impropre à établir une véritable unité, individuelle ou collective ». <sup>46</sup> Il faut donc bien s'entendre sur le rôle et la portée de l'intelligence d'une part, et de l'affection d'autre part, afin de subordonner extérieurement notre existence au premier et d'être à la fois spontanément animé intérieurement par les sentiments. Auguste Comte n'a évidemment pas ignoré dans le processus de connexion naturelle de ces deux dimensions les difficultés propres à la connaissance de soi qui surgissent immédiatement. Comme le remarque d'ailleurs, par exemple, le philosophe Henri Gouhier, l'homme de Comte est doté de la conscience à la fois permanente et spontanée de son existence, ce qui lui permet également de ressentir pleinement ses actions. Il s'agit alors d'une forme de « cogito préreflexif » qui se trouve aux antipodes de l'anthropocentrisme reconnu dans le premier état théologique chez le fondateur du positivisme. <sup>47</sup> Cependant, la plus grande difficulté pour Comte ne repose pas tout à fait dans cette introspection spontanée quant à tout sentiment de l'existence ou quant aux rapports de l'esprit au monde ; ce qui le dérange véritablement dans son schéma positiviste de la construction de l'unité, c'est le fait que « la condition intellectuelle de l'homme entraîne souvent à concevoir l'unité humaine d'après la seule condition morale ». <sup>48</sup> Dans l'esprit de notre auteur, une telle exclusivité ne suffirait pas à satisfaire pleinement le processus de régler et de rallier toutes les individualités. Selon Comte, c'est à la « constitution cérébrale » que revient le rôle suprême de l'établissement de la véritable unité, et ceci grâce à l'intelligence, qui peut fournir la base objective d'une

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>47</sup> Henri Gouhier, « La philosophie de la religion selon Auguste Comte », p. 166. En effet, ce sentiment de l'existence extérieure et intérieure véhiculé essentiellement par la voie naturelle est possible grâce à la capacité de la connaissance de soi que l'homme a en lui-même. Tout cela forme ainsi une espèce de savoir spontané de l'esprit qui détermine finalement la connaissance des choses. *Ibid.*, p. 167.

<sup>48</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 12.

telle construction. Ce point de vue systématique consistera, d'après l'auteur, à montrer que l'élaboration de l'unité humaine exige encore une fois une double dimension fondamentale, relative d'abord à notre condition intellectuelle, et ensuite à celle de la morale. En effet, avant d'atteindre la certitude que le facteur le plus éminent dans le processus d'unité est bel et bien la sphère du cœur, les analyses profondes faites par Comte de cette constitution cérébrale, d'après une phrénologie inspirée surtout de Gall, avaient préalablement incliné le penseur positiviste à donner la prépondérance au facteur rationnel dans ledit processus.

Toutefois, la prépondérance de la sphère de l'intelligible ne mène pas nécessairement Comte à réfuter vigoureusement l'importance de la condition morale dans la formation de l'unité humaine. Il essaie en tous les cas de la situer dans une perspective de subordination de l'organisme envers le milieu, à savoir dans le plein développement de la nouvelle science, c'est-à-dire de la biologie positive.<sup>49</sup> Cette analogie directe permet à Comte d'introduire déjà, mais encore de manière préparatoire, une perspective sociologique. Comme le souligne pour sa part J.-P. Frick, si Comte s'appuie à tel point sur la biologie, c'est qu'elle donne une image plus « noble », voire « supérieure », de ce que représente vraiment l'ordre social, et surtout l'Humanité – ou le « Grand-Être ».<sup>50</sup>

#### *1.2.4. La biologie, une réalité de l'unité humaine*

Comte compare alors la notion fondamentale de la biologie avec celle du grand dogme sociologique afin de prouver que l'approfondissement de la première peut indubitablement procurer une « consistance inébranlable » à la théorie positive de la religion.<sup>51</sup> Le retour ou plutôt l'avancement vers la nouvelle science, reste l'idée-mère de toutes les positions de Comte. Parlant de la biologie, il y a surtout en vue le dualisme de la vie et de la matière. C'est sans doute l'héritage du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme le remarque à ce propos G. Canguilhem, qui a laissé interpréter au XIX<sup>e</sup> siècle la

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>50</sup> Jean-Paul Frick, « L'homme, l'animal et le Grand-Être. Le statut de la sociologie dans le "Système de politique positive" d'A. Comte » in *Revue de métaphysique et de morale*, 1986 (91), n°4, pp. 472-473.

<sup>51</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 13.

science biologique par le biais du « matérialisme » et de l'« hylozoïsme ».<sup>52</sup> Or, Comte, quant à lui, ne reste pas indifférent par rapport à cette « double tentation » qu'il essaie de combattre par un processus apparenté à la méthode cartésienne. La « vraie biologie » se résume alors selon Comte en quelques considérations fondamentales. Premièrement, elle n'englobe que l'existence purement végétative, qui constitue le fondement de toute vie supérieure. Deuxièmement, la subordination de l'organisme envers les milieux inertes ; Comte proclame que « nous sommes au fond encore plus incapables de concevoir tous les corps comme vivants que comme inertes ».<sup>53</sup> Cette incapacité fondamentale mène Comte à concevoir une fonction vitale du milieu vis-à-vis de l'être humain, à savoir que l'intervention du milieu a pour but, dit-il, de « lui fournir les matériaux de son alimentation, soit en stimulant sa vitalité, soit afin d'en régulariser l'exercice ».<sup>54</sup> Il poursuit ainsi : « Or, les mêmes influences extérieures s'étendent ensuite à l'animalité proprement dite, où la sensibilité et la contractilité s'y subordonnent pareillement ».<sup>55</sup> Et c'est ainsi que Comte arrive enfin à une nouvelle fonction tripartite qui s'applique cette fois-ci aux plus hautes fonctions humaines, où on voit une convergence parallèle vers le milieu, à savoir « soit comme aliment, soit comme stimulant, soit comme régulateur de l'existence cérébrale ».<sup>56</sup>

Comte démontre donc dans ce processus de la subordination envers le milieu la nécessité générale d'une constante prépondérance extérieure, comme il le constate, « pour permettre l'unité humaine, même purement individuelle ».<sup>57</sup> Cette explication « naturaliste » mène enfin le philosophe à prétendre, entre autres, que la condition morale de l'« état synthétique » importe davantage que sa condition intellectuelle. Il réaffirme que « celle-ci doit toujours se trouver plus ou moins satisfaite spontanément chez toutes les espèces capables d'apprécier assez leur situation fondamentale ».<sup>58</sup> Ceci est en effet un résultat de cette invariable subordination de l'être envers le milieu, sans aucune autre modalité envisageable, pour l'instant, par rapport à un tel processus de

---

<sup>52</sup> Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983, p. 67.

<sup>53</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 13.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.*

causalité. L'apport critique de Canguilhem, mentionné déjà auparavant quant au raisonnement de Comte, fournit encore quelques élargissements intéressants. D'après ces considérations concernant la méthode comtienne, « le dualisme de la matière et de la vie c'est l'équivalent positiviste du dualisme métaphysique de l'étendue et de la pensée. Ce dualisme est la condition de possibilité du progrès universel qui n'est rien d'autre que l'asservissement et le contrôle de la matière inerte par la totalité de la vie, à la lumière de l'humanité ».<sup>59</sup> Tout d'abord, continue Canguilhem, Comte « pense pouvoir exempter la pensée biologique de toute considération métaphysique de finalité, en substituant, [...] le principe des conditions d'existence au dogme des causes finales, en admettant seulement entre organisme et milieu, entre organes et fonctions, des relations de concours et de convenance qui n'expriment rien que le fait de la viabilité du vivant ».<sup>60</sup> Suite à ces propos demeure pourtant ouverte la question suivante : comment ce lien entre organisme et milieu préserve-t-il la spécificité de l'unité morale et celle de la synthèse de l'unité humaine dans le chemin vers le positivisme religieux chez Auguste Comte ?

L'originalité scientifique de la biologie, si nettement affirmée dans le *Système de politique positive* et également proclamée dans le *Cours*, rappelle sans ambiguïté que « l'Humanité est assujettie, dans sa constitution et dans son développement, à des lois naturelles qui lui sont propres, et sur lesquelles repose dogmatiquement la religion finale ».<sup>61</sup> Comte insiste sur le fait que les qualités proprement humaines ne sauraient s'expliquer par cette science de l'individualité qu'est seulement la biologie. L'auteur nous parle d'une nouvelle classe des phénomènes qui se fait, dit-il, « sentir à nous par ses résultats physiques, ensuite par son influence intellectuelle, et enfin par sa suprématie morale ».<sup>62</sup> Cette référence à la nature morale qui vient coiffer à la fois la condition biologique et la condition intellectuelle de l'homme ramène ensuite Comte, dans son appréciation de la religion – ou plutôt du sentiment religieux, à se pencher vers le caractère altruiste et vénérable de l'état religieux, dans lequel se jouent les deux conditions principales de l'unité humaine : la foi et l'amour.

---

<sup>59</sup> Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, pp. 67-68.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>61</sup> Auguste Comte, *Système*, t. I., p. 412.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 53.

Mais avant d'arriver à ce stade supérieur de la réflexion religieuse, Comte introduit progressivement la problématique de l'unité morale, la cause finale de l'état religieux considérée en tant qu'organe intermédiaire consacré à la vénération, puis la sympathie, et enfin, il les fait conduire à la soumission envers une puissance supérieure, c'est-à-dire, à une divinité. Ainsi, le fait d'introduire cet « organe moyen » qui véhicule la disposition sympathique envers la puissance divine, n'exclut pas le rôle prépondérant de l'amour et du respect spontanément reconnus afin que la soumission envers la nouvelle institution soit complète.<sup>63</sup> On voit ici à quel point Comte doit lutter pour remplacer l'héritage de la métaphysique ancienne, en l'occurrence la réception médiévale de la pensée grecque, pour créer la nouvelle métaphysique sociale positiviste. Comte peut parler ainsi de la « bienveillance universelle » qui en tant que « suprême organe altruiste » contribue considérablement à la pleine unité affective. Et c'est ainsi que cette « bienveillance générale » engendre, selon l'auteur, le dernier attribut de cet ordre extérieur de la suprême puissance, à savoir un « véritable attachement » de notre part, afin que « sa propre bonté puisse modifier l'exercice direct de son autorité ».<sup>64</sup> Il peut finalement constater que « cette condition complémentaire de l'état religieux lie mieux ses deux conditions principales, la foi et l'amour ».<sup>65</sup> Par contre, cette disposition de l'état du sentiment religieux ainsi définie et systématisée ne trouve pas encore de pleine et complète satisfaction, sauf sa partielle réalisation dans la « première synthèse humaine ». Mais, pour atteindre définitivement la causalité finale de l'unité humaine, il paraît nécessaire, d'après Comte, de faire reposer l'« état religieux » sur la combinaison permanente de deux conditions également fondamentales, c'est-à-dire : aimer et croire. Ces deux dimensions, essentiellement distinctes, doivent naturellement concourir.<sup>66</sup> Il faut donc entendre, d'après l'auteur, que, si l'impulsion de la foi sur l'amour est qualifiée d'un « complément indispensable » à son entière réalisation et à sa pleine efficacité, ce n'est nullement pour prendre la foi dans sa nécessité propre, mais pour disposer à aimer en prescrivant la totale soumission. Et c'est cette dernière connexion qui conduit finalement Comte à

---

<sup>63</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 16.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

affirmer de manière générale les traits respectifs du sentiment et de la raison dans la constitution fondamentale de l'unité humaine.

Récapitulons. Sur ce terrain, de nombreuses « connexités » entre la vie biologique et la dimension extérieure à l'être humain manifestent pleinement, d'après le constat du philosophe, « la constitution graduelle, spontanée ou systématique de l'unité humaine, destinée à régulariser notre activité individuelle ou collective ». <sup>67</sup> L'harmonie morale s'établit dans le processus de subordination de l'égoïsme à l'altruisme, tandis que la cohérence intellectuelle repose sur la prépondérance de l'ordre extérieur. De quelque façon qu'on y pense, l'*être* est confronté à la fois et spontanément, aux affections intérieures, et, sous la conduite de la seule qui est en mesure de les discipliner, au « spectacle » extérieur indépendant de lui. Et c'est ainsi que l'*être* se trouve étroitement lié, du dedans et du dehors « par l'entière convergence de ses sentiments et de ses pensées vers la puissance supérieure qui détermine ses actes ». <sup>68</sup> La conception comtienne de l'unité humaine s'avère ainsi en tant que facteur essentiel de son « système positif de la religion », et en dépit de l'accent qu'il met constamment sur les déterminations biologiques de l'être, et elle se rapproche davantage d'une théorie spécifiquement religieuse. Sa réflexion morale si accentuée mène le fondateur du positivisme de façon sûre vers son « positivisme religieux ». Le grand défi du philosophe est indiscutablement renfermé dans cette constante dialectique du grand dualisme positif entre l'organisme et le milieu, en d'autres termes, entre l'homme et le monde, ou encore, comme le souligne fortement Comte lui-même, entre « l'humanité et la terre ». <sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>69</sup> *Ibid.*

### 1.3. La théorie abstraite de la religion positive

#### 1.3.1. La composition générale

Puisque les conclusions précédentes nous dispensent d'insister longuement sur ce que Comte nomme naturellement la « religion », nous pouvons, dans la perspective tracée par les remarques et les analyses préalables du présent travail, envisager la composition générale de la religion proposée par Comte sous un double aspect. Parce que la religion, comme le souligne l'auteur, « concerne à la fois l'esprit et le cœur », il s'avère évident qu'elle doive se composer « d'une partie intellectuelle et d'une partie morale ». <sup>70</sup> En réalité la religion comprend structurellement trois parties : le dogme, le culte et le régime. <sup>71</sup> Ces trois parties correspondent initialement aux trois facultés de l'être humain, à savoir, l'intelligence, l'affectivité et l'action. A chaque « couple » correspond fondamentalement une réalité respective, soit intérieure, soit extérieure.

dogme ---- (fac.) intelligence ---- (monde) extérieur  
 culte ---- (fac.) affectivité ---- (monde) intérieur  
 régime ---- (fac.) action ---- (monde) extérieur

Il nous reste désormais à analyser chaque partie de cette composition selon l'ordre que nous propose Comte dans sa *Théorie générale de la religion*. La première partie, celle du « dogme », détermine, selon le philosophe positiviste, « l'ensemble de l'ordre extérieur auquel notre unité est nécessairement subordonnée » <sup>72</sup>, et que ce futur « dogme », que Comte traduit en tant que « science » doit se manifester dans la connaissance de l'ordre objectif des phénomènes, tout d'abord cosmologiques (mathématiques et astronomie), ensuite biologiques, et enfin sociologiques – dont l'étude, la sociologie, se trouve à la fin de la hiérarchie positive en tant que « science

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 19.

finale ». <sup>73</sup> C'est ainsi que l'auteur entend justifier le « dogme de l'Humanité » qui constitue le centre de la religion positiviste. Cependant, afin de connaître la nature et la synthèse de l'Humanité, il est important, souligne Comte, de saisir encore la structure interne des « lois » qui organisent finalement la synthèse totale du « dogme ».

Pour notre part, il convient de noter que la doctrine comtienne du « dogme de l'Humanité » est basée essentiellement sur la distinction de trois sortes des « lois » : les lois physiques, les lois intellectuelles et les lois morales. Evidemment, il n'est pas contestable que l'ordre physique est le moins élevé dans le schéma de Comte, tandis que celui de la morale se place le plus haut dans cette hiérarchie. Les lois intellectuelles jouent alors un rôle de réunification des deux précédentes dans une sorte de chaîne.

Dès lors apparaît chez Comte une distinction qui divise les lois de la manière suivante : en loi statique d'une part et en loi dynamique de l'autre. La loi statique a pour objet la subordination continue des constructions subjectives de l'homme à ses matériaux objectifs ; rappelons encore : le monde extérieur fournit la matière, et l'homme donne la forme. Quant à la loi dynamique, c'est la loi des trois états. Le schéma ainsi proposé reste encore selon Comte à compléter par le mode selon lequel la hiérarchie positiviste puisse véritablement s'effectuer. Cette progression fondamentale du « dehors » au « dedans » doit se véhiculer par l'instauration successive, premièrement, de la méthode objective, qui va du monde à l'homme ; et de la méthode subjective qui va de l'homme au monde. Ces deux méthodes doivent d'après Comte se combiner harmonieusement, passant une fois, « du domaine de la foi

---

<sup>73</sup> *Ibid.* Voir également J.-F. Marquet, « Religion et vie subjective chez Comte » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1985, n°4, p. 508. Marquet nous amène dans les arcanes de la théorie de la connaissance chez Comte en analysant l'élément du dogme à la lumière du fétichisme, qui ne se réalise effectivement que dans la synthèse subjective des sciences. Dans son *Système subjectif* (1856), Comte introduit une nouvelle classification des sciences en n'y distinguant plus que trois : la Logique (les mathématiques), la Physique (l'astronomie, la physique, la chimie) et la Morale (la biologie, la sociologie et la Morale elle-même). *Ibid.*, p. 509. Pour sa part, Pierre Arnaud nous démontre avec quel soin Auguste Comte explique la doctrine du « dogme » dans sa nouvelle religion, surtout à la lumière de la suprême dignité intellectuelle de l'homme. Voir Pierre Arnaud, *Pour connaître la pensée de A. Comte*, Bordas, [s.l.], 1969, p. 222.

C'est dans le même sens que Michel Bourdeau aborde la problématique du dogme comtien, en le plaçant dans la ligne de la puissance de l'esprit en tant que dernière instance de la solution du grand problème humain. Selon lui, la théorie dogmatique de Comte trouve finalement son élément essentiel dans le développement de la sociologie envisagée comme une science encyclopédique. Voir Michel Bourdeau, « Auguste Comte et la religion positiviste », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 87, 2003, p. 17.

[...] à celui de l'amour », et une autre fois, ce qui arrive le plus ordinairement, « de l'amour à la foi », donc en sens inverse, « du dedans au dehors ». <sup>74</sup> Telle est donc la direction du mouvement en général des deux parties de la religion chez Comte. Cependant, écrit-il, « quoi qu'il en soit de cette différence entre la voie objective et la voie subjective, les deux parties essentielles de la religion demeurent toujours profondément distinctes [et le] dogme [...] ne comporte aucune autre division que la succession, logique et scientifique, des trois ordres nécessaires de la hiérarchie naturelle ». <sup>75</sup> Il poursuit par ces mots : « il en est autrement pour sa partie morale, qu'il faut enfin décomposer d'après la distinction inévitable entre les sentiments et les actes ». <sup>76</sup> Cette formulation, prise dans son ensemble, énonce clairement les données de la problématique morale comtienne qu'elle expose ; c'est, comme le remarque entre autres L. Clauzade, « un mode de fonctionnement unifié par le sentiment, [et] elle envisage les entreprises humaines [i.e. actes] comme des moyens de moralisation ». <sup>77</sup> Clauzade ajoute non loin la remarque suivante : « Or, ce qui enfin reste indéterminé dans ce passage, c'est la distinction entre le niveau collectif et le niveau individuel sur le plan de l'unité religieuse, laquelle intéresse Comte le plus particulièrement dans sa démonstration théorique du positivisme religieux ». <sup>78</sup>

C'est à partir de là que s'ouvre la nouvelle perspective d'argumentation à laquelle nous invite à présent l'auteur du *Système*. Comme nous l'avons déjà préalablement constaté, la religion selon Comte a essentiellement pour but de réaliser l'unité humaine, en réglant chaque nature individuelle, et en ralliant toutes les individualités. Le pas suivant de la démarche systématique mène inévitablement le philosophe à décortiquer surtout la vraie nature qui caractérise la liaison de la *foi* et de l'*amour* dans l'unité religieuse. Amour et foi : les deux fondements de l'unité religieuse. Pour Comte, comme l'observe par exemple J. Delvolvé, c'est dans l'amour que réside la réelle finalité humaine, et la morale comtienne est totalement enracinée dans cette

---

<sup>74</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, pp. 19-20.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Laurent Clauzade, « Le "culte" et la "culture" chez A. Comte » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 87, 2003, p. 51.

<sup>78</sup> *Ibid.*

finalité.<sup>79</sup> De ces deux composantes de la religion : amour et foi, le premier doit à la fois dominer et présider le second.<sup>80</sup> Par cette affirmation, qui résulte à la fois du caractère intérieur et extérieur de ces deux conditions fondamentales de la religion, Comte, par le mode d'extension, introduit les deux dernières parties de la religion, à savoir le « culte » et le « régime ».<sup>81</sup> Ces deux domaines, dit Comte, le « culte » et le « régime », « dans l'ensemble du système religieux, [...] sont nécessairement subordonnés au dogme, qui leur fournit à la fois les conditions et les lois suivant lesquelles ils doivent régler, le premier les sentiments, et le second la conduite, privée ou publique ».<sup>82</sup> Quels sont alors les traits caractéristiques du « culte » et du « régime » prônés par Comte dans son système de la religion positiviste ?

Du point de vue *méthodologique* de la religion, la transposition du domaine de l'*amour* et celui de la *foi* dans une doctrine purement rationnelle ; le « culte positiviste » et le « régime positiviste » restent envisagés comme une double composante du domaine de l'*amour*, qui influence profondément la dimension unique de la *foi* ; cela offre une indication essentielle quant à la méthode à la fois subjective et objective utilisée par Comte dans sa réorganisation positiviste des divers éléments de la hiérarchie réelle qui sert de fondements constitutifs également au culte et au régime.<sup>83</sup>

Quant à son contenu *systematique*, et comme nous l'avons déjà constaté auparavant, la religion positiviste, ayant pour seule finalité d'instituer la complète unité humaine, devrait englober, selon Comte, les trois parties majeures de l'existence humaine, à savoir : la partie rationnelle (penser), la partie affective (aimer) et la partie actionnelle (agir).<sup>84</sup> Comte conduit ainsi son raisonnement vers la synthèse de ces trois composantes par l'emploi, tout d'abord, de la méthode objective qui se manifeste surtout dans la partie préliminaire de la composition systématique de la religion, et ensuite, de la méthode subjective qui constitue sa partie centrale. Par exemple, quant au « culte », Comte, emploie la méthode subjective qui finalement – alors même que le fondement se trouve dans la méthode objective – trace au sentiment et au cœur leur

---

<sup>79</sup> Jean Delvolvé, « Auguste Comte et la religion » in *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, 1937 (20), pp. 355-356.

<sup>80</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 20.

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 20.

direction et prévient ainsi les éventuelles erreurs de la raison.<sup>85</sup> Le rôle de la partie raisonnable (intelligence), après avoir élaboré tous les éléments de la réorganisation positiviste, laisse donc au cœur la tâche de les coordonner. Et c'est ainsi qu'à l'amour (la partie affective) revient finalement le rôle prépondérant du processus de l'unification.<sup>86</sup> Or, la vraie religion positiviste ne peut donc se caractériser que dans la nécessaire combinaison du « culte » et du « régime » laquelle, comme le souligne Comte, « reproduit la vraie division binaire de la religion, en domaine de la foi et en domaine de l'amour ».<sup>87</sup> Cette définition conduit en effet le penseur à justifier l'existence d'un lien nécessaire et contraignant entre la condition extérieure de l'action humaine, soit individuelle soit collective, avec le « triple domaine intérieur » : physique, intellectuel et moral, qui se manifeste intégralement par le « culte ».<sup>88</sup> Et c'est ainsi que Comte fait intervenir le « régime » auquel appartient la fonction de réunification de tous les éléments constitutif du « culte » afin que la religion puisse apparaître comme une « simple combinaison », en conjuguant à la fois le caractère subjectif et objectif de l'état religieux.<sup>89</sup> Telle est à présent la première base systématique de la composition générale de la religion chez Comte.

---

<sup>85</sup> Auguste Comte, *Catéchisme*, p. 81 et sq. Voir également *Système*, t. I, p. 446 et sq.

<sup>86</sup> Voir Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 20.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*

## Chapitre II. Théologisme et théorie du fétichisme

### 2.1. Le caractère intrinsèque des régimes religieux

Comte constate sans hésitation que « l'importance historique du théologisme concerne davantage la sociabilité que l'intelligence [et que] la principale efficacité doit même être plutôt regardée comme politique que comme morale ».<sup>90</sup> Dans ces lignes, l'auteur se réclame expressément de la religion polythéique, où l'harmonie affective qui régit l'ensemble des comportements humains trouve vraiment son essor complet. Si la vie privée se borne nécessairement à la supériorité morale de la religion spontanée, la vie publique, par contre, ne trouve son épanouissement réel que sous le « théologisme ». Telle est la thèse principale du positivisme religieux comtien. Et c'est ainsi que le philosophe refuse explicitement le fétichisme, le régime religieux qui, selon lui, représente la forme religieuse la moins complète, et qui ne constitue même qu'une forme extrêmement restreinte et élémentaire de la vraie religion. En effet, sa considération préalable vis-à-vis du caractère faible du fétichisme se résume dans la constatation suivante « le culte fétichique est trop particulier pour susciter aucune doctrine vraiment commune [ou] il ne comporte du moins cette aptitude que pendant sa dernière phase, lorsqu'il parvient à l'état astrolâtrique, d'où il passe bientôt au mode polythéique ».<sup>91</sup> L'astrolâtrie n'a donc qu'un statut provisoire, et sert, d'après Comte, de transition entre le fétichisme et le polythéisme. Par ailleurs, il retrouve dans cet état transitoire le premier essor théologique des plus hautes conceptions politiques de l'homme, qui fait finalement du « théologisme », sous son double aspect mental et social, le facteur indispensable de l'initiation humaine.<sup>92</sup>

Nous pouvons ainsi constater, pour notre part, que le retour du fétichisme dans la synthèse finale des toutes les croyances humaines, représente visiblement chez Comte le caractère purement subjectif. Il reste toujours, comme il le dit d'ailleurs dans sa *Théorie générale*, « la première source nécessaire de notre essor intellectuel ».<sup>93</sup> C'est

---

<sup>90</sup> Auguste Comte, *Théorie générale*, p. 86.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 88.

dans cette attitude intellectuelle initiale de l'état fétichique que l'homme est capable de diriger ses observations en étant dépourvu de toute possibilité de jugement rationnel. Par contre, le fétichisme ne forme qu'un tout premier état de l'intelligence humaine. Il concerne seulement la « logique du cœur » qui ne peut qu'« éveiller notre intelligence ».<sup>94</sup> Le fétichisme, selon Comte, et comme le remarque, dans son commentaire sur la théorie du fétichisme chez Comte, G. Canguilhem, reste « une attitude primordiale de l'homme à l'égard du monde, dans la mesure où la variété des cas et circonstances dans lesquels elle surgit permet de la tenir pour un invariant de la nature humaine ».<sup>95</sup> Cela prouve que le fétichisme, envisagé tout d'abord sous son aspect individuel, constitue un « mode de spéculation » propre aux animaux et aux enfants, ainsi qu'aux adultes, à seule condition que leurs pratiques dépassent celles de l'adulte passionné ou de l'aliéné.<sup>96</sup> En revanche, le fétichisme pris sous la forme collective ne représente, suivant les termes de Comte, que « l'état intellectuel fondamental révélé par l'examen rationnel des civilisations les moins avancées ».<sup>97</sup> Telles sont les lignes directrices du champ d'investigations qui se dessine autour de la base intellectuelle du régime fétichique.

Remarquons cependant que l'attitude initiale de Comte est fondée sur un mode d'explication des choses et des événements qui, grâce à la faculté intelligible de l'esprit humain, explique les origines causales de l'humanité.<sup>98</sup> Comme le résume en effet Canguilhem, le fétichisme, dans la forme à laquelle Comte adhère entièrement, constitue en quelque sorte « le premier des types d'explication par causalité ».<sup>99</sup> Le

---

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> Georges Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte » in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983, p. 82.

<sup>96</sup> *Ibid.* Voir également dans le *Système*, t. II, pp. 81-84, 85, 88.

<sup>97</sup> *Ibid.*, Voir également dans le *Système*, t. III, p. 6.

<sup>98</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 82.

<sup>99</sup> Georges Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences... », p. 82. Selon Canguilhem, ce type d'explication des choses par le biais de la causalité, surtout dans l'explication de la totalité des êtres par analogie avec l'homme, introduit Comte dans une sorte de « biomorphisme », consistant dans « l'explication du monde d'après l'homme, suivant l'assimilation spontanée de la nature morte à la nature vivante » [*Système*, t. II, pp. 80-81.] dans « la confusion entre le monde organique et la nature vivante » [*Ibid.*, p. 85.] Canguilhem constate qu'un tel mélange spontané de deux natures a pour conséquence la négation d'un quelconque dualisme entre la nature morte et la nature vivante, et qui aboutit inévitablement à engendrer par elle-même (négation du dualisme) sa réfutation. [*Ibid.*] Pour Michel Bourdeau, quant à lui, le dogme fétichique occupe la place centrale de l'anthropomorphisme comtien. La théorie de l'homme chez Comte, ressort, selon Bourdeau, de sa projection sur le monde

fétichisme comtien reste finalement, comme le définit son auteur « le vrai fond primordial de l'esprit théologique, envisagé dans sa plus pure naïveté élémentaire »<sup>100</sup> ; et c'est pourquoi il a obtenu le statut de la « religion primitive ».<sup>101</sup> Le fétichisme se trouve aux origines de l'histoire de l'humanité. Avant lui, on ne peut démontrer aucune existence préalable. C'est par une hiérarchie analogue avec celle qui se rencontre dans le monde animal que l'homme trouve dans le fétichisme, en matière de religion primitive, une origine absolue ; l'homme, à ce stade de « religiosité », partage avec la totalité du monde animal une certaine tendance culturelle instinctive. Il est encore important de souligner, d'après Canguilhem, que Comte, dans sa fondation fétichique de la religion primitive basée sur la nature de l'homme, ne prétend pas créer une religion naturelle. Toute la métaphysicité d'un tel concept lui paraît démesurée. Il répudie consciemment le théisme. Selon Comte, la religion ne peut pas avoir sa source dans quelques axiomes ou notions communes, mais, à l'instar des thèses d'un Voltaire ou d'un Herbert de Cherbury, elle doit être prise, comme le note le critique, « pour une sorte de lecture et d'interprétation de l'ordre de la nature par une raison primitive ».<sup>102</sup>

## 2.2. La théorie du fétichisme

### *Exposé systématique*

« Outre que l'histoire trouve toujours le fétichisme au début de chaque civilisation, l'évolution personnelle manifeste, avec une pleine évidence, ce point de départ nécessaire de toute intelligence, tant humaine qu'animale ».<sup>103</sup> Comte plaide ainsi pour un retour involontaire à la logique primitive, qui, prétend-il, « ramène notre intelligence à l'emploi spontané de la méthode fictive ».<sup>104</sup>

---

extérieur, et de le concevoir à l'instar de son image. C'est dans le fétichisme que l'anthropomorphisme reçoit « une forme particulièrement radicale puisque c'est l'existence même d'une matière inerte qui est niée ». Michel Bourdeau, *Les Trois Etats. Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte*, Éditions du Cerf, Paris, 2006, p. 83.

<sup>100</sup> Auguste Comte, *Cours*, t. V, p. 21.

<sup>101</sup> Auguste Comte, *Système*, t. III, p. 124.

<sup>102</sup> Georges Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences... », p. 88.

<sup>103</sup> Auguste Comte, *Système*, t. III, p. 82.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 84.

Ce retour, selon Comte, cède la place à la méthode fétichique avant d'employer des hypothèses ou des spéculations théoriques. Une telle démonstration prouve la prépondérance du fétichisme sur le théologisme, surtout quant à la spontanéité, qui, souligne Comte, « constitue la principale propriété de la synthèse fictive, comme guide primitif de la raison humaine ».<sup>105</sup> Cependant, de telles constatations ne satisfont pas entièrement le philosophe, qui cherchera désormais à démontrer la supériorité théorique du fétichisme sur le plan logique et aussi scientifique, voire même épistémologique. Incontestable reste selon Comte le fait que du point de vue scientifique, la prééminence théorique de la doctrine fétichique sur les appréciations théologiques n'a point d'égale. Sur le plan épistémologique, la théorie fétichique s'applique tant au monde inorganique qu'à la nature vivante. Comte voit ici une sorte d'analogie fondamentale qui rapproche l'homme des animaux et des végétaux, et ainsi de la totalité du monde matériel. Le théologisme présuppose le monde inerte puisque passif, tandis que le fétichisme redonne selon Comte aux corps physiques, célestes ou terrestres, les facultés spontanées liées à la volonté et aux affections propres à l'homme.<sup>106</sup> Ainsi le fondateur du positivisme reste convaincu que « la division fondamentale de la science physique en cosmologie et biologie maintient partout l'activité spontanée », et que par surcroît « sans une telle activité, seulement plus intense et plus variée chez les êtres vivants, l'ensemble de l'ordre naturel [matériel\*] deviendrait inintelligible ».<sup>107</sup> Auguste Comte s'oppose définitivement à toute hypothèse postulant l'inertie matérielle, en prouvant encore la suprématie de l'état fétichique sur l'état théologique.<sup>108</sup>

Le fétichisme ainsi compris représentait pour Comte la meilleure synthèse logique et scientifique jusqu'à l'entière constitution du positivisme.<sup>109</sup> Il englobait parfaitement toutes les appréciations historiques, qui divisaient les lois naturelles en physiques,

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 88. On est proche, ici, du lyrisme quasi-ésotérique de certains poèmes contemporains, de Nerval par exemple, comme le montre ce quatrain tiré de ses *Vers dorés* : « Respecte dans la bête un esprit agissant / Chaque fleur est une âme à la nature éclose / Un mystère d'amour dans le métal repose / Tout est sensible ! et tout sur ton être est puissant ».

\* C'est nous qui ajoutons.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Pour sa part Laurent Fédi qualifiera le fétichisme de Comte du « régime primordial » de l'esprit humain qui, comme il dit plus loin, ne fera qu'accomplir « l'assomption téléologique du positivisme ». Laurent Fédi, *Fétichisme, philosophie, littérature*, p. 155.

intellectuelles et morales. Si les premières échappaient aux recherches humaines des époques précédentes, les lois intellectuelles et morales attireraient au contraire l'attention théorique, stimulée par les sentiments et l'activité humaine. Grâce au développement de l'encyclopédisme, on pouvait déjà, selon Comte, effectuer la confrontation des sciences, et avant tout, comme le souligne l'auteur, « combiner directement la science physique et la science morale, en appliquant l'une à l'autre, autant que le permettait leur hétérogénéité naturelle, qui ne devient surmontable que d'après la science intermédiaire ». <sup>110</sup> C'est ainsi que l'ordre moral, étant plus saisissable que l'ordre physique, pouvait présider, sans autre, à la synthèse universelle, en donnant au fétichisme le privilège du meilleur mode logique et scientifique quant à la synthèse fictive, le résultat de la suppléance des lois physiques par les causes morales. <sup>111</sup>

Comte parle désormais de la subordination fondamentale de l'homme envers le monde, donc du sensible au matériel, passage qui dans son acception épistémologique du fétichisme pousse, comme dit l'auteur, « jusqu'à l'adoration de la matière, d'après les affections et les volontés qu'il attribue aux corps extérieurs ». <sup>112</sup> Comte n'hésite ainsi pas à élever le fétichisme au rang d'un régime intellectuel, mais en donnant toujours et constamment la prépondérance à l'affectif. <sup>113</sup> Cette appréciation avait conduit le penseur à constater que la doctrine fétichique a pu spontanément initier la vraie logique « en appliquant au monde extérieur [...] l'heureux instinct qui suppose partout la perfection morale [...] ». <sup>114</sup> Cependant, l'épistémologie comtienne, se rapportant aux champs d'investigations et d'applications de la théorie du fétichisme, ne reste pas, malgré sa supériorité « doctrinale » – au moins par rapport au

---

<sup>110</sup> *Ibid*, p .90.

<sup>111</sup> *Ibid*.

<sup>112</sup> *Ibid*.

<sup>113</sup> Auguste Comte appuie sa théorie fétichique primitive de la prépondérance de la vie affective sur la vie intellectuelle, sur les données de la physiologie du cerveau posées par Franz Josef Gall dans sa doctrine phrénologique d'après laquelle Comte forge sa propre thèse selon laquelle la domination de la sphère affective sur la sphère intellectuelle est analogue à la formule anatomique de l'interdépendance, comme il le dit Comte lui-même, « de la région postérieure du cerveau sur la région frontale » (Auguste Comte, *Cours*, 52<sup>e</sup> Leçon, d'après l'Éd. Hermann, t. II, *Physique sociale*, qui regroupe ici les tomes IV, V et VI, Paris, 1975, p. 248. Nous nous référons souvent à cette édition, à l'exception des références dans les notes 141, 142, 162, 185 et 186, citées d'après l'Éd. Crès de 1912, et la note 177, dans les *Leçons de sociologie*, Flammarion, 1995), et la doctrine du fétichisme ne pourrait s'opposer à un tel régularisation naturelle. Laurent Fédi, *Fétichisme, philosophie, littérature*, p. 165.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 97.

théologisme – sans lacune systémique. D'après Comte, dans le fétichisme, la faculté de « transporter partout » l'ordre moral et par conséquent l'ordre social, ne suffit pas pour devenir ultimement « un objet continu d'études synthétiques ». L'auteur du positivisme explique ceci de la manière suivante : « Regardées alors comme suffisamment connues d'après leur ébauche empirique, les lois supérieures servaient seulement à nous expliquer le spectacle inférieur, dont la prépondérance matérielle était déjà sentie profondément. Tout retour théorique sur notre propre nature, individuelle ou collective, aurait été primitivement non moins impossible qu'inopportun.

L'esprit fétichique resta toujours incapable d'un tel raffinement, et ne tenta jamais de s'élever à ce grand domaine, au-dessus du pur empirisme ». <sup>115</sup> Et c'est en face de l'empirisme que la doctrine fétichique s'incline, selon Comte, de manière à céder la place dorénavant au régime polythéique. Avec l'essor des « affaires humaines » ainsi que de la réalité des dogmes primitifs auxquels le fétichisme s'attachait profondément, leurs seules explications morales et même intellectuelles ne suffisaient point pour le progrès systématique de la nature humaine. Même les « efforts continus du sacerdoce » et des philosophes ne correspondaient désormais aux nécessités du développement de l'étude systématique. <sup>116</sup> Cependant, l'essor des phénomènes intellectuels et leur scientificité avait permis, surtout au sacerdoce, comme le souligne bien Comte, « d'augmenter sa consistance systématique, de manière à mieux développer son autorité politique ». <sup>117</sup>

Tout cela a amené le penseur à forger ses premières conclusions sur le caractère théorique de la doctrine fétichique en lui attribuant le rôle majeur quant à la fondation de la logique humaine. C'est à elle que revient la direction du mouvement au sein des lois « statiques » de l'intérieur vers l'extérieur, à savoir, dans la subordination du subjectif envers l'objectif. <sup>118</sup> Cette intrinsèque soumission de l'homme au monde matériel, dans la fulgurante naissance de l'intelligence humaine, avait totalement remis en cause toute l'attitude « philosophique » du fétichisme en la réduisant

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pp. 98-99.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>118</sup> *Ibid.*

irrévocablement à la matérialité.<sup>119</sup> Auguste Comte, ne tarde pas à nous fournir encore une autre conclusion générale de l'imperfection théorique du fétichisme à l'intérieur de son système positif : le fétichisme est en effet incapable de fournir une large explication des phénomènes, sauf, et telle est la position ferme de Comte, lorsqu'on l'envisage à l'intérieur de la période du développement historique à laquelle il correspond, et que l'on considère cette période par rapport à l'ensemble du processus de l'élaboration historique. Pour le philosophe, toute portée sociale, voire politique, de la doctrine du fétichisme est assujettie entièrement à l'efficacité scientifique et logique de la causalité directe.

Supposons le fétichisme dans une quelconque société, en reprenant l'exemple comtien du développement de l'art, et plus globalement de l'esthétique, amplement soutenus et en quelque sorte exigés par le polythéisme ; les facultés de l'art en général obtiendront certainement une impulsion, mais pas moins que celles d'une science ou de l'industrie sous le même régime polythéique, et tendant vers leur état final.<sup>120</sup> Comte est certes obligé de prendre en compte, dans son jugement, les propriétés intellectuelles qui surgissent indubitablement de la théorie du fétichisme. Néanmoins, ce qui maintient encore en vie cette doctrine si malheureusement condamnée, résume Comte, c'est son incontestable influence active et affective effectuée tant sur le monde intérieur qu'extérieur, sauf, ajoute-t-il, dans les résultats concrets liés aux développements propres des dites « affaires humaines ». <sup>121</sup> Cependant, et malgré les insuffisances antérieurement dûment enregistrées du régime fétichique, on retrouve dans la pensée de Comte une forme de réhabilitation ou, si l'on veut, de réévaluation du fétichisme, nourrie d'une notable sympathie envers cet état primitif.<sup>122</sup> Dans le *Système*, comme le remarque d'ailleurs dans son étude Laurent Fédi, le fétichisme reçoit sa juste considération. Fédi décèle dans le positivisme religieux de Comte deux éléments essentiels qui se trouvent à l'origine d'une telle valorisation.<sup>123</sup> Premièrement, selon l'auteur de *Fétichisme, philosophie, littérature*, Auguste Comte se prononce en faveur de la sphère affective, contre la « prétendue suprématie de l'intelligence » en

---

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> Auguste Comte, *Cours*, 52<sup>e</sup> Leçon, p. 268. Voir également Laurent Fédi, *Fétichisme, philosophie, littérature*, p. 174.

<sup>123</sup> Laurent Fédi, *Fétichisme, philosophie, littérature*, p. 175.

affirmant également que l'intellect, sans être subordonné à l'affectif ne saurait trouver de cohérente destination.<sup>124</sup> Deuxièmement, observe toujours Fédi, « la promotion de l'affectif va de pair avec la prise en considération de l'universelle prépondérance de la morale » et avec le souci de comprimer l'égoïsme et de fortifier la sociabilité ».<sup>125</sup>

Comte revalorise ainsi le régime fétichique afin de préserver l'intellectualité de toute sorte de déviances et réaffirme sa formulation selon laquelle l'âge du fétichisme a été le seul où l'intelligence se trouvait encore, selon lui, « dans un état vraiment normal ».<sup>126</sup> L'argument suivant en faveur de l'état primitif et de sa valorisation, est, constate Fédi, l'élaboration par Comte de la « synthèse subjective ». C'est justement à la religion que revient l'articulation des « composantes socio-anthropologiques », pour pouvoir finalement assurer la vraie unité humaine, tant individuelle que collective. La religion, qui devient ainsi « synthèse » et s'oriente subjectivement vers l'Humanité, ne pouvait se systématiser que dans le positivisme.<sup>127</sup>

### 2.2.1. Le caractère social du fétichisme

Comte propose deux façons d'entrevoir le caractère du fétichisme, quant à son influence sur la sociabilité de l'homme.<sup>128</sup> À savoir qu'il la décompose en influence sur la sphère privée et sur la sphère publique. C'est précisément sous ce double aspect que la théorie du fétichisme trouve sa véritable efficacité sociale, selon Comte. Sous son premier aspect l'auteur voit la puissance de la religion primitive dans la fondation de

<sup>124</sup> Voir Auguste Comte, *Système*, t. I, p. 687.

<sup>125</sup> Laurent Fédi, *Fétichisme, philosophie, littérature*, p. 175.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> *Ibid.* pp. 175-176 et sq. Laurent Fédi parle aussi d'un « fétichisme systématisé » chez Comte, qui se caractérise par un dépassement du théologisme, surtout en « rectitude » et en « spontanéité », les deux attitudes propres à l'esprit humain qui se sont dévalorisées tant dans le polythéisme que dans le monothéisme. C'est pour cette raison, souligne Fédi, que Comte favorise autant l'âge du fétichisme, dans lequel ces deux attitudes trouvaient leur réalisation. *Ibid.*

<sup>128</sup> Dans la théorie du fétichisme, Comte se trouve constamment confronté au mode de spéculation entre les animaux supérieurs et l'espèce humaine. Il défend radicalement la position selon laquelle c'est seulement le facteur de la *sociabilité* qui différencie les modes de vie entre l'homme et l'animal. Voir le commentaire de Paul Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, Presses universitaires de France, Paris, 1957, t. II, p. 529. Cité d'après Laurent Fédi, *Fétichisme, philosophie, littérature*, pp. 163-164.

la famille humaine, qui est, note-t-il, « base nécessaire de tout ordre social ». <sup>129</sup> Ce type d'association humaine permet ainsi de développer à l'intérieur d'elle-même les trois éléments essentiels à sa constitution, c'est-à-dire : un élément actif, un élément affectif et un élément spéculatif, qui se manifestent de manière distincte dans chaque cellule familiale. Ainsi, celle-ci, « constitue toujours le premier mode du mariage humain, dont elle réalise, à certains degrés, les propriétés générales ». <sup>130</sup> En ce qui concerne l'élément affectif, il se manifeste par le biais du « pouvoir modérateur », propre à la famille fétichique. Le second élément, celui du spéculatif, se traduit dans la vénération du « chef actif », une sorte de puissance domestique, caractérisé par la prépondérance de l'expérience et de l'âge. D'où, par conséquent, dans le fétichisme, l'essor du culte des ancêtres. Quant à l'élément actif, il relie les deux premiers. Le fétichisme a permis, selon Comte, d'instaurer une forme d'« autorité spirituelle » liée à l'âge avancé, qui a constitué par la suite le « pouvoir sacerdotal » qui dérive directement du caractère domestique. <sup>131</sup> Comte voit cependant dans le fétichisme, malgré son caractère fondateur de la famille, et même de la cité primitive, une sorte de restriction d'influences qu'il pourrait avoir envers des relations plus étendues. Son caractère spontané ne permet pas tout à fait de se constituer sur le plan dogmatique, mais cette « insuffisance », comme le remarque Comte, « fournit à la philosophie de l'histoire la seule explication générale de la principale destination du théologisme dans l'évolution originale de l'Humanité ». <sup>132</sup> D'après Comte, une telle appréciation de l'ensemble de la théorie du fétichisme, tout d'abord conforme aux besoins de l'intelligence, et ensuite spontanément favorable à l'activité correspondante, détermine indubitablement, suivant sa formule, « la principale destination de l'état social ». <sup>133</sup>

Parlant ainsi des résultats sociaux du fétichisme, Comte revient, dans son analyse d'un tel régime, surtout sur les aptitudes familiales, qui se développent particulièrement dans la polygamie. L'auteur y observe tout d'abord une forme

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 113. Selon Comte, le régime fétichique joua toujours un rôle d'initiation associative, étant la plus durable et la plus provisoire, « puisqu'il subsiste encore chez beaucoup de populations ». Et cela a permis à Comte de forger une forte hypothèse d'octroyer à la religion fictive un dominateur « éternel ». *Ibid.*

de « transformation graduelle de l'instinct sexuel, disposant l'homme à subir de plus en plus la juste influence de la femme ».<sup>134</sup> Cela a permis à Comte de saisir au moins deux principes fondamentaux de la constitution domestique de la famille polygamique. Premièrement, *l'homme doit nourrir la femme* – la forme polygamique a fourni la possibilité de réduire d'une manière certaine les conflits et les animosités existants entre les peuplades, en permettant de créer les alliances entre les familles. Comte distingue ici clairement le principe de l'adoption, qui consistait en une pratique réparatoire, à savoir « en agrégeant les fils des vaincus aux familles des vainqueurs »<sup>135</sup>, lors des guerres fétichiques. Cette forme de compensation permettait également d'exercer le principe d'adoption tant aux hommes qui possédaient plusieurs femmes qu'à ceux qui n'en avaient aucune. Deuxièmement, *le développement du servage* – le vainqueur peut désormais profiter du travail du vaincu. Pour Comte, les constatations sont faites quant à la civilité ou à la création de la cité dans le régime fétichique. Il est bien imparfait, afin qu'on arrive à l'avènement décisif d'une seule autorité nécessaire, c'est-à-dire spirituelle, dans une telle multiplicité des croyances, et une forte autorité militaire lui fait également défaut.<sup>136</sup> Cependant, ces insuffisances du régime fétichique envers la société n'ont pas dirigé Comte vers son élimination totale de la vie publique ni vers une conception amoindrie de l'importance de son rôle initial dans les premières révolutions sociales, lesquelles ont fourni les fondements d'une forme de vie sédentaire ainsi que la prime existence de fonctions sacerdotales distinctes.<sup>137</sup> Surtout, ce qui prévaut dans un tel régime, c'est, selon l'observation de l'auteur, le caractère incontestable de l'attitude religieuse du fétichisme et son influence directe à l'égard de la société. Il s'agit bien entendu du culte, notion à partir de laquelle Comte extrapole également un certain patriotisme.<sup>138</sup> D'après l'auteur du positivisme, « l'adoration matérielle » qui caractérise le culte a permis d'effectuer le principe d'attachement au « sol natal » et d'éliminer aussi, grâce à la polygamie, la forme de « vie errante », en passant à la « résidence immuable ». De telles observations, Comte tire une plausible

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>136</sup> *Ibid.*, pp. 144-145.

<sup>137</sup> *Ibid.*

<sup>138</sup> *Ibid.*

constatation, en attribuant au fait de mener la vie sédentaire la possibilité de l'acquisition territoriale, et donc le droit de propriété.<sup>139</sup>

### 2.2.2. Contexte historique et critique du fétichisme

Comte fait du fétichisme le commencement de toutes les religions, en faisant de lui le fondement indispensable à donner au polythéisme et au monothéisme. Mais avant de s'appuyer définitivement sur une telle position, il est obligé de passer par l'analyse profonde de tout ce que représentait la notion du « fétichisme » bien auparavant, c'est-à-dire dans les écrits et les théories philosophiques élaborés au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle surtout. Les travaux de Georges Canguilhem en particulier, ainsi que ceux de Madeleine David, nous procurent des informations intéressantes sur le savoir sur lequel reposait la doctrine du fétichisme à laquelle Comte consacra une importante partie de ses réflexions dans l'ensemble de son œuvre philosophique.<sup>140</sup> Aux yeux de Canguilhem, les racines, et surtout les points forts, de l'analyse du régime fétichique par Comte se trouvent exhaustivement exposés dans le V<sup>e</sup> volume du *Cours*, où l'auteur du positivisme prend le contre-pied de la théorie de Pierre-Daniel Huet ; le prélat français, comme il l'avait démontré dans sa *Demonstratio evangelica* de 1679, prétendait que l'origine de l'humanité trouvait son origine dans le monothéisme.<sup>141</sup> Comte rejette également, remarque encore Canguilhem, l'idée que le fétichisme en tant que « forme primitive de l'intelligence humaine » aurait succédé à une sauvagerie antérieure en réduisant l'homme primitif uniquement à la forme de vie matérielle sans qu'il ait la capacité de l'existence spirituelle.<sup>142</sup> Comte considère cette hypothèse comme incompatible avec la théorie biologique de la nature humaine, qui montre clairement que le besoin humain ne se limite pas seulement à la satisfaction des besoins essentiels de l'organisme.<sup>143</sup> On peut cependant déterminer que les

---

<sup>139</sup> *Ibid.* 146.

<sup>140</sup> Voir en particulier l'article de Madeleine David, *La notion de fétichisme chez Auguste Comte et l'œuvre du président de Brosses « Du culte des dieux fétiches »*, in « Revue de l'histoire des religions », Tome CLXXI, n°2, Avril-Juin, 1967, pp. 207-221.

<sup>141</sup> Georges Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences... », p. 86. Voir également Auguste Comte, *Cours*, t. V, d'après l'Éd. Crès, p. 17 et 51.

<sup>142</sup> *Ibid.*, pp. 86-87. *Cours*, t. V, de l'édition ci-dessus, p. 18.

<sup>143</sup> Auguste Comte, *Cours*, t. V, p. 18.

considérations de Comte en faveur du rôle primordial du fétichisme dans l'histoire des religions correspondaient dans une certaine mesure avec les constatations de l'origine absolue du fétichisme par rapport à toutes les croyances religieuses, qu'il avait trouvées faites par le fondateur du concept, le président Charles de Brosses ; le concept avait paru pour la première fois dans son essai – encore anonyme – intitulé *Du culte des dieux fétiches*.<sup>144</sup> Même si Comte ne fait jamais référence à De Brosses et à l'ouvrage en question, il serait convenable dans ce contexte de tracer quelques parallèles entre les notions de « fétichisme » rencontrées chez ces deux auteurs.<sup>145</sup>

### 2.3. Comte à la lumière de la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle

On retrouve déjà des occurrences du terme de « fétichisme », celui qui est conceptuellement employé dans *Du culte des dieux fétiches*, dans l'ouvrage antérieur de De Brosses, écrit en 1756 et consacré à l'*Histoire des navigations aux Terres Australes*, ouvrage dans lequel l'auteur forge la thèse selon laquelle le peuple de Manille, le plus ancien de toute race humaine découverte par les exploits du colonialisme, se caractérisait par une forme d'adoration « des pierres rondes, des troncs d'arbres et diverses autres espèces de fétiches ». <sup>146</sup> Ce culte se transformait progressivement, comme il le rapporte ensuite, « en un culte des Boetyles qui est une espèce de fétichisme, semblable à celui des sauvages modernes ». <sup>147</sup> La théorie de la religion de De Brosses place ainsi le fétichisme bien en-deça même de l'idolâtrie, puisque le fétichisme opère une classification élémentaire en plaçant au premier plan de la religion le culte des choses inanimées et des êtres animés, et que cette distinction est forcément antérieure à la déification des humains et à l'idolâtrie qui en découle.

---

<sup>144</sup> Charles de Brosses, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, Genève, 1760. Le texte a été réédité par les soins de Madeleine David dans la collection « Corpus des œuvres de philosophies en langue française », Fayard, Paris, 1988.

<sup>145</sup> D'après M. David, il est fort probable que Comte avait fait une lecture bien approfondie de *Du culte des dieux fétiches* de De Brosses même si « la transmission de la théorie du fétichisme à Auguste Comte demeure obscure ». M. David, *La notion de fétichisme chez Auguste Comte*, p. 216.

<sup>146</sup> Charles de Brosses, *Histoire des navigations aux Terres Australes*, 2 vols., Paris, 1756, vol. II, p. 372. La référence d'après l'étude d'Alfonso M. Iacono, *Le fétichisme. Histoire d'un concept*, Presses universitaires de France, Paris, 1992, p. 40.

<sup>147</sup> *Ibid.*

Comte rejoint doctrinalement De Brosses en plaçant le fétichisme tout au bas de cette échelle initiale des religions. Cependant, contrairement aux présupposés de Comte concernant l'origine du régime fétichique, De Brosses soutient la thèse, qui est entre autres celle de David Hume, que la forme primitive de la religion n'a pour origine que l'ignorance et la crainte. Pour ce dernier, farouche défenseur de la primauté chronologique du polythéisme sur le fétichisme et le monothéisme, la religion, en l'occurrence le polythéisme, trouve son origine « non de la contemplation des œuvres de la nature, mais du souci des événements de la vie et des incessantes espérances et craintes qui motivent l'esprit humain ».<sup>148</sup> De Brosses en contre-thèse rectifie son argument sur l'origine de la religion, basée sur la crainte et l'ignorance, en attribuant hypothétiquement aux premiers hommes un mobile d'intelligence qui devrait normalement susciter chez eux une réflexion quant à l'intelligence forte et invisible qui leur provoque de tels troubles psychologiques. Il songe à une certaine passion qui les habiterait et qui leur ordonnerait la quête de la connaissance de l'au-delà. Cependant, Hume ne se montre pas si généreux, sûrement moins que Comte lui-même à ce propos, et réduit le mobile pensant, donc la « passion » des barbares, aux affections purement élémentaires. Hume les enferme comme suit dans « le souci anxieux du bonheur, la crainte de maux futurs, la terreur de la mort, la soif de vengeance, la faim et l'aspiration aux autres nécessités de l'existence ». Il continue en disant qu'« agités par des espoirs et des craintes de cette sorte, et surtout par les dernières, les hommes scrutent avec une curiosité tremblante le cours des causes futures et examinent les divers événements contraires de la vie humaine. Et sur toute cette scène de désordre, avec des yeux encore plus troublés et étonnés, ils aperçoivent les premières traces du divin ».<sup>149</sup>

Y a-t-il de telles sensations chez l'homme fétichique de Comte, plein d'affections et de volontés envers les corps extérieurs pris comme objets de son adoration ? Bien entendu Hume, comme aussi Adam Smith, n'attribue pas à la connaissance des premiers habitants de la terre une forme de mouvement contemplatif de leur présumées intelligences ; tout au contraire, leur souci de connaître et de scruter le

---

<sup>148</sup> David Hume, *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1989, p. 46.

<sup>149</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

« mystère » se borne uniquement à un simple intérêt matériel, ayant pour causes la crainte et l'espoir.<sup>150</sup> Mais avant de s'aventurer à exposer plus avant les doctrines religieuses de ces deux derniers auteurs, combien importants dans ce débat, il vaut la peine de revenir un instant aux considérations, auxdits propos, de Charles de Brosses, afin de voir dans quel contexte extraordinaire son livre *Du culte des dieux fétiches* et sa théorie du fétichisme ont pu trouver un reflet ou d'une certaine façon une continuation, voire des compléments chez ses contemporains. L'apport historique et analytique d'Alfonso Iacono nous sera fort utile en cette tâche. Dans son chapitre consacré à la théorie du fétichisme d'après Charles de Brosses, Iacono nous fait comprendre que la problématique autour du concept de « fétichisme » n'a pas su échapper aux grands esprits philosophiques du siècle qui a précédé celui de Comte mais parallèle aux temps où l'auteur de *l'Histoire des navigations aux Terres Australes* composait son ouvrage.

C'est ainsi qu'en 1764, Emmanuel Kant publie les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, et dans la « quatrième section » il esquisse quelques détails des caractères nationaux dans leurs rapports au beau et au sublime en décrivant des « nègres d'Afrique » et en affirmant leur incapacité créative quant aux « nobles sciences », ayant seulement le « goût des sornettes » et le penchant envers l'idolâtrie qui ne fait que « contredire à la nature humaine ». <sup>151</sup> Pour Kant, le culte des fétiches ne serait qu'une sorte de fausse adoration qui a pour but d'influencer les divinités, et qu'on doit donc impérativement le distinguer clairement du vrai culte. Le fétichisme, d'après l'auteur de *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), et à l'instar de ce que l'on trouve dans la thèse de Hume, trouve ses origines dans la crainte, et tout anthropomorphisme, à savoir, la « fabrication d'un dieu » en vue de satisfaire nos besoins et nos intérêts (si bien usurpé plus tard par les Grecs et les Romains), n'est qu'une « pure folie religieuse » qui doit être condamnable car une telle absurdité ne

---

<sup>150</sup> Alfonso M. Iacono, *Le fétichisme*, p. 33.

<sup>151</sup> Emmanuel Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1969, p. 60. Kant fait ici manifestement la référence à la note de l' *Essay « Of National Characters »* de David Hume paru en 1748 dans la Troisième édition des *Essays Moral and Politics*, mais d'après la précision de Roger Kempf (éd.), la note en l'occurrence apparaît seulement en 1753 dans *Essays and Treatises on several subject*, 4 t., in-8, Londres, 1753-1754.

représente qu'une tendance « secrète à la supercherie ».<sup>152</sup> Iacono, pour sa part, en commentant la question de la religion chez Kant, nous rend attentif au fait que pour ce dernier le fétichisme n'a pas forcément un point de gravitation particulier, mais qu'il est inséré, chez le penseur allemand, dans un contexte général au sein du discours théorique sur la religion.<sup>153</sup> Toutefois, si les singularités d'interprétions religieuses du fétichisme apparaissent désormais de manière si remarquable chez les uns, comme De Brogues, Hume, et si marginaux chez les autres, comme Kant, elles servent au moins autant les unes que les autres à s'imaginer comment et dans quelle mesure la théorie du culte des fétiches avait été traitée dans les travaux philosophiques des penseurs qui ont précédé le fondateur du positivisme en la matière.

Pour clore cette partie des conceptions élaborées autour du terme de fétichisme, il serait bien convenable, suivant la suggestion de Iacono, de trouver quelques traces de cette problématique surtout chez Hegel, et en particulier dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire*. En quoi consistera alors, dans un aperçu général, l'apport de la raison dans l'histoire à l'élaboration de la théorie du fétichisme ? Pour Hegel et contrairement à de Brogues et également à Comte, le fétichisme reste enfermé seulement à son lieu de naissance, à savoir, l'Afrique, « le pays replié sur lui-même et qui persiste dans ce caractère principal de concentration sur soi ».<sup>154</sup>

Selon Hegel, l'homme de ce continent se caractérise par une « féroce insensibilité », et avant tout, étant resté dans l'évolution au « stade de la conscience

---

<sup>152</sup> Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Quatrième partie : « La doctrine philosophique de la religion », ch. II, deuxième section, §1, Librairie philosophique J. Vrin, pp. 222-224.

<sup>153</sup> Alfonso M. Iacono, *Le fétichisme*, p. 68.

<sup>154</sup> Georg W.F. Hegel, *La raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. de K. Papaioannou, Plon, Paris, 1965, p. 245. Hartmut Böhme, dans son commentaire sur la positivité initiale du fétichisme chez Comte, réaffirme effectivement que Hegel – ainsi que postérieurement Marx et Freud – condamne la théorie fétichique primitive à une simple négativité, même si Comte éprouve à son égard un certain enthousiasme. Hegel, soulève Böhme, exclut radicalement le rôle du fétichisme africain du développement de l'histoire du monde. Le fétichisme africain, pour Hegel comme pour de Brogues, n'est qu'une absurde impasse de l'esprit dégradé. L'Afrique, dit Hegel, n'est pas un monde historique (« geschichtlicher Weltteil »), un monde où on a pu observer un mouvement de développement. Alors que pour Comte, conclut Böhme, le fétichisme positif constitue tout au contraire le point de départ pour le développement de l'Humanité. Voir Hartmut Böhme, *Fetischismus und Kultur* (en particulier p. 56. *Auguste Comte : Ursprüngliche Positivität des Fetischismus*), Rowohlt Verlag, Hamburg, 2006, p. 215 ; et Georg W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, In : *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 3. Auflage, Frankfurt am Main, 1995.

sensible », il s'est manifesté dépourvu de capacité du progrès.<sup>155</sup> A cause de l'absence de « subjectivité », qui se manifeste par le manque d'un Etat propre qui aurait pu « constituer un objectif » pour cette « masse de sujets » autodétructrice, ce peuple, ainsi désigné, n'a point de repères dans l'histoire et par conséquent il est exempt de la connaissance de soi, grâce à laquelle, dit Hegel, « se manifeste l'Esprit ». C'est ainsi que Hegel place le fétichisme dans l'absence de l'histoire chez le peuple d'Afrique, qui, démuné également de l'« objectivité solide » (par laquelle il entend surtout Dieu avec ses attributs d'un être éternel et juste, ainsi que la nature et les choses naturelles) est incapable à parvenir à la « reconnaissance de l'universel ».<sup>156</sup> L'homme africain reste toujours selon Hegel dans un « état brut » et dans son « immédiateté », dévoré par les passions, sans intuition.<sup>157</sup>

Comte parlera ici, presque à l'opposé, de l'« heureux instinct » des fétichistes, qui, dépossédés par Hegel de toute capacité dite supérieure de l'esprit, arriveront chez le penseur français jusqu'au présupposé de l'existence d'un ordre moral prêt à être fondé. Tout cela, bien entendu, dans la phase initiale. Hegel constate finalement que le trait caractéristique des hommes au stade d'« immédiateté » est de demeurer dans un état de repliement sur soi, à savoir qu'il leur attribue un certain « état d'innocence », donc, comme le précise Hegel, l'état de « l'unité de l'homme avec Dieu et avec la nature », qui pour le philosophe ne représente qu'un simple état d'« inconscience de soi », surtout dans le domaine religieux.<sup>158</sup> Le fétichisme hégélien, bien restreint aux « nègres » africains, enferme alors matériellement l'essor de l'esprit des premiers fétiches à leur stade inférieur quant à l'état de l'intelligence supérieure de l'homme occidental. Les premiers fétiches, aux yeux de Hegel, ne représentent que des « magiciens » qui ordonnent et prédisent ce qui est utile aux êtres individuels ou au peuple. Leurs divinités restent toujours en leur pouvoir en ils ne font que s'enthousiasmer sur des effets qu'ils produisent eux-mêmes.<sup>159</sup> C'est ainsi que cette théorie rejoint parfaitement celles de Hume et de Kant en renforçant également l'idée

---

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 255.

de l'infériorité de caractère racial des peuples primitifs.<sup>160</sup> L'exclusion des « nègres » africains de la ligne de l'histoire de l'humanité par la raison, facteur dénominateur dans la philosophie de l'histoire, n'a pas en tous cas pas empêché Auguste Comte de développer sa conception théorique, à l'instar, pourrait-on prétendre, de Charles de Brosses, en attribuant au fétichisme le rôle initial et prépondérant dans l'histoire de l'humanité, en lui octroyant, par le fait qu'il a entièrement sa place dans la chronologie des événements humains, un statut *quasi* ontologique dans l'essor de la religion de l'humanité.<sup>161</sup> Mais avant d'abandonner définitivement le contexte historico-critique de la théorie du fétichisme, il nous reste encore à évoquer la portée majeure du concept du fétichisme surtout chez le philosophe et économiste écossais Adam Smith, qui avait directement influencé l'élaboration de cette problématique chez Comte.

Nous devons cette référence aux analyses critiques de Iacono et en particulier aux études d'histoire et de philosophie des sciences de Georges Canguilhem. Par ce dernier, nous savons que Comte a trouvé dans *l'Histoire de l'Astronomie* de Smith « l'idée-mère » concernant la religion primitive, et l'argument décisif qui ne redonne pas au fétichisme la validité et la juridiction absolue sur la totalité de l'expérience humaine. Dans son IV<sup>e</sup> *Cours*, Comte, à la lumière de Smith, qui est selon lui déjà dans la ligne de l'esprit du positivisme, expose la théorie selon laquelle le développement de l'histoire humaine, basée sur les attributs naturels de l'homme, est déterminé par la constante confrontation avec l'esprit positif. Cet antagonisme permanent entre l'état primitif et la conscience positive met non seulement le fétichisme aux antipodes de la religion positive, mais en fait le « germe élémentaire » de toute la philosophie positive qui en dérive, ainsi que la philosophie théologique, dont il est aussi le stade primitif.<sup>162</sup> Ceci prouve que Comte observe dans l'essor de l'esprit humain un constant renvoi aux sources mêmes de l'agir humain qui, en reprenant l'expression de Canguilhem, « est primitivement et naturellement excité à la recherche des causes ».<sup>163</sup> La théorie du fétichisme, tourne finalement chez Comte, à ce stade du développement de l'état positif, autour de la valeur spéculative qu'on pourrait assigner à l'esprit humain primitif, envisagée, comme le prétendent à la fois

<sup>160</sup> Alfonso M. Iacono, *Le fétichisme*, p. 70.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>162</sup> Voir Auguste Comte, *Cours*, t. IV, (Éd. Crès), p. 365.

<sup>163</sup> Georges Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences... », p. 90.

Smith et Hume, en tant que « besoin original et originaire » de l'homme, soit dans son imagination (Hume), soit dans son étonnement (Smith).<sup>164</sup> Contrairement à Kant, qui avait définitivement condamné toute possibilité d'émerveillement spirituel et rationnel chez les fétiches, Comte pour sa part, appuyé sur la théorie de l'étonnement et de l'admiration de Smith, réhabilite l'homme fétiche dans l'ordre du sensible, par sa réaction au beau, au grand et l'étrange.<sup>165</sup> En fait, quels sont dorénavant les traits caractéristiques de la théorie de l'étonnement exposés par Smith, devant lesquels s'incline Comte avec tant d'admiration ?

A. Smith dans son *Histoire de l'Astronomie* – nous faisons encore recours ici à l'étude de Canguilhem – forge la théorie selon laquelle l'étonnement, étant une émotion désagréable, représente un état « pathologique » de l'imagination. L'imagination confrontée aux nouveautés et aux objets singuliers refuse toute association qui par son absence dans l'ordre de la connaissance met l'imagination dans une incertitude et une forte curiosité. L'étonnement reste pour l'imagination un « trouble violent » où elle se retrouve dépourvue des liaisons possibles entre les apparences et des « habitudes de relations ». <sup>166</sup> Pour Smith, la cause première de l'étonnement, voire de la stupeur de l'homme envers l'étrange, ce sont des irrégularités des événements et des apparences qui se manifestent par des contrastes, des ruptures de continuité. <sup>167</sup> L'étonnement constitue désormais selon Smith « le premier principe de l'étude de la philosophie, de cette science qui se propose de mettre à découvert les liaisons secrètes qui unissent les apparences si variée de la nature ». <sup>168</sup> L'apport de Smith est considérable quant à l'élaboration de la théorie de l'état théologique de Comte, même si l'opinion de Smith reste entièrement en faveur du polythéisme. Au contraire, pour Comte, c'est toujours le fétichisme qui garde son statut de stade initial et originel de la philosophie théologique. <sup>169</sup>

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>167</sup> Georges Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences... », pp. 92-93. Voir Adam Smith, *L'histoire de l'Astronomie*, citée d'après l'édition anglaise (Dr Burnell, Mangalore) de 1889 par Canguilhem dans le texte.

<sup>168</sup> Adam Smith, *Histoire de l'Astronomie*, p. 177.

<sup>169</sup> Georges Canguilhem, « Histoire des religions et histoire des sciences... », p. 94.

Nous pouvons donc, en guise de conclusion, constater que la théorie du fétichisme, découverte et proposée par De Brosses mais entreprise et systématisée postérieurement par Comte, a selon le fondateur du positivisme pour objectif, et telles sont également les conclusions de Canguilhem, la composition de l'histoire des religions avec l'histoire des sciences, et la vision de leur homogénéité par le biais de la nature de l'homme, et de l'histoire de l'humanité qui en découle forcément. Si la nature de l'homme, remarque Canguilhem d'après Comte, constitue « l'asymptote de la courbe de l'histoire [...] inversement, sans le témoignage de l'histoire, le déchiffrement de la nature initiale n'est totalement possible ».<sup>170</sup> Le fétichisme reste bien entendu une bonne hypothèse pour Comte, mais il a une forte conviction d'avoir raison quant à son étendue initiale et quant à son rôle essentiel dans la formation de l'état positif. En effet, le fétichisme comtien, plein d'imperfections, reste pour Comte malgré tout un état sans reproche. Ce qu'il importe également de noter dans son approche, c'est que l'auteur du positivisme éprouve une énorme et justifiée « sympathie intellectuelle » envers ce régime primitif dans l'histoire de l'humanité.<sup>171</sup>

## 2.4. Le régime polythéique

« Pour comprendre l'influence, sociale et intellectuelle, propre au théologisme, il faut maintenant y distinguer deux modes successifs, l'un polythéique, l'autre monothéique ».<sup>172</sup> Tel est la suite de l'avancement systématique de l'évolution de l'état

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>171</sup> *Ibid.* Beaucoup plus tard, dans sa 57<sup>e</sup> Leçon du *Cours de philosophie positive* Comte éprouvera encore bien de la sympathie pour le régime fétichique en disant ceci: « Quelque imparfait que soit, à tous égards, le fétichisme, d'abord essentiellement analogue à l'état mental des animaux supérieurs, nous avons reconnu que sa spontanéité, plus directe et plus irrésistible, lui procure nécessairement le privilège exclusif d'arracher l'intelligence et la sociabilité à leur torpeur initiale [...]. Nous avons reconnu, à tous égards, l'aptitude spontanée de ce régime fétichique à diriger la première ébauche du développement humain, soit industriel, soit esthétique, soit même scientifique, malgré son inévitable tendance ultérieure à l'entraver profondément, par suite d'une exorbitante prolongation [...]. Dès lors parvenu à la plus entière perfection dont il fût susceptible, le régime fétichique, commençant à déterminer le développement d'un vrai sacerdoce, a comporté réellement une haute efficacité politique, et permettant à l'ordre naissant des sociétés humaines d'acquiescer une extension indispensable et une consistance durable, d'après l'essor d'un système d'opinions suffisamment communes et du principe de subordination inhérent à la consécration religieuse ».

Auguste Comte, *Cours*, 57<sup>e</sup> Leçon, (Éd. Hermann, Paris, 1975), p. 641.

<sup>172</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 90.

de l'esprit théologique chez Auguste Comte. Le penseur retrace successivement, à l'intérieur de son *Système*, les traits essentiels des deux formes du régime polythéique, à savoir, le polythéisme intellectuel et le polythéisme à caractère social.<sup>173</sup> Dans sa première acception, intellectuelle, le polythéisme, selon sa formule, « consiste à diriger spontanément l'essor universel de notre imagination ». <sup>174</sup> C'est avant tout dans les appréciations esthétiques que se réalise son efficacité. L'introduction par Comte d'éléments imaginaires permet de faire avancer le théologisme intellectuel vers le développement de la méthode objective, qui a pour conséquent la négation du fétichisme et de sa méthode subjective.<sup>175</sup> La logique interne du polythéisme intellectuel procède désormais du monde extérieur vers le monde intérieur donc du dehors au dedans.<sup>176</sup> Toute cette réalité s'étend en effet graduellement à l'homme et aussi, grâce aux hypothèses qu'il institua préalablement, au monde.<sup>177</sup> Cependant, quant à son caractère social, dit Comte, « le régime polythéique repose partout sur deux institutions principales naturellement connexes : l'intime confusion des deux pouvoirs *spirituel* et *temporel*\* ». <sup>178</sup> Cette grande ambition du penseur de reprendre la vieille distinction des « deux glaives » l'amène à dépouiller le vaste champ du domaine religieux dans sa plus profonde essence de signification, enracinée bien déjà dans la tradition médiévale. Or, la première institution étant indispensable à la « religion inspirée » trouve selon l'auteur sa racine primaire dans la consécration divine de l'humanité étendue sur tout domaine religieux, voire politique. Cette « théocratie » forme ainsi « le gouvernement initial » de toute société dont, considère Comte, « la

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>175</sup> « Le fétichisme, procédant toujours du dedans au dehors, n'employait jamais que la méthode subjective, qui explique le monde d'après l'homme. Mais l'introduction des êtres fictifs, qui d'ailleurs étaient alors jugés réels, n'empêcha point le polythéisme de suivre la marche inverse ». Auguste Comte, *Système*, t. II, pp. 90-91.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>177</sup> *Ibid.* Michel Bourdeau nous rend attentif au fait que de cette « prépondérance de l'imagination », qui joue un rôle indispensable dans toute la création des hypothèses et quant au procédé de la méthode objective, révèle toute l'essence de l'anthropomorphisme de Comte, entendu, d'après la formulation de Comte citée par Bourdeau, comme « la tendance primitive de l'homme à transporter involontairement le sentiment intime de sa propre nature à l'universelle explication radicale de tous les phénomènes quelconques ». [*Cours*, 51<sup>e</sup> Leçon, cité d'après *Leçons de sociologie*, Flammarion, Paris, coll « GF », 1995, p. 310]. En effet, cette tendance, remarque Bourdeau, se manifeste plus visiblement dans le polythéisme que dans le fétichisme. Michel Bourdeau, *Les Trois Etats*, pp. 81-82.

<sup>178</sup> \* C'est nous qui soulignons. Voir Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 91.

domination héréditaire du sacerdoce constitue le principal lien politique ». <sup>179</sup> Mais d'un tel régime résulte naturellement une activité terrestre de l'homme, liée mentalement à un système de conquête, qui, dit-il, « constitue la tendance normale de l'existence militaire ». <sup>180</sup> Or, l'exercice de l'activité guerrière, sous sa forme purement défensive, conduit Comte à initier le passage de la « théocratie » à une « pure sociocratie ». <sup>181</sup>

Cette évolution du théologisme dans l'esprit du positivisme, ne peut ainsi se réaliser que sous le rapport social, en pleine prépondérance du régime polythéique afin de le rendre ultimement « transformable en positivisme ». <sup>182</sup> Comte voit surtout, dans une telle élaboration systématique du polythéisme : d'une part la décomposition générale de la nature physique, intellectuelle et morale, d'autre part l'empêchement de la domination du monothéisme, qui selon lui n'a pu qu'entraver l'élaboration de l'unité finale, par sa recherche infinie de l'universalité objective. <sup>183</sup>

## 2.5. Le régime monothéique

L'évolution de l'esprit théologique démontre de manière systématique le passage successif, tout d'abord du fétichisme au polythéisme, pour ensuite arriver au monothéisme, la troisième forme de la pensée théologique présentée dans le *Système de politique positive* de Comte. L'auteur du positivisme tend peu à peu vers l'instauration de la nouvelle religion en éliminant successivement son caractère irrationnel en faveur de la tendance purement causale de la réalité religieuse. L'évolution de l'esprit théologique dans l'élaboration du régime monothéique reste indubitablement liée,

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>180</sup> *Ibid.* « [...] Cette activité détermine implicitement une précieuse réaction mentale, d'où dépendit la principale préparation de l'esprit occidental d'après la grande élaboration grecque. Ayant heureusement brisé le joug théocratique, le principe militaire, contenu par l'ensemble de la situation, pousse alors toutes les hautes intelligences vers la culture spéculative, d'abord esthétique, puis scientifique, et enfin philosophique ». *Ibid.*

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 101.

selon Comte, à un processus intellectuel, et fut toujours, comme il le souligne précisément dans sa *Théorie générale*, « indispensable [...] à notre essor intellectuel ».<sup>184</sup> C'est ainsi que la genèse du monothéisme trouve sa racine profonde, non dans l'exaltation de la connaissance religieuse et dans sa purification, mais par contre, dans une exigence de l'esprit critique qui fait décortiquer les causes de la nature en y faisant ressortir la première, celle qui résulte de l'ordre surnaturel. Comte parle ainsi de la transcendance, qui se caractérise par la suprême extériorisation de la divinité, laquelle se trouve en dehors du monde et de l'humanité, qui est elle entièrement plongée dans le monde. Le dieu des philosophes de l'Antiquité, n'est désormais qu'un Dieu unique. Il intervient dans le monde par la création de lois invariables, tout en se réservant le droit de violer à l'occasion les mêmes lois.<sup>185</sup>

En revanche, Comte conçoit dans le régime monothéique une forte diminution intellectuelle de l'esprit religieux.<sup>186</sup> Cette dégradation – revenons expressément ici sur la constatation préalable de Comte – se manifeste surtout dans l'élimination, dans la connaissance religieuse, de toutes sortes de piétisme ou de dévotion qui pourraient avoir une source autre que l'explication causale du monde. Le Dieu de Comte, transcendant, surnaturel, ou même le « Grand-Être », avec toutes ses attributions ontologiques d'un Dieu de toute la chrétienté, reste malgré tout un être inaccessible, dissocié de sa création, et peu à peu impossible à saisir par la pure spéculation théologique.

Henri Gouhier commente l'avènement du monothéisme chez Comte en démontrant que l'auteur du positivisme voit une sorte de perfectionnisme théorique à l'égard de la religion d'un seul Dieu, certes, intellectuel, mais, que cette attitude critique de l'esprit conduit inévitablement à la diminution, comme le remarque Gouhier, « de la capacité religieuse de l'explication théologique » de l'Auteur de la nature.<sup>187</sup> Pour Michel Bourdeau, Comte, dans cette exagération de l'intellect, démontre manifestement la grande indépendance que peut avoir l'esprit vis-à-vis de toute réalité religieuse, en allant jusqu'au rejet de la prédominance du monothéisme, alors même que ce stade revendique lui-même la prééminence dans l'état théologique.

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>185</sup> Voir Auguste Comte, *Cours*, 56<sup>e</sup> Leçon, t. VI, (Éd. Crès), pp. 236-237.

<sup>186</sup> Voir Auguste Comte, *Cours*, 54<sup>e</sup> Leçon, t. V, dans la même édition, p. 370.

<sup>187</sup> Voir Henri Gouhier, « La philosophie de la religion selon Auguste Comte », p. 173.

C'est ainsi, remarque Bourdeau, que Comte cherche à justifier le déclin du monothéisme et à replacer le régime polythéique dans les rangs de « l'expression la plus accomplie de la théologie ». <sup>188</sup>

Et c'est ainsi que Comte va s'approcher de l'analyse du christianisme, et surtout du catholicisme, dans sa forme monothéique. Les avancées de la religion catholique et sa formation dans le contexte de l'organisation sociale seront illustrées désormais dans le troisième chapitre du présent travail, qui concernera la première séparation des deux pouvoirs dans l'aperçu historique du philosophe positiviste.

## 2.6. Considérations philosophiques de la théorie générale de la religion positive

L'instauration d'une nouvelle religion reste inévitablement pour Comte une conséquence de la découverte de la science sociale, autrement dit d'une anthropologie sociale, comme la baptisa finalement l'auteur de la sociologie. Cette science, qui ne se propose pas expressément l'analyse de la notion de liberté religieuse au sens de l'individualisme ou de la philosophie du sujet, laisse d'autres choix, d'ailleurs fort intellectuels, quant à l'évolution sociale et politique de la religion de l'Humanité. Ce n'est donc pas sans raison que Comte consacre la part principale du *Système de politique positive* au *Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*. Bien loin d'y justifier le scientisme de cette nouvelle approche, Comte s'interroge essentiellement sur le rôle social et politique des croyances religieuses, qui influencent plus que considérablement l'organisation de la société, en retraçant progressivement l'histoire des religions, depuis le fétichisme, en passant par le polythéisme, jusqu'à la religion monothéique.

En effet, la préoccupation philosophique de Comte se manifeste principalement par l'intérêt qu'il prend avant toute chose à l'évacuation de toute portée métaphysique

---

<sup>188</sup> Voir Michel Bourdeau, *Les Trois Etats*, pp. 78-79. Voir également l'étude d'Henri Gouhier consacrée à la pensée médiévale chez Auguste Comte dans *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto – Paris, Pontifical Institute of Mediaeval Studies – Librairie philosophique J. Vrin, 1959, pp. 299-313.

et épistémologique de la religion ; donc les dogmes, les croyances, les idées.<sup>189</sup> Pour lui, le noyau essentiel de l'interrogation philosophique se trouve dans la question de ce qui est *vrai* dans la construction de la société, à savoir sur quel type de *vérité* faudrait-il s'entendre afin de fonder une société qui soit viable ? Cette formulation à caractère presque tautologique amène Comte à constater que la vérité ne peut se manifester pleinement que dans la science, et qu'il faut alors logiquement instituer une « religion scientifique », qui constituera une « religion universelle », qui sera seule en mesure d'offrir à tous les hommes une « vérité commune », à partir de laquelle il leur sera possible d'édifier un système social juste et stable. Il ne s'agit plus désormais pour Comte que de chercher en science une sorte de lien social qui devient d'abord philosophie, et ensuite religion.<sup>190</sup>

Le fondateur du positivisme espère, par une forme rigoureuse de rationalisme, trouver en religion une fonction primitive de lien social totalement indépendant de son objet. Il propose une sorte de « contrat social » selon lequel les hommes doivent s'accorder sur une vérité commune. Cependant, Comte n'explique pas suffisamment selon quel mode et par quels moyens les sujets procéderont quant au choix des principes universels. Pour le philosophe, il importe que la fonction unificatrice de la religion, laquelle se traduit dans sa signification étymologique de « relier », joue le rôle prépondérant dans l'état de complète unité qui distingue à la fois l'existence personnelle et collective de l'être humain. Sa *Théorie générale de la religion de l'Humanité* s'attache donc à démontrer en quoi consiste vraiment la possibilité de lier ensemble tous les phénomènes et tous les êtres.<sup>191</sup> C'est exactement sous le nom du *fétichisme* comme une préfiguration de la science des phénomènes que Comte dépeint la fonction de liaison de la religion positiviste.

---

<sup>189</sup> Michel Bourdeau nous rend attentif au fait que Comte voit dans l'avènement de la métaphysique la cause principale de la disparition de la théologie et de sa contribution à l'essor de l'histoire de l'humanité. C'est bien dans la métaphysique que se trouve le premier responsable du déclin de l'état théologique. Elle est qualifiée souvent par Comte, souligne Bourdeau, de critique et de dissolvante, qui « n'avait d'autres fonctions que de dissoudre l'ordre existant », même déjà à l'époque de l'apparition de la philosophie grecque. Cependant, remarque encore Bourdeau, le pouvoir de la métaphysique dans la destruction de la théologie a pu resurgir, grâce à son caractère intermédiaire, dans la fonction opératoire de l'esprit positif, ce qui a coïncidé, dans la phase descendante de la théologie, avec le progrès du positivisme. Michel Bourdeau, *Les Trois États*, pp. 88-89.

<sup>190</sup> Voir à ce propos l'étude d'Étienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain – Paris, 1952.

<sup>191</sup> Voir Auguste Comte, *Catéchisme*, p. 115.

Cependant, ce qu'il y a de philosophique dans la question de la religion chez Comte, c'est le caractère pourrait-on dire ontologique de l'expérience religieuse, où le spirituel coïncide avec l'intellectuel, et ceci par le refus préalable par Comte, comme le remarque justement H. Gouhier, d'accueillir dans la philosophie un sujet psychologique.<sup>192</sup> C'est dans l'exclusion de l'intériorité du sujet que la réflexion philosophique de la religion de Comte trouve sa base. La contradiction inhérente à l'introspection, opération de l'esprit qui oblige le sujet observant à être simultanément l'objet observé, de même que l'inexactitude forcée de toute tentative de connaissance de soi, amènent le penseur à rejeter tout psychologisme, qui selon lui ne pourrait conduire l'esprit qu'à de pures illusions. Comte ne cherche pas à comprendre ou à saisir conceptuellement la nature de l'esprit humain, mais au contraire, il l'étudie d'après les observations des faits qui se trouvent en dehors de lui-même, et qui ne constituent finalement pour lui que des sciences. C'est ainsi que la philosophie de l'esprit, en éliminant tout le côté psychologique de la connaissance, rencontre la religion à condition qu'elle prenne en compte une explication du monde extérieur et saisisse la nature de l'homme enraciné dans cet univers.<sup>193</sup>

Or, ce qui est tout à fait nouveau, par rapport à tout l'héritage philosophique de la séparation classique du sujet et de l'objet, c'est que la philosophie comtienne propose une nouvelle logique, comme le remarque bien à ce sujet J. Grange, une logique de synthèse du holisme et de l'individualisme qui essaie d'explorer un nouveau champ théorique par le biais du concept d'un « cogito collectif » nommé par Comte le « Grand-Être », qui vit et est célébré au travers du « corps social ».<sup>194</sup> Et c'est autour de la conception d'un « grand organisme » que se focalise toute appréhension particulière de la théorie de la connaissance religieuse. Au fond, l'idée-mère de la philosophie religieuse de Comte reste bien enfermée, comme le résume J. Grange, dans la « maîtrise objective du monde [et dans la] transformation de la croyance en savoir et celle du savoir en croyance ».<sup>195</sup> Néanmoins, toute l'ambition philosophique de Comte, conclut finalement Grange, « est de bien définir et délimiter de manière

---

<sup>192</sup> Henri Gouhier, « La philosophie de la religion selon Auguste Comte », p. 174.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>194</sup> Voir Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 33 de l'introduction. Voir également François Dogonnet, « Science et religions inséparables », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, (1985), n°4, p. 419.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 40 de l'Introduction.

rigoureuse et rationnelle l'existence d'un fond irréductible de croyance qu'aucune connaissance théorique ne peut étudier ou fonder, qui échappe au travail du concept ».<sup>196</sup>

---

<sup>196</sup> *Ibid.*

## Chapitre III. Sociologisme religieux de Comte

### 3.1. La doctrine du « Grand-Être »

#### 3.1.1. Exposé systématique

En abordant directement la problématique de la religion de l'Humanité, Comte est conduit à une profonde étude de ce qui constitue véritablement l'objet religieux, à savoir l'Humanité ou, selon l'appellation qui la caractérise le plus exactement, le « Grand-Être ». Rappelons que son *Système de politique positive* et surtout la *Théorie générale de la religion* ont pour but de systématiser et de synthétiser l'ensemble des appréciations théoriques concernant les lois fondamentales de la religion, de manière à convertir le caractère scientifique de la nature de l'Humanité en religion vraie, complète et définitive. Tout cela pour que le « positivisme » de Comte n'atteigne son objectif que dans l'accomplissement de la religion.<sup>197</sup> Dans cette perspective, la pensée de l'auteur progresse tout d'abord vers la définition ou plutôt la question de l'*être*. Il n'est pas étonnant que Comte reprenne la fameuse interrogation aristotélicienne : qu'est-ce que l'être ? afin de s'attaquer à forger sa doctrine particulière du « Grand-Être ». Cependant, le souci métaphysique de Comte quant à la réponse à ce qu'est l'*être* dans son acception ontologique, ne le laisse pas dans un embarras sans issue, car, selon lui, la réalité de ce que représente véritablement l'*être* reste toujours une question insoluble, ou, plutôt une question qui est selon ses propres termes « informulable sans contradiction ».<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> Voir Jean-Paul Frick, « L'homme, l'animal et le Grand-Être », pp. 464-465. Comte se sert de ce savoir positif comme moyen, pour, comme le souligne Frick : « éclairer pleinement et efficacement l'impulsion fondamentale qui préside à l'existence humaine, sur son véritable objet et sur sa véritable nature ». Il constate que « par delà les fonctions théologiques et métaphysiques, le savoir positif fait accéder l'Humanité à son véritable principe régulateur », et que cette « réévaluation du système des sciences positives » mène enfin Comte « à la fameuse théorie du Grand-Être et à la religion de l'Humanité ». *Ibid.*

<sup>198</sup> Voir Léon-Louis Grateloup, « Auguste Comte et la "question de l'être" » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°3, 1988, p. 307. Grateloup, à la suite de ses analyses sur la problématique de l'être chez Comte, soulève immédiatement que ce qui préoccupe véritablement Comte c'est plutôt la question, ainsi qu'il la formule : « de la pluralité des êtres et de leur hiérarchie, qui revient à se demander quels sont les genres d'êtres, quel est le premier, le plus éminent d'entre eux ». *Ibid.*

Or, la connaissance du « Grand-Être » ne vient à Comte qu'après avoir entrepris la tâche d'extraire son essence et son unicité dans l'échelle de réalité de l'ensemble de tous les êtres. C'est à la formule pascalienne qu'est due finalement la racine de sa théorie du « Grand-Être ». Dans le *Fragment d'un Traité du Vide*, Pascal disait que « [...] toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ».<sup>199</sup> C'est alors dans la multiplicité, la hiérarchie et la continuité des êtres, n'en formant qu'un seul, que Comte retrouve l'« immensité » et la « puissance » du « Premier ».<sup>200</sup> Cette « existence prépondérante » du « Grand-Être », comme le dit Comte dans la suite de ses passages sur l'unité humaine de la *Théorie générale* : « surpasse évidemment toute force humaine, même collective » et notre existence ne peut désormais tendre qu'à « nous incorporer irrévocablement au Grand-Être ».<sup>201</sup>

Mais, il est temps de préciser la notion fondamentale et le caractère ontologique, ainsi que la nature à la fois relative et réelle de ce qu'entend l'auteur du positivisme de cette « suprême existence ». Laissons la parole au fondateur du positivisme lui-même, « cet immense et éternel organisme se distingue surtout des autres êtres comme étant formé d'éléments séparables, dont chacun peut sentir sa propre coopération, et par suite la vouloir, ou même la refuser, du moins tant qu'elle demeure directe ».<sup>202</sup> Cela veut dire que le « Grand-Être » comtien est formé des hommes des générations passées, présentes et futures ; non pas de tous, mais de ceux-là seulement qui sont aptes à l'assimilation, à savoir qui se rendent vraiment utiles à l'Humanité.<sup>203</sup> Certes, le « Grand-Être » est exclusivement humain, sauf, Comte le souligne avec insistance, que lui sont adjoints les animaux qui servent l'homme comme auxiliaires.<sup>204</sup> C'est là seulement qu'on voit son caractère limitatif, par sa localisation dans l'aire des

---

<sup>199</sup> Blaise Pascal, *Fragment d'un Traité du Vide*, in *Pensées et Opuscules*, publiés par Léon Brunschvicg, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1909, p. 80. Voir également Léon-Louis Grateloup, « Auguste Comte et la "question de l'être" », p. 307.

<sup>200</sup> *Ibid.* Comme le remarque Grateloup : « c'est sous le double patronage d'Aristote et de Pascal que Comte va édifier d'abord la notion, puis le culte universel du Grand-Être ». *Ibid.*

<sup>201</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 59.

<sup>202</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

<sup>203</sup> Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*, p. 66 et sq. J.-F. Marquet souligne le fait que la doctrine du « Grand-Être » ainsi forgée par Comte dans son *Système* représente essentiellement une entité fondamentalement historique, ayant un impact direct sur l'avenir et le présent de toutes les générations humaines. Voir J.-F. Marquet, « Religion et subjectivité », p. 503.

<sup>204</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 60.

existences supérieures, manifestées par les seuls phénomènes humains. Elles représentent soit des êtres individuels, soit des êtres collectifs.<sup>205</sup> C'est ainsi que toutes les fonctions affectives, spéculatives et actives du « Grand-Être » sont exercées, nous dit Comte, par « des individus quelconques, dont la libre intervention est indispensable, quoique chaque refus personnel puisse ordinairement se trouver compensé d'après d'autres assentiments ».<sup>206</sup> Cependant, Comte ne se satisfait pas d'une telle articulation, car afin de définir entièrement la spécificité de son « grand organisme » il est encore amené à faire une autre distinction par rapport aux deux dimensions existentielles successives propres aux vrais éléments de l'existence humaine. La première, *objective*, est « toujours passagère, où elle sert directement le Grand-Être ».<sup>207</sup> La seconde, *subjective*, est quant à elle « naturellement perpétuelle, où son service se prolonge indirectement, par les résultats qu'il laisse à ses successeurs ».<sup>208</sup> Comte, qui ne se trouve encore que partiellement satisfait de l'avancement de sa théorie, constate finalement que « chaque homme ne peut presque jamais devenir un organe de l'Humanité que dans cette seconde vie »<sup>209</sup>. L'individu, poursuit-il, « n'est point encore un véritable organe du Grand-Être ; mais il aspire à le devenir par ses services comme être distinct ».<sup>210</sup>

C'est ainsi que l'homme de Comte se positionne par rapport à l'« Être-Suprême », tout d'abord en manifestant son indépendance relative, premièrement dans son existence objective, en étant soumis à l'« ordre universel », c'est-à-dire, à la domination matérielle, vitale et sociale ; et ensuite, la destination subjective de l'individu se réalise dans l'incorporation au « Grand-Être », en devenant totalement inséparable, par l'assujettissement aux lois supérieures, qui selon sa formule, « régissent directement l'évolution fondamentale de l'Humanité ».<sup>211</sup> C'est exactement dans le passage de l'homme à la vie subjective que dépend selon Comte la principale extension du

---

<sup>205</sup> *Ibid.*

<sup>206</sup> *Ibid.*

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> Comte parle ainsi de la véritable immortalité. « Plus l'évolution de l'humanité progresse, plus la partie vivante, objective, de l'humanité est soumise à la partie morte, subjective, parce que l'évolution est déterminée par l'ensemble ». P. Gruber, *Auguste Comte fondateur du positivisme : sa vie – sa doctrine*, Paris, P. Lethielleux, 1892, p. 230. De là, provient également cet axiome comtien : « les morts gouvernent les vivants » *Ibid.*, voir également *Catéchisme positiviste*, p. 29., ou *Système*, t. II, p. 362.

<sup>209</sup> *Ibid.*

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 61.

« grand organisme ». <sup>212</sup> Et ce qui importe dans cet itinéraire d'extension, c'est l'attitude morale de l'individu envers le « Grand-Être » surtout dans la mise en œuvre du principe de l'amour. C'est donc dans cette transposition des attributs de l'« Être-Suprême » ou d'un « Dieu » chrétien que se résume d'après Comte la relation de l'homme par rapport au monde, en se transformant successivement, de sa vie objective égoïstement imprégnée de son individualité au départ, en une vie subjective subordonnée à un « altruisme indispensable » au final. <sup>213</sup>

Voilà comment Comte arrive enfin à déclarer l'essence de l'Humanité. Entre l'Humanité et le monde, l'auteur du positivisme place indubitablement l'*homme*, l'*individu actif*, qui fournit au « Grand-Être » la base de toute manifestation possible. Le « Grand-Être » rassemble ainsi en lui le meilleur de l'existence humaine et il s'achemine vers sa perfection sans perdre la réalité personnelle de l'élément humain qui le constitue. Telle est effectivement la théorie positiviste du « Grand-Être » dans ses lignes majeures, telles que révélées par Comte à travers l'ensemble du caractère religieux de l'unité humaine et de l'Humanité.

### 3.1.2. Contexte critique

Il serait intéressant d'évoquer ici quelques critiques essentielles quant à la problématique du « grand organisme » comtien concernant surtout sa constitution nominaliste. Les considérations philosophiques de Pierre Arnaud vont nous aider à mieux appréhender ce problème. Arnaud prétend que chez Comte, dans la construction de « l'inaltérable notion de l'Humanité », entre l'*homme-individu* et le « Grand-Être », il n'y qu'un rapport d'homonymie. Il remarque que Comte, « en nommant le Grand-Être, l'Être suprême [...], avait senti le besoin d'abandonner un terme qui, même écrit avec une majuscule, laissait traîner des malentendus ; et amorcé l'ascension qui peut conduire, dans sa ligne, à constater que l'homme-individu (et en particulier individu biologique, donc abstrait) non seulement n'est, qu'une fiction, mais que parler de communauté de nature avec le Grand Être n'a aucun sens, puisque,

---

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 62.

s'il est vrai, comme une loi universelle de l'existence organique, que les éléments doivent être de même nature que le tout, et les organes que l'organisme, il est impossible de déduire la nature de l'organisme de celle des organes qu'on ne connaît que par rapport à lui ». <sup>214</sup>

P. Arnaud considère donc que Comte, dans la représentation selon lui métaphorique d'un « grand organisme » analogue à un « petit organisme » rend l'existence du premier totalement « inconcevable ». Il le prouve dans la démonstration suivante ; d'après le commentateur, « poser le petit avant le Grand, c'était en fait rendre l'existence de ce dernier impossible. [...] Conçu à l'image de l'individu, comment le Grand Être serait-il un être s'il n'était pas, aussi un individu, ou du moins une personne, etc... ». <sup>215</sup> Il en conclut qu'« il est clair que c'est de la nature humaine et de ses “instincts” ou facultés diverses qu'on ne saurait parler que par métaphore, et non de l'existence de la nature du Grand Être ». <sup>216</sup>

En revanche, le commentaire de L.-L. Grateloup concernant la formation du « Grand-Être » s'oriente plutôt vers la signification positiviste de sa constitution fondamentale. Chez Comte, commente Grateloup, il ne s'agit guère de la conception ontologique de l'être, comme par exemple chez les déistes. Il ne s'agit pas non plus de poser abstraitement ou verbalement la question de l'être, mais ce qui est nécessaire et valable, c'est de le formuler correctement et dignement. Comte a pour ambition de reformuler la question de l'être uniquement en termes positifs, à savoir, comme il les nomme, relatifs. Dans la religion de l'Humanité, où tout se projette dans une grande perspective de devenir, le rôle principal du Grand Être (réellement inconcevable d'après Arnaud) est d'accueillir toutes les existences humaines qui ont contribué ou contribuent à le faire exister, à le faire être. Sa fonction d'accueil se manifeste selon Comte, dans le placement des hommes, sans aucune exception ou exclusion, selon leur contribution au progrès de l'Humanité. <sup>217</sup> On voit bien que dans cette discussion entre l'existence métaphorique du « grand-organisme » proposée par Arnaud et celle du positive formulée par Grateloup, la question du possible existence du « Grand-

---

<sup>214</sup> Pierre Arnaud, *Le « nouveau Dieu »*. Introduction à la Politique positive, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1973, pp. 346-347.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>216</sup> *Ibid.*

<sup>217</sup> Léon-Louis Grateloup, « Auguste Comte et la “question de l'être” », pp. 308-309.

Être » de Comte reste encore symptomatique puisque la véritable nature de cet « organisme » ne peut se pleinement déployer que par et dans l'Humanité.

### 3.2. L'unité personnelle et l'unité sociale de la religion

Pour comprendre à présent ce qu'il y a encore d'original dans le concept de la religion de l'Humanité chez Auguste Comte, il convient tout d'abord de considérer les deux grands axes au long desquels se manifestent la destination et la composition de la religion positiviste. Tout d'abord, il s'agit selon Comte de l'unité personnelle et de l'unité sociale qui, comme le souligne l'auteur dans sa *Théorie générale*, « constituent le double but de la religion ».<sup>218</sup> La religion de l'Humanité réalise ainsi la pleine unité personnelle et sociale, et, par son principe affectif et sa base spéculative, tend principalement à réunir toute espèce humaine sous l'étendard du même sentiment et à rallier les gens à la même croyance.<sup>219</sup> Telle est en résumé la définition globale qu'on pourrait ainsi avancer d'après Comte quant au caractère spéculatif de la religion de l'Humanité. L'auteur du positivisme observe que c'est seulement sous le régime d'une telle religion, si amplement développée et établie, que se réalisent toutes les fonctions sociales de chaque individu au sein d'une collectivité extérieure. Comme il le souligne plus loin, si toute l'activité personnelle et sociale peut se manifester entièrement et se réaliser pleinement, cela est uniquement conséquence du fait que tous les individus sont « enfants » du « Grand-Être », en devenant tout d'abord ses serviteurs objectifs, et ensuite ses « organes subjectifs ».<sup>220</sup> Cette intrinsèque « connexité » à l'« Être-Suprême » s'accomplit essentiellement dans une « continuité successive » des êtres, englobant, comme nous l'avons déjà mentionné auparavant, ceux du passé, ceux du présent et ceux de l'ensemble de l'avenir humain. Elle y détermine, souligne Comte, « la véritable destination de notre existence objective [afin que] le service de l'Humanité

---

<sup>218</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 66.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 71.

devienne essentiellement gratuit ». <sup>221</sup> C'est ainsi que chaque génération a la possibilité de rendre à la génération postérieure ce qu'elle a pu recevoir de la précédente. <sup>222</sup>

La vraie religion de l'Humanité procure ainsi le développement personnel et social parce qu'elle est la condition de l'« harmonie totale, réelle et stable », qui donne à l'individu la raison fondamentale de son existence sociale, laquelle se réalise en même temps dans l'amour, dans la foi, et dans l'espérance ; ce sont là les trois conditions principales de l'existence sociale de l'homme. <sup>223</sup> En effet, Comte voit dans la religion le besoin d'union et de communion, qui permet également d'écarter toute tendance à l'égoïsme intrinsèque à la nature humaine. Il constate que la religion à caractère communautaire aide à se purifier des « altérations morales » qui résultent spontanément du « régime égoïste », et qui entravent spectaculairement le « régime altruiste », la seule et vraie base de l'harmonie sociale. La mission majeure de la religion reste finalement enfermée, selon l'auteur, dans le caractère social au service d'une communauté précise. Entre autres, parmi les plus hautes fonctions de la religion de l'Humanité, Comte place la théorie positive du salaire. <sup>224</sup>

Cependant, l'exaltation comtienne de la « collectivité » ne suffit pas encore à la totale appréciation sociale de la vraie synthèse de la religion positiviste. La question de l'individu au sein de la société se pose continuellement à nouveau, car, constate Comte, « toutes les fonctions collectives exigent finalement des organes individuels ». <sup>225</sup> La liberté personnelle et la dignité individuelle représentent pour Comte le plus grand service subjectif envers le « Grand-Être ». Or, il dit que « la

---

<sup>221</sup> *Ibid.*

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 71. Comte s'explique ainsi : « Tout travail humain consomme certains matériaux, qui ont besoin d'être renouvelés, soit pour remplacer les provisions, soit pour réparer les instruments. Le salaire consiste toujours dans ce double renouvellement, sans concerner jamais le service rendu, qui ne peut être dignement récompensé que d'après une juste réciprocité. Cette appréciation, déjà reconnue envers les plus hautes fonctions sociales, est systématisée, par la religion de l'Humanité ». *Ibid.* Pierre Arnaud remarque dans son analyse de la religion de l'Humanité que chez Comte la fonction fondamentale de la religion exercée au sein d'une collectivité se manifeste particulièrement dans le maintien du lien moral entre les générations. Elle veille sur le caractère traditionnel, grâce auquel elle se rend compréhensible. Sans la religion disparaît immédiatement le pouvoir spirituel, qui constitue une des conditions nécessaires de chaque société. L'effacement de la religion, soulève Arnaud, pourrait faire disparaître également toute discipline morale, toute règle, et toute justice. La religion de Comte, ajoute-t-il, est donc « l'unique fondement de l'autorité sociale ». Pierre Arnaud, *Pour connaître la pensée de A. Comte*, p. 218.

<sup>225</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 73.

subjectivité suppose toujours des sources individuelles, que leur libre concours peut seul convertir en impulsions collectives ». <sup>226</sup> Donc toute synthèse, souligne Comte, doit être essentiellement subjective <sup>227</sup>, mais elle doit reposer sur la prépondérance du type humain : il est, déclare-t-il, « personnel dans l'une et social dans l'autre ». <sup>228</sup> C'est ainsi que l'auteur peut introduire, par une sorte de contraste scientifique, d'un côté une forme de synthèse *personnelle-subjective*, et de l'autre une forme de synthèse *sociale-objective*. Leur principale différence se manifeste surtout dans la nature relative de la première, et dans le caractère absolu de la seconde. <sup>229</sup>

Or, toutes ces appréciations sociales exposées jusqu'à présent, ne suffisent pas hélas au philosophe pour qu'il puisse bâtir de manière complète la doctrine du principe de l'unité humaine sous l'angle double de la composante personnelle et du facteur social. Michel Bourdeau, par exemple, dans *Les Trois États*, soulève spontanément un problème quant au rapport de l'Humanité, essentiellement condensée dans la doctrine du « Grand-Être », à ses membres. Comment « penser cette existence composée dont elle nous offre l'exemple le plus accompli ? »

Effectivement, Comte prévoit dans sa théorie de la vie sociale au moins deux conditions préalables, à savoir l'indépendance et le concours, qui, souligne pertinemment Bourdeau d'après Comte, agissent dans des directions opposées. Bourdeau ajoute que « Si la première n'est pas moins nécessaire que la seconde, c'est qu'elle est le meilleur garant de la liberté et qu'il importe que le concours soit libre ». <sup>230</sup> Et il conclut, insérant volontairement les paroles de Comte lui-même, en disant que « non seulement l'Humanité se distingue de tous les autres êtres vivants par le fait qu'elle est formée d'éléments séparables, de parties jouissant d'une existence autonome mais "elle perdrait toutes sa supériorité" s'il en allait autrement ». <sup>231</sup> En somme, la théorie de l'unité sociale de Comte affirme de manière péremptoire que pour qu'une société soit réelle, pour qu'elle soit un être, il faut qu'elle soit l'« Être-Suprême ». L'« existence sociale » devient ainsi immédiatement religieuse, ou encore la religion contient l'essence du phénomène social. Enfin, l'Humanité n'est pas

---

<sup>226</sup> *Ibid.*

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> Michel Bourdeau, *Les Trois États*, p. 152.

<sup>231</sup> *Ibid.*

séparée des hommes. Elle est également la Société qui réunit des individus dans un « organisme suprême », et la Religion s'introduit dans ce processus par les puissances de l'amour et de la foi.

### 3.3. L'Humanité, une entité ontologique

Expliquer l'humain par le développement de son caractère religieux constitue sans doute le trait le plus caractéristique de la méthode positiviste de Comte ; cependant, son investigation du caractère ontologique de l'Humanité reste une chose malaisée. L'œuvre de Comte ne laisse pas de nous surprendre. De sorte que parler de sujet moral dans l'Humanité – thème que nous pouvons néanmoins bien voir traité chez Kant, par exemple – ne se trouvera ici nullement justifié. Ces malheureuses négligences proviennent du fait que Comte évacue par la scientificité de son système tout élément appartenant à l'ordre métaphysique. Mais ce qui n'est pas contestable chez le fondateur du positivisme, c'est que la « synthèse subjective » dans sa phase anthropologique n'a pas su exclure de l'existence humaine l'*être-individu*, en tous cas quand elle en vient à traiter les rapports de celui-ci avec la société. Cette constatation nous redonne effectivement de l'espoir, si notre objectif reste toujours de saisir le statut d'une l'humanité composée d'hommes, dans l'acceptation de ce terme dérivée de la philosophie de l'être.

L'Humanité, comme nous avons pu le constater, est bien davantage qu'une notion par rapport à l'homme, lequel « n'est au fond qu'une pure abstraction », et ce qu'il y a de réel c'est, presque contradictoirement, l'Humanité. Comte n'a pas cependant oublié de mentionner, et il se trouve que c'est en l'occurrence tout à fait en faveur du présent argument, que le progrès de l'Humanité, le fruit effectif de l'observation sociologique de l'auteur, n'est pas borné à une manifestation qui se cantonnerait avant tout dans l'ordre intellectuel, mais c'est dans le domaine moral surtout que se révèle dans toute son étendue la portée de l'agir humain. Voici ce qui est en quelque sorte le paradoxe de Comte : en tant que philosophe positiviste imprégné par la méthode scientifique, à savoir surtout biologique, il ne voit la réalisation des actes de l'être humain que de façon quasi-mécanique; en tant que

sociologue, il se heurte par contre aux constatations du caractère moral de l'homme, caractère qui guide celui-ci dans l'affirmation de son existence. Malgré la déclaration de Comte concernant l'abstractivité de l'homme, l'humanité comtienne ne fait que se restreindre finalement à la somme des êtres conscients – donc présumés moraux – qui agissent en fonction de l'unité du « grand organisme ».

Le *Cours de Philosophie positive*, pour sa part, nous parle de la découverte de la vérité grâce aux individus qui composent l'humanité, mais cet avancement, mettant l'homme en quête du vrai, n'envisage pas encore ni l'autonomie de la personne ni la question de responsabilité morale du sujet envers la destination finale de l'humanité. Pour Comte, l'individu reste encore bel et bien dans la subsistance abstraite de son être, dépourvu des capacités de jugement.<sup>232</sup> On ne peut donc pas prétendre que l'individu de Comte – contrairement à celui, par exemple, de Spinoza, lequel voulait du moins dans ses appréciations que son individu puisse posséder la certitude de savoir, et de se faire une idée vraie du monde – entrerait dans des catégories morales ou éthiques qui auraient déterminé ses actions. Comte apparaît ici malheureusement plus sociologue que philosophe de l'être. Cependant, qu'en est-il du « point de vue humain » que le fondateur du positivisme met en relief quant au caractère universel de l'humanité ? Y aurait-il une moindre mise en évidence concernant l'ontologie des sujets qui composent cette humanité ? Nous avons vu, au moins jusqu'à présent, que l'analyse de l'humanité est soumise chez Comte à la « manifestation de la vérité et à un déterminisme »<sup>233</sup> qui trouve ses racines dans sa théorie biologique en tant que dite « consistance inébranlable », facteur essentiel de la religion positiviste. Voici une première ontologie. L'acteur principal de ce moment théorique reste bien entendu l'humanité envisagée comme la somme des individus qui la composent.

### 3.4. L'Humanité, l'objet de la sociologie

L'Être, pour Auguste Comte, comme nous avons déjà pu le constater tout au long de notre analyse, ne véhicule pas forcément tous les traits caractéristiques d'un être

---

<sup>232</sup> Auguste Comte, *Cours*, VI, (Éd. Crès), p. 651 et sq.

<sup>233</sup> Voir la thèse de Pierre Arnaud, *Le « Nouveau Dieu ». Introduction à la Politique positive*, p. 212.

humain, et le terme reste encore bien dépourvu de son acception ontologique. Cependant, si l'anthropologie comtienne se refuse à être une ontologie, quelle est sa contribution à la formation de l'état social ? Nous allons donc essayer dans ce paragraphe d'éclaircir cette problématique de la place de l'Humanité dans le système sociologique de Comte. L'objet de la connaissance sociologique constitue, pour le fondateur du positivisme, le « Grand-Être » en tant qu'Humanité vivant en société et dans l'histoire. Chaque individu, en étant un véritable « composant » de l'Humanité, affirme son existence grâce à l'émergence de cette dernière, qui le porte alors au sein d'une société qui peut désormais se réaliser dans l'action et par la pensée collective. Comte attribue à cette communauté des individus avant tout la valeur morale que véhiculent les sentiments individuels ainsi que leurs convictions et leurs croyances religieuses, ancrés, comme le dirait Juliette Grange, « dans le mouvement historique de groupes sociaux particuliers ».<sup>234</sup>

Comte, en soutenant ainsi la thèse de la nécessité de l'action et de la vie matérielle de l'individu, prouve également le caractère intrinsèque de la vie religieuse de la communauté, qui, grâce à un tel « mouvement intérieur » des individus peut désormais se réaliser. L'individu agit seul afin d'élaborer les mobiles de son action qui donnent au final son caractère spirituel à l'Humanité. D'une part, par son action matérielle, et de l'autre part, par l'« ancrage » de sa croyance.<sup>235</sup> On observe nettement chez Comte une forme de « cohésion » sociale, qui se manifeste dans l'Humanité grâce à la double dimension d'*agir* de l'individu, tantôt matérielle, tantôt spirituelle. Cette unité permet effectivement à Comte d'entrevoir l'Humanité totalement insérée dans l'histoire, tandis que son individu reste dans les temps présents. Cette dialectique sociale, individu / collectivité, représente pour Comte, en effet, un nouveau modèle, voire une redéfinition de la société, basée cette fois sur la communauté – donc l'Humanité et l'individualisme moderne.<sup>236</sup>

Juliette Grange, dans son commentaire sur les fondements théoriques de la sociologie chez Comte, nous fait remarquer à ce propos que ce dernier forge pertinemment le concept de l'individu moderne, surtout subordonné à l'idée-mère de

---

<sup>234</sup> Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, p. 274.

<sup>235</sup> *Ibid.*

<sup>236</sup> Voir Auguste Comte, *Système*, t. IV, p. 103.

l'Humanité, en réaction aux « utopies communistes » de son temps. Comte tente, selon la suggestion de Grange, de préserver le véritable individualisme « altruiste » de toute tendance destructrice du communisme et de sauver, selon sa formule, « l'ancrage individuel de la prospérité collective » autrement dit, la sociabilité de l'individu. Aux yeux de Comte, le communisme n'opère nullement la séparation des deux pouvoirs en subordonnant la vie humaine à la seule dimension matérielle. Pour l'auteur du positivisme, l'existence individuelle est déjà matérielle, et la propriété individuelle, si réprimée par le communisme, doit justement être garantie, étant donné qu'elle fait partie du caractère matériel de l'individu.

La communauté – donc l'Humanité, selon la terminologie de Comte – est de « nature » spirituelle, « non politique et non centralisée », et la « séparation des deux pouvoirs » garantit ainsi la liberté. D'après Comte, le principe de séparation des deux pouvoirs permettrait, mieux que la doctrine communiste, de résoudre le problème social, à savoir celui de la situation des prolétaires, qui, remarque-t-il, « en adoptant l'heureuse expansion du socialisme, [...] ont à la fois accepté le problème des communistes et repoussé leur solution ».<sup>237</sup> Mais cette guerre de Comte contre le matérialisme trouve déjà sa racine dans la conception de sa philosophie de l'histoire, dans laquelle tant l'idéalisme hégélien que le matérialisme fouriériste et marxiste apparaissent à l'esprit positif comme deux facettes de l'esprit métaphysique. Comte repousse farouchement le matérialisme, comme le montre Pierre Arnaud, non pas uniquement pour protéger le positivisme de toute sorte d'athéisme ou d'agnosticisme ; mais avant tout, Comte prend ses distances avec le matérialisme car ce dernier, dit-il, « constitue un danger inhérent à l'initiation scientifique, telle que jusqu'ici elle dut s'accomplir, chaque science tendant à absorber la suivante au nom d'une positivité plus ancienne et mieux établie ».<sup>238</sup> La « vulgarité » du matérialisme, qui ne fait que « dégrader toujours les plus nobles spéculations » conduit, selon Comte, à diminuer considérablement la validité de la science sociale. Le matérialisme pourrait trouver sa

---

<sup>237</sup> Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, pp. 275-276. Comparer également avec *Système de politique positive*, t. I, pp. 158-163. Comte se trouve en interaction avec les idées communistes surtout des socialistes français comme Charles Fourier et Étienne Cabet. Pour ce dernier voir : *Histoire populaire de la Révolution française de 1789 à 1830 ; précédé d'une introduction contenant Le précis de l'histoire des Français depuis leur origine jusqu'aux États-Généraux*, Pagnerre, Paris, 1839-1840.

<sup>238</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 50. Citation d'après Pierre Arnaud, *Pour connaître la pensée de A. Comte*, p. 191.

juste place, considère Comte, si on le rattachait au positivisme et à son affiliation à l'histoire de la philosophie, qui n'est encore qu'en développement. Pour sa part, Pierre Arnaud remarque que Comte a su parfaitement comprendre le malheur du matérialisme, laquelle réduit toute chose et tout être à une seule et même matière qui constitue la réalité, alors que chaque apparition d'individualisme dans ses actions, dans ses pensées et dans ses croyances, ne sont aux yeux d'un matérialiste que des apparences.<sup>239</sup> Cette réduction méthodologique « du supérieur à l'inférieur » ainsi que le « déterminisme universel » avec l'« anéantissement de la conscience » se trouvent aux antipodes du courant de pensée de Comte. Être matérialiste, c'est être un moniste. Le matérialisme de Comte, pour sa part, en tant que facteur essentiel de l'existence humaine, donc de l'Humanité, s'appauvrit jusqu'à n'être plus qu'un simple « principe matériel » par opposition à un principe « moral », une anthropologie<sup>240</sup>. Tout effort de l'esprit positif tend justement à unir ces deux dimensions de la réalité de l'être – l'aspect matériel / physique et l'aspect spirituel / moral – afin que l'Humanité puisse s'étendre sur toute l'étendue de la nature humaine.

Avant même de reprendre encore et à juste titre la « sociabilité » de l'Humanité, il nous faut fournir quelques indices nécessaires autour de la fondation de la sociologie par Comte et nous poser la question suivante : qu'en est-il du rôle du « sociologue », avec lequel Comte s'identifiait tant ? Pour l'auteur du *Système*, la sociologie, entendue souvent comme *physique sociale*, même si Durkheim la considère chez Comte comme dotée d'une excessive légèreté<sup>241</sup>, reste une science qui, ainsi qu'il le définit, « a pour

---

<sup>239</sup> Pierre Arnaud, *Pour connaître la pensée de A. Comte*, p. 193.

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> Emile Durkheim, *Textes*. 2. Religion, Morale, Anomie, Éd. de Minuit, Paris, 1975, p. 391. Lorsqu'on aborde la problématique sociologique, on peut se risquer à une interprétation de ce que recouvre exactement la sociologie religieuse de Comte, celle-ci étant systématisée par deux notions, celle de l'ordre et celle du progrès. En effet, il tient de l'évidence que la théorie sociologique de la religion et plutôt son évolution, telle que nous la propose Comte, a subi une double influence méthodologique. L'auteur du positivisme a bien observé que, d'une part, la sociologie théologique est basée sur l'ordre et que, d'autre part, la sociologie métaphysique se fonde sur le progrès. Qu'est-ce que cela signifie, et quelles sont désormais les conséquences d'une telle constatation pour l'élaboration de la sociologie par Comte ? Or précisément, ce dernier, après les avoir systématisées, montre tout d'abord qu'il y a entre ces deux notions un système de rapports qui mène à constater qu'à l'intérieur de chaque science on retrouve une part proprement statique, et une autre part proprement dynamique. L'application de cette distinction à la sociologie, en étant définie comme la connaissance du mouvement orienté, permet à Comte de créer, d'un côté la *sociologie statique*, autrement la *science de l'ordre sociale*, en ayant pour but de dégager «des lois de coexistence sociale», et de l'autre côté la *dynamique sociale* ou la *science du progrès social*, qui consiste à dégager «des lois de succession». Voir Jean Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte*,

objet propre l'étude des phénomènes sociaux, considérés dans le même esprit que les phénomènes astronomiques, physiques, chimiques et physiologiques, c'est-à-dire comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte est le but spécial de ses recherches ».<sup>242</sup> Et même si la sociologie, continue le fondateur du positivisme, « doit traiter toute force réelle comme étant à la fois matérielle, intellectuelle et morale »<sup>243</sup>, il tâche néanmoins lui-même de la séparer de la morale. Cette dernière s'élève dans la classification comtienne au rang d'une science suprême, qui est la seule capable de saisir le « suprême désir humain » étudiant également, suivant ce que prétend Comte, « l'organisation humaine comme principe de toutes les volontés, de toutes les actions, de tous les sentiments ».<sup>244</sup>

Cependant, la sociologie de Comte, en étant déclassée par la morale en tant que « science suprême », n'avait-elle pas été dépourvue de toute objectivité, en ne restant pas une sociologie abstraite, même si l'homme, l'objet « sociologique » demeurerait au fond une pure abstraction ?<sup>245</sup> La réponse de Comte rétablit la vocation philosophique de la sociologie, et la considère comme la vraie théorie de la connaissance, qui constitue véritablement la philosophie positive synthétique. Laissons Comte s'exprimer : « Les diverses spéculations humaines ne sauraient évidemment comporter, en réalité, d'autre point de vue pleinement universel que le point de vue humain, ou plus exactement social... Ainsi pour concevoir, en principe, les droits légitimes de l'esprit sociologique à l'entière suprématie philosophique, il suffit d'envisager toutes nos conceptions, même positives, comme autant de résultats nécessaires d'une suite de phases déterminées propres à notre évolution mentale, à la fois personnelle et collective, s'accomplissant selon des lois invariables que l'observation rationnelle, soit de l'individu, soit surtout de l'espèce, peut suffisamment dévoiler [...] Le point de vue sociologique est donc désormais, en tous genres, le seul vraiment philosophique ».<sup>246</sup>

---

Presses universitaire de France, Paris, 1967, p. 37 et sq., et consulter également Auguste Comte, *Physique sociale*, Leçon 50<sup>e</sup>, pp. 176-201, Éd. Hermann, 1975. Désormais nous nous référerons à ladite édition.

<sup>242</sup> Auguste Comte, *Système*, t. IV, Considérations, Appendice, p. 150.

<sup>243</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 267.

<sup>244</sup> Pierre Arnaud, *Pour connaître la pensée de A. Comte*, p. 170.

<sup>245</sup> Telle est, entre autre, la question de Pierre Arnaud, soucieux de voir les difficultés que pose une si radicale distinction opérée par Comte. *Ibid.*, p. 167.

<sup>246</sup> Auguste Comte, *Cours*, 58<sup>e</sup> Leçon, p. 600.

Nous voyons dans ces passages à quel point Comte considère la sociologie dans l'ensemble des sciences de l'humanité, et surtout pourquoi son opposition au matérialisme est si radicale. En guise d'introduction à ces quelques passages tournant autour de l'aspect sociologique de la question de l'Humanité, on remarque que l'exposé du phénomène social par le lien spirituel, que Comte qualifie du religieux, confirme l'auteur du *Système* dans la conviction que l'homme, dans le processus et dans le progrès de la sociabilité, devient de plus en plus religieux. D'après Pierre Arnaud, la considération de l'aspect religieux y trouve chez Comte son importance majeure, « car dans le religieux se trouve un élément capital de la sociabilité, implicite dans le mot spirituel, mais qui excédait de beaucoup le seul facteur intellectuel ».<sup>247</sup>

En effet, il s'agit selon Comte du seul instinct d'aimer, qui fait de l'individu un être social au sein de la collectivité, capable de sacrifice(s) pour conserver l'ordre de la communauté, afin que l'Humanité puisse progresser dans l'histoire. Ce n'est qu'une confirmation de l'importance de l'aspect affectif, déjà entrevue : la société humaine n'existe que par la tension spirituelle de ses membres et par leur volonté de vivre ensemble. Voici comment, comme le remarque par ailleurs Arnaud, Comte découvre en sociologie que son objet premier est l'Humanité, par le fait de l'altruisme des individus.<sup>248</sup>

### 3.5. L'homme-individu, une entité sociale

L'observation de la réalité naturelle, mais surtout de l'existence de l'être humain au sein de ces phénomènes, mène Auguste Comte à découvrir le rôle important que joue la conscience humaine dans la formation de la réalité sociale en ouvrant à l'esprit positif une nouvelle perspective. Nous avons vu auparavant que les attributs de l'être individuel, se caractérisant d'abord par la vitalité, soit organique, soit animale, par rapport à l'existence sociale et au type de sa forme la plus parfaite que représente l'Humanité, demeurent toujours pour Comte une série d'abstractions. Finalement, l'auteur du *Cours* dirait par rapport de l'homme que sous l'aspect statique et dynamique, il « n'est au fond qu'une abstraction ; [et] il n'y a de réelle que l'humanité,

---

<sup>247</sup> Pierre Arnaud, *Sociologie de Comte*, Presses universitaires de France, Paris, 1969, p. 93.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 94.

surtout dans l'ordre intellectuel et moral ». <sup>249</sup> L'homme comtien n'est pas uniquement un être vivant mais avant tout un être social. Ce qui importe dans une telle perspective, c'est surtout la question de temps, mais davantage que le temps de l'être vivant selon la nature biologique, qui est une abstraction, celui de l'être vivant dans le temps historique, temps qui est, comme dirait Arnaud, « marqué par l'accumulation de durée qu'est le phénomène spécifiquement humain de la tradition, du progrès, durée dont la densité varie comme le degré de cohésion sociale, et qui connaît tour à tour, suivant les fluctuations de l'«existence sociale» toutes les nuances de la coloration affective qui sont autant de formes du sentiment collectif ». <sup>250</sup>

Mais dans quelle mesure l'être individuel fait-il partie intégrante du corps social, et quel type d'expériences doit caractériser son état « inscrit » ? Autrement dit, en quoi consiste la sociabilité de l'individu chez Comte ?

Pierre Arnaud, dans son analyse de la théorie de l'être chez Comte, nous rend attentifs au fait que l'individu comtien, ou selon l'appellation consacrée : l'«organe individuel», se compose d'éléments différents et également séparables, afin qu'il puisse «sentir sa propre coopération» pour avoir finalement la possibilité de choisir l'engagement ou de réfuter une telle coopération. Ceci dit que l'individu social doit posséder le caractère d'un être spontané et modifiable, tant sur l'échelle individuelle – donc par l'harmonie de sa propre substance – que sur le plan collectif plus large. Cette double dimension d'existence engendre alors le vrai progrès de l'Humanité, d'un côté un progrès matériel alimenté par l'influence végétative de l'être, à savoir l'influence vitale biologique, et de l'autre côté un progrès moral sous l'impulsion de l'intelligence et du spirituel de l'individu. Par conséquent, il est évident pour Comte que l'Humanité ne peut exister qu'en vertu de la seule sociabilité instinctive de l'espèce humaine envers la collectivité. <sup>251</sup> Cependant, le seul caractère instinctif de l'individu ne suffit pas exclusivement à constituer la véritable société. Le lien qui doit, selon Comte, unir les différents êtres est de nature spirituelle, c'est-à-dire libre. C'est la liberté qui permet finalement de sauvegarder l'existence individuelle par rapport au monde extérieur qu'est la société.

---

<sup>249</sup> Auguste Comte, *Cours*, 58<sup>e</sup> Leçon, p. 715.

<sup>250</sup> Pierre Arnaud, *Pour connaître la pensée de A. Comte*, p. 196. La problématique de l'« existence sociale » sera explicitée dans le quatrième chapitre du présent travail.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 203.

Comte définit ainsi un être à la fois spirituel et réel, qui se manifeste également par l'histoire, le développement et le progrès de l'être, et par la dynamique sociale. Nous pouvons donc constater, en employant l'expression de Comte lui-même, que le positivisme est embaumé d'un « nouveau spiritualisme » qui refuse radicalement l'ancienne attitude, qui consistait à accorder une plus haute considération aux valeurs spirituelles par lesquelles l'homme se distinguait des êtres inanimés ou des autres espèces organiques. Comte rejette ici la dichotomie de l'homme (âme et corps / instinct et raison) prônée par Platon et après lui, entre autres par Pascal et Rousseau, afin de saisir l'individu dans l'essence de son existence intérieure sans aucune privation des sensations extérieures. L'Humanité, en effet, désigne l'être positif, à la fois spirituel et réel, universel et concret (réalisation par l'histoire et par la dynamique sociale). C'est ainsi que le fondateur du positivisme confirme encore une fois sa conviction, selon laquelle, « l'unité personnelle et l'unité sociale constituent le double but de la religion ».<sup>252</sup> C'est donc la démarche de l'esprit humain dans son appréhension successive du réel qui prouve que son existence, dont la connaissance immédiate est possible, est toujours sociale. Son comportement social, quelle que soit la part de la spontanéité ou de l'instinct, ainsi que l'intensité de l'« existence sociale », dépendent directement du degré de conscience des êtres individuels qui constituent la société. C'est ainsi que la volonté de la communauté résulte de la volonté de ses membres. Et c'est précisément la vocation première de l'homme que d'agir pour devenir un être spirituel, afin d'être social. Un tel ordre amène Comte à établir finalement une hiérarchie du développement de l'âge positif selon lequel l'individu est guidé d'abord par ses inclinations personnelles et surtout par la morale, pour enfin se manifester en société dans la cause publique et politique.

---

<sup>252</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 62.

### 3.6. La religion de l'Humanité en tant que sociologie

#### 3.6.1. La sociologie religieuse

Le *Système de politique positive* également intitulé *Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* montre, et nous pouvons le constater dès l'abord, que la politique comtienne est, selon l'expression empruntée à P. Arbousse-Bastide, « assimilée à la sociologie ».<sup>253</sup> Premièrement, observe-t-il, « celle-ci institue la religion qui est elle-même spécifiée comme “religion de l'humanité”, [et deuxièmement], “la religion si considérée a pour objet l'humanité” ».<sup>254</sup> On voit ensuite, comment encore Arbousse-Bastide, comment la sociologie, ou d'après d'autres nominations de Comte, la science de l'ordre et de la dynamique sociale, « débouche sur “la seule chose absolue”, le lieu même de notre expérience de la relation et de sa relativité, la relativité qui nous concerne, l'humanité ».<sup>255</sup> On sent bien que Comte y forge un certain relativisme, où l'absolu se trouve totalement démythisé et réintégré dans la catégorie de l'homme en permanente évolution vers l'accomplissement de l'histoire humaine, et surtout du fait humain qu'est ultimement l'Humanité.

Rappelons que l'homme de Comte, sur le plan social et politique, se trouve dans une situation diminuée. C'est seulement la liberté qui pourrait le redresser et lui redonner le véritable statut de fondateur et de continuateur de l'histoire. Il faut la vouloir non seulement comme une liberté métaphysique mais avant tout comme une liberté sociale et politique. L'homme, individu, doit se situer dans l'expérience historique, dans un relatif social, avec une constante conscience du progrès de l'Humanité. Non pas comme le « moi transcendantal » husserlien, posé « hors du monde », l'homme ne faisant pas partie du monde, mais le monde étant plutôt un moment de l'existence humaine ; mais ce « Dasein » comtien, « être-dans-le-monde », exigerait surtout la reconnaissance du sujet humain dans une réalité concrètement donnée, dans une « physique sociale », une sociologie, où l'homme saurait ce qu'il fait

---

<sup>253</sup> Paul Arbousse-Bastide, « Religion et sociologie chez Comte », p. 17.

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> L'Humanité, ajoute finalement Arbousse-Bastide, ne représente finalement pas pour le fondateur du positivisme « un absolu », mais cependant, « elle manifeste la seule chose inéluctable, ce qui s'impose comme fait universel, à savoir l'interdépendance, la réciprocité des perspectives ». *Ibid.*

pour « pouvoir dominer son destin en le comprenant et en le prévoyant » afin qu'il puisse « accéder à la désaliénation fondamentale », à savoir, à la liberté.<sup>256</sup> En ce sens, le religieux est atteint, et il se manifeste à la fois dans son double caractère de réel et de positif. Le religieux incorporé à l'action devient finalement religion. La sociologie permet ensuite d'instituer la religion en lui restituant son véritable objet, l'Humanité, en tant qu'ensemble des hommes participant effectivement au patrimoine humain. La sociologie devient ainsi religieuse, elle débouche sur le seul fonds de réalité sociale qui soit accessible à l'esprit positif. C'est ce dernier, pourrait-on dire d'après le commentaire de la « Synthèse selon l'esprit positif comtien » de M. Ducassé, qui « coordonne tout ce qui est certain, réel, utile, précis, mais d'un point de vue relatif. Relatif à l'homme considéré dans son histoire intellectuelle et relatif à l'homme conçu comme porteur de valeurs sociales et organique en vertu de la prépondérance continue du point de vue sociologique, source des conceptions d'ensemble, véritable centre synoptique des connaissances positives et de l'action morale ».<sup>257</sup>

Autrement dit, Auguste Comte se réfère constamment à la source intérieure des théories humaines, envisagées comme des résultats naturels de notre évolution mentale, à la fois individuelle et collective, destinée à la satisfaction normale de nos propres besoins. Ainsi rapportées à l'homme, ou plutôt, plaiderait Comte, à l'Humanité – et comme en témoignent des critiques contemporaines aussi bien que postérieures à Comte, entre autres celle de Mill par exemple, la différence est significative – les connaissances humaines réelles tendent vers une entière systématisation, aussi bien scientifique que logique, une systématisation qui conçoit au fond une seule science humaine, plus exactement la science sociale.<sup>258</sup> Cette insertion de la sociologie ou plutôt son assimilation à la religion amène Comte à la conclusion que « l'Humanité se substitue définitivement à Dieu » et plus exactement à un « Dieu-mot », qui correspond ou avait correspondu dans l'histoire à un mode d'existence, car il répondait à une fonction en étant à la fois relatif et absolu. Le Dieu selon Comte, pour reprendre ici encore la formule d'Arbousse-Bastide, « est un vieux serviteur de l'Humanité, qu'il a connue dans sa première enfance, mais que son grand âge rend

---

<sup>256</sup> *Ibid.*

<sup>257</sup> M. Ducassé, « La synthèse positiviste: Comte et Spencer », in *Revue de synthèse*, Tome XXVI, Janvier-Juin, 1950, p. 161.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 162.

inutile ».<sup>259</sup> Mais en même temps, le défi de reconstituer le sens sémantique du mot Dieu, et surtout son sens du sacré, reste pour Comte une urgence du premier ordre. La religion de l'Humanité envisagée comme une « resémantisation » du sacré, et ayant pour mission de redonner de nouvelles significations aux mots de la tribu, donne à la nouvelle science, la sociologie, une immense importance. L'entreprise de Comte est un grand effort pour sauver le sacré, gravement compromis par la dévalorisation sémantique de Dieu. Selon l'auteur, le sacré ne pouvait pas être dissocié de l'humain, saisi dans sa « continuité » et sa « relativité ». C'est à la sociologie que revient le rôle majeur de refonder la véritable anthropologie de la religion dont l'existence de Dieu reçoit son adéquate acception sémantique.<sup>260</sup>

### 3.6.2. *La sociologie de la religion et la morale positive*

La fondation de la sociologie positive permet à Comte de dégager finalement la vraie nature de la morale, et par conséquent de la religion, en développant leur tendance naturelle et primitive. De plus, la méthode sociologique prouve que l'objet tant de la morale que de la religion doit être positif. Tout ce processus se déroule donc en passant par la réconciliation de la biologie et de l'histoire, pour établir finalement leur « synthèse », qui est l'Humanité. C'est exactement ici, comme nous le prouve l'étude de la sociologie de Comte de J. Lacroix, qu'on voit chez Comte l'apparition de la « méthode subjective » qui devient sociologique au lieu de rester théologique.<sup>261</sup> La méthodologie comtienne des sciences nous a fait comprendre qu'aucune d'elles n'existe en dehors de son contexte historique préalable. Et c'est précisément la sociologie, souligne Lacroix, « qui permet de convertir ainsi la philosophie du point de vue objectif au point de vue subjectif ». <sup>262</sup> Les statuts épistémologiques de la morale et de la religion ont été, avant la fondation par Comte de la sociologie positive, saisis dans les limites de la subjectivité. Mais désormais, grâce à la méthode sociologique,

---

<sup>259</sup> Paul Arbousse-Bastide, « Religion et sociologie chez Comte », p. 21.

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> Jean Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte*, p. 63.

<sup>262</sup> *Ibid.*

elles deviennent positives.<sup>263</sup> C'est aussi que toutes les lois scientifiques « rentrent » dans la sociologie, et cette nouvelle perspective méthodologique permet à Comte d'élever la « Morale » au rang de septième et suprême science. C'est ainsi que se fait jour cette science de l'homme individuel, qui, observe encore Lacroix, « enseignera à connaître, aimer et à servir le Grand-Être, c'est-à-dire l'Humanité [...] ».<sup>264</sup> Il faut donc vénérer l'Humanité, puisque l'homme ne peut exister qu'en elle, car « tout notre développement est dû à la Société ». Et l'Humanité, souligne cette fois Lacroix : « est à la fois hérité, qui vient de la nature, et tradition, qui relève de l'histoire ».<sup>265</sup> L'individu est l'héritier de la vie de l'espèce et le produit de l'éducation sociale, si bien que pour Comte, et il faut le souligner encore une fois, l'Humanité est composée davantage des morts que des vivants.

C'est ici que l'on retrouve à nouveau chez le fondateur du positivisme l'idée de l'immortalité subjective, conception selon laquelle les êtres vivants sont gouvernés par les morts ; il est alors nécessaire, pour qu'on puisse mieux concevoir l'Humanité, de distinguer toujours deux existences successives, l'une, temporaire, et l'autre, permanente, qui commence après la mort. On voit à quel point le culte des morts se trouve au centre de l'idée positiviste de Comte. C'est précisément la commémoration des ancêtres qui fait la vraie distinction entre l'espèce humaine et l'animalité. C'est de là que provient en effet la morale positiviste qui consiste à établir l'« ascendant de la sociabilité sur la personnalité ».<sup>266</sup>

Comte retrouve finalement le sens exacte de la morale en l'arrachant de l'insuffisance de la théologie et de la métaphysique, du moi personnel et de la morale « du calcul et de l'intérêt », en considérant « l'individu comme une abstraction et l'Humanité comme seule réelle », et celle-ci étant directement sociale.<sup>267</sup> Comte

---

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 67. Quant à la question du culte des morts il est intéressant de voir le travail de Raquel Capurro intitulé *Le positivisme est un culte des morts : Auguste Comte*, Édition EPEL, Paris, 2001. Capurro souligne en particulier que l'instauration du culte des morts par Comte dans son système social – il s'agit de vénérer spécialement la personne de Madame Clotilde de Vaux – a un impact considérable sur la mission de l'Humanité. Comte envisage ainsi, remarque Capurro, une double modalité sociale de ce culte, à savoir, d'un côté, l'Humanité doit comprendre la perte de la disparition de la personne, et de l'autre côté, il est important de fonder le rituel social du deuil individuel et ensuite collectif des tous les morts. *Ibid.*, p. 95.

<sup>267</sup> *Ibid.*, pp. 68-69.

instaure ainsi, comme le remarque Lacroix, une morale du *nous*, en opposant par ce terme la morale métaphysique et la morale positive.<sup>268</sup> Pour Comte, la prépondérance de la morale du *nous* sur la morale métaphysique et théologique du *moi* trouve son origine dans la soumission à l'ordre sociale qui se trouve à la base de toute moralité. Cependant, cette morale comtienne du *nous*, observe Lacroix, ne s'enferme pas sur elle-même, mais elle trouve tout au contraire son achèvement en religion.<sup>269</sup> C'est ainsi que Comte instaure véritablement son « système » de politique positive en essayant surtout, dans le *Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité (Système, t. III)*, d'affronter les prémisses de la morale de la religion catholique ; il consacre particulièrement son attention aux origines du pouvoir spirituel et du sacerdoce, afin d'instaurer à leur place son nouveau pouvoir.<sup>270</sup>

### 3.6.3. La constitution de la sociologie. Saint-Simon et Auguste Comte

Si le « système positiviste » est essentiellement porté sur l'instauration d'une nouvelle religion à caractère moral et spirituel, on peut se demander par exemple quelle place un « objet » religieux tient dans la perception ordinaire de l'être humain ou chercher dans quel système rationnel il peut l'appréhender. Autrement dit, la démarche sociologique de Comte pourrait être qualifiée de science intermédiaire entre une théorie de la connaissance religieuse et une science considérée comme un fait de croyances, ainsi que le dirait Fernand Brunner dans la *Science et réalité*, lui pour qui la science moderne perçoit encore la foi dans le mode de connaissance.<sup>271</sup>

Puisque d'une part le but ultime de la philosophie positiviste est de reconstruire l'ordre social par la restauration de l'unité spirituelle – les faits résultants de l'ordre de la foi étant toujours pris en considération – la sociologie de Comte aurait-elle, d'autre part, conservé encore sa destination pratique qui comme l'avait bien remarqué René Hubert était déjà assignée « dès l'origine, aux diverses sciences d'érudition comme à la

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>270</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.

<sup>271</sup> Fernand Brunner, *Science et réalité*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1954, p. 125.

philosophie de l'histoire ? ». <sup>272</sup> René Hubert observe pertinemment qu'Auguste Comte, en s'inspirant du programme de la « future science sociale » établi auparavant par Saint-Simon, n'aborde la praticité de la sociologie qu'en dernière étape, après avoir systématisé et classifié le vaste champ de la philosophie des sciences qui en définitive a permis à « cette restauration de l'unité spirituelle » de s'opérer. <sup>273</sup> Cependant, ce besoin de réorganisation spirituelle de la société, si vivement proclamé par Saint-Simon dans son œuvre maîtresse, intitulée le *Nouveau Christianisme*, devrait s'effectuer dans l'idéal de la restauration de la fraternité universelle, et se manifester par l'amélioration de la condition des classes les plus démunies de la société. Une telle vision sociale du monde ne peut être atteinte que par l'édification d'un système unifié du savoir. Saint-Simon forge ainsi sa doctrine pré-positiviste.

Dans son *Mémoire sur la science de l'homme*, il expose sommairement quelques postulats positivistes qu'on retrouvera déjà élaborés et systématisés plus tard dans le système de Comte. Ces idées sont les suivantes : 1. Toutes les sciences, tant qu'elles ne

---

<sup>272</sup> René Hubert, « Essai sur l'histoire des origines et des progrès de la sociologie en France », 2<sup>e</sup> partie, in *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, Fasc. 24, 1938, p. 285.

<sup>273</sup> *Ibid.* Saint-Simon (Claude Henri de Rouvray, 1760-1825), auteur entre autres du livre intitulé *Le nouveau christianisme*, datant de 1825, ouvrage dans lequel la réflexion se poursuit sur l'avènement de la société industrielle et l'importance d'instituer une nouvelle religion qui devrait faciliter la fondation d'une « future société ». Saint-Simon voit dans le système industriel non seulement l'aspect de la production, mais avant tout « l'amélioration de l'existence morale et physique de la classe la plus pauvre ». Il proclame par une telle orientation de l'action humaine la venue d'un « nouveau christianisme ». Voir le compte rendu dudit ouvrage par P. Ansart in *Les œuvres philosophiques*. Dictionnaire, vol. III, t. 1, s.dir. de Jean-François Mattéi, Presses universitaires de France, Paris, 1992, p. 2075. Quant au livre en question : Saint-Simon, *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion*, présent. par H. Desroche, Seuil, Paris, 1969.

René Hubert, dans son article *Sur l'histoire des origines et des progrès de la sociologie en France*, accentue le fait que l'élaboration de la sociologie par Comte est due à l'influence directe des écrits de Saint-Simon, surtout dans ce qui touche à la matière de la formation du programme de la future science sociale. Hubert soulève chez Saint-Simon, par rapport au nouvel rôle de la science et à travers ses multiples ébauches théoriques trois points essentiels. Il en résulte tout d'abord « que la science est appelée sur tous les plans à supplanter les anciennes modes de pensée », ensuite « que la production industrielle est appelée à jouer un rôle prépondérant dans la société nouvelle », et en définitif « que l'accord entre la science et les techniques est appelé à s'étendre à tous les domaines, et qu'en particulier le pouvoir politique doit s'organiser sur la base de la connaissance scientifique ; autrement dit, les chefs de l'organisation scientifique et de l'organisation industrielle, d'ailleurs étroitement associés, sont destinés à constituer les nouvelles élites dirigeantes ». Cette primauté des sciences, résume Hubert, souligne une fois de plus le rôle prépondérant des facteurs spirituels dans l'organisation de la société. C'est ainsi, dit Hubert en dernier mot, que « la carrière de Saint-Simon s'achève sur la vision de ce que peut être le christianisme rénové, [...] tant, après l'immense désagrégation mentale et sociale de la période révolutionnaire, tous les penseurs du début du XIX<sup>e</sup> siècle ont senti intensément le besoin d'une restauration et d'une réorganisation de la hiérarchie des valeurs spirituelles ». René Hubert, « Essai sur l'histoire des origines et des progrès de la sociologie en France », 2<sup>e</sup> partie, p. 284.

sont pas positives, ne reposent que sur des apparences. 2. Les sciences sont successivement devenues positives, d'après leur degré de complexité. 3. L'ordre dans lequel elles sont devenues positives, indique aussi la place qu'elles ont prises dans l'enseignement public. 4. La physiologie est devenue également science positive.<sup>274</sup> 5. La morale deviendra une science positive dès qu'elle s'appuiera sur la physiologie. 6. La philosophie deviendra une science positive dès qu'elle prendra pour fondement les faits généraux des diverses sciences particulières.<sup>275</sup> Mais toute cette élaboration scientifique devra avant tout être au service de la reconstruction d'une société basée sur des valeurs spirituelles.

On peut ainsi parler, et c'est aussi le souhait principal de l'auteur du *Nouveau Christianisme*, d'un spiritualisme social saint-simonien, qui, contrairement à celui de Comte, ne se prive pas totalement de la référence aux origines surnaturelles de la religion chrétienne. Mais le vrai christianisme comtien – terme auquel le philosophe positiviste substitue plus que volontiers celui de catholicisme, ce dernier étant compris

---

<sup>274</sup> Saint-Simon attribue la positivité à la physiologie surtout grâce aux travaux de Vicq-d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet. Voir également le *Cours*, 47<sup>e</sup> Leçon, à la page 89.

<sup>275</sup> Selon certains spécialistes de la doctrine saint-simonienne de l'époque, il est trop aisé d'attribuer l'invention du système positiviste à Saint-Simon lui-même. D'après le commentaire d'un certain Paul Janet, Saint-Simon a été entièrement influencé par les théories dites positives d'un Docteur Burdin, que Saint-Simon avait soigneusement recueillies dans son opuscule de 1798 et publié sous le non de *Mémoire sur la science de l'homme*. Voir à ce propos Paul Janet, *Revue des Deux Mondes*, t. IV, Paris, 1887, p. 609. La référence est citée d'après l'ouvrage de P. Gruber, *Auguste Comte fondateur du positivisme*, p. 41. C'est au docteur Burdin, dirait encore plus tard entre autres Victor Delbos, qu'est due la déclaration que « les sciences ont passé de l'état conjectural à l'état positif, et cela, dans l'ordre marqué par la complication croissante des faits qu'elles étudient : l'astronomie d'abord, puis la chimie ». Victor Delbos, *La philosophie française*, Librairie Plon, Paris, 1921, p. 326.

P. Gruber voit cependant entre Saint-Simon et Auguste Comte une forte différence de doctrine, malgré la supposition générale que ce premier aurait été le précurseur de Comte quant à l'esprit et la direction de la philosophie de l'auteur du *Système*. Gruber, en s'appuyant en l'occurrence sur l'analyse de P. Janet ci-mentionné, met bien en exergue le fait que Comte s'éloigne souvent des conceptions philosophiques de Saint-Simon à cause des méthodes scientifiques différentes employées dans leur système respectif. Quant à la prétention d'avoir posé les fondements de la philosophie positive, branche dont Saint-Simon se ferait alors usurper d'une certaine manière le rôle de fondateur, Comte réplique dans ses écrits les avoir déjà trouvés, au moins partiellement, chez Bacon ou Descartes. Comte voyait chez les naturalistes de cette époque une forte tendance à créer des systèmes philosophiques sur les sciences exactes. Voir P. Gruber, p. 43.

Pour notre part, il nous semble bien que la démarche méthodologique de l'ancien élève de l'École polytechnique ne donne pas de preuves du contraire. Mais ce qu'il ne faut absolument pas oublier dans un tel débat *maître-disciple*, c'est que chacun d'eux poursuivait son objectif propre, et cela d'après leur formation acquise auparavant. De telle sorte que l'éducation du comte de Saint-Simon avait orienté ses idées surtout vers l'aspect industriel, ainsi que vers les parties sentimentales et religieuses qui devaient prédominer dans les systèmes philosophiques, tandis que Comte donnait la prépondérance dans les questions religieuses à l'élément scientifique, penchant dû à ses études préalables de polytechnicien ; l'aspect sentimental se développera ultérieurement à partir d'événements également personnels.

dans son acception étymologique – c'est l'avènement et l'accomplissement de l'Humanité dans et par l'esprit positif – l'ultime religion – la religion scientifique. En ce qui concerne la création d'un nouveau pouvoir spirituel, auquel Comte attribuera le rôle prépondérant dans sa réorganisation de la société moderne, Saint-Simon, fidèle à ses premiers écrits (datés encore de 1803) dans lesquels il a esquissé le dessein de la fondation d'un nouveau pouvoir spirituel, suit le « Conseil de Newton », et déduit de la loi de la gravitation tant les phénomènes moraux que les phénomènes physiques pour donner la nouvelle direction spirituelle de l'humanité.<sup>276</sup> Saint-Simon restaure ainsi l'esprit de synthèse dans la science comme l'esprit d'ordre dans la société. Cette conviction si habilement exposée dans son *Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle* (1807-1808) se forge sur la critique de la théorie mécaniste de l'univers de Descartes, une méthode *a priori* qui a permis de pouvoir librement examiner la théologie, et à qui à manqué la méthode *a posteriori* pour acquérir les connaissances particulières, ce qui a été fait avec bonheur par Newton, pour les faits physiques, et par Locke, pour les phénomènes moraux.<sup>277</sup>

Le comte de Saint-Simon, guidé par de telles autorités scientifiques et morales – il envisageait également l'utile continuation chez les nobles successeurs français de Newton que furent Lagrange et Laplace, et respectivement quant aux moralistes Condillac et Condorcet – sentait surtout la nécessité pour lui-même de se replacer au point de vue synthétique, et notamment d'expliquer par la gravitation les opérations de la vie et de la pensée. La Physique, pour laquelle il avait tant d'estime, au point qu'il voyait dans le *physicisme* le « guide véridique » pour préparer la foi de l'avenir, devra – surtout durant les temps de la transition, nécessairement longue, qui précédera l'universelle propagation de cette foi – respecter les croyances religieuses communes, afin de se manifester publiquement sous une forme purement déiste. Du reste, la devise de Saint-Simon se résume dans une seule constatation : dans la société il faut autant que possible innover sans détruire.<sup>278</sup> De plus, dans l'ouvrage déjà mentionné auparavant, à savoir le *Mémoire sur la science de l'homme* (1813), Saint-Simon introduit la problématique de l'explication de l'univers par une loi unique, théorie qui sera

---

<sup>276</sup> Il s'agit ici de l'ouvrage suivant: *Lettres d'un habitant de Genève* (1803).

<sup>277</sup> Voir Victor Delbos, *La philosophie française*, p. 328.

<sup>278</sup> *Ibid.*

présentée par Comte sous le nom de la « loi de trois états ». <sup>279</sup> Ce mode d'unification a donné à Saint-Simon l'idée de diviser l'histoire de l'intelligence humaine en trois périodes, durant lesquelles une théorie du progrès se profilait, progrès se manifestant au cours des siècles par le passage du polythéisme au déisme – période conjecturale – puis le passage de la conception d'une cause invisible et animée à celle d'une pluralité de lois – période mi-conjecturale – mi-positive. <sup>280</sup> Cette dernière pourrait parfaitement correspondre à l'achèvement du développement de l'Humanité comtienne par son accomplissement dans l'état positif. Combien analogue paraît ici la conception positiviste de l'histoire de Comte !

Pour sa part, René Hubert remarque justement dans l'avènement de l'esprit scientifique – le troisième état final du positivisme comtien, état, à la fois réaliste, objectif, positif, expérimental et rationnel – sa tendance extensionnelle dans le processus explicatif de toutes les catégories de phénomènes, qui « se substitue en conséquence à toutes les autres modes de pensée ». <sup>281</sup> À un autre point de vue, cette affirmation confère à l'esprit scientifique et à son extension progressive le statut de loi fondamentale de l'histoire de l'humanité, régissant selon le fondateur du positivisme tant le plan intellectuel que le spirituel, surtout en vertu de la primauté du second. Car « une société est avant tout une façon commune de penser et de sentir » <sup>282</sup>, poursuit Hubert d'après Comte. Ce besoin a été toujours éprouvé dès les époques primitives, passant par les stades théologique de la pensée, c'est-à-dire « du fétichisme au polythéisme et du polythéisme au monothéisme ». <sup>283</sup>

Il est donc évident pour Hubert que la démarche philosophique de Comte était totalement conforme à d'autres observations positives qu'on retrouvait à ces mêmes époques. Or, c'est aux nécessités de l'existence qu'il fallait attribuer une telle démarche guidée par de telles observations, qui sont selon lui « tout d'abord fragmentaires, dispersées, purement empiriques, ensuite progressivement organisées en systèmes de

---

<sup>279</sup> Selon Delbos, le concept de la « loi des trois états » a été déjà entrevue par Turgot, donc avant Saint-Simon, qui, explique-t-il, ne la faisait appliquer « qu'aux problèmes qui relevaient des connaissances positives ». *Ibid.*

<sup>280</sup> *Ibid.*

<sup>281</sup> *Ibid.*

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>283</sup> *Ibid.*

connaissances rationnelles ». <sup>284</sup> Le fondateur du positivisme s'est bien rendu compte, souligne encore Hubert, du fait qu'on retrouve dans les phénomènes eux-mêmes la succession des degrés de particularité et de complexité croissants qu'ils représentent. Et ce qui est d'autant plus évident, poursuit-il, c'est la stricte hiérarchie qui existe entre ces degrés auxquels Comte place chaque science distincte. En ce qui concerne les six sciences fondamentales, le positiviste les énumère dans l'ordre suivant : mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie. <sup>285</sup> Convaincu ainsi de pouvoir englober la totalité du savoir humain, Comte voit dans cette hiérarchie des sciences fondamentales un système général, qui, remarque à juste titre Hubert, « va de la forme quantitative au contenu concret de la conscience », considérée non pas dans l'individu, mais dans l'humanité totale. <sup>286</sup> Cependant, Comte voit dans chaque progrès de la positivité, comme nous l'avions déjà remarqué, un recul égal de l'influence de l'explication théologique, et donc une force destructrice orientée vers un stade de développement de la pensée que l'auteur du *Système* concentre surtout dans le monothéisme, qui en est la forme la plus aboutie. Ceci nous permet de constater pour notre part que Comte, à force d'évacuer toute portée métaphysique dans sa théorie, « déplace » celle-ci d'un régime à l'autre, mais que cette opération ne le libère néanmoins pas de s'y confronter tôt ou tard. Hubert observe dans ce mouvement, ou comme il le formule lui-même, dans « cette poussée obscure de l'esprit positif » que Comte a dû développer, une forme de « pensée hybride » qui lui a servi d'intermédiaire entre le théologisme et le positivisme. En effet, d'après l'interprète, ce mode de « réflexion critique » a pu conduire le positiviste, et peut-être contre son gré, à la conception d'un « état métaphysique de l'humanité », mais il faut bien prendre garde à l'acception d'un terme si richement connoté, surtout en sachant que Comte a su le dépouiller de sa véritable signification de métaphysicité causale. Le philosophe, poursuit encore Hubert, avait pensé cet nouvel « état » comme « un stade où les divinités vivantes sont remplacées par de simples abstractions, et où l'unité mentale se

---

<sup>284</sup> *Ibid.*

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> *Ibid.*

dissout par l'effet des controverses indéfinies sous le signe de la liberté de conscience ». <sup>287</sup>

Pour notre part, nous pouvons constater ici que Comte a saisi l'occasion de trouver le moment de sa « vengeance métaphysique » et d'imposer sa « vision sociologique », remède à tout désordre tant social qu'intellectuel. Ce trouble ne pouvait que prendre fin seulement par la création de la sociologie, c'est-à-dire « lorsque l'esprit positif a atteint la catégorie la plus complexe des phénomènes naturels, et quand, du même coup, l'humanité se rend compte, à la lumière de son histoire, de sa véritable situation ». <sup>288</sup>

Nous pouvons donc établir, et ceci est capital, une liaison étroite entre la loi des trois états et la loi de développement des sciences, et que cette dernière constitue en même temps une loi de classification, puisqu'elle exprime un ordre à la fois historique et logique. C'est ainsi que la philosophie positive, qui est la connaissance des généralités scientifiques, est parachevée et par conséquent devient possible avec la constitution de la sociologie envisagée en tant que science positive, de telle sorte qu'elle se trouve désormais pour Comte en mesure d'entreprendre l'édification d'une politique positive. Voilà donc décrite l'opération par laquelle le sujet qui s'exprime par l'action et dans le savoir rend la synthèse totale une synthèse subjective dont le sujet individuel est remplacé par le sujet collectif, l'Humanité. Ainsi, la sociologie aboutit en effet à la religion positive.

En guise de conclusion il faut noter que la sociologie de Comte n'est en définitive rien de plus qu'une philosophie de l'histoire, une philosophie de l'histoire dans la perspective des théories de l'évolution. Telle reste d'ailleurs l'opinion de notre commentateur favori René Hubert, pour qui cette philosophie ne présente, au point de vue strictement scientifique, qu'un intérêt rétrospectif. <sup>289</sup> Dans l'ordre historique, il est certain que, aux yeux de Comte, les idées qu'il émet sont dégagées par lui de l'examen des faits qui manifestent l'évolution de l'esprit humain. La méthode expérimentale est conçue comme une méthode historique, selon laquelle – suivant un principe de distinction radicale de l'ordre et du progrès – il advient que le progrès se retrouve être

---

<sup>287</sup> *Ibid.*

<sup>288</sup> *Ibid.*

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 287.

le développement de l'ordre, et que de manière analogue l'ordre soit désigné comme le but du progrès. On ne peut manquer de voir ici la conception d'un esprit scientifique fidèle à sa formation du mathématicien, ainsi qu'à l'esprit général de la sociologie française.<sup>290</sup> En définitive, cette méthode sociologique a amené Comte à effectuer une division fondamentale de la science en statique sociale et en dynamique sociale, division ayant pour destination l'explication des phénomènes sociaux par un type mécanique. La dynamique ayant de par sa complexité et son plus vaste champ d'investigation une importance considérablement supérieure à la statique pour une appréhension correcte du phénomène « société » envisagé dans son ensemble, la seconde doit donc aussi nécessairement être subordonnée à la première, suivant le principe général de la subordination du plus simple au plus complexe, c'est-à-dire, suivant l'ordre de la classification des sciences, de l'inférieur au supérieur. En quoi finalement consistait la force de la théorie positive de Comte ? On ne saurait mieux répondre à cette interrogation qu'en s'appuyant sur les conclusions établies par René Hubert : « La puissance philosophique de la doctrine positiviste, en dépit de sa faiblesse scientifique, explique le succès qu'elle a connu. Les sociologues sont aujourd'hui d'accord\* pour estimer que sa statique sociale est entièrement périmée, que sa dynamique repose sur l'idée erronée d'une continuité et d'un sens unique de développement dans tout le cours de l'évolution humaine, qu'au reste l'insuffisance de la statique tient à l'excessive simplification de la dynamique. Cependant, la loi de la classification des sciences est devenue quasi-classique. Elle a inspiré Spencer en Angleterre et Goblot en France. La loi des trois états exprime bien en gros le sens du progrès intellectuel : la méprise de Comte a peut-être été seulement de croire que la pensée positive était appelée à éliminer et à remplacer intégralement la pensée théologique et la pensée métaphysique, alors que ces trois modes d'explication globale des choses peuvent peut-être trouver, si l'on peut dire, à s'employer conjointement, alors qu'ils correspondent peut-être à des points de vue différents sur la nature des choses, à des types différentes de sensibilité collective ou individuelle ».<sup>291</sup>

---

<sup>290</sup> *Ibid.*

\* Il faut prendre en compte à cet égard que l'article de R. Hubert a paru en 1938.

<sup>291</sup> *Ibid.*, pp. 287-288.

## Chapitre IV. La séparation des deux pouvoirs

### 4.1. Comte face à la philosophie du Moyen Âge

#### 4.1.1. *La loi des trois états théoriques*

Dans les considérations sur les moments de l'histoire, et davantage encore sur la philosophie de l'histoire, auxquelles Auguste Comte se livre manifestement pour créer sa notion de la religion positive, on trouve susceptible d'être étudiée une approche de la pensée médiévale dans la théorie positiviste. La raison la plus directe de telles prolégomènes est la suivante : à savoir tout d'abord que le christianisme médiéval avait contribué à l'essor de l'idée et au progrès de l'Humanité, et ensuite que la réception, voire l'adoption de la philosophie du Moyen Âge avait fortement influencé, au moins en partie, l'idéal religieux et politique de Comte.

Rappelons donc, avant l'exposé direct de la problématique mentionnée ci-dessus, comment Comte affirme qu'au cours de l'histoire, l'esprit humain traverse ces trois états théoriques différents : l'état théologique, l'état métaphysique, et l'état scientifique, positif, qui se succèdent dans la pensée humaine en général, et dans chaque branche de nos connaissances en particulier.<sup>292</sup> Nous avons également constaté auparavant que l'argument de la connaissance avait résulté pour Comte d'une correspondance entre ces trois états de la façon d'appréhender et de penser le monde. Et c'est ainsi que c'est trois «phases» théoriques ne sont, comme les appelle Henri Gouhier, que « des manières d'expliquer et d'unifier les phénomènes ».<sup>293</sup>

Gouhier résume cette problématique autour des trois états relevés par Comte de façon à en permettre une meilleure vue d'ensemble. Or, la première manière d'explication se réfère à la causalité efficiente basée sur le modèle de la volonté humaine – d'où la problématique du fétichisme – et le tripolaire enchaînement des

---

<sup>292</sup> Auguste Comte, *Cours*, 1<sup>e</sup> Leçon, t. I, p. 3. Cité d'après la référence indiquée par H. Gouhier dans son article sur la pensée médiévale chez Auguste Comte. Voir Henri Gouhier, « La pensée médiévale dans la philosophie d'Auguste Comte », p. 299.

<sup>293</sup> Henri Gouhier, « La pensée médiévale dans la philosophie d'Auguste Comte », p. 299.

régimes, le passage tout d'abord au polythéisme et ensuite au monothéisme.<sup>294</sup> Si la première manière avait recours aux causes efficientes pour la justification de sa vision, la seconde manière elle aussi se réclame des mêmes origines, mais qui sont cette fois, dit Gouhier, « déguisées en entités abstraites », à savoir les « forces agissant de l'intérieur des choses ».<sup>295</sup> Nous savons déjà que Comte y invoque bien souvent la nature de la divinité sans encore dévoiler son authentique substance nominative. On voit ainsi quelle est la relation de la métaphysique et de l'ontologie, et combien cette relation a un caractère de nécessité pour la métaphysique, où l'invocation d'un Dieu-Nature, par exemple, montre à quel point l'existence et la structure ontologique de son être sont encore empreints de résidus tout à fait irrationnels. C'est précisément dans cette ligne de raisonnement qu'est envisagée entre autres la théorie du fétichisme de Comte.

C'est au contenu de ladite problématique que se rattache l'objet de la troisième manière d'expliquer la théoricité des trois états, qui consiste, d'après l'analyse de Gouhier, en la substitution des lois aux causes. Selon ce troisième mode, c'est à la science de chercher des « relations entre les phénomènes » dont la causalité reste toujours inconnaissable.<sup>296</sup> Ce sont justement ces résidus insolubles des causes efficientes, finales ou autres qui constituent le domaine propre de la troisième manière d'explication de la théorie des trois états au sens comtien.<sup>297</sup> C'est à partir de là que le positivisme de Comte prend son départ et que se dessinent les traits fondamentaux de sa méthode. L'analyse du phénomène de la connaissance, quant à elle, révèle un de ses aspects essentiels, à savoir la tendance à saisir le contenu total de son objet, c'est-à-dire la nature de la loi des trois états théoriques, laquelle n'est qu'une représentation synthétique de l'histoire. C'est pourquoi Comte cherche dans l'histoire à trouver la clé de la compréhension de cette loi, à la vérifier par les faits, et à l'éclaircir par les

---

<sup>294</sup> *Ibid.*

<sup>295</sup> *Ibid.*

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> L'analyse de la théorie des trois états comtiens proposée par H. Gouhier récapitule le caractère essentiel de la méthode positiviste d'Auguste Comte. C'est précisément la théorie de la connaissance qui fait partie intégrale du problème de chaque état théorique successif, et qui nous fait comprendre, souligne Gouhier, combien « cette loi de l'esprit est celle de toute l'histoire humaine », car la manière de comprendre et de penser le monde « oriente toutes les activités de l'homme », et que, ajoute-t-il, « la connaissance éclaire l'action », et « plus elle devient positive, plus elle rend l'homme maître de la nature » (*Ibid.*, pp. 299-300).

phénomènes qui se produisent dès les origines de l'humanité. Cette « immersion » historique au moyen de sa « synthèse subjective » lui permet de décrypter ainsi la portée universelle de l'histoire et finalement son rôle indubitable dans la formation de l'homme et ultimement de la société. Il s'avère clair désormais que l'investigation des trois états théoriques différents et la compréhension de la loi régissant les rapports constants qui s'opèrent entre eux offrent une large possibilité à la méthode comtienne d'explorer et de déchiffrer l'histoire ; son regard sur les faits du Moyen Âge en donne une preuve hautement justificative.<sup>298</sup>

## 4.2. Monothéisme occidental

Nous avons constaté dans le paragraphe précédent que la loi des trois états permet de saisir la nature évolutive de l'esprit humain dans chaque « phase » successive différente, et que la méthode qui en résulte justifie la démarche argumentative de Comte concernant surtout les élaborations philosophiques de l'histoire de l'Humanité. Autrement dit, l'analyse essentielle de cette loi, qui porte sur l'explication de la causalité de l'agir humain et les phénomènes socio-religieux qui en découlent en conséquence, prend une importance significative dans le *Système* de Comte. En effet, Comte transpose d'une certaine manière la théorie de la loi des trois états à l'ensemble de l'histoire humaine en la divisant en trois périodes, à savoir, l'Antiquité, le Moyen Âge et les Temps Modernes.<sup>299</sup> Il faut souligner que le principe de cette répartition en trois temps joue en quelque sorte pour Comte le rôle de fondement explicatif de l'évolution de l'esprit positif. Par ailleurs, cette tripartition de l'histoire est également

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>299</sup> Henri Gouhier parle d'une certaine « coïncidence » quant à la division empirique de l'histoire en trois périodes et la loi des trois états. Cette « juxtaposition » méthodologique permet en effet à Comte d'entreprendre une analyse scientifique donc positive du Moyen Âge et de le situer dans la chronologie des temps et de le placer dans l'axe du « devenir spirituel ». *Ibid.* A Comte d'en témoigner : « Or, le vrai principe scientifique d'une telle théorie me paraît entièrement consister dans la grande loi philosophique que j'ai découverte, en 1822, sur la succession constante et indispensable des trois états généraux primitivement théologique, transitoirement métaphysique, et finalement positif, par lequel passe toujours notre intelligence, en un genre quelconque de spéculation. C'est donc ici, continue-t-il, que doit être naturellement placée l'appréciation immédiate de cette loi vraiment fondamentale destinée dès lors à servir de base continue à l'ensemble de notre analyse historique, dont l'objet essentiel sera nécessairement d'en expliquer et d'en développer la notion générale, par un usage graduellement plus étendu et plus précis, dans la suite entière du passé humain ». Auguste Comte, *Cours*, 51<sup>e</sup> Leçon, p. 211.

essentielle à la conceptualisation du sujet central du présent travail, c'est-à-dire à la définition exclusive, à l'intérieur de chaque époque différente, des caractères propres des pouvoirs spirituel et temporel. Dans sa 51<sup>e</sup> Leçon, Comte nous en donne la preuve suivante : « Ces qualifications politiques de *temporel* et *spirituel* devant être naturellement d'un fréquent usage, [...] pour l'ensemble de notre analyse historique, [...] je leur conserverai toujours exactement la destination régulière à laquelle la philosophie catholique les a consacrées depuis des siècles ». <sup>300</sup> Cette opinion laisse également apparaître l'importance majeure d'analyser ces deux termes en usage dans la philosophie politique, et d'en trouver la continuité sociale. L'auteur du *Cours* éprouve ainsi un « indispensable besoin [...] de ces deux termes importants, qui ne peuvent être encore constamment remplacés par des expressions plus rationnelles ; il n'est pas inutile d'ailleurs de rattacher, autant que possible, sans aucune vaine affectation, les formules actuelles aux anciennes habitudes, afin de mieux rappeler le sentiment fondamental de la continuité sociale, qu'on est aujourd'hui si vicieusement disposé à dédaigner ». <sup>301</sup> Insistons un instant sur ce que Comte vient de proclamer à l'intérieur de son *Cours* pour mieux saisir l'évolution de la notion du progrès social face à la question de l'existence temporelle et spirituelle de l'Humanité.

Pour ce qui est de la première forme, Comte observe déjà chez l'homme primitif la nécessité de couvrir son existence matérielle par le biais de l'exercice et de l'activité de la vie guerrière. En effet, le développement de ce régime militaire, auquel, dit Comte, « la société a été si longtemps et si complètement assujettie » remplissait un indispensable office dans la progression de l'Humanité. <sup>302</sup> Donc, de ce point de vue, on peut concevoir désormais, continue Comte, « la prépondérance sociale de l'esprit industriel », qui s'était jusqu'alors exclusivement manifestée dans l'évolution matérielle de l'esprit militaire. <sup>303</sup> Le fondateur du positivisme voit dans cette « indispensable tutelle » de l'industrie humaine une forte analogie avec la fonction « provisoire » de l'esprit religieux dans la préparation de l'essor ultérieur de l'esprit scientifique. <sup>304</sup> Comte accentue ainsi considérablement le rôle prépondérant de

---

<sup>300</sup> Auguste Comte, *Cours*, 51<sup>e</sup> Leçon, p. 228.

<sup>301</sup> *Ibid.*

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>303</sup> *Ibid.*

<sup>304</sup> *Ibid.*

l'activité militaire dans l'évolution fondamentale de l'Humanité. Selon lui, « les propriétés sociales, et surtout politiques, de l'activité militaire, quoique ne devant exercer qu'une prépondérance provisoire dans l'évolution fondamentale de l'humanité, sont à l'origine parfaitement nettes et décisives, en un mot, pleinement conformes à la haute fonction civilisatrice qu'elles doivent alors remplir ».<sup>305</sup> En résumé, Comte observe dans tous ces attributs de l'esprit industriel une parfaite correspondance avec les besoins naturels de la société primitive, qui ne pouvait apprendre qu'en exerçant uniquement l'activité guerrière. D'où la provenance militaire de tous les premiers gouvernements. À partir de là, Comte reconnaît l'importance attribuée à l'autorité militaire quant aux simples considérations temporelles, en y constatant également la portée encore purement théologique de l'autorité spirituelle.<sup>306</sup> En réalité, conclut Comte, l'expérience de l'histoire de ces premiers temps de l'évolution temporelle et spirituelle de l'Humanité prouve qu'une constante rivalité existait entre ces deux pouvoirs, sans que se perde cependant le lien fondamental qui unit ces deux éléments dans un quelconque système politique. Ceci démontre, remarque encore Comte, « qu'aucun régime militaire ne saurait s'établir et surtout durer qu'en reposant préalablement sur une suffisante consécration théologique, sans laquelle l'intime subordination qu'il exige ne pourrait être ni assez complète ni assez prolongée ».<sup>307</sup> Comte parle ainsi d'une «intime co-relation» entre l'esprit théologique et l'esprit militaire, lequel ne pourrait jamais atteindre sa plus importante destination sociale sans cette « consécration » théologique. Cette «solidarité spontanée» de ces deux puissances convergentes, spirituelle et temporelle, constitue pour l'auteur du *Cours* le principe fondamental tant du régime initial que du régime définitif, qui est devenu peu à peu au cours de l'histoire le but immuable de

---

<sup>305</sup> *Ibid.*

<sup>306</sup> *Ibid.* Comte remarque cependant que « cet ascendant naturel de l'esprit guerrier n'a pas été seulement indispensable à la consolidation originaire des sociétés politiques, il a surtout présidé à leur agrandissement continu, qui ne pouvait s'opérer autrement sans une excessive lenteur [...] une telle extension était préalablement indispensable, à un certain degré, au développement final de l'industrie humaine ». D'après Comte, « la marche temporelle de l'humanité présente donc, par sa nature, à sa première période, un cercle vicieux parfaitement analogue à celui que nous avons reconnu dans la marche spirituelle, et dont la seule issue possible résulte, en l'un et l'autre cas, de l'heureux essor spontané d'une tendance préliminaire ». *Ibid.*

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 232.

l'évolution de l'Humanité.<sup>308</sup> Nous verrons encore dans la suite l'importance réelle de cette distinction entre la notion de pouvoir spirituel et celle de pouvoir temporel pour le développement de la pensée de Comte. Mais à présent, nous allons essayer de tracer quelques contours généraux de la signification historique de la pensée médiévale telle qu'on la retrouve dans la philosophie positiviste d'Auguste Comte.

Il ressort de notre première constatation que la tâche principale que Comte assigne à la découverte de la loi des trois états théoriques est de voir dans le Moyen Âge l'avènement de la troisième période, où l'esprit théologique devient monothéiste. Après avoir été fétichiste, puis polythéiste, l'esprit humain accède à la dernière unification, où toute la causalité efficiente se situe condensée en un seul Dieu, l'unique principe et fin de l'univers.<sup>309</sup> Ce n'est qu'après avoir élaboré les aspects les plus caractéristiques de l'esprit humain et de son évolution que Comte en tire les conclusions nécessaires pour procéder à la recherche des fondements constitutifs de la dernière phase théologique qui s'est réalisée dans le monothéisme. Pour que de tels avancements puissent être à l'origine de la troisième transition, l'auteur du *Système* devait se rendre compte de l'insuffisance de l'état des deux régimes précédents, surtout quant à la stabilité de la religion absolue. Dans le fétichisme, Comte voyait avant tout une naturelle extension des croyances aux divinités substituées par les fétiches, que le polythéisme avait systématisé avec même une certaine juridiction dogmatique.<sup>310</sup> Cependant, cette systématisation des croyances avait forcé à tirer une vague de conséquences pratiques et théoriques qui ont finalement trouvé leur développement dans l'exercice de la religion monothéiste, surtout en Occident.<sup>311</sup> C'est précisément là, souligne Comte, que se trouve la genèse du monothéisme occidental, « où la division des deux pouvoirs suscitait des discussions habituelles », et la religion du Moyen Âge, reprend-il, « nous poussa donc à déduire par les signes, comme celle de l'antiquité nous avait conduits à induire par les images ». <sup>312</sup> D'après Comte, « l'antiquité avait assez développé, d'abord la vie spéculative, puis la vie active. Elle avait même assez

---

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>309</sup> Voir Henri Gouhier, « La pensée médiévale dans la philosophie d'Auguste Comte », p. 301.

<sup>310</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 100.

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> *Ibid.* Quant à la genèse du monothéisme, l'étude d'Henri Gouhier relève le fait que Comte la place précisément au Ve siècle où effectivement le polythéisme cesse d'exister et se trouve définitivement « déracinée » de la vie sociale. H. Gouhier, *Ibid.*, p. 301.

consacré la prépondérance normale de la seconde sur la première. Cette double préparation était profondément enracinée chez toutes les populations pleinement soumises à l'influence gréco-romaine. Mais elle ne pouvait aucunement suffire pour compléter l'initiation occidentale, puisqu'elle n'embrassait point le sentiment, aussi supérieur à l'activité que celle-ci à l'intelligence. Ce centre normal de l'existence humaine exigeait donc une troisième transition, qui lui fût essentiellement consacrée. Telle était la dernière condition indispensable à la transformation finale de la théocratie en sociocratie ».<sup>313</sup>

Dans cette « préparation complémentaire » du passage vers la troisième transition du régime religieux, Comte voit surtout l'initiation morale de l'Humanité. Cette «préparation» nouvelle ne serait autre, d'après Comte, qu'«une première systématisation de la morale universelle, qui tendit partout à substituer enfin les devoirs aux droits », [et que], « la principale épreuve de son efficacité résulterait de son aptitude à diriger une grande transformation sociale ».<sup>314</sup> L'auteur du *Système* voit dans ces changements la raison fondamentale de l'abolition de l'esclavage qui se trouve au centre de la marche fondamentale de l'initiation humaine au Moyen Âge. Comte y trouve une prise de considération d'une double mission de l'époque médiévale, à savoir, selon sa formule : « systématiser la morale et affranchir les travailleurs ».<sup>315</sup> Comte fait alors le résumé suivant de ses conceptions dont « ce grand office social exigeait d'abord une dernière transformation de la religion absolue, qui primitivement spontanée et ensuite inspirée, devait alors devenir révélée ».<sup>316</sup> En effet, cette dérivation essentielle du monothéisme était pour Comte profondément réclamée par la situation sociale, comme un résultat normal des divers polythéismes. Ainsi le mode d'accomplissement de l'office moral de cette transition devait surtout s'appuyer sur l'avenir, dans les conditions réelles de la vie future. Comte avait observé en ce point la genèse de la création d'un «empire exclusif» de l'autorité sacerdotale dont, comme il le remarque, « la constante suprématie ne pouvait être méconnue d'aucun croyant ».<sup>317</sup> De plus, la forme autoritaire du pouvoir sacerdotal devait se compléter d'un autre

---

<sup>313</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 103.

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>316</sup> *Ibid.*

<sup>317</sup> *Ibid.*

principe dogmatique, qui autorisait à la foi monothéique l'exercice de la discussion rationnelle. Cette nouvelle perspective « spéculative » de la religion, qui échappait désormais à l'activité dissolvante de l'esprit métaphysique du régime fétichique et du polythéisme, a pris toute son importance dans tous les monothéismes qui ont eu un véritable ancrage dans l'histoire. Remarquons à cet égard que Comte considère le caractère rationnel du monothéisme occidental comme étant l'origine même de la séparation des deux puissances sociales. L'auteur du *Système* dit précisément à ce propos que « leur pleine efficacité exigeait que le sacerdoce correspondant ne pût jamais dominer que sur les esprits et les cœurs, mais en devenant, dans ce domaine normal, entièrement indépendant de l'autorité politique ».<sup>318</sup>

En d'autres termes, Comte précise que le pouvoir spirituel devait être constitué de manière à « juger et conseiller notre conduite », mais en diminuant considérablement l'impacte de la morale sur les décisions politiques.<sup>319</sup> Ce fut ce qui advint dans le cas de l'adoption par l'Occident de la religion catholique.<sup>320</sup>

#### 4.2.1. *La distinction des deux pouvoirs*

Afin d'éclairer d'avantage la position de Comte face à la problématique de la catholicité médiévale, donc du monothéisme dans sa forme propre à l'Occident, nous allons être entraînés à une digression obligatoire concernant précisément l'établissement de la distinction fondamentale de l'ordre pratique et de l'ordre théorique, à savoir du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, qu'Auguste Comte démontre systématiquement surtout dans les *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826), et parallèlement exposée dans son *Cours de philosophie positive* (1830-1842).

La nécessaire distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, et l'introduction fondamentale d'un nouveau pouvoir spirituel pour répondre aux besoins de la nouvelle civilisation industrielle, constitue la conception la plus importante et la plus originale dans l'ensemble de l'œuvre philosophique d'Auguste

---

<sup>318</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 106.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>320</sup> *Ibid.*

Comte.<sup>321</sup> Si toutefois, comme le constate Henri Gouhier dans son commentaire sur la pensée médiévale chez Auguste Comte, « monothéisme et catholicisme sont philosophiquement, sinon historiquement, synonymes », naturellement cependant, bien que Comte prenne en considération l'ensemble des monothéismes existants, c'est seulement dans le catholicisme médiéval qu'il a trouvé le véritable accomplissement des exigences de l'esprit de la religion monothéique, à savoir la réalisation réelle de la séparation du pouvoir religieux et du pouvoir politique.<sup>322</sup>

C'est en effet le christianisme médiéval qui avait rempli véritablement, d'après Comte, cette première tâche, qui constitue pour l'auteur du *Cours* le principe de base de la politique positive.<sup>323</sup> Tout cela veut donc dire, résume Gouhier, « que la notion du Moyen Âge reçoit dans le positivisme un sens précis, scientifiquement défini par sa situation et dans le temps de la chronologie et dans le temps du devenir spirituel ».<sup>324</sup> C'est le génie « éminemment social » du catholicisme, dit aussi Comte, d'avoir constitué « un pouvoir moral distinct et indépendant du pouvoir politique », et d'avoir affranchi la morale de la prépondérance du politique, en prouvant ainsi le « progrès continu de la sociabilité humaine ».<sup>325</sup> C'est alors que la morale, toujours essentiellement subordonnée à la politique dans les époques antérieures, peut finalement, selon lui, affirmer son universalité en écartant définitivement sa servilité envers le pouvoir extérieur.<sup>326</sup> Cette réhabilitation de la morale, puis son extension à toutes les classes de la société et son établissement social, constituent, comme en témoigne le *Cours de philosophie positive*, « la principale destination finale du catholicisme ».<sup>327</sup> En somme, le mérite de la religion catholique, comme nous allons le

---

<sup>321</sup> Voir Auguste Comte, *Cours*, 54<sup>e</sup> Leçon, p. 324. Voir également *Politique d'Auguste Comte*, textes choisies et présentés par Pierre Arnaud, Armand Colin, Paris, 1965, p. 307. D'une part, l'idée de la distinction des deux pouvoirs, ainsi que la modernisation du pouvoir spirituel effectuée en transformant l'âge théologique en âge positif, a amené Comte, dit Arnaud, à un certain « coup d'Etat philosophique », qui ne pouvait être ainsi constituer que l'idée la « plus étrange » de son époque. Mais d'autre part, souligne Arnaud, cette distinction de la théorie et de la pratique, et en conséquent du pouvoir spirituel et du temporel, résulte pour Comte tout naturellement de la « constitution de la nature humaine », et sur le plan moral, elle dérive du « caractère inéluctablement axiologique de la conduite humaine en société ». *Ibid.*

<sup>322</sup> Henri Gouhier, « La pensée médiévale dans la philosophie d'Auguste Comte », p. 301.

<sup>323</sup> Auguste Comte, *Cours*, 54<sup>e</sup> Leçon, p. 332. Voir aussi le *Système*, t. II, p. 107.

<sup>324</sup> Henri Gouhier, « La pensée médiévale dans la philosophie d'Auguste Comte », p. 300.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 335.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 357.

voir dans la suite de cette étude, ne représentait pour Comte, comme le remarque pertinemment Juliette Grange, que « l'essentiel de ce qui sera le sens de l'humain ».<sup>328</sup> Cependant, en évoquant ce qui concerne la problématique de la séparation des deux pouvoirs, il nous faut donc, sur un autre profil épistémologique, donner une image claire de la notion de chacun d'eux, et déterminer avec précision leur destination propre, tant philosophique que sociale.

Comme notre tâche, dans ce travail, est d'exposer, à la fois de manière textuelle et critique, la permanence des idées philosophiques de Comte autour du concept de la religion positive, l'analyse successive des notions du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, telles qu'elles se trouvent présentées dans le système de politique positive, nous permettra certainement de mieux réaliser cette entreprise et de rendre encore plus nette notre méthode d'explication de ladite problématique.

#### *4.2.1.1. Le pouvoir spirituel*

L'idée du pouvoir spirituel, lorsqu'on l'approfondit, se révèle chez Auguste Comte sous un double aspect : elle se manifeste, d'une part, dans le discernement historique du problème de la division entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, et, d'autre part, dans l'explication de la nature de ce processus par des présupposés d'ordre ontologique. Ainsi, dans la démonstration historique qui couvre le contenu du premier aspect de ladite question, le fondateur du positivisme a vu dans l'« expérience du passé » l'essentiel de la nécessaire division des deux pouvoirs. Dans les préambules de ses *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826), Comte remarque que « l'expérience du passé pourrait constater de deux manières différentes la nécessité de la division entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel : soit en comparant l'état de l'espèce humaine sous l'empire du catholicisme et de la féodalité [...], soit en montrant les inconvénients qu'a produits, depuis le commencement du XVI<sup>e</sup> siècle, la suppression du pouvoir spirituel, ou, ce qui est politiquement équivalent, son usurpation par le pouvoir

---

<sup>328</sup> Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, p. 276.

temporel ». <sup>329</sup> Pour Comte lui-même, ces observations sont liées en un sens très immédiat et fondamental avec la théorie du développement de l'esprit positif. À savoir, en tant qu'elle est histoire de l'homme, l'histoire du vrai progrès de l'Humanité commence pour Comte avec la venue du régime monothéique en écartant radicalement la souveraineté de l'intelligence prônée par la philosophie grecque, et, comme il dit, « en ébauchant la nouvelle constitution sociale de l'élite de l'humanité ». <sup>330</sup>

Comte, persuadé que dans le monothéisme et surtout dans la nature humaine se trouve le fondement même de la nécessaire et radicale modification de l'«ancien organisme social» de l'antiquité, s'oppose à l'unique suprématie du temporel quant aux croyances humaines, et rejette fondamentalement l'utopique «théocratie métaphysique» du type social grec, afin de déterminer la pluralité des croyances dans un même système théologique affranchi radicalement de la tutelle politique. <sup>331</sup> Or, cette attitude positive trouve sa réalisation essentiellement dans l'institution du catholicisme au Moyen Âge, qui a dû surmonter l'immense force spéculative des anciens régimes et subvenir aux principaux besoins sociaux, écrit-il avec admiration, « en assignant, autant que possible, à chacune des deux grande forces [religieuse et politique\*], dans l'ensemble du système politique, une participation régulière, pleinement distincte et indépendante quoique nécessairement convergente par des attributions habituelles ». <sup>332</sup> En résumé, dirait Comte, « par la division fondamentale organisée au Moyen Âge entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, les sociétés humaines ont pu être en même temps plus étendues et mieux ordonnées, combinaison que tous les législateurs, et même tous les philosophes de l'Antiquité avaient proclamée impossible ». <sup>333</sup> Une telle conclusion devient alors décisive pour Comte, en ce qui touche à sa confrontation historique, voire philosophique, avec les problèmes de l'ordre social établi au Moyen Âge, pour autant qu'ils se rapportent aux changements marquant l'avènement du nouveau pouvoir spirituel et donc également d'un nouveau système social. Cette perspective reste déterminante pour le fondateur du positivisme.

---

<sup>329</sup> Auguste Comte, *Du pouvoir spirituel*, choix de textes établi, présenté et annoté par Pierre Arnaud, Librairie Générale Française, Paris, 1978, p. 285.

<sup>330</sup> Auguste Comte, *Cours*, 54<sup>e</sup> Leçon, p. 330.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>333</sup> Auguste Comte, *Du pouvoir spirituel*, p. 279.

Mais parce que la société médiévale est soumise en même temps à la forte domination du pouvoir temporel, essentiellement lié à la prééminence industrielle, Comte voit dans le développement de l'espèce humaine, et plus précisément, comme il dit ailleurs, « dans la double direction scientifique et industrielle » de la société, la destruction progressive – qui est même une autodestruction – du rapport au spirituel, face au renversement nécessaire de l'ancien ordre politique auquel le régime religieux avait été fortement attaché avant la réorganisation de la société au Moyen Âge. Ainsi, au fil de son exposé argumentatif, Comte nous montre dans les *Considérations* comment évolue la société civile entre le XII<sup>e</sup> et le XVI<sup>e</sup> siècles, et comment s'instaure finalement, par la nature des choses, un nouvel ordre politique resurgi de la dissolution entière de l'ancien système social. Ainsi, l'analyse de la société civile et de ses mutations au cours des âges font comprendre à Comte que non seulement l'institution d'un nouvel régime politique, « suppose le renversement préalable de l'ordre précédent » ; mais afin qu'une réorganisation totale puisse écarter tout obstacle à la nouvelle fondation sociale, un certain régime anarchique doit aussi avoir sa place dans le processus, en tant que transition d'un état à l'autre.<sup>334</sup> Comte a poussé philosophiquement jusqu'au bout la problématique de ce changement.

La théorie positiviste de Comte, voyant dans l'état politique du Moyen Âge la réalisation du progrès décisif de la moralité sociale, se propose de faire valoir méthodologiquement la substance historique de la société médiévale, et de faire entrer dans son concept les déterminations politiques qu'explorait le principe du progrès de l'état positif. La tâche que se propose ensuite la philosophe positiviste est, pour ce qui a trait à la théorie politique du régime social de l'époque du Moyen Âge, de corriger, comme cela est devenu nécessaire, la nature du système catholique et féodal et d'observer ses modifications. Or cela signifie aussi pour Comte que la création d'une nouvelle société présuppose dans l'ensemble de sa formation une étape de désorganisation totale par le biais d'un mouvement révolutionnaire.<sup>335</sup> Ce que nous venons de dire permet de comprendre en quel sens Comte se rattache aux idées révolutionnaires qui pouvaient déjà servir de base à son époque pour la démolition de l'ancien régime. C'est dans ce contexte que se situe la théorie positive de la révolution

---

<sup>334</sup> *Ibid.*, pp. 280-281.

<sup>335</sup> *Ibid.*

sociale, laquelle s'est effectuée entre le XIV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle. Comte, si on dégage ces quelques lignes de ses observations, aperçoit que « dans le cours entier de cette période, qu'on peut à bon droit qualifier de révolutionnaire, toutes les idées antisociales ont été soulevées et réduites en dogmes, pour être employées d'une manière continue à la démolition du système catholique et féodal, et pour rallier contre lui toutes les passions anarchiques qui fermentent dans le cœur humain, et qui, dans les temps ordinaires, sont comprimées par la prépondérance d'un régime social complet »,<sup>336</sup> et, il conclut de la manière suivante : « Ainsi, le dogme de la liberté illimitée de conscience a d'abord été construit pour détruire le pouvoir théologique, ensuite celui de la souveraineté du peuple pour renverser le gouvernement temporel, et enfin celui de l'égalité pour décomposer l'ancienne classification sociale [...] ». <sup>337</sup> C'est seulement dans cette perspective révolutionnaire que l'on comprend combien il était souverainement important aux yeux de Comte de voir comment la religion de l'homme avait pu devenir celle de sa négation. C'est le grand mérite du christianisme du Moyen Âge d'avoir discerné le rôle décisif qu'a joué la catégorie positive de la réorganisation sociale afin que le régime spirituel puisse renaître dans une nouvelle perspective et sous un nouveau rapport quant à l'organisation politique.

Dès à présent, on peut demander à l'ensemble de son aperçu historique de la théorie de la religion au Moyen Âge, s'il est possible de soutenir, même en un sens dérivé, que l'importance excessive attribuée par Comte au christianisme et surtout au catholicisme médiéval, avec la nécessaire distinction des deux pouvoirs, aurait un impact quelconque sur sa conception de l'existence sociale de l'homme moderne, et que ses efforts en philosophie de la religion, et avant tout, en philosophie de l'histoire, se seraient épuisés à réclamer que la conscience religieuse et politique au Moyen Âge ait dû se transformer pour devenir autonome. Cette construction théorique semble reposer, d'après le fondateur du positivisme, sur trois présupposés, que nous allons expliciter en guise de conclusion dans le paragraphe suivant, en les envisageant précisément dans leur rapport à la problématique du pouvoir spirituel et de la fondation de la religion catholique.

---

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> *Ibid.*

#### 4.2.1.2. *Le pouvoir spirituel et le catholicisme*

Comte proclame dans son *Cours de philosophie positive*, à la suite de ses appréciations générales sur les conditions des croyances religieuses du fétichisme et du polythéisme que « le génie, éminemment social, du catholicisme a surtout consisté, en constituant un pouvoir purement moral distinct et indépendant du pouvoir politique proprement dit, à faire graduellement pénétrer autant que possible la morale dans la politique, à laquelle jusqu'alors la morale avait toujours été, au contraire [...] essentiellement subordonnée ; et cette tendance fondamentale, à la fois résultat et agent du progrès continu de la sociabilité humaine, a nécessairement survécu à l'inévitable décadence du système qui en avait dû être le premier organe général, de manière à caractériser, avec une énergie incessamment croissante, malgré les diverses perturbations accessoires ou passagères, plus profondément qu'aucune autre différence principale la supériorité radicale de la civilisation moderne sur celle de l'antiquité ».<sup>338</sup> Il est donc clair pour Comte que les prétentions politiques de la philosophie grecque avaient succombé face à la puissance sociale du catholicisme, et que la forte prépondérance des théocraties anciennes ne pouvait que se modifier graduellement par l'influence de la morale catholique.<sup>339</sup> « C'est sans doute par le rétablissement d'un ordre moral que doit nécessairement commencer cette vaste opération, la réorganisation des esprits étant à la fois plus urgente et mieux préparée que le règlement des relations sociales »<sup>340</sup>, poursuit Comte dans son opuscule sur les *Considérations sur le pouvoir spirituel*. Mais avant d'entamer la construction d'un nouveau pouvoir spirituel basé sur la refondation de la morale sociale, Comte plaide dans le *Cours* en faveur de l'analyse générale des conditions indispensables à l'existence sociale du catholicisme médiéval. Il faut souligner fortement cette déclaration de Comte, parce qu'elle confirme toutes les interprétations prétendant à la nécessité de la restauration d'un ordre moral et à celle de la création d'un nouveau pouvoir spirituel. C'est ainsi que l'auteur du *Cours* voit dans la constitution ecclésiastique du Moyen Âge une «puissance fortement organisée», fondée sur le

---

<sup>338</sup> Auguste Comte, *Cours*, 54<sup>e</sup> Leçon, p. 332.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>340</sup> Auguste Comte, *Considérations*, p. 293.

mérite intellectuel et moral, et perfectionnant radicalement la nature du principe politique auquel elle a été toujours subordonnée, et en le rendant plus rationnel.<sup>341</sup> Tout en soulignant l'énorme influence du catholicisme sur la formation politique au Moyen Âge, Comte remarque encore avec insistance un autre point de jonction entre ces deux régimes de gouvernance (religieuse et politique), à savoir l'interdépendance administrative des principautés temporelles, directement liées aux autorités ecclésiastiques, dépendance réciproque qui n'a pas été toujours très favorable à l'exercice de deux pouvoirs distincts.<sup>342</sup>

En conclusion de l'énoncé de la théorie du système politique fondé sur le catholicisme, et après en avoir souligné quelques-uns de ses caractères essentiels, Comte proclame encore son admiration pour ce qui est probablement la plus importante innovation sociale réalisée par le catholicisme, c'est-à-dire, l'organisation de l'éducation générale dans un système fondamental, intellectuel et moral, ayant pour trait caractéristique sa portée universelle.<sup>343</sup> C'est exactement dans le système de l'éducation catholique et dans son ascendant politique que Comte voit la première base intellectuelle du pouvoir spirituel.<sup>344</sup> Mais en réalité, dans le stade suivant, c'est l'influence de la morale qui, n'étant désormais plus subordonnée à la politique, sera le principal vecteur de l'éducation étendue à toutes les couches de la société.<sup>345</sup> C'est

---

<sup>341</sup> Auguste Comte, *Cours*, 54<sup>e</sup> Leçon, p. 337. Comte, comme il l'exprime clairement, voit également dans la reconnaissance de la « suprême dignité spirituelle » un véritable signe de la sagesse politique, surtout quand il s'agit du principe électif. Bien plus encore, on doit reconnaître selon Comte la « haute portée politique » du pouvoir spirituel également dans la fondation des ordres religieux, offrant directement au génie politique de l'époque, « une heureuse issue élémentaire », à savoir, « un utile exercice continu ». Autrement dit, pour Comte, la grande puissance du catholicisme résida avant tout dans l'éminente éducation du clergé, laquelle porta des fruits également dans le domaine politique. *Ibid.*

<sup>342</sup> *Ibid.*, pp. 341-342.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 343. L'éducation générale fut imposée de manière rigoureuse à toutes les classes de la population européenne, sans aucune exception, même envers le servage. Cette seule constatation suffirait selon Comte à prouver quelle immense reconnaissance postérieure est due à l'organisation sociale catholique, surtout en ce qui concerne la fondation en France d'un enseignement universel laïque. A ce propos voir L. Legrand, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry. Les origines de la laïcité*, Librairie Marcel Rivière, Paris, 1961.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>345</sup> On peut noter ici une pertinente remarque de Juliette Grange concernant le rôle essentiel de l'éducation dans la nouvelle organisation de la société proposée par Comte. « Le nouveau principe d'organisation sociale ne s'imposera pas par la violence (politique) ou par l'autorité du dogme (religieux) mais insensiblement par la vulgarisation des connaissances scientifiques et de l'histoire sociale elle-même. Son vecteur essentiel sera l'éducation : "Réservée d'abord à des esprits d'élite, cette nouvelle forme de sentiment social pourra ensuite appartenir avec une moindre intensité à l'universalité des intelligences, à mesure que les résultats généraux de la physique sociale deviendront suffisamment

ainsi que la morale, principale destination du catholicisme, peut enfin affirmer son universalité face à la diversité des pouvoirs temporels.<sup>346</sup> Dans sa 54<sup>e</sup> Leçon, Comte approuve : « Si le catholicisme est venu, pour la première fois, régulariser enfin la véritable constitution morale de l'humanité, en attribuant directement à la morale, avec une irrésistible autorité, l'ascendant social convenable à sa nature, il n'est pas douteux, d'un autre côté, que l'ordre féodal, envisagé comme un simple résultat spontané de la nouvelle situation sociale [...] a immédiatement introduit de précieux germes élémentaires d'une haute moralité, qui lui étaient entièrement propres, et sans lesquels l'opération catholique ne pouvait suffisamment réussir ».<sup>347</sup> Il en résulte, d'après Comte, que la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel se trouve conforme à la nature de la société, à laquelle il serait également néfaste que le pouvoir spirituel absorbe le pouvoir temporel, ou à l'inverse que le pouvoir temporel usurpe une autorité spirituelle, selon le régime existant. Dans le catholicisme, l'exemple de la classe sacerdotale prouve précisément, d'après le philosophe, leur place appropriée à la nature et à l'économie générale de l'ensemble des besoins de la société.<sup>348</sup> Comte parle ainsi de la « gloire sociale du catholicisme », celle, comme il dit lui-même, « qui lui méritera la reconnaissance éternelle de l'humanité », et lui attribue la capacité de modifier à un degré très élevé « le mode essentiel de l'existence humaine ».<sup>349</sup> Cette efficacité morale du Moyen Âge a joué en effet un rôle prépondérant dans la préparation temporelle de la société, émergeant à peine des régimes polythéistes à multiple croyance, en cédant la place à un monothéisme encore bien frêlement établi. Ainsi Comte réaffirme une fois de plus que le rétablissement de la morale et sa forte influence sur la constitution d'un pouvoir spirituel n'avait pas eu de précédent avant

---

populaires". (Auguste Comte, *Cours*, 48<sup>e</sup> Leçons, p. 150) L'enseignement de la sociologie et de l'histoire sera le véritable culte positiviste ». J. Grange, pour appuyer la démarche argumentative de Comte, évoque habilement les trois tâches essentielles aux savants de l'Europe pour réorganiser la société: (1) "La première a pour objet la formation du système d'observations historiques sur la marche de l'esprit humain, destiné à être la base positive de la politique, [...]. (2) La seconde tend à fonder le système complet d'éducation positive qui convient à la société régénérée [...]. (3) La troisième enfin consiste dans l'exposition générale de l'action collective que, dans l'état actuel de toutes leurs connaissances, les hommes civilisés peuvent exercer sur la nature pour la modifier à leur avantage [...]." (Auguste Comte, *Système*, t. IV, Appendice général, III<sup>e</sup> partie, p. 81). Cité d'après Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, p. 292.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 346.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>348</sup> *Ibid.*, 347 et sq.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 358.

l'époque du Moyen Âge, et que la nécessaire division des deux pouvoirs et même leur intrinsèque filiation, n'a eu que des résultats très constructifs au sein du catholicisme. Et c'est à l'auteur du *Cours* d'en donner une dernière appréciation : « Il demeure donc incontestable que l'appréciation morale du moyen âge ne doit pas être philosophiquement dirigée d'après la considération unique de l'ordre spirituel, à l'exclusion de l'ordre temporel, mais il faut d'ailleurs éviter soigneusement toute oiseuse discussion de vaine préséance entre ces deux éléments sociaux, aussi inséparables qu'indispensables, dont chacun a, sous cet aspect capital, une influence propre, nettement déterminée en principe, quoique trop intimement mêlée à l'autre pour comporter toujours une juste répartition effective ». <sup>350</sup> C'est dans la perspective de ce passage que nous allons maintenant reprendre l'allusion du début du paragraphe concernant la construction théorique de la notion d'ordre, en rapport avec la formation du pouvoir spirituel et la constitution du catholicisme médiéval, la notion à laquelle semble d'une certaine manière suppléer la philosophie positive de Comte.

#### 4.2.1.3. *Le pouvoir spirituel et la notion de l'ordre*

Pour se représenter la problématique de la séparation des deux pouvoirs et relever l'importance de l'élément religieux dans la constitution catholique du régime politique au Moyen Âge, Auguste Comte fait nécessairement intervenir les idées d'ordre et de progrès, dont la première fera l'objet de la présente analyse. Vu le chemin que nous avons déjà parcouru dans la présentation des arguments de Comte lui-même, nous aurons avantage à les éclaircir en basant notre étude directement sur quelques commentaires spécialisés. C'est ainsi qu'Alexandre J.-L. Delamarre dans son remarquable article traitant de la question du pouvoir spirituel et de la constitution catholique chez Joseph de Maistre et Auguste Comte, nous aidera, au moins partiellement, à mieux cerner ladite problématique.

En un mot, il convient de mentionner que la théorie de Joseph de Maistre, l'auteur du traité *Du Pape*<sup>351</sup> et le plus éminent penseur de l'école catholique, est un

---

<sup>350</sup> *Ibid.*

<sup>351</sup> Le traité *Du Pape* de Joseph de Maistre paraît en 1819, sept ans avant la publication des *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826) d'Auguste Comte.

amalgame de philosophie et d'histoire, qui reçoit dans le lexique du fondateur du positivisme le qualificatif de « rétrograde ».<sup>352</sup> Ce terme de « rétrograde » contient à la fois la notion d'un programme d'action politique, consistant en le rétablissement des anciennes institutions, entre autres dans la restauration du système catholique féodal, et recouvre également la notion d'une pensée philosophico-historique. Comte à juste titre, en étudiant la structure du système catholique et surtout les raisons de sa disparition, a dû se confronter aux prémisses de « l'école rétrograde » et désigner par la préconisation de son étude une tâche essentielle à la pensée positive, même si la doctrine du défenseur de la féodalité catholique n'est jamais devenue la sienne.<sup>353</sup> C'est ainsi que le fondateur du positivisme, dans son appréciation historique et philosophique du Moyen Âge et par le biais de la pensée « rétrograde », analyse l'origine du concept d'ordre, qu'il élabore ensuite empiriquement afin de déterminer la manière de constituer l'ordre humain. Auguste Comte, comme le souligne Delamarre, « se voit donc imposer une double tâche » : « il lui faut examiner les mérites historiques de la pensée rétrograde » ; « il devra inéluctablement comparer la notion positive et la notion rétrograde de l'ordre, puisque toutes deux, indépendamment de leur origine, expriment une identique prétention à valoir pour l'humanité en général ».<sup>354</sup> En effet, résume Delamarre, « Comte balance sans cesse entre deux attitudes ».<sup>355</sup> Cependant, l'objectif de nos réflexions ne nous permet malheureusement plus d'élargir cette question car ce qui entre maintenant en jeu, et mérite l'intégralité de notre application, c'est précisément la construction théorique de la notion de l'ordre et son application à la problématique du pouvoir spirituel et de la constitution catholique. Delamarre propose ainsi de reprendre la notion de l'ordre chez Comte en la faisant reposer sur trois présupposés complémentaires.

Le premier présupposé, nous dirions le présupposé d'ontologie, se situe suivant l'analyse de Delamarre dans le procès de l'évolution du terme, à savoir dans l'exigence de sauvegarder la condition d'ordre dans son univocité de sens, et que celui-ci

---

<sup>352</sup> Voir l'article d'Alexandre J.-L. Delamarre, « Le pouvoir spirituel et la ruine de la constitution catholique chez Joseph de Maistre et Auguste Comte », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n°4, Octobre-Décembre, 1985, p. 423.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>355</sup> *Ibid.*

demeure interchangeable « du germe à l'universalité ». <sup>356</sup> Par exemple, le sens du mariage et son caractère indissoluble devraient être, selon Comte, « identiques » tant dans le catholicisme médiéval que plus tard dans les temps de l'esprit positif, et ne devraient en aucune manière être affectés par la séparation des deux pouvoirs. Malgré le fait que l'indissolubilité du mariage appartenait à l'ordre théologique, l'état positif se devra d'en faire un usage légitime, analogue à celui de l'époque durant laquelle il a été instauré. Cependant, Delamarre remarque subitement que la volonté de Comte de garder l'univocité du sens dans l'esprit positif ne pourrait toujours se réaliser complètement. S'il s'agit de la religion et de la foi positives, l'évidence de l'univocité, selon Delamarre, devient plus fragile. Cette constatation trouve son origine dans le manque de référence à l'absolu ontologique chez l'esprit positif, lequel évacue « tout le contenu de signification inhérent aux deux notions ». <sup>357</sup> Pour illustrer ce propos, Delamarre fait recours à la condition ontologique de la foi pratique chez Kant et au principe de liberté par lequel, reprend-il d'après la formulation kantienne, « l'auteur moral du monde est une détermination de l'idéal transcendantal ». <sup>358</sup>

La question à laquelle Comte devrait répondre selon Delamarre c'est au fond cette malheureuse annulation de toute référence transcendantale dans l'état positif qui conduit inévitablement l'idée positiviste de la foi et de la religion au pur nominalisme. <sup>359</sup> Même si la théorie de la religion de l'Humanité constitue pour Comte l'accomplissement définitif de la positivité, le souci d'ontologie de Delamarre est toujours d'actualité, surtout quand il s'agit de l'application de la notion d'ordre au problème du pouvoir spirituel. Delamarre remarque aussi pertinemment que lorsqu'il est question chez Comte de l'existence temporelle de l'homme, la condition d'ordre garde facilement son univocité, tandis que, quand il s'agit de la manifestation de l'existence spirituelle, la nature humaine repose sur l'équivocité. <sup>360</sup> De plus, « dans

---

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>357</sup> *Ibid.*

<sup>358</sup> *Ibid.* Kant parle également de la possible preuve ontologique de l'existence d'un être nécessaire en fonction d'une opération intellectuelle dans laquelle grâce aux simples concepts purs de la raison une telle preuve est possible si, comme il le formule, une proposition « dépasse à ce point tout usage empirique de l'entendement ». Voir Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, chap. III<sup>e</sup>, section 6<sup>e</sup>, [trad. d'Alain Renaut], Bibliothèque philosophique, Aubier, Paris, 1997, p. 552.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>360</sup> *Ibid.*

l'histoire, le maintien de sa séparation et de son indépendance a été dans une relation essentielle avec le dogme absolu du monothéisme ». <sup>361</sup>

En effet, nous pouvons constater, d'après cette analyse, que l'étude du pouvoir spirituel ne représente pas pour Comte une condition d'ordre quelconque, mais ce qui résulte de la force de sa théorie positiviste, c'est la « cohérence de la statique et de la dynamique », et davantage qu'une possibilité ouverte, le choix délibéré de faire reposer son élément spirituel, « non sur un absolu ontologique, conclut ainsi Delamarre, mais sur une pensée du social qui ne serait qu'un biologisme élargi ». <sup>362</sup> Voici le premier présupposé.

Le second présupposé relevé par Delamarre est d'ordre logique, et consiste à saisir selon lui « une généralité minimale de la condition d'ordre dans l'humanité effective ». <sup>363</sup> En effet, la proposition exigerait d'être formulée de manière à définir la notion empirique de la condition d'ordre, en l'occurrence la notion empirique dans l'acception commune du terme. Autrement dit, il s'agirait de passer du singulier au pluriel. Dans le cas de Comte, et plus exactement dans sa notion du pouvoir spirituel, aperçu une fois et uniquement dans l'histoire du système médiéval, ce passage manque justement, et telle est d'ailleurs la thèse de Delamarre, de généralité empirique « pour faire équilibre à l'universalité de l'état normal », comme il le précise encore. <sup>364</sup> Delamarre en tire la conclusion suivante : si le pouvoir spirituel est saisi dans le système de Comte seulement dans sa singularité, cette dernière ne peut que singulariser le pouvoir spirituel positif en faisant à la fois dualité avec lui. <sup>365</sup>

C'est ici que le troisième présupposé intervient afin de compléter le contenu de la notion d'ordre chez Comte. Il est d'ordre historique. Comte conçoit l'époque du Moyen Âge comme la dernière phase d'accomplissement de l'état théologique. Il prétend également que la catholicité, ainsi que le système féodal, représentent son point culminant, en réalisant en effet pleinement la religion monothéiste. Delamarre dirait en plus que le Moyen Âge comtien constitue simultanément « le premier

---

<sup>361</sup> *Ibid.*

<sup>362</sup> *Ibid.*, pp. 431-432.

<sup>363</sup> *Ibid.*

<sup>364</sup> *Ibid.*

<sup>365</sup> *Ibid.*

moment *moderne* de l'évolution générale de l'humanité », et cela surtout en raison de la division systématique des deux pouvoirs qui s'y fait jour.<sup>366</sup>

La thèse de Comte, qui veut voir dans le catholicisme médiéval le « principal fondement de la réorganisation moderne » ne pourrait être désormais envisagée que sous un double aspect. Premièrement, le fondateur du positivisme observe une dissolution progressive de la catholicité médiévale, qui se manifesta par le triomphe de la philosophie naturelle sur la philosophie morale ; deuxièmement, il lui est impossible de ne pas constater l'oubli postérieur de la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Comte dirait donc que « la morale universelle, dont le catholicisme a dû être d'abord l'indispensable organe, ne peut certainement lui constituer une exclusive propriété, s'il a finalement perdu l'aptitude générale à la faire prévaloir dans l'économie sociale [...] »,<sup>367</sup> et que cette morale si glorieusement favorisée, « forme nécessairement un précieux patrimoine transmis par nos ancêtres à l'ensemble de l'humanité ; [cependant\*] son influence appartiendra désormais à ceux qui sauront le mieux la consolider, la compléter et l'appliquer, quels que puissent être leurs principes intellectuels ». <sup>368</sup> C'est ainsi que le troisième présupposé nous indique encore de manière visible combien les acquis de l'histoire sont importants pour la fondation de la théorie de l'organisme social et donne la preuve, comme le souligne une fois de plus Delamarre, que la singularité médiévale de l'expérience de l'instauration de la séparation des deux pouvoirs ne conduit effectivement qu'à son abolition et ultimement à la ruine du catholicisme.

Cependant, ce que relève en dernier lieu Delamarre dans son analyse critique de ladite question, c'est que, malgré ce « déclin » du système catholique, la séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel reste aux yeux du positiviste un acquis indéniable, « parce que, résume Delamarre, dans la théorie elle représente désormais

---

<sup>366</sup> *Ibid.*

\* C'est nous qui ajoutons.

<sup>367</sup> Auguste Comte, *Cours*, 54<sup>e</sup> Leçon, p. 377.

<sup>368</sup> *Ibid.* Alexandre Delamarre voit dans l'appréciation historique du Moyen Âge faite par Comte effectivement un double enjeu. D'un côté, remarque-t-il, le positiviste éprouve dans le système catholique et féodal un « déclin », et de l'autre côté, il y voit le moment inaugural de la politique moderne. C'est justement dans la dissolution du catholicisme médiéval, observe Delamarre, que Comte considère qu'une chance est accordée au développement de l'esprit positif qui aboutit finalement au plus grand « état normal de sociabilité ». A. Delamarre, « Le pouvoir spirituel et la ruine de la constitution catholique chez Joseph de Maistre et Auguste Comte », p. 432.

la norme pour l'humanité », mais, « elle n'est nullement un acquis pour l'histoire », car elle s'est dégradée dans la « discontinuité de la rupture historique ». <sup>369</sup>

#### 4.3. Le nouveau pouvoir spirituel. La réorganisation morale de la société moderne. L'éducation universelle

« Pour avoir un aperçu complet du nouvel ordre moral, il faut envisager séparément les fonctions que doit remplir le pouvoir spirituel, abstraction faite de sa construction propre, et ensuite le caractère général que doit avoir son organisation pour correspondre exactement à la nature de la civilisation moderne ». <sup>370</sup> Comte a besoin désormais d'un nouveau gouvernement spirituel basé essentiellement sur l'autorité morale qui devrait, selon lui, résulter de la supériorité de l'intelligence humaine. Mais avant de donner la priorité au pouvoir spirituel quant à l'établissement et au maintien de l'ordre social, il s'avère nécessaire pour le philosophe de saisir la nature propre qui constitue l'association réelle des espèces humaines, donc la société, et de considérer sous le même aspect le caractère propre du gouvernement.

Partant de la constatation préalable que ces deux idées *société – gouvernement*, sont en réalité inséparables, et que chaque assemblée subit intrinsèquement une influence constante, soit directrice, soit répressive de l'autorité politique qui lui imposée, Comte observe que dans ce mouvement d'influence réciproque deux sortes d'action s'interpénètrent. L'une est matérielle, l'autre est morale. Leur caractère hétérogène, tant dans leurs fondements que dans leurs modes, assure la possibilité de leur totale coexistence. La première, fondée sur la force ou sur la richesse – Comte parlera ici du progrès de la civilisation moderne et de la prééminence de l'industrie sur la supériorité militaire des temps anciens – porte immédiatement sur les actes, tandis que la seconde comprend les « règlements des opinions ». Celle-ci a pour fondement l'institution morale. <sup>371</sup> Le pouvoir spirituel ainsi conçu a donc pour destination propre le

<sup>369</sup> Alexandre Delamarre, p. 433. Il s'agit là, d'après Delamarre de la « faute de permanence temporelle ou historique effective » où « l'acquis et le perfectionnement médiévaux parviennent à un statut ambigu de paradigme puisqu'ils tiennent lieu de modèle pour un état autre que celui de leur premier établissement, un état *autre* parce que séparé par la ruine et la destruction. » *Ibid.*

<sup>370</sup> Auguste Comte, *Considérations*, p. 298.

<sup>371</sup> Auguste Comte, *Considérations*, pp. 300-301.

« gouvernement de l'opinion », c'est-à-dire, dit Comte, « l'établissement et le maintien des principes qui doivent présider aux divers rapports sociaux ». <sup>372</sup> Cette fonction générale se divise naturellement en autant de parties qu'il existe de classes distinctes de relations, puisqu'aux yeux de Comte, le pouvoir spirituel exerce une forte influence dans chaque fait social à condition qu'il soit bien organisé, à savoir, qu'il soit « en harmonie exacte avec l'état de civilisation correspondant ». <sup>373</sup> L'auteur des *Considérations* voit ainsi la meilleure réalisation de telles opérations dans la direction suprême de l'éducation, envisagée sous une double forme : soit générale, soit spéciale. C'est à l'éducation générale que Comte attribue le rôle prépondérant dans la préparation des individus à l'ordre social dans lequel ils doivent vivre et s'épanouir. Il faut ici souligner que le positiviste prétend que la formation universelle que chaque individu reçoit grâce à l'éducation générale permet en effet de mieux saisir la destination et la vocation propre que l'homme exercera et remplira au sein de la société. Comte voit dans l'éducation des individus la grande fonction sociale de l'action du pouvoir spirituel, qui peut ainsi se distinguer nettement du pouvoir temporel. <sup>374</sup> La puissance de l'éducation générale sera même étendue, proclamera plus tard Comte, « à l'ensemble des fonctions nationales du pouvoir spirituel » qui consisteraient à représenter continuellement dans la vie active des individus et des communautés les principes moraux, sans pourtant abuser à cette fin de préceptes et de formalisme moral à outrance. <sup>375</sup>

Comte observe également qu'outre ces deux fonctions, le pouvoir spirituel exerce encore, en tant que « corporation savante », une double influence consultative, l'une directe, l'autre indirecte, dans toutes les opérations sociales. Cependant, l'auteur des

---

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>373</sup> *Ibid.*

<sup>374</sup> *Ibid.*, pp. 301-302.

<sup>375</sup> Quelles que soient l'importance et l'ampleur attribuées par Comte à l'éducation, il ne manque cependant pas de critiquer la tendance des penseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle à exagérer souvent le pouvoir de cette même éducation, essentiellement basée dans leurs réflexions sur le modèle idéaliste de Sparte, à former totalement les individus, au mépris de toute donnée physiologique de base, pouvoir que l'on trouve décrit le plus explicitement chez Helvétius, dans son livre intitulé *De l'Esprit* (1758). D'après l'annotation de Pierre Arnaud du présent ouvrage, Comte devra condamner cette tendance « à maintenir les adultes dans la situation de mineurs sous le nom de "pédantocratie" ». Nous ne pouvons noter sans un discret amusement l'utilisation de ce mot dans un tel contexte, lorsqu'on sait que la forge en revient à John Stuart Mill, dont l'opinion sur la question est bien plus proche de la position d'Helvétius, quoiqu'il la trouve parfois excessive, que de celle du fondateur du positivisme. Voir Auguste Comte, *Considérations*, l'annotation 1 à la page 302 par Pierre Arnaud.

*Considérations* est tout à fait conscient du fait qu'une fois la société bien ordonnée, et l'éducation bien dispensée, il n'arriverait jamais que les individus aient vraiment besoin de la pratique des principes généraux, sauf s'il était nécessaire de leur rappeler leur application dans des cas d'oubli ou de mécompréhension. C'est précisément au pouvoir spirituel que revient, selon Comte, la fonction « pédagogique », et il doit assumer celle-ci car il est composé de la « classe chargée de la culture des connaissances théoriques », de l'introduction et de la réalisation de ces principes dans le système de l'éducation.<sup>376</sup> Cependant, on peut se demander, suivant rigoureusement la méthode positiviste de Comte, quelle est en effet la position rationnelle du problème philosophique de l'éducation chez le penseur ? Est-ce que la seule intention de vouloir donner à celle-ci une assise positive suffirait à sauver le système, ou présumerait-on que les prédispositions de l'individu antérieures à toute l'influence sociale répondent entièrement aux exigences de la positivité ?

De toute manière, l'auteur du *Cours* ne nous conduit pas à adopter ses points de vue sans scruter la nature même de l'éducation en général. Il y reconnaît deux erreurs fondamentales : premièrement, l'excessive attribution d'un pouvoir quasi-illimité de modification de la nature humaine ; deuxièmement, la vaine attitude de croire qu'elle n'a aucun effet de réelle garantie quant à l'harmonie sociale.<sup>377</sup> Comte exclut ainsi des rangs de l'éducation générale la prétention pratique de la psychologie, qui par son universalité a souvent une prétention à prendre la direction morale de l'humanité.<sup>378</sup>

---

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>377</sup> Voir Auguste Comte, *Cours*, 45<sup>e</sup> Leçon, (Éd. Hermann (t.I), Paris, 1975), p. 862. Quant à la problématique de l'éducation générale chez A. Comte, est également à revoir l'article de Jacques Muglioni, « L'idée d'éducation universelle chez Auguste Comte », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n°4., Octobre-Décembre, 1985, pp. 519-540. J. Muglioni remarque à propos de la pertinence scientifique – donc positiviste – de l'éducation comtienne que celle-ci « suppose l'esprit d'ensemble, c'est-à-dire, la philosophie ». Comte voit dans cette dernière la « garante » de l'ordre et du progrès de la société. Tout cela, dit encore Muglioni, « parce que l'humanité est histoire, et que cette image agrandie de nous-même nous apprend comment nous avons commencé par l'enfance, que nous pouvons comprendre l'enfance et savoir par quels chemins la conduire ». C'est sur la notion de l'espace qu'il faut désormais se pencher pour pouvoir saisir l'homme, et non pas sur celle du temps. On comprendra l'enfance de l'individu dans l'espace car elle est reconnaissable et observable. Muglioni justifie ainsi la quête de positivité de Comte, en y mettant en relief le fait que c'est grâce à la connaissance historique et non psychologique (la connaissance du sujet) que l'on peut comprendre effectivement l'individu. Le temps assume ainsi le rôle de médiateur pour véhiculer la nature de l'homme. *Ibid.*, p. 525.

<sup>378</sup> J. Muglioni relève, d'après la constatation de Comte, que la psychologie à l'âge de la modernité ne peut plus se vanter des applications de ses doctrines qui envisagent chaque individu comme un absolu, et le regardent uniquement par le prisme de son émotivité. La psychologie aux yeux de Comte, soulève Muglioni, « est la plus dangereuse des sciences », puisqu'elle renverse le sens de la réalité. La croyance

Pour réussir moralement, il faut en réalité que l'éducation se base entièrement sur les capacités naturelles de l'homme, et que sa vie sentimentale soit toujours au service de l'Humanité. En effet, l'idée principale de l'éducation ne se réduit nullement à l'application générale d'un système préétabli, pas même au nom de la science ou de la philosophie positive, mais elle doit fournir la base qui permettra de constituer véritablement le système lui-même. Pour Comte, enseigner, comme le résume bien Muglioni, « c'est faire en sorte que la philosophie devienne positive ».<sup>379</sup> Ce n'est pas non plus à l'enseignement scientifique que doit se fier totalement l'éducation afin de pouvoir trouver son ultime déploiement.

La science, d'après Comte, étant déjà suffisamment constituée et hiérarchisée, devrait servir de modèle pour régler de manière analogue les pensées, les sentiments et les actions humains, au moins dans l'ordre extérieur.<sup>380</sup> En somme, Comte manifeste un sens remarquablement net de l'influence du modèle scientifique sur le monde extérieur de l'Humanité. En conclusion, il serait intéressant de relever la conséquence d'un tel procédé qui, sans être novateur à ce stade d'élaboration philosophique, a permis au fondateur du positivisme de revoir sa méthode de translation des prémisses d'un domaine à l'autre. Comte a bien observé que la pensée scientifique a dû se confronter plus qu'une fois aux préjugés théologiques, et en phase finale les combattre. Cependant, la clarification et la purification des champs d'argumentation devenus ensuite propre à la science a donné des résultats contraires à la positivisation toujours croissante que l'on eût été en droit d'attendre. Comte constate finalement que la science une fois constituée n'est plus en mesure de gouverner ses propres développements. L'intelligence, libre des entraves que lui imposait un régime révolu, finit en effet paradoxalement, « par se tourner contre les valeurs de la connaissance rationnelle et de la conduite raisonnable ».<sup>381</sup> Il ne suffit plus, et tel est le regret sous-jacent de Comte, de soumettre à la critique des bases contestables de l'ordre ancien,

---

devient souvent une vérité. C'est pour cela qu'elle représente un grand obstacle vis-à-vis du caractère universel de l'éducation. *Ibid.*, p. 525. Il est intéressant d'examiner à ce propos la position de Littré qui, à la réfutation de la psychologie par Comte, propose sa nouvelle existence sous une forme d'une psycho-physiologie envisagée comme une « science fondée sur l'introspection ». Voir Émile Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, introd. de Serge Nicolas, L'Harmattan, Paris, 2007, pp. VII-IX de l'Introduction.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>381</sup> *Ibid.*

mais d'entretenir une révolte sans fin contre la sagesse. Et citant pour la dernière fois Muglioni, on voit que « Husserl montrera plus tard comment la poursuite déréglée de rationalités unilatérales conduit le rationalisme à se défaire et à susciter le retour des irrationalismes les plus rétrogrades ».<sup>382</sup>

#### 4.4. Le pouvoir spirituel

L'étude de la nature et des fonctions du pouvoir spirituel dans l'œuvre philosophique d'Auguste Comte nous amène inévitablement à découvrir, au moins jusqu'à présent, que le centre d'intérêt décisif de sa pensée se focalise essentiellement sur deux postulats généraux qu'il apporte au débat argumentatif historique où sa critique triomphe de la philosophie de l'histoire. Il s'agit bien entendu du postulat de la méthode historique employée en faveur de la théorie religieuse, en l'occurrence de l'époque du Moyen Âge et du catholicisme avec la nécessaire distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, et de la synthèse philosophique, un prétendu achèvement de l'évolution de l'esprit positif, à savoir, du progrès de l'Humanité au sein de l'ensemble de son système de politique positive. C'est sans doute dans l'avènement du monothéisme que Comte voit clairement une opposition fondamentale et irréductible entre l'esprit positif et l'esprit théologique, et surtout dans le pouvoir spirituel le principe du développement de l'idée de l'Humanité sans être assujéti, pour une fois dans l'histoire, à la domination d'un régime politique. C'est dans le catholicisme, dirait lapidairement Henri Gouhier, « que cette tendance essentielle du monothéisme se manifeste le plus complètement », et bien précisément, il est dans l'essence du monothéisme « d'encourager les sciences de la nature, cette œuvre de Dieu ».<sup>383</sup> C'est lui qui, dit Comte, « invite à explorer assidûment les détails des phénomènes, et même à dévoiler leurs lois secondaires, d'abord envisagées comme autant de manifestations de la suprême sagesse ».<sup>384</sup> L'analyse critique d'Henri Gouhier nous indique deux raisons principales d'une telle situation chez Comte.

---

<sup>382</sup> *Ibid.*

<sup>383</sup> Henri Gouhier, « La pensée médiévale dans la philosophie d'Auguste Comte », p. 302.

<sup>384</sup> Auguste Comte, *Système*, t. III, p. 438.

La première est de nature théologique selon laquelle il est impossible de refuser une quelconque intervention d'ordre surnaturel, même si le catholicisme médiéval avait graduellement restreint « le droit direct d'inspiration surnaturelle ». <sup>385</sup> Le monothéisme, malgré la concentration du surnaturel en une seule Transcendance, « désencombre la nature et laisse, remarque Gouhier, le champ libre à l'esprit positif ». <sup>386</sup>

D'autre part, et telle est la seconde raison, Comte voit dans le catholicisme la fondation de la hiérarchie spirituelle basée sur la création d'un nouveau pouvoir sacerdotal sans risquer désormais le danger des familles sacerdotales. Le fait de détenir par le clerc tout enseignement philosophique et religieux, crée indubitablement la condition favorable à la vie intellectuelle. <sup>387</sup> C'est dans cette condition intellectuelle du monothéisme que Comte achève justement la troisième étape de l'évolution théologique, en marquant en se sens la ligne du progrès vers l'état positif, et il marque, ajoute ici Gouhier, « la fin de toute théologie ». <sup>388</sup> Le monothéisme comtien accomplit d'après Comte une double vocation particulière. La force intérieure de l'esprit théologique, à la fois formatrice et autodestructrice, d'un côté, et le commencement d'une nouvelle tendance intellectuelle, de l'autre. C'est en effet l'introduction d'un certain individualisme d'esprit qui fait une exception de ce régime monothéique. Le rôle prépondérant du pouvoir spirituel, de la nouvelle morale, d'un autre visage de Dieu, voici les traits caractéristiques de l'Humanité dans l'histoire. « L'Humanité comme nouveau Dieu », comme le retient pertinemment Juliette Grange, la vie subjective, la vie des morts dans le souvenir et l'histoire. <sup>389</sup> Cependant, ce qui s'avère encore plus intéressant dans la doctrine religieuse du Moyen Âge de Comte, ce que ce dernier, souligne pour sa part Delamarre, voit dans la transition de cette époque la première révolution de l'humanité, et dans le passage d'un état à l'autre, c'est-à-dire dans la décomposition du système catholique, les racines de la crise moderne caractérisée par la totale dissolution du catholicisme et en même temps de la

---

<sup>385</sup> Auguste Comte, *Cours*, 54<sup>e</sup> Leçon, p. 371.

<sup>386</sup> Henri Gouhier, « La pensée médiévale dans la philosophie d'Auguste Comte », p. 303.

<sup>387</sup> *Ibid.*

<sup>388</sup> *Ibid.*

<sup>389</sup> Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, p. 281.

dissolution du système théologique en acquérant ainsi une nouvelle indépendance régimentale, à savoir, l'anarchie.<sup>390</sup>

Par ce bref exposé de ladite problématique nous pouvons déjà conclure que l'institution d'une autorité spirituelle résulte pour Comte avant tout d'une nécessité sociale. Cela ressort de la loi même de l'évolution d'après laquelle l'évolution humaine est surtout caractérisée par une influence toujours croissante de la vie spéculative sur la vie active. L'élément spirituel doit donc entrer proportionnellement dans la direction de la société. Au point de vue moral, l'absorption de la puissance temporelle est pour le fondateur du positivisme un retour à la barbarie. La morale ne peut être alors, sous un aucun rapport subordonnée à la politique. C'est dans la séparation des deux pouvoirs que Comte voit effectivement la première base rationnelle de toute éducation morale. C'est à la croissance des facteurs moraux qu'appartient le vrai développement de la société, en étant également en opposition aux facteurs politiques. Cette puissance spirituelle doit sans doute, selon l'auteur du *Système*, être exclue de la direction immédiate des affaires humaines ; mais elle doit servir de correctif à la puissance temporelle, en assurant à la morale la suprématie sur la force matérielle. Elle rappelle aux diverses classes de la société leurs devoirs moraux, lesquels dans l'organisation positive constituent le fondement des droits.<sup>391</sup> Ainsi est créée une morale active, qui a l'amour pour principe. Comte prétend que son ressort trouve son résumé dans –

---

<sup>390</sup> Alexandre Delamarre, « Le pouvoir spirituel et la ruine de la constitution catholique chez Joseph de Maistre et Auguste Comte », p. 436. La dissolution du catholicisme, et en conséquence du système théologique au Moyen Âge résulte selon Comte de la rupture épistémologique, à savoir du manque de la continuité doctrinale qui affecte considérablement le destin de la sociabilité humaine réduit désormais, comme le remarque Delamarre, « à son aspect le moins essentiel, celui de la seule solidarité ». *Ibid.* p. 438. Et pourtant, il ne serait pas abusif d'en conclure que la pensée fondamentale d'Auguste Comte concernant son interprétation de la crise moderne, est celle, résume Delamarre, « d'une essentielle connexion de la négation, de la rupture et de l'oubli ». *Ibid.* Voici les origines de l'anarchie du catholicisme médiévale et les débuts de la formation du futur pouvoir spirituel duquel Comte se réclamera à bon gré de la sociologie, de la politique et de la morale.

<sup>391</sup> La problématique des droits et des devoirs moraux exercés par les individus envers la société reçoit chez Comte une double signification. Selon la remarque de P. Arbousse-Bastide, « la notion de "droits" et de devoirs correspondent à deux points de vue dont l'un est critique et métaphysique, tandis que l'autre est organique et positif ; l'un est individuel, l'autre est social. Ce n'est pas à dire que le premier point de vue doive être "nié" au profit de l'autre, mais en parlant des droits on risque de méconnaître les devoirs, tandis qu'en parlant des devoirs, les droits sont nécessairement récupérés et justifiés. [...] Comte ne conteste pas l'existence et la légitimité des droits individuels, mais il les fonde sur la notion de devoirs d'origine sociale. En somme, il fonde la notion abstraite de "droits" sur la notion concrète de "devoirs". A vrai dire, il restaure la notion de "droits" en la sauvant des nuées de la métaphysique ». Paul Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'A. Comte*, Presses universitaires de France, Paris, 1957, t. I, p. 212.

l'éducation. Ainsi le pouvoir spirituel se réalise dans – l'éducation, tandis que le pouvoir temporel dans – l'action. Cette nouvelle puissance spirituelle a donc, et on pourrait usurper cette constatation d'après Comte, la mission d'élaborer et d'appliquer journallement un système positif d'éducation, - éducation qui doit être surtout morale et non pas seulement intellectuelle – dont la base générale est la philosophie positive. De fait, cette forme d'éducation doit avoir, telle est la position ferme de Comte, un caractère absolument universel, et à l'exemple de l'enseignement religieux du catholicisme au Moyen Âge, s'étendre à toutes les classes de la société.<sup>392</sup> Mais avant tout, le principal défi d'une telle constitution sociale réside selon notre auteur en l'élaboration de la théorie définitive de la morale, telle qu'elle réponde au progrès de l'Humanité.

---

<sup>392</sup> Comte dit que « cette élaboration fondamentale de l'éducation positive sera principalement caractérisée par la systématisation finale de la morale humaine, qui, dès lors affranchie de toute conception théologique, reposera directement, d'une manière inébranlable, sur l'ensemble de la philosophie positive ». Auguste Comte, *Cours*, 57<sup>e</sup> Leçon, p. 663. Comte prétend que la véritable réalisation du principe d'éducation universelle peut s'effectuer si la décision dans ce domaine revient considérablement à l'« autorité spirituelle » qui par sa nature devrait nous ramener à l'action, « soit privée, soit même publique, où son intervention habituelle n'a jamais d'autre objet que de rappeler suffisamment, en chaque cas, les règles de conduite primitivement établies ». Au contraire, considère Comte, le rôle du pouvoir temporel en ce qui concerne l'éducation se limite uniquement à « une simple influence consultative ». Et c'est finalement l'application « d'un système d'éducation positive, non seulement intellectuelle, mais aussi et surtout morale, constituera, conclut Comte, l'attribution caractéristique du pouvoir spirituel moderne ». Auguste Comte, *Cours*, 57<sup>e</sup> Leçon, p. 660. Par ailleurs, Juliette Grange observe que l'idée comtienne de l'éducation pour tous, d'ailleurs une « conception en partie transposée de l'aristotélisme », elle n'est pas totalement « étrangère aux idées à la base de l'« élitisme républicain » de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle explique peut-être en partie, conclut Grange, le vif succès du positivisme auprès de tous ceux (enseignants, médecins, hommes politiques) qui, en France et ailleurs, furent effectivement des « hommes nouveaux » et des « Fonctionnaires de l'Humanité ». Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, p. 297.

## Chapitre V. Le pouvoir temporel

### 5.1. Introduction

Il ne sert à rien de chercher à définir la politique de Comte, plus précisément son système de politique positive, et moins encore de s'interroger sur sa possibilité, avant d'introduire préalablement la problématique de sa constitution du pouvoir temporel. La séparation fondamentale du temporel et du spirituel, dans la primauté ontologiquement indivisible du nouveau pouvoir spirituel, n'a pas cessé selon le fondateur du positivisme d'être suffisamment reconnue et préconisée. Ne dira-t-on pas qu'une telle découverte, dont on verra les conséquences décisives sur l'organisation des pouvoirs et la vie de la société, ne commandait pas moins la démarche première du philosophe à l'égard de la réalité d'abord spirituelle, et ensuite politique ? Sans doute, remarquera à juste titre Pierre Arnaud, est-ce précisément par la méthode comtienne, imprégnée à la fois de l'historicisme, de l'appréciation scientifique de la nature humaine et du mouvement social, qu'a pu finalement s'ériger tout son édifice sociologique. Ainsi le régime politique, par l'enchevêtrement successif des deux pouvoirs au sein de la société, a su nous convaincre et nous démontrer en effet que « les idées mènent le monde ». <sup>393</sup> Ici se manifeste de façon la plus claire la conviction de Comte qu'il faut céder la première place, dans la fondation de la société, à la philosophie politique, et qu'on ne doit porter en conséquence aucune atteinte à ce principe d'organisation sociale. Les hommes agissent d'après leur conscience, dirait le philosophe, mais ils doivent avant tout être susceptibles de se pencher sur une telle théorie, une doctrine organique. Or on sait bien, d'après l'auteur du *Système*, que tous les efforts fournis pour connaître ce monde, de saisir le principe du vouloir et de l'amour, cherchent à nous donner ultimement un sens spirituel. C'est la raison pour laquelle la figure de la nouvelle philosophie politique ne devra pas se courber devant les prétentions politiques de l'action d'abord mais au contraire s'inspirer d'un nouveau système des idées morales. C'est ainsi qu'Auguste Comte, avant d'esquisser un nouvel ordre de la société moderne, songe à l'imprégner d'un nouveau pouvoir spirituel. Le

---

<sup>393</sup> Pierre Arnaud, *Politique d'Auguste Comte*, p. 49.

pouvoir, qui à l'opposé de tout ce que prétendait, entre autres, un Charles Maurras – chez qui l'action politique prenait toujours le dessus – se réalise dans la nouvelle vision du monde, à savoir dans la politique à prépondérance spirituelle. Si la logique de la morale positiviste, consistant indubitablement à régler le dedans sur le dehors, a pour but la réforme des institutions, Comte refuse radicalement toute forme de matérialisme historique et d'opportunisme politique, rejetant également le machiavélisme régnant, et prétend fonder ainsi un nouveau régime politique basé sur de nouveaux principes à valeur véritable, voire révolutionnaire. Or, toute tentative d'immédiate reconstitution du pouvoir temporel mène le philosophe à redonner sa juste place à la liberté d'esprit, indispensable à la fondation de la nouvelle société. Son système de politique positive ne peut être assis finalement que sur la compétence politique. Si une telle doctrine, susceptible d'un exposé rationnel, paraît urgente pour le fondateur du positivisme, c'est que toute instruction, et particulièrement l'éducation de la population, devient l'instrument principal du pouvoir temporel.<sup>394</sup> C'est ainsi qu'en subordonnant la politique à la morale, l'auteur du *Cours* est conduit à sa révolution philosophique. On reconnaîtra ici un tournant dans l'esprit du philosophe, qui va entamer la seconde phase de sa carrière philosophique ; sa méthode subjective y sera complétée par la méthode objective. Nous allons voir que le *Système de politique positive* aura pour but de concilier ces deux méthodes, en cherchant, par le biais de l'Humanité, à prouver l'existence d'une complétude entre les deux facultés constitutives de l'être humain, celle de la raison et celle du cœur. Autrement dit, l'application par Comte de la méthode objective lui permet de considérer la politique à la fois comme une science et comme une morale ; le pouvoir temporel ainsi défini acquiert un statut quasiment sacré (à bien distinguer cependant du religieux à proprement parler, qui reste attribution exclusive du pouvoir spirituel) en ce sens qu'il devient impensable de vouloir le remettre en question. Par cette considération du pouvoir politique, envisagé en tant que nouveau système moral, Auguste Comte explicite sa vision de la philosophie de l'histoire, c'est-à-dire le principe de la loi des trois états, laquelle fait

---

<sup>394</sup> Dans ses *Considérations sur le pouvoir spirituel*, Comte voit dans l'établissement du principe de l'éducation un élément primordial pour constituer les opinions et les habitudes qui, dit-il, « doivent diriger les hommes dans la vie active, et ensuite maintenir, par une influence morale, régulière et continue, exercer sur les individus, sur les classes, l'observation pratique de ces règles fondamentales ». *Ibid.*, pp. 314-315.

évoluer l'Humanité vers le triomphe de la politique positive. Dès lors, la clé de voûte de cette nouvelle conception de la politique positive consiste en la séparation des deux pouvoirs, conception qui a indubitablement pour modèle la structure de l'État médiéval, telle qu'étudiée ci-dessus ; cependant, la nouvelle relation entre les pouvoirs spirituel et temporel – on peut introduire déjà les termes d'État et d'Église – est désormais envisagée par Comte dans une nouvelle perspective.

## 5.2. La théorie positive du pouvoir politique

Examinons maintenant de plus près en quoi consiste la relation établie entre les deux pouvoirs. Comment, après cette introduction, pourrait-on exprimer davantage les traits caractéristiques de ce qui constitue le pouvoir temporel, ou autrement dit la théorie positive du pouvoir politique ? Tout d'abord, selon Comte, le pouvoir temporel est par nature nécessairement divisé, étant donné qu'il est dispersé dans un certain nombre d'États et de gouvernements ; comme tel, il ne saurait être le facteur d'unité qu'exige la régénération de l'Humanité. Mais le pouvoir temporel n'en est pas moins indispensable, en ce qu'il assume les tâches matérielles, nécessaires à l'ordre social. Car, dirait Comte, « il importe de reconnaître que l'ordre social ne peut jamais avoir d'autre base immédiate ».<sup>395</sup> Cet état matériel se vérifie surtout, souligne encore Comte, quand on arrive aux conséquences pratiques de la « théorie positive du gouvernement ».<sup>396</sup> Il ne s'agit ici que de remplir la tâche de solidarité humaine envers la société. L'auteur *Du pouvoir spirituel* dit en effet que « chaque individu ou chaque corporation agit, soit à son propre bien-être, soit à la bonne harmonie de l'ensemble ».<sup>397</sup> C'est de cette dernière que parle précisément Comte dans le *Système*, de la nécessité de remplir convenablement, et en l'occurrence face à la société, la fonction particulière propre à la constitution naturelle de chacun. Mais les aptitudes naturelles et les destinations sociales présentent selon Comte une variété infinie. Et c'est pour cette raison et afin de déterminer la vraie destination sociale de l'individu, qu'il paraît nécessaire à Comte d'établir une institution gouvernementale,

<sup>395</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 299.

<sup>396</sup> *Ibid.*

<sup>397</sup> Auguste Comte, *Du pouvoir spirituel*, p. 316.

indispensable, comme il le souligne, à toute société. Dans le cinquième chapitre du second volume de son *Système*, le philosophe écrit sans hésitation qu'« il n'existe pas davantage de société sans gouvernement que de gouvernement sans société ».<sup>398</sup> Par ailleurs, Comte est à cet égard en désaccord avec diverses théories de son temps qui songeaient à un futur dépérissement de la politique et de l'État, étant donné qu'il fait de l'organisation temporelle le garant de l'ordre. L'auteur du *Système* en tire les conséquences nécessaires.

D'une part, l'ordre politique, quel qu'il soit, est nécessairement hiérarchique, pourvu qu'il soit basé sur le principe qui suppose la relation de commandement à l'obéissance, et, d'autre part, qu'il suppose la force. Comte reconnaît entre autres les mérites de la doctrine de Hobbes, assise sur la « domination spontanée de la force » qui fait indéniablement un grand élément constitutif de la théorie positive du gouvernement.<sup>399</sup> Sans doute ne faut-il pas confondre dans la conception politique comtienne la force avec la violence, car la tâche du positivisme réside dans l'élimination radicale de la seconde, qui ne caractérisait que l'époque du Moyen Âge, à la fois théologique et militaire. La force subsistera néanmoins parce qu'une organisation sociale ne saurait, dira Comte, faire « reposer l'ordre politique sur la faiblesse, [...] faute d'une véritable force matérielle », <sup>400</sup> qui empêcherait l'établissement convenable d'un régime quelconque.

Ainsi Comte soutient la séparation des deux pouvoirs, et il la maintient même si la régénération de la société se trouve mise en danger par l'anarchie.<sup>401</sup> Toutefois, dans une telle distinction, ne s'agit pas uniquement d'une précaution tactique à prendre en matière politique, mais d'une condition fondamentale d'un saine exercice du pouvoir politique. On conçoit aisément que celui-ci ne saurait exister chez Comte sans l'intervention du savoir et de l'avènement d'une culture intellectuelle pour « garantir la dérive du pouvoir ». <sup>402</sup> À ce propos, l'auteur du *Système* envisage le pouvoir politique sous un triple aspect. Il dit en premier lieu que « la force prépondérante, [le premier fondement de toute organisation sociale] a donc besoin d'un complément intellectuel,

---

<sup>398</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 267.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>400</sup> *Ibid.*, pp. 299-300.

<sup>401</sup> *Ibid.*, pp. 300-301.

<sup>402</sup> Voir Jean-Paul Frick, « Le problème du pouvoir chez A. Comte », p. 296.

sans lequel son principal office ne saurait être assez rempli [...] ».<sup>403</sup> Et en second lieu, « l'influence morale lui est également indispensable pour obtenir ou conserver la juste vénération qu'exige toujours sa destination sociale, et d'abord même sa propre existence ».<sup>404</sup> Une telle considération de l'« intelligence » du réel social, en adoptant la perspective à la fois morale et intellectuelle, conduit naturellement le philosophe à compléter le besoin social, comme il le dit d'ailleurs, « le plus difficile à satisfaire », et étant en même temps « indispensable à toute domination prolongée », à savoir, par le principe de régulation politique.<sup>405</sup> Comte s'exprime à ce sujet de la manière suivante : « Toute puissance dispose à l'abus, surtout quand elle est, d'esprit et de cœur, aussi mal adaptée à sa destination essentielle que doit l'être ordinairement la force matérielle [...]. À la vérité, chaque pouvoir tend d'abord à se régler par son propre exercice, d'après l'accueil qu'il reçoit du public correspondant. C'est surtout sous ce mode aveugle et spontané que s'accomplit le plus souvent la régulation politique, tant que dura le régime préparatoire de l'humanité, destiné davantage à développer nos forces qu'à les discipliner ».<sup>406</sup>

Procédant à partir de ces généralités, Comte prétend expliquer la prépondérance matérielle du gouvernement politique auquel il est nécessaire de joindre, d'abord un guide intellectuel, puis une consécration morale, et enfin un régulateur social. Sans ce triple complément, dit Comte, « l'ordre politique ne saurait être suffisamment constitué ».<sup>407</sup> Satisfaire pleinement ce triple besoin mène en effet le positiviste à fonder une société « plus générale et plus noble », qui se superpose à la société politique, et dans laquelle l'auteur du *Système*, convaincu du triomphe du nouveau pouvoir spirituel et de sa suprématie intrinsèque au sein de cette société, voit « la principale destination de la vraie religion ».<sup>408</sup> Cette vision du monde orientée non plus vers une évocation du spirituel mais vers l'action réelle du « Grand-Être » reste avant tout, selon Comte, profondément humaniste, du fait que demeurant fondée désormais sur une dynamique sociale à prépondérance intellectuelle et morale, la nouvelle société positiviste doit être soumise aux trois modes d'associations humaines, à savoir, la famille, la cité et

---

<sup>403</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, pp. 301-302.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>405</sup> *Ibid.*

<sup>406</sup> *Ibid.*

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 304.

l'Église.<sup>409</sup> Ce projet, dans la société moderne, traduit le désir de l'homme asservi au pouvoir temporel de retrouver sous les traits de l'Humanité les conditions de la réconciliation avec lui-même, c'est-à-dire de reconnaître ses propres valeurs exprimées dans leur plus haute dignité. L'homme comtien n'obéit qu'au pouvoir dont il vérifie la rectitude. Et cette obéissance se manifeste dorénavant dans une adhésion active à une œuvre commune que le pouvoir favorise de manière décisive. Sur ce terrain, Comte se sépare fondamentalement de la conception hobbesienne déjà mentionnée ci-dessus.<sup>410</sup> Notre auteur ne cesse alors de vouloir prouver que l'homme trouverait finalement son propre reflet dans la venue d'un nouvel ordre social basé sur la nécessité de l'obéissance au pouvoir politique et sur la stratégie de régulation par les valeurs morales qui l'accompagne. C'est en ce sens que le processus d'appropriation du politique réussit sa vocation par-delà des obstacles qui semblaient le condamner à l'échec. Ni la métaphysique des Anciens, ni le théologisme médiéval ne peuvent plus satisfaire l'auteur du positivisme, en marche vers la nouvelle conception politique de l'homme moderne. Et c'est seulement sur le terrain des facultés morales et intellectuelles qu'on peut selon Comte concevoir définitivement la réussite du pouvoir temporel.

### 5.2.1. L'organisation temporelle

L'organisation temporelle du nouveau système social, basée à la fois sur l'intellect et la morale, ne peut se réaliser que lorsque la transformation spirituelle aura été achevée. Tel est précisément la devise du philosophe français. Cette nouvelle organisation de la société doit nécessairement s'inspirer, selon lui, du principe général de l'unité du corps social. Avant tout, dans le nouveau système, il faudrait rejeter, dirait Comte, « la distinction vulgaire entre les deux sortes de fonctions respectivement

---

<sup>409</sup> *Ibid.*

<sup>410</sup> Comte garde, malgré ses divergences majeures avec la pensée politique de Hobbes, une sorte de sympathie doctrinale avec le philosophe anglais, et relève, à la fin de sa 56<sup>e</sup> Leçon du *Cours de philosophie positive*, le fait que la conception politique de Hobbes, basée sur le prétendu règne de la force, garde malgré ses « obscurités des formes métaphysiques, un puissant aperçu primordial, à la fois statique et dynamique, de la prépondérance fondamentale des influences temporelles dans l'ensemble permanent des conditions sociales inhérentes à l'imparfaite nature de l'humanité ; et en second lieu, de l'état nécessairement militaire des sociétés primitives ». Auguste Comte, *Cours*, 56<sup>e</sup> Leçon, p. 574.

qualifiées de publiques et privées ». <sup>411</sup> Car, ajoute-t-il, « cette division empirique propre à nos mœurs transitoires constituerait, en effet, un obstacle insurmontable à toute saine conception du classement social, par l'impossibilité de ramener cette vaine démarcation à aucune rationnelle ». <sup>412</sup>

Dans une telle société, « vraiment constituée », chaque membre de cette communauté doit être considéré en tant qu'« un véritable fonctionnaire public » <sup>413</sup>, remplissant également dans un tel système « la fonction particulière à laquelle il est le plus propre » <sup>414</sup>, à condition que « son activité particulière concoure à l'économie générale [...] dont l'utilité est universellement sentie ». <sup>415</sup> Ainsi, au sein de cette vision sociétale, dans laquelle la distinction temporaire commence à se manifester à son plus haut degré, Comte voit apparaître un sentiment élémentaire de l'utilité publique, « d'abord parmi les chefs des divers travaux humains, et même ensuite chez les moindres coopérateurs ». <sup>416</sup> L'auteur du *Cours* en vient à présent à tracer le destin social respectif de chaque classe qui compose la société. C'est ainsi que la classe militaire entreprendra les « simples professions actuelles » dans lesquelles le soldat trouvera le sentiment de sa dignité à sa juste valeur sociale. La profession de philosophe, qui s'inscrivait jadis dans le domaine privé, obtiendra, à la lumière de la réorganisation moderne de la société, le statut d'office public afin de contribuer à

---

<sup>411</sup> Auguste Comte, *Cours*, 57<sup>e</sup> Leçon, p. 670.

<sup>412</sup> *Ibid.* On peut souvent observer chez Comte une tendance à confondre ce qui est d'ordre privé et d'ordre publique, ou encore ce qui est propre à la religion ou ce qui relève directement de la morale. Cependant, pour ce qui est de la morale positiviste, elle représente avant tout, pour notre auteur, une morale altruiste, autrement dit, une sorte de morale d'obligation et du devoir social à l'égard de l'autre. Elle n'est en conséquence qu'une « forme de sociabilité » qui touche moins à « la raison pure qu'au sentiment direct » (A. Comte, *Système*, t. I, p. 101). Voir Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, p. 412. Pour sa part Comte distingue trois sortes de morale, à savoir, la morale personnelle, la morale domestique et la morale sociale, qui font intrinsèquement partie de la réorganisation de la société. Cette tripartition fondamentale fait finalement resurgir la « morale positive » qui, selon Comte, « tendra de plus en plus à représenter familièrement le bonheur de chacun surtout attaché au plus complet essor des actes bienveillants et des émotions sympathiques envers l'ensemble de notre espèce, et même ensuite, par une indispensable extension graduelle, à l'égard de tous les êtres sensibles qui nous sont subordonnés, proportionnellement d'ailleurs à leur dignité animale et leur utilité sociale. » Auguste Comte, *Cours*, 60<sup>e</sup> Leçon, p. 779.

<sup>413</sup> *Ibid.*, 57<sup>e</sup> Leçon, p. 670.

<sup>414</sup> Auguste Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 317.

<sup>415</sup> Auguste Comte, *Cours*, 57<sup>e</sup> Leçon, p. 670.

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 671.

l'essor de l'économie générale de la nouvelle communauté politique.<sup>417</sup> Une telle préparation conduit en effet notre penseur à concevoir l'ensemble de la hiérarchie, qui ne pourra dorénavant confondre la vocation intellectuelle propre à chaque classe de ladite société. Cette élévation nécessaire des professions privées à la dignité des professions à usage publique n'a cependant pas pour but ultime un quelconque changement quant au caractère essentiel du monde, mais, d'après le point de vue de Comte, elle engendrera sans doute une profonde transformation de l'esprit général, et d'autant plus, fera développer « un noble sentiment personnel de la valeur sociale ».<sup>418</sup> Cet effort vers l'homme moderne à destination sociale amène en conséquence le positiviste à se rendre compte que de telles opérations préalables en vue de la réorganisation moderne de la société ne s'effectueront pas sans la nécessaire « discipline systématique » combien souvent hostile aux caractères purement individuels. Et c'est la raison pour laquelle l'établissement du principe de la « nouvelle coordination sociale » reste encore un défi à relever.

Comte forge le principe de la nouvelle hiérarchie sociale à l'instar du principe de la classification des sciences fondamentales établies par lui bien auparavant, à savoir, dirait-il, « d'après le degré de généralité et d'abstraction de leur sujet propre, suivant la nature des phénomènes correspondants ».<sup>419</sup> Ce « principe taxinomique », passant de l'ordre des idées et des phénomènes à l'ordre réel des êtres eux-mêmes (le passage de la réalité non-organique à la réalité biologique) doit à présent pouvoir s'extrapoler à la hiérarchie sociale, qui n'est à proprement parler qu'un *continuum* de la « véritable coordination naturelle » pour l'ensemble de l'espèce animale.<sup>420</sup> Comte voit dans cette analogie un parfait exemple de la correspondance d'ordre structurel. Autant, pour les animaux, la hiérarchie est conditionnée par le développement du système nerveux, principal siège de l'animalité, autant l'échelon social est assujéti aux plus hautes facultés de la vie humaine, à savoir l'intelligence.<sup>421</sup> Pour appuyer ces propos, il serait judicieux de citer ici quelques passages directement extraits du *Cours* : « C'est ainsi que

---

<sup>417</sup> *Ibid.* Dans la phase préparatoire de l'économie moderne, Comte essaie d'écarter tout ce qui se réfère aux composants de l'état préliminaire, liés soit à l'état de l'esprit théologique, soit à la métaphysique. *Ibid.*

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 672.

<sup>419</sup> *Ibid.*

<sup>420</sup> *Ibid.*

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 673.

la science et la théologie, considérant l'homme, l'une comme le premier des animaux, l'autre comme le dernier des anges, conduisent sous ce rapport, suivant des voies opposées, à des résultats essentiellement équivalents [...]. On ne saurait donc contester l'éminente aptitude de la philosophie positive à consolider spontanément les saines idées de subordination sociale en les liant profondément, par des nuances moins tranchées et plus délicates, mais non moins réelles, au même principe universel qui, dans l'échelle générale des êtres vivants, place d'abord la vie animale proprement dite au-dessus de la simple vie organique, et ensuite constitue la série successive des divers degrés essentiels de l'animalité ».<sup>422</sup> Une telle application par Comte du principe hiérarchique à l'ensemble de la nouvelle économie sociale engendre conséquemment que la classe spéculative occupe un rang supérieur à celui de la classe active, parce que chez elle les facultés de généralisation et d'abstraction, qui caractérisent la nature humaine, sont plus développées. A moins que, considère Comte, « une insuffisante moralité n'y vienne paralyser la spiritualité, ce qui, en temps normal, ne peut constituer que des anomalies purement individuelles, dont la répression possible deviendra l'objet continu d'une sage discipline ».<sup>423</sup>

L'auteur du *Cours* est absolument persuadé que la prédominance de la classe spéculative, divisée en quatre domaines différents – en philosophie et en science ; en esthétique et en poétique – garde sa prééminence dans le nouveau système social grâce au caractère universel du « principe régulateur » auquel elle est subordonnée, principe élaboré depuis la première division des pouvoirs. Il ne faut pas croire pourtant que le fait que – dans la séparation des deux pouvoirs telle qu'effectuée à l'époque du Moyen Âge, dans laquelle Comte voyait déjà les prémices de la supériorité de la puissance spéculative, en l'occurrence du pouvoir spirituel (le rôle du clergé dans la construction de l'organisme social médiéval) – les catégories du spirituel et du religieux aient en quelque sorte coïncidé soit dû à ce que son caractère purement spéculatif serait principalement résultat de son ascendance religieuse. Bien au contraire, la force spéculative dérivait surtout de la prédisposition souvent involontaire et spontanée de notre intelligence à estimer les conceptions les plus générales.

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, pp. 673-674.

<sup>423</sup> *Ibid.*

La position de Comte reste très claire là-dessus. C'est pour cette raison, remarque le philosophe, que la première subordination ne pourra se réaliser dans l'économie positive que si tous les éléments de la nouvelle classe spéculative sont affranchis de leur spécialité habituelle (privée) pour enfin légitimer leur disposition (publique et pratique) à la préparation du nouveau système social. Le positiviste plaide désormais en faveur de « l'ordre de dignité », et non de « l'ordre de pouvoir » concernant l'occupation des places et des fonctions publiques au sein de la nouvelle société.<sup>424</sup> C'est ainsi que Comte annonce la « nouvelle destination » de la classe spéculative, dont le caractère à la fois séduisant et inexpugnable lui octroie la place supérieure dans la nouvelle hiérarchie sociale.

Cependant, une telle prééminence de la classe spéculative, dont le principe positif s'extrapole également à la famille, ne peut aucunement, selon Comte, altérer l'indispensable séparation des deux pouvoirs. Incapable d'accéder, surtout dans sa phase préliminaire, à l'intégration définitive de ses composants essentiels, la classe spéculative doit encore contribuer à la consolidation de la séparation de ces deux puissances. Car, proclame l'auteur du *Cours*, « si celle des deux forces positives qui est inévitablement inférieure en ascendant temporel l'était aussi en considération sociale, une telle pondération serait aussitôt détruite, par l'entière dégradation de l'autorité spirituelle ».<sup>425</sup> Et, c'est précisément de l'opposition naturelle de ces deux sortes de suprématie, ajoute-t-il, « que résultera entre les deux pouvoirs un état normal de rivalité générale, heureusement incompatible avec le despotisme prolongé d'aucun d'eux, et qui, malgré sa tendance inévitable à susciter quelquefois de graves conflits n'en constituera pas moins [...] la principale source régulière du mouvement politique ».<sup>426</sup>

Cette étude de l'organisation temporelle de la société moderne nous montre incontestablement, malgré une certaine critique postérieure du positivisme, que l'idée de Comte de rattacher le principe positif de la nouvelle hiérarchie à toutes les classes représentatives de l'organisme social (pour la classe spéculative – philosophes et scientifiques ; pour la classe active ou pratique – banquiers, commerçants,

---

<sup>424</sup> *Ibid.*, pp. 674-675. Comte parle ici de l'« estime universel » auquel on devrait aspirer dans la réalisation des tâches publiques.

<sup>425</sup> *Ibid.*, p. 675.

<sup>426</sup> *Ibid.*

manufacturiers, agriculteurs) y compris même le monde animal, ce principe, ne doit pas prendre un caractère mécanique et viser à établir entre elles un parallélisme de concurrence qui ne saurait qu'être arbitraire et faux, mais tendre simplement à montrer les rapports généraux qui relient le développement de la vie spirituelle (pouvoir religieux) à l'essor de la vie sociale (pouvoir temporel – politique) considérée dans ses différenciations de classes. Aussi, l'imposition progressive des obligations morales aux différentes classes, au fur et à mesure de l'extension des influences sociales, trouve son soutien dans l'éducation positive, qui n'a pour rôle fondamental que de corriger les « abus inhérents » résultants souvent des inégalités sociales.<sup>427</sup> En effet, l'éducation positive ne devrait pas avoir d'autre vocation que de permettre finalement à chacun de trouver sa propre profession selon ses modalités personnelles. Cette position de Comte est défendue à maintes reprises tout au long de la deuxième partie du *Cours de philosophie positive*.<sup>428</sup> Mais une telle élaboration de la société ne tend-elle pas à condamner l'homme, « élément » d'ailleurs le plus essentiel à sa constitution, à une sorte de mécanisation de sa nature anthropique ?

René Le Senne, dans son étude exhaustive de la *Philosophie de l'esprit*, en suivant de manière systématique le développement de la philosophie en France à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, nous montre les dangers et les conséquences théoriques et pratiques des théories positivistes relatives au concept de l'homme. Le Senne démontre à quel point le positivisme menace la tradition psycho-métaphysique, héritière de Descartes, et relève au moins trois conséquences négatives dues au développement de ce nouveau courant de penser. Le Senne voit la première de ces menaces dans le « progrès de la science et de la technique ». Le propre de la science est de privilégier l'« objet de la perception », de telle manière que l'homme soit soumis aux règles propres à la physique, en le réduisant à un morceau de la nature, uniquement perçu par ses attributs corporels. Le Senne dit « que ce positivisme, au sens comtiste du mot, prenne la forme d'un positivisme logique, à la manière du *Wiener Kreis*, ou d'un positivisme biologique, comme il arrive d'ordinaire à la pensée médicale, ou d'un positivisme psychologique, comme c'est le cas du *behaviorisme* de forme watsonienne, ou encore

---

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 677.

<sup>428</sup> Il est très intéressant de revoir à ce propos la seconde partie de la 57<sup>e</sup> Leçon du *Cours*, aux pages 677-697.

d'un positivisme sociologique, il aboutit à sacrifier le sujet dans l'homme à l'objet ; et cette partialité doit entraîner les conséquences les plus graves ». <sup>429</sup> Dans cette assimilation de l'homme à un objet naturel, comme cela doit souvent se remarquer dans la vision biologiste voire scientifique de la nature humaine chez Comte, Le Senne craint que toute la science n'incline vers l'« idolâtrie du concept » d'abord, avant de prendre en compte son adéquation au réel. Un tel processus d'addition de concepts afin de reconstruire la réalité menace, poursuit Le Senne, le vrai caractère de l'esprit de l'homme, qui, ajoute-t-il : « recèle un pouvoir virtuellement infini de dépasser toutes les conceptualisation ». <sup>430</sup>

Le second danger mentionné par Le Senne est celui des conséquences spirituelles, c'est-à-dire, « la tendance à énucléer l'homme de son intimité mentale ». La personne, au fur et à mesure de son développement comportemental, manifeste souvent son tempérament dans une activité solitaire de l'esprit par laquelle elle s'engendre et se cultive. Cependant, la science positive est hostile à ce type de « mouvements intimes » cherchant uniquement par le biais de l'introspection la réalité de l'homme. Le positivisme récuse ainsi toute la dimension transcendantale de l'esprit humain. Le Senne voit dans cette attitude purement physicaliste du positivisme la privation de l'être humain de toute son initiative et de toute sa responsabilité, et enfin une tentative de « supprimer la personnalité de l'homme pour ne plus considérer que la nature ». La réfutation de la métaphysique et l'élimination de la réalité tant subjective qu'objective d'un Absolu acquis par l'expérience, pour se subordonner à la pensée utile et pratique, n'a pas autant supprimé chez le positiviste, observe encore Le Senne, « le besoin intellectuel et moral de systématisation ». <sup>431</sup> Car « cette exigence, comme l'a montré pour la première fois le positivisme de Comte, ne trouve plus alors pour se satisfaire que l'État, la plus haute des systématisations de fait, et cet État prend la place et les caractères que l'homme attribuait auparavant à l'Absolu divin ». <sup>432</sup> Il en résulte en effet que, la philosophie positive se doit de fournir cette satisfaction à double dimension, morale et intellectuelle, dans laquelle Comte voyait une consistante scientifique

---

<sup>429</sup> René Le Senne, « De la "Philosophie de l'esprit" », in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, études publiées sous la direction de Marvin Farber, Tome II : « La philosophie française », Presses universitaires de France, Paris, 1950, p. 117.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>431</sup> *Ibid.*

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 119.

nécessaire à déterminer le fonctionnement et la hiérarchisation de la société. Le Senne voit dans les lois morales de l'harmonie sociale prônée par Comte une sorte de totalitarisme, « une alliance monstrueuse de la science et de l'État ». <sup>433</sup> La science fournit la technique, tandis que l'État en fait l'instrument de son caprice despotique. <sup>434</sup> Le Senne reste sévère quant à l'application du principe positif, surtout aux sociétés où la réflexion critique concernant cet état d'esprit, à savoir la convergence de la science de l'homme et de l'État, reste encore rudimentaire. Il craint que la mise en œuvre d'une telle conception puisse empêcher l'homme de jouir pleinement de sa liberté et avant tout de sa dignité, en étant finalement instrumentalisé et asservi au système. Pour lui, il ne reste à se poser que la question suivante : « Quand la pensée théorique a réduit l'homme à la condition d'une chose, comment la pensée pratique ne finirait-elle pas par le traiter comme une chose ? ». <sup>435</sup> Dans cette dialectique d'opposition où le déterminisme absolu tend vers l'anéantissement du sujet spirituel par l'intersection de lois naturelles, Le Senne oublie, semble-t-il, qu'Auguste Comte a, dans sa construction de l'État positif, systématiquement recours à l'autorité du pouvoir spirituel, qui par sa nature même est « essentiellement populaire ». <sup>436</sup>

Ceci montre que, d'après l'idéal comtien, toutes les couches de la société, soit, d'un côté, les prolétaires entre les mains desquels est concentré le capital et la richesse, soit, de l'autre côté, les administrateurs et les dirigeants, doivent être soumis aux devoirs moraux. C'est au pouvoir spirituel et à l'appui du peuple que revient selon Comte le rôle d'attribution des places que doivent occuper les représentants de la classe dirigeante. Cette dernière est contrainte encore une fois d'implorer le secours du pouvoir spirituel. Comte proclame ainsi, par le biais de sa philosophie positive, le rôle prépondérant des obligations morales et des devoirs populaires aux classes supérieures de la nouvelle société. Le Senne, voyant dans la doctrine sociale du positivisme l'affaiblissement du sentiment de la métaphysique, remplacé par l'imposition de la discipline et de l'éducation universelle, considère qu'un tel procédé ne peut aboutir qu'à l'instabilité des conditions sociales, à l'anarchie, voire à la révolution. Et tout cela à cause de la compétition des ambitieux et de la déification de l'arbitraire individuel.

---

<sup>433</sup> *Ibid.*

<sup>434</sup> *Ibid.*

<sup>435</sup> *Ibid.*

<sup>436</sup> Auguste Comte, *Cours*, 57<sup>e</sup> Leçon, p. 681.

Le Senne inclinerait plutôt à mettre l'individu au service du bien public, et, comme il le proclame lui-même, « à amener chaque élément de l'humanité à ne chercher sa propre prospérité que dans la prospérité commune ».<sup>437</sup> La philosophie de Comte diffère-t-elle tant de cet idéal ?

### 5.3. La positivité de la société moderne

En observant d'une manière suffisamment approfondie la méthode par laquelle Comte procède à l'analyse des sociétés humaines, soit dans leurs racines fétichiques, soit dans leurs multiples transformations manifestées tant dans les états polythéique que monothéique, on remarque que Comte ne se libère pas de l'application de son principe positif jusqu'à sa fidèle attribution à la construction de l'état moderne. Mais les efforts du positiviste pour dépasser le théologisme et la métaphysicité auxquels il reprochait leur caractère abstrait vis-à-vis de la philosophie positive, philosophie du concret, se bornent malgré lui, dans la création de la nouvelle société, à esquisser leurs antithèses. Cette antipathie théologico-métaphysique, ce doute et cette méfiance qui empêchaient l'homme de trouver sa liberté anthropologique au sens spirituel, comme la voudra Comte pour l'individu moderne, le conduit à sortir du naturalisme religieux, opprimé par les lois statiques, et l'amène à la confrontation à de nouvelles lois dynamiques, celles de la science. Il a fallu pour Comte préparer le passage du troisième état, positif, au quatrième et définitif état (qui est davantage la phase ultime du troisième état qu'un stade qui s'en distingue véritablement), celui de la nouvelle religion, proclamée au nom de la science. Poussant ainsi à l'extrême le phénoménalisme scientifique et traduisant par là, sur le plan du progrès de l'Humanité, l'avènement de la nouvelle dynamique sociale, imprégnée à la fois de la morale et de l'intellect, la philosophie positive se trouve inévitablement en position de se confronter à la question religieuse. Cette dernière se situe désormais dans un processus d'épuration épistémologique, suivant la succession déjà bien établie de la loi

---

<sup>437</sup> René Le Senne, « De la "Philosophie de l'esprit" », p. 120.

des trois états, qui aboutit à la phase finale, celle de la loi assise dans l'éternel.<sup>438</sup> Comte en donne une brève justification dans une de ses correspondances épistolaires : « Une application finale et prépondérante de la loi des trois états à la religion conduit à dominer son préambule scientifique comme chacun des deux autres, en les utilisant tous selon leur nature réelle, générale ou constructive, et en surmontant leur vice respectif d'inutilité, d'abstraction et d'irréalité ». <sup>439</sup>

Appliquant, en effet, la loi des trois états à la notion religieuse, qui reçoit de ce fait son statut « encyclopédique », et grâce à la classification des sciences, dans lesquelles Comte voit le parfait moyen de vérifier la loi de l'évolution intellectuelle, la religion positive obtient finalement le rang de la dernière science, la science la plus complexe, à savoir la sociologie, cette science sociale qui conçoit l'homme comme Humanité.<sup>440</sup> C'est rapprocher la philosophie positive du « véritable problème, le problème de l'homme ». <sup>441</sup> Mais l'anthropologie comtienne ne s'interprète pas hélas par les canons du spiritualisme subjectif, comme le voudra plus tard Bergson, qui a frayé par là la voie à l'existentialisme, en situant l'homme en dehors de la réalité concrète. La vision de l'homme de Comte se réalise en revanche très concrètement, n'étant que membre d'une société : l'individu y évolue par l'accumulation des expériences, grâce à son caractère historique. <sup>442</sup>

L'individu comtien surgit à la raison pour atteindre ultimement l'état positif du savoir. C'est par la science qu'il accède à son accomplissement moral, savoir par

---

<sup>438</sup> George Chabert, dans son travail consacré à la problématique du « nouveau pouvoir spirituel », nous fait remarquer que l'instauration définitive de la nouvelle religion dans le système philosophique de Comte, ne peut s'effectuer sans la « reconstruction » de la science au nom de la religion. Chabert souligne que ce processus d'identification s'opère effectivement dans le passage du « naturalisme scientifique à la synthèse subjective » dans lequel la définition de la religion est susceptible à de nombreuses interprétations. Entre autres, remarque Chabert, l'idée de Comte est de faire sortir la religion des canons de la théologie, car si cette dernière n'avait constitué pour le positiviste qu'« un mode de pensée spécifique, *théologique* », cela n'aurait pas été compatible avec les avancées de la science. Voir à ce propos Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, 1er partie, chap. II, 3<sup>e</sup> Section : « Incompatibilité de la science avec la théologie », Librairie J. Vrin, Paris, 1983. Quant à ce qui précède voir l'apport thématique de George Chabert, *Un nouveau pouvoir spirituel. Auguste Comte et la religion scientifique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Presses universitaires de Caen, Caen Basse-Normandie, 2004, p. 240.

<sup>439</sup> Lettre à Henry Edgar du 3 avril 1857, in Auguste Comte, *Correspondance générale et confessions*, t. VIII, p. 434, éd. par P.E. de Berrêdo Carneiro et A. Kremer-Marietti, EHESS – Librairie J. Vrin, Paris et Mouton, La Haye, 1990. Henry Edgar (1820-1888), un des disciples d'Auguste Comte, fut considéré comme le « Prêtre du positivisme des Temps modernes » aux États-Unis.

<sup>440</sup> Voir Auguste Comte, *Cours*, 48<sup>e</sup> Leçon, p. 100 sq.

<sup>441</sup> Voir Michel Serres, *Éclaircissements*, Le grand livre du mois, Paris, 1992, p. 13 en particulier.

<sup>442</sup> Auguste Comte, *Cours*, 48<sup>e</sup> Leçon, p. 100 et sq.

lequel il lui est alors possible de rétablir l'ordre social nécessaire au maintien et à la réalisation de son existence humaine. L'homme de Comte ne se réfugie pas dans des états de conscience ou dans leur continuité qualitative, comme chez Bergson, ni ne se sépare de son milieu naturel et social, ayant sa raison d'être en soi, opposition que Sartre établira pour chaque individu, mais il trouvera son unité essentiellement dans la positivité.<sup>443</sup>

À présent que nous avons exposé aussi bien la conception comtienne du pouvoir temporel que celle du spirituel, il nous a semblé judicieux d'étudier un peu plus en détail la première critique vraiment globale de ce système, celle dont l'influence sur la postérité est sans conteste la plus flagrante, à savoir celle de John Stuart Mill.

---

<sup>443</sup> Voir à ce propos l'apport d'Auguste Cornu, « Bergsonisme et existentialisme », in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, études publiées sous la direction de Marvin Farber, Tome II : « La philosophie française », Presses universitaires de France, Paris, 1950, p. 165-183. Il est également utile de revoir pour les raisons comparatistes, entre autres Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Editions Nagel, Paris, 1970, ainsi que les ouvrages d'Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses universitaires de France, Paris, 2007, et *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, F. Alcan, Paris, 1919.

## Chapitre VI. Réception des œuvres de Comte par ses contemporains. Étude critique

### 6.1. Le positivisme anglais de John Stuart Mill

C'est en 1865 que J. S. Mill fait paraître coup sur coup, dans la *Westminster Review*, deux articles consacrés à la philosophie positive d'Auguste Comte, traitant respectivement des deux œuvres majeures du philosophe français ; le premier s'occupe du *Cours*, alors que dans le second, Mill expose et commente le *Système*. Lesdits articles sont recueillis et publiés ensemble durant la même année, pour former l'opuscule qui fournit le fond principal de la présente étude.<sup>444</sup> Le livre ainsi constitué connaît un large succès, non seulement en Angleterre, où c'est la première publication permettant à un public élargi de prendre connaissance de l'œuvre de Comte, mais également en France (il y est traduit dès 1868), malgré l'évidente divergence de vues du philosophe anglais par rapport aux courants de pensée continentaux. Littré, l'un des plus fameux disciples de Comte – bien que n'étant pas lui-même un comtien « orthodoxe » - répondra d'ailleurs à Mill par l'intermédiaire d'un article publié dans la *Revue des deux Mondes*.<sup>445</sup> Mais ce qui fait la spécificité de l'étude de Mill, en même temps que la clé du succès avec lequel elle fut accueillie à l'époque et continue de l'être, c'est que contrairement à la quasi-totalité des ouvrages parallèles au sujet de Comte et de sa philosophie, elle n'est pas une recherche d'érudition universitaire, mais plutôt de vulgarisation – que l'on songe seulement qu'elle condense en deux centaines de pages environ la majeure partie d'une œuvre de l'ampleur et de la complexité de celle d'Auguste Comte !

Certes, une telle condensation n'est pas dépourvue des défauts corollaires habituels à toute entreprise de ce genre, à savoir une simplification parfois excessive,

---

<sup>444</sup> John Stuart Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, L'Harmattan, Paris, 1999. On abrégera désormais *Auguste Comte* les références ultérieures à cet ouvrage.

<sup>445</sup> Littré adopte dès le départ une position tout à fait nette et tranchée, qui contraste grandement avec le savant dosage d'éloge et de critique qui fait au contraire la spécificité du style de Mill, comme on en est informé par la déclaration suivante : « Je m'efforcerai tout à l'heure de montrer que là où la critique est juste l'erreur n'est pas capitale, et que là où l'erreur serait capitale la critique n'est pas juste ». Émile Littré, *Auguste Comte et Stuart Mill*, Éd. Germer Baillière, Paris, 1867, p. 3.

des ellipses lorsque sont abordés des sujets qui exigeraient un développement trop important, voire des déformations de la pensée première. A cela s'ajoute le fait que Mill fait un exposé *critique* de la doctrine comtienne : il souligne par conséquent surtout les points dont la compréhension *lui* paraît primordiale, et ceux qui emportent le plus son adhésion, ou au contraire ceux sur lesquels son opinion personnelle est la plus dissymétrique de celle de Comte. Il serait néanmoins malvenu de méconnaître l'importance d'*Auguste Comte et le positivisme*.

L'opuscule de Mill, outre son influence directe sur les penseurs positivistes d'une part, et sur la manière ultérieure d'envisager le positivisme de l'autre, offre également l'avantage pratique de faire ressortir nombre de questions délicates, surtout dans l'application de la philosophie comtienne à la vie pratique, autrement dit : dans le domaine politique. Ce sont là qu'apparaissent en effet l'immense majorité des divergences de vues entre les deux philosophes, et les sujets d'altercations qui ont finalement consommé la rupture non seulement entre deux esprits, mais aussi entre deux personnes, comme nous nous proposons de l'exposer ci-après. Pour tirer un profit maximal de la lecture de l'ouvrage de Mill, et être en position d'analyser au mieux sa vision de l'œuvre comtien, il importe de garder au moins deux choses principales à l'esprit. Tout d'abord, comme le dit Michel Bourdeau dans sa préface, pour Mill, « comme chez Littré, quoique à un moindre degré, il y aura deux Comte, le bon et le mauvais, qui se succèdent plus qu'ils ne cohabitent ».<sup>446</sup> Cette attitude est parfaitement perceptible, ne serait-ce que dans le fait que les deux « chapitres » du livre avaient été tout d'abord publiés indépendamment. Mill n'a néanmoins cessé d'établir dans quelle mesure les propositions contenues dans le *Cours* et les principes présidant chez Comte à la composition de tous ses ouvrages conduisent le philosophe français aux conclusions du *Système*, en toute logique, reconnaît-il, même si précisément cette rigueur logique conduit le fondateur du positivisme à adopter des positions qui sont pour Mill insoutenables.<sup>447</sup> Mill exprime ainsi lui-même les réactions

---

<sup>446</sup> John Stuart Mill, *Auguste Comte*, p. 11.

<sup>447</sup> Mill met les « absurdités » du *Système* en parallèle avec les théories de Descartes et de Leibniz qu'il juge le plus fantaisistes et erronées, à savoir celle de l'« animal-machine » pour l'un, et celle de l'harmonie préétablie qui existerait entre le corps et l'âme pour l'autre. Pour Littré, par contre, il n'y a pas lieu de comparer les situations, car si ces deux philosophes ont été conséquents mais en prenant pour point de départ un faux principe, Comte se trouverait dans la situation inverse de désertion d'un

opposées que provoquent chez lui le *Cours* et le *Système* : « Quand nous étendrons notre examen à ces dernières productions [les écrits des dix dernières années de sa vie] , nous aurons à renverser d'une manière générale les termes de notre jugement. Au lieu de reconnaître, comme dans le Cours de Philosophie Positive, une vue essentiellement saine de la philosophie, avec un petit nombre d'erreurs capitales, nous estimons que c'est dans leur caractère général que les spéculations subséquentes sont fausses et trompeuses, tandis que, tout à travers cette mauvaise tendance générale, nous trouvons, en détail, une foule de pensées et de suggestions précieuses ». <sup>448</sup> En second lieu, il est absolument capital de se souvenir que Mill ne prétend aucunement faire un exposé neutre de l'œuvre de Comte. Il appelle au contraire, et cela dès l'abord, à un examen critique de la doctrine positiviste, à savoir qu'il veut séparer le « comtisme » de la philosophie positive proprement dite. <sup>449</sup> En effet, selon lui, « si la place considérable que M. Comte a maintenant conquise parmi les penseurs européens, ainsi que l'influence croissante de son œuvre capitale, rendent plus encourageante qu'auparavant la tâche d'empreindre dans les esprits et de faire ressortir les fortes parties de sa philosophie, elles font que, pour la première fois, il n'est plus inopportun de discuter ses méprises ». <sup>450</sup> Comme nous le verrons clairement plus loin, une telle attitude, qui sépare quasi-totalement la théorie de sa mise en application, est celle-là même qui finira par diviser irréversiblement les deux philosophes, Mill adhérant à la première tout en remettant considérablement en question la seconde, tandis que Comte, fidèle à sa méthode et au principe « unitaire » qui le guide, ne peut envisager les explications du *Cours* qu'en tant que préparation à la réalisation de son programme, si abondamment et précisément décrite ultérieurement.

---

principe tout à fait juste à la base ; cela permet à Littré de réaffirmer sa fidélité au principe de la philosophie positiviste, tout en prenant ses distances avec ses applications religieuses et politiques.

<sup>448</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>449</sup> Un tel procédé eût semblé d'une cruelle ironie à Comte, qui se félicitait justement de ce que le positivisme fût, dans l'ensemble de l'histoire de l'humanité, la seule doctrine à être désignée par sa méthode, et non d'après le nom d'un quelconque fondateur.

<sup>450</sup> *Ibid.*

### 6.1.1. Critique du « Cours »

Après la mise au point sus-mentionnée concernant sa démarche – à savoir sa revendication de composer une étude critique des ouvrages majeurs du fondateur du positivisme, Mill commence par mentionner de manière très succincte de quel type est la connaissance acquise par la méthode positive. C'est un savoir phénoménologique, et donc relatif ; on ne peut connaître la réalité des êtres, ni leurs causes ultimes – bien que Comte ne nie nullement l'existence d'une telle essence propre, « tout son langage l'implique, au contraire ».<sup>451</sup> Cela étant, on ne peut appréhender la réalité que par les lois constantes qui régissent la succession des événements entre eux, en postulant certes qu'un même fait, envisagé dans les mêmes conditions, produira un ou des effets identique(s). Dans un cadre définissant ainsi la connaissance, il est logique que la méthode scientifique soit appelée à prendre la première place ; inversement aussi, tout savoir parvenu au stade positif, donc abouti, de son développement prendra le nom de « science ».<sup>452</sup> Quant à la philosophie proprement dite, il la définit quelques pages plus loin comme suit : « Nous admettons que la philosophie est proprement [...] la connaissance scientifique de l'Homme, comme être intellectuel, moral et social ».<sup>453</sup> Littré introduit dans cette définition du savoir, qui semble pourtant claire à première vue, quelques précisions d'importance.<sup>454</sup> En ce qui concerne la connaissance phénoménale, et donc relative, tout d'abord : il distingue l'approche psychologique d'une part, et l'approche objective de l'autre. La première, qui appartient en propre à l'école anglaise (il cite Bentham, James Mill et William Hamilton) postule que tout apprentissage a et ne peut avoir sa source que dans les sensations ; par suite de cette première proposition axiomatique, elle est incapable de nier définitivement l'existence des causes premières. La méthode de Comte, au contraire, arrive à établir *a posteriori*, à

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>452</sup> Il y a là, probablement involontaire, une grave erreur de compréhension : Comte insiste bien sur le fait qu'une science devenue positive devient une philosophie, et non l'inverse. Nous en voulons pour indice probant la désignation qu'il fait de son cours populaire d'astronomie comme « philosophie astronomique ». *Correspondance de John Stuart Mill et d'Auguste Comte*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 253. (Réédition des *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, publiées par Lucien Lévy-Bruhl, Félix Alcan éditeur, Paris, 1899. Les références ultérieures à cet ouvrage seront dorénavant abrégées *Correspondance*.)

<sup>453</sup> John Stuart Mill, *Auguste Comte*, p. 70.

<sup>454</sup> Émile Littré, *Auguste Comte et Stuart Mill*, pp. 42-44.

savoir par l'épreuve de l'expérience, des conditions « au-delà desquelles on ne pouvait trouver d'autres conditions », aussi dénommées « conditions impénétrées » ; ce faisant, il détermine avec certitude les bornes de la connaissance humaine. Manque de repères chez les uns, détermination indubitable chez l'autre, amènent Littré à en conclure la nécessaire subordination de la psychologie à la vision objective. Voilà pour ce qui est du commentaire touchant au terme de « scientifique ». Littré donne encore une précision plus fondamentale, incomparablement plus convaincante, et dont nous pouvons affirmer qu'elle discerne la véritable source de l'incompatibilité entre les visions de Comte et de son commentateur critique. En effet, si la philosophie est pour le second, comme il ressort de la citation précédente, « étude de l'homme », l'auteur du positivisme pour sa part la voyait plus largement comme devant expliquer le monde. Littré le résume de la façon suivante : « La philosophie est l'étude générale du monde, ou, en terme scolastique, de l'objet ; et dans ce monde, dans cet objet, l'homme se retrouve à sa place, soit comme être vivant, soit comme être social ». <sup>455</sup>

Après ces considérations préliminaires sur le savoir positif, Mill en vient à l'explication de la loi des trois états par lesquels passe l'esprit humain, dans tous les domaines auxquels celui-ci applique ses forces cognitives. Sa présentation ne différant pas essentiellement de celle que l'on aura trouvée ci-dessus, nous éviterons de nous étendre une fois encore sur le sujet. Notons tout au plus, au passage, que l'absence à peu près complète de commentaires personnels significatifs de la part de Mill dans cette partie du livre ne peut guère signifier autre chose que son adhésion à la théorie de Comte. Mieux même, lorsque le philosophe anglais reprend la parole en son propre nom, c'est pour condamner l'inanité de toute opinion qui ne serait pas conforme à la doctrine qu'il expose, ou qui n'en aurait qu'une intelligence réduite. Il dit ainsi, au sujet de ceux qui feraient objection au système des trois phases successives du développement de l'esprit humain et subséquentement de ses connaissances : « c'est absolument comme si la succession naturelle de l'état cynégétique, de l'état nomade et de l'état agricole pouvait être réfutée par le fait qu'il y a encore des chasseurs et des nomades ». <sup>456</sup> Il importe cependant de ne pas négliger les quelques détails que soulève Mill.

---

<sup>455</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>456</sup> John Stuart Mill, *Auguste Comte*, p. 31.

Le premier a trait au vocabulaire utilisé par Comte, que Mill considère, sinon absolument inadéquat, du moins peu adapté à rendre sa pensée accessible aux lecteurs anglais. Tout en continuant pour sa part à employer la terminologie consacrée, il tient à la préciser de la manière suivante : « Au lieu de l'interprétation *Théologique* de la nature, nous préférons dire *Personnelle* ou *Volitionnelle* ; *Abstractionnelle* ou *Ontologique* au lieu de *Métaphysique*, et le sens attaché au terme *Positif* sera exprimé d'une façon moins ambiguë, au point de vue objectif, par celui de *Phénoménal*, et au point de vue subjectif, par celui d'*Expérientiel* ». <sup>457</sup> Puis Mill prend grand soin de disculper la théorie positiviste d'un soupçon d'athéisme. <sup>458</sup> Il continue alors son exposé sans développer davantage, pour le moment, une critique qui forme pourtant un véritable leitmotiv de l'œuvre, un constant – sinon toujours parfaitement motivé – réquisitoire contre la tendance, il est vrai dominante, du philosophe français à vouloir faire de toute pensée ou connaissance un système, une unité dont toutes les parties doivent nécessairement être solidaires et cohérentes, ou n'être pas. Il est deux domaines dans lesquels cette quasi-obsession de privilégier une vue satisfaisante dans l'ensemble semble à Mill spécialement malvenue, pour ne pas dire totalement erronée.

La première touche à la conception de la théorie scientifique : Comte considère qu'on ne devrait pas renverser un système de pensée tant que l'on n'est pas en mesure de le remplacer par un autre qui soit plus juste tout en offrant une égale cohérence ; Mill, au contraire, ne voit dans une telle attitude guère d'esprit positif, mais une

---

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>458</sup> Il serait d'ailleurs intéressant de voir pourquoi ; une telle précaution est pour le moins étrange de la part d'un homme qui se félicitait de son athéisme comme d'une aubaine intellectuelle. L'une de ses lettres à Comte est à ce sujet fort éloquent : « Ayant eu la destinée, très rare dans mon pays, de n'avoir jamais cru en Dieu, même dans mon enfance, j'ai toujours vu, dans la création d'une vraie philosophie sociale, le seul fondement possible d'une régénération générale de la mentalité humaine, et dans l'idée de l'Humanité, la seule qui pût remplacer celle de Dieu ». (Lucien Lévy-Bruhl, *Correspondance*, p. 135) Si l'opinion personnelle de Mill ne rentre pas en ligne de compte pour expliquer cette digression apologétique, non plus que celle de Comte, il est plus que probable que Mill ne l'a insérée qu'afin de ménager les sensibilités religieuses de ses concitoyens. Vue la visée de vulgarisation de l'*Auguste Comte*, la mentalité générale de l'époque est encore un élément auquel il faut prendre garde pour une compréhension correcte de l'œuvre. Ce point est le seul qui éveille chez Littré une véritable indignation, davantage encore qu'une opposition philosophiques, à la vue des concessions que Mill semble faire par là aux coteries théologiques et métaphysiques. Il condamne irrévocablement une telle tentative : « Faire résoudre la question des causes premières dans un mode de philosopher qui partout en a constaté expérimentalement l'insolution, [...] c'est non pas concilier, mais juxtaposer les incompatibilités ». Émile Littré, *Auguste Comte et Stuart Mill*, pp. 52-53.

surabondance de sentimentalisme, comme on peut aisément s'en rendre compte par les passages de Comte qu'il cite, dans lesquels il souligne particulièrement les termes de « prédilection instinctive pour l'ordre et l'harmonie », « inclinations essentielles », ou « convenances purement personnelles ». <sup>459</sup> Mill s'étend à loisir sur la première partie des phrases citées, mais il se débarrasse sans examen de la seconde, qui à deux reprises corrige ce que le début aurait pu avoir de peu scientifique. Des expressions telles que « tout en respectant constamment la réalité des lois extérieures », de même que « autant que le comporte le degré d'exactitude commandé », suffisent à faire croire ce que les protestations de Mill peuvent en l'occurrence avoir d'outré. En fait, ce n'est pas tant une façon ou une autre de grouper les phénomènes qui déplaît au philosophe anglais, que le fait, selon ses propres mots, « que M. Comte, au fond, ne s'inquiétait pas de la perfection de la preuve autant qu'il convient à un philosophe positif ». <sup>460</sup> Ce refus ou plus probablement ce manque d'intérêt pour un *criterium* logique de la preuve est un reproche majeur qu'ont adressé à Comte presque tous les positivistes des époques suivantes. Cet « héritage » semble même si lourd à porter que la plupart d'entre eux le rejettent purement et simplement, lui déniaient toute paternité de leur branche d'études. Scharff note ainsi dans son essai sur *Comte après le positivisme* que la production d'une sorte d'« organe probatoire logique » a été la tâche que se sont fixée quelques successeurs du philosophe français, mais que l'on trouve plus pratique aujourd'hui de ne pas mentionner du tout ce précurseur embarrassant, pour n'avoir pas à justifier une influence plus que problématique, au point que les Positivistes actuels préfèrent souvent se dénommer Empiristes, et revendiquer, plutôt que celle de Comte, l'ascendance de Hume. <sup>461</sup>

Il n'est pas dénué d'intérêt de s'arrêter un instant sur la réponse que fait Littré à cette accusation, l'une des plus graves qui aient frappé le fondateur du positivisme. Si le « disciple dissident » condamne tout aussi fortement que son confrère anglo-saxon les libertés indues que Comte s'est quelquefois permis de prendre avec la vérité

---

<sup>459</sup> John Stuart Mill, *Auguste Comte*, pp. 77-78. (Renvoi au *Système*, t. VI)

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 75. Voir également John Stuart Mill, *Autobiographie*, Aubier, Paris, 1993, p. 180 : « Comte se montre toujours précis et profond quant à ses méthodes d'investigation, mais il ne fait même pas mine de donner une définition exacte des conditions de la preuve ; et ses écrits révèlent qu'il n'en a jamais eu une conception correcte ».

<sup>461</sup> Robert C. Scharff, *Comte after Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 7.

objective, et qu'il ne doute pas un instant que la philosophie positive doive impérativement « quel que soit le motif, [...] repousser ces accommodations », il ne considère pourtant nullement que l'arbitraire avec lequel Comte traite la preuve soit dû à un manque de critérium logique, mais que c'est simplement un impardonnable manquement du philosophe à ses propres principes.<sup>462</sup> Pour ce qui est du problème de la preuve, Littré nie qu'elle ait besoin d'être fondée en logique pour être valable. Laissons-lui un instant la parole : « ce critérium est l'expérience. Mais on me presse, et l'on me dit : Comment savez-vous que votre expérience, que votre vérification est valable ? Ici, tout au rebours de croire que l'expérience ait besoin de la logique, je crois que c'est la logique qui a besoin de l'expérience. Si les vérités scientifiques n'étaient vraies que logiquement, elles ne sortiraient pas du cercle des simples hypothèses ; mais c'est quand l'expérience les a fournies que se fait la théorie logique de l'induction. Bien loin que la philosophie positive dépende de la logique, c'est la logique qui dépend de la philosophie positive ». <sup>463</sup>

Il est difficile de ne pas sourire en lisant cette conclusion, plus digne d'une profession de foi – qu'elle est d'ailleurs en effet – que d'un ouvrage philosophique à proprement parler. Littré fait l'impasse sur la difficulté, et ne la résout nullement, car nul scientifique ne conteste que l'expérience valide momentanément une théorie, jusqu'à ce qu'une exception à la règle ainsi établie vienne la battre en brèche. Mais il est non moins évident, et cela est devenu patent avec la complexification croissante des sciences et donc du type d'expérimentation qu'elles exigent, qu'une démarche logique est indispensable ne serait-ce que pour établir quelle expérience sera significative suivant ce que l'on veut prouver, opération que l'intuition seule n'est plus guère à même d'accomplir.<sup>464</sup> L'insuffisance manifeste de cette défense explique son influence à peu près nulle sur les penseurs qui se sont ultérieurement trouvés confrontés à cette difficulté. Ce problème de la preuve est directement mis en parallèle

---

<sup>462</sup> Emile Littré, *Auguste Comte et Stuart Mill*, p. 48. Tel est bien également l'esprit d'une phrase comme la suivante : « Il est un grief que j'ai non pas contre la philosophie positive, mais contre M. Comte, car lui aussi a quelquefois manqué contre cette philosophie qu'il a créée ». (Citation tirée de la page 46 dudit ouvrage)

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>464</sup> Que l'on songe par exemple à la physique quantique, où la plupart des phénomènes observés, même à un niveau élémentaire, sont tout à fait contraires à ce que l'on attendrait intuitivement. Tels sont par exemple les cas d'électrons traversant une paroi par deux ouvertures à la fois, ou atteignant simultanément un but par deux chemins distincts.

avec le rejet par Comte d'un autre domaine scientifique fort important aux yeux de Mill, à savoir la psychologie, et c'est là le second domaine, après l'épistémologie ci-dessus mentionnée, dans lequel les opinions des deux penseurs sont irréconciliables. Pour le fondateur du positivisme, la psychologie relève d'un stade métaphysique de la pensée, et c'est la phrénologie qu'il convient de lui substituer, tandis que c'est là pour son confrère anglo-saxon une aberration qu'il a « presque honte » de mentionner.<sup>465</sup> (Cette controverse étant davantage développée dans la correspondance épistolaire des deux philosophes, nous nous proposons d'y revenir plus longuement dans la section spécialement consacrée à celle-ci.) Ce qu'il importe de retenir pour l'instant, c'est que dans deux domaines relativement éloignés, Mill stigmatise le même défaut de la pensée de Comte, à savoir la déconsidération, sinon le refus absolu, de l'observation directe, des théories scientifiques, respectivement du fonctionnement de l'esprit humain. Mill résume ainsi son jugement sur le sujet : « Cette notion de « destination » de l'étude des lois naturelles est, à notre sens, une complète désertion des principes essentiels qui forment la conception Positive de la science, et contenait le germe de la perversion de sa propre philosophie qui a marqué ses dernières années ».<sup>466</sup>

Il importe néanmoins de mentionner, afin de donner une image un tant soit peu fidèle de l'*Auguste Comte*, que ces critiques polies mais non moins acerbes de l'inobjectivité ou de la faible rationalité de certaines conceptions comtiennes fait suite à quelques dizaines de pages exposant le système de distinction des sciences entre abstraites et concrètes, et leur classification par ordre de complexité, système qui fait l'admiration de Mill et emporte son adhésion, et au sujet duquel il ne tarit pas d'éloges, tandis qu'il attaque vertement ses contradicteurs (en particulier Herbert Spencer, qu'il décrit par ailleurs comme « un homme plein du véritable esprit scientifique »).<sup>467</sup> Des dissentiments, découlant des conceptions déjà évoquées de la psychologie, ne se font jour que dans l'étude de la « Science Sociale », encore appelée indifféremment statique sociale ou sociologie. Ainsi, nous dit Mill, « cette grave méprise n'est pas une simple lacune dans le système de M. Comte, mais elle est la source d'erreurs sérieuses dans la tentative de création d'une Science Sociale. [...] dans

---

<sup>465</sup> John Stuart Mill, *Auguste Comte*, p. 80.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>467</sup> *Ibid.*, pp. 53-64.

son appréciation de l'influence qu'exercent les circonstances, par l'entremise des lois psychologiques, sur la production des diversités de caractère collectives ou individuelles, il est misérablement en défaut ».<sup>468</sup> Il fait, à peine plus loin, une critique plus fondamentale encore, en remettant sérieusement en doute que tout ce que Comte avait classé dans le mode « Métaphysique » y soit effectivement à sa place.<sup>469</sup> Il l'exprime ainsi pour ce qui est de l'organisation sociale : « Toutes les théories qui ont fait du bonheur du genre humain la loi ultime des institutions ainsi que des règles d'action, et qui ont pris pour guides l'observation et l'expérience (et il y en a eu de cette nature à toutes les époques de libre spéculation) ont droit au nom de Positives, quelles que puissent être leurs imperfections à d'autres égards ».<sup>470</sup>

Cette mention du « bonheur du genre humain » nous amène à analyser cette divergence de points de vue sur une nouvelle base ; si un tel concept n'est pas fondamentalement propre à l'époque de Mill, les spéculations utilitaristes de la génération précédente l'ont cependant remis à l'honneur, jusqu'à lui donner la prépondérance dans toute réflexion, voire élaboration, sociale. Est-ce à dire que c'est la situation intellectuelle et politique de leur pays respectif qui fait obstacle à une convergence d'opinion entre les deux philosophes ? Il est en tout cas indubitable que leurs positions en sont profondément influencées. Non seulement Mill considère que, si l'analyse donnée par Comte de factions antagonistes uniquement partagées entre le mode théologique et le mode métaphysique de penser convient plus ou moins à la situation de la France, elle est tout à fait inadéquate en Angleterre, où, dit-il, « le droit divin mourut avec les Jacobites et où la loi de nature, ainsi que les droits naturels, n'ont jamais trouvé faveur. [...] la critique la plus sévère ne pourrait rien trouver de pire ou de meilleur, dans le mode de penser de notre parti conservateur ou de notre parti libéral, qu'un positivisme d'une espèce particulièrement frêle et légère ».<sup>471</sup> Mais plus il critique l'analyse sociale que fait Comte, plus il en ressort que celui-ci devait

---

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>469</sup> Il y a une nette incompréhension de Mill de l'utilisation fréquente du mot « métaphysique ». Ainsi, pour ce qui est de l'économie politique, par exemple, ce terme chez Comte ne vise nullement à indiquer que les économistes feraient usage d'entités théorétiques devenues superflues par l'avènement du positivisme, mais uniquement que leur base d'observation est trop restreinte pour faire des prédictions fiables.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>471</sup> *Ibid.*, pp. 85-86.

forcément avoir tort – du moins en grande partie – du fait qu’il n’adhère aucunement au libéralisme (très répandu en Angleterre mais étranger à l’esprit français, comme nous pouvons à nouveau le noter). Mill s’applique ainsi à défendre successivement : « la doctrine de l’égalité », en tant qu’elle permet selon lui une répartition spontanée des hommes à la place qui leur convient dans la société ; la « Souveraineté du Peuple », car il considère qu’une participation du peuple à son gouvernement, participation dûment contrôlée quant à ses conditions et à son étendue, est nécessaire pour servir de garde-fou au pouvoir en place ; et surtout l’étude de l’économie politique, nécessaire selon lui pour comprendre le fonctionnement de la société, mais décriée par Comte, qui lui reproche, comme à un grand nombre de sciences, son étroitesse de vue, et partant son manque d’intelligence globale.<sup>472</sup>

Julien Freund a très justement noté que la condamnation comtienne est prononcée sur trois chefs d’accusation principaux : premièrement, la dimension historique lui fait défaut, étant donné qu’elle se cantonne dans l’observation d’une portion réduite du présent ; deuxièmement, et par suite de ce champ d’observation trop restreint, elle n’a pas d’intelligence rationnelle de l’ensemble de la société d’un point de vue philosophie – ces deux griefs se résument comme l’incapacité à faire des liens, soit avec les systèmes sociaux passés et futurs, soit entre l’économie et le reste de la société ; troisièmement et en dernier lieu, l’économie est même considérée comme vicieuse, en ce sens qu’elle s’occupe uniquement des relations intéressées entre les hommes, sans prendre en compte leurs relations intellectuelles – à ce titre, l’économie manque de dimension morale, et devient donc un élément destructeur de l’ordre

---

<sup>472</sup> Jean-Paul Enthoven note dans son commentaire d’un passage de la quarante-septième leçon du *Cours* où Auguste Comte fustige justement de l’inanité des prétentions scientifiques des économistes : « C’est par l’étude de l’économie politique qu’Auguste Comte aborda l’étude de la science sociale. En cette matière, ses connaissances étaient fort limitées ; il ignorait l’essentiel de l’analyse physiocratique et, parmi les classiques, sa lecture superficielle de Malthus ou d’Adam Smith ne fait pas oublier l’indifférence dans laquelle il tient l’œuvre de Ricardo. En ce qui concerne ses contemporains, seuls J. B. Say et Dunoyer semblent avoir retenu son amitié et son attention. F. Bastiat ou S. de Sismondi ne sont jamais cités et J. Proudhon n’est qu’un « dangereux icarien ». Quant à A.-A. Cournot et L.-A. Quételet, dont Auguste Comte méprisait les efforts destinés à mathématiser l’économie politique, il leur est souvent reproché d’utiliser le « lourd verbiage algébrique des imitateurs secondaires ». Voir Pierre Lafitte, *Le positivisme et l’économie politique*, Paris, 1876, l’ouvrage cité d’après Auguste Comte, *Cours*, 47<sup>e</sup> Leçons, p. 93, dans la note 9.

social.<sup>473</sup> Ces dissensions entre les deux philosophes au sujet de l'économie politique ont donné lieu à un article fort intéressant de Paul Weirich sur la question.<sup>474</sup>

Il constate tout d'abord qu'ils ne semblent pas s'opposer sur les termes dans lesquels ils caractérisent ce que doit être cette science économique ; c'est donc que ces mêmes termes renvoient chez l'un et chez l'autre à des concepts différents. L'un et l'autre sont d'accord sur la méthode à adopter : il faut que l'économie politique soit fondée sur l'observation directe, on ne peut la comprendre que par une étude globale de la société, et l'adjonction d'une étude historique est nécessaire à la bonne intelligence de ses développements sociaux ; ainsi en est-il surtout de l'idée de « prédictions » que doivent être capables de fournir toutes les sciences prétendant avoir atteint leur stade de développement positif.<sup>475</sup> Mill peut à bon droit, selon son optique, prétendre avoir trouvé des lois scientifiques régissant l'économie, car ses lois s'occupent de phénomènes économiques précis, tels que salaires, prix, valeurs ou bénéfices. Mais ces lois restreintes n'ont pour domaine d'application possible qu'un système social déjà stable, et dont tous les paramètres sont définis. Comte cependant ne nie pas l'existence et la validité de relations telles que celles que décrit Mill, mais il ne leur accorde guère d'importance, car lui-même recherche les lois qui pourraient expliquer et prévoir le développement de l'économie politique, dans le temps et par rapport au reste de la société. Ainsi, conclut Weirich, Mill prend pour critère de légitimité de l'économie politique sa capacité à faire des prédictions dans une société déjà en équilibre, alors que Comte, plus exigeant, cherche des lois qui prédiraient ces équilibres sociaux eux-mêmes, et dépasseraient donc le domaine de la seule économie politique. Ensuite de cela, Mill s'attaque à la propre construction sociale de Comte, telle qu'esquissée dans le *Cours*.

---

<sup>473</sup> Julien Freund, « La Politique d'Auguste Comte », in *Revue Internationale de Philosophie*, n° 175, 1985, pp. 461-487.

<sup>474</sup> Paul Weirich, « Comte et Mill sur l'économie politique », in *Revue Internationale de Philosophie*, n° 203, mars 1998, pp. 79-93.

<sup>475</sup> Mill est tout acquis à la vision historique de Comte, et à sa méthode sociologique qu'il qualifie de « déductive inverse » ; il adhère également à la hiérarchie des sciences qu'a établie le fondateur du positivisme, et qui place au sommet la sociologie. De par sa position, cette dernière science doit donc être davantage déductive que toutes les autres ; mais la méthode qui lui est propre est particulière, et consiste, dit-il, en : « l'accord de la déduction a priori et des données historiques ». John Stuart Mill, *System of Logic*, Longmans, Londres, 1952, p. 597.

Il est tout à fait remarquable que dès la première utilisation par le philosophe anglais de l'expression « pouvoir spirituel », celle-ci soit immédiatement qualifiée « d'idée catholique ». C'est en effet le « catholicisme » de Comte, et son mépris de la doctrine protestante – lequel est bien plus à même, selon Mill, de développer l'esprit critique – qui est considéré comme la source de toutes ses erreurs d'appréciations sociales ou presque. On pourrait ici à la limite comprendre que Mill emploie le terme de « catholicisme » vis-à-vis de Comte s'il le prenait dans son acception étymologique d'« universel », et considérer alors sa critique comme un échantillon supplémentaire de son opposition à toute « unification » ou « systématisation » des idées, qu'il ne perd pas une occasion de fustiger. Mais ce n'est absolument pas le cas ici, où l'on désigne bien par ce terme une doctrine et une institution religieuses. Si l'explication étymologique ne convient guère, il ne reste qu'à y voir une déformation idéologique de la pensée du philosophe positiviste. Michel Bourdeau nous apprend dans sa préface que « les représentants les plus éminents du positivisme avaient souvent appartenu au clergé anglican, et, justifiant la boutade qui décrivait la nouvelle doctrine comme un catholicisme sans christianisme, ils célébraient souvent le culte dans les divers lieux créés à cet effet à Londres ou dans d'autres grandes villes ». <sup>476</sup> S'il y a « boutade », il est certes probable qu'elle a pris naissance dans un monde qui ne faisait pas de l'étude systématique de la doctrine positiviste sa principale occupation quotidienne. Quoiqu'il en soit, elle a dû pour se maintenir trouver dans la situation effective une apparence de vérité suffisamment grande pour se maintenir en circulation. La faute en incombe peut-être – partiellement du moins – à Comte lui-même, du fait de que la terminologie qu'il emploie recoupe fréquemment celle en usage dans la liturgie <sup>477</sup> ; on connaît aussi la notoire estime que Comte accordait au système catholique et féodal mis en place au Moyen Âge, dont l'organisation sociale positive se voulait la continuatrice ; mais nous inclinons à voir ici, plus qu'une réelle influence de la religion en usage ou de sa gloire passée sur le développement de la sociologie comtienne, la réaffectation par le fondateur du positivisme d'un système terminologique bien établi, et donc

---

<sup>476</sup> John Stuart Mill, *Auguste Comte*, p. 6.

<sup>477</sup> Comte avait même institué un calendrier liturgique, où les saints étaient remplacés par d'éminents penseurs, littérateurs ou scientifiques des siècles passés, qui tous, à un titre ou à un autre, lui semblaient avoir œuvré pour le bien de l'Humanité, et mériter pour cette raison une vénération particulière. Mill remarque seulement, en évoquant ce calendrier liturgique, que Comte omet d'y insérer les réformateurs protestants.

éminemment pratique à employer et facilitant la transition d'un système à l'autre, surtout pour les masses ouvrières, réaffectation donc à un contenu tout à fait nouveau. Il est certes compréhensible qu'une telle récupération des formules ait pu induire des esprits peu avertis à une confusion des significations, mais cela étonne de la part d'un philosophe, surtout quand ledit philosophe eut, durant six ans d'active correspondance, l'occasion de ne voir le terme de « catholique », en tout cas lorsqu'il se rapportait à une forme contemporaine, qu' accolé à des jugements des plus défavorables.

Le florilège qui suit en offre une claire illustration : « quoiqu'elle l'élaboration du Cours ait assez percé, par sa seule existence, pour obtenir, suivant ce que je viens d'apprendre, les honneurs de l'Index, dans la congrégation des livres en cour papale »<sup>478</sup> [...] « l'étrange avènement du catholicisme anglican, comme émanation spontanée de notre école rétrograde depuis de Maistre »<sup>479</sup> [...] « quant à nos géomètres, je voudrais presque qu'ils fussent ligüés avec les dévots, catholiques, protestants et déistes, pour en finir plus tôt d'eux tous ensemble ».<sup>480</sup>

Les points en rapport avec cette prétendue influence religieuse sur lesquels Mill attaque son éminent prédécesseur sont au nombre de deux, à savoir la conception du mariage d'une part, et le statut de la femme de l'autre. (Ce dernier aspect formant la majeure partie des dissensions de la correspondance entre les deux philosophes, nous nous proposons d'y revenir plus en détail dans le quatrième chapitre de cette étude, et donc de le laisser de côté pour l'instant).

Pour ce qui est de l'indissolubilité du lien conjugal, le philosophe anglo-saxon note simplement que, contrairement à l'anarchie que selon Comte la légalisation du divorce entraînerait forcément à sa suite, la situation dans les pays protestants, plus laxés en la matière, n'a strictement rien de chaotique ; il explique cela par le besoin de tranquillité inhérent à la nature humaine, et rendu capital par le développement industriel de la société, qui réquisitionne plus que jamais toutes les forces vives qu'elle

---

<sup>478</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *Correspondance*, p. 37.

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 148. Ces quelques exemples montrent assez que l'admiration de Comte pour le catholicisme médiéval ne le conduit en aucun cas à faire preuve de mansuétude à l'égard de sa forme contemporaine, rétrograde et donc « ennemie » de la nouvelle religion positiviste, seule qui doive régner désormais. Il est vrai qu'à partir de 1843, son admiration pour cet état de la société prend une telle dimension dithyrambique que la confusion de Mill et de ses successeurs est plus qu'excusable.

peut fournir. Il écrit à ce propos : « les habitudes et les sentiments modernes sont incompatibles avec la suite perpétuelle d'essais nouveaux qu'il redoutait. [...] L'expérience universelle témoigne que la régularité dans les relations domestiques est presque en relation directe de la civilisation industrielle ».<sup>481</sup> La nature humaine et son mode de civilisation actuel étant en eux-mêmes des garanties suffisantes contre tout abus du procédé, Mill n'envisage d'autre situation que rationnellement pesée et somme toute exceptionnelle, de sorte qu'il ne voit de critère ni logique ni pratique pour interdire ou condamner une séparation exigée par les circonstances.

En ce qui concerne le fond même de la conception comtienne de la statique sociale, son exposition dans le *Cours* est si liée, chez l'un comme chez l'autre philosophe, à ses développements ultérieurs dans le *Système* que nous préférons logiquement les étudier ensemble ci-dessous, plutôt que de suivre strictement l'ordre de l'ouvrage de John Stuart Mill.

### 6.1.2. Critique du « *Système* »

« Le *fons errorum* dans les dernières spéculations de M. Comte, est ce désir désordonné d'« unité » et de « systématisation ».<sup>482</sup> Une bonne intelligence de cette idée qui, sous une forme ou sous une autre, est le véritable fil rouge de la critique, nécessite avant tout que l'on se souvienne que Mill n'est quasiment jamais opposé à Comte sur les *principes* de sa philosophie. C'est dans le développement social de la doctrine qu'une réticence certaine se fait jour.<sup>483</sup> Mill accepte non seulement, mais juge parfaitement admirable les synthèses de Comte, lorsqu'elles s'appliquent au passé. Ses expressions élogieuses pour caractériser l'ouverture d'esprit du philosophe français ne laissent pas de doute à cet égard : « Chez aucun penseur nous n'avons rencontré une sympathie et une vénération plus compréhensibles pour le mérite réel [...] et pour

---

<sup>481</sup> John Stuart Mill, *Auguste Comte*, p. 105.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>483</sup> Mill en était d'ailleurs conscient lui-même et le reconnaissait volontiers puisqu'il écrit dans son autobiographie : « il n'y a rien d'étonnant à ce que nous ne puissions nous entendre plus avant en tant que sociologues, même si nous restions alliés d'un point de vue logique ». John Stuart Mill, *Autobiographie*, p. 182.

toute espèce de service rendu à l'humanité ».<sup>484</sup> De même encore, dans la seconde partie de l'*Auguste Comte*, qui est plus nettement – sinon constamment – défavorable à son objet d'étude, ne craint-il pas d'écrire, pour défendre l'idée que le « Grand-Être » « dans sa plénitude » doit contenir non seulement tous les échantillons d'humanité qui par leurs pensées et leurs actions furent dignes de vénération, mais également les animaux supérieurs, qui participent d'une manière ou d'une autre à la vie sociale de l'homme : « M. Comte a été indignement tourné en ridicule à ce sujet ; mais il n'y a rien de plus beau ni de plus honorable pour lui dans tout l'ensemble de ses doctrines. Le vif sentiment qu'il montre sans cesse de la valeur des animaux inférieurs et des devoirs du genre humain envers eux est, en vérité, un des plus beaux traits de son caractère ».<sup>485</sup> Cette distinction fondamentale entre la doctrine et son application est un point acquis pour Mill. Une telle attitude étant admise, on comprend mieux, même si elle n'en demeure pas moins gênante, une flagrante contradiction comme celle qui se fait jour au milieu du premier chapitre de son livre. Il s'irrite en effet de la position scientifique adoptée par Comte, celle précisément que nous relevions dans le chapitre précédent, à savoir la marge d'arbitraire prise avec les particularités des phénomènes pour offrir à l'esprit une vision théorique cohérente dans l'ensemble. Citons pour mémoire : « Nous craignons qu'il ne faille dire aussi [...] que l'irrécusable objectivité, comme il aurait dit, d'une conception – son exacte conformité aux réalités du fait extérieur – n'était pas pour lui la condition indispensable de son adoption, si elle était subjectivement utile ».<sup>486</sup> Mais le philosophe anglais ne se prive pas de faire usage d'un procédé tout à fait analogue, lorsqu'il lui faut critiquer le pouvoir spirituel tel que défini par Comte. Il lui semble « subjectivement utile » de faire ressortir davantage les risques que comporte un tel système, à savoir le dérapage, toujours possible et qu'il juge inévitable, de l'autorité en dictature. De la vérité objective de la doctrine de base,

---

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 146. On pourrait objecter que Mill s'offre une bonne conscience à peu de frais par de semblables déclarations, qui semblent à première vue avoir trait à des sujets en quelque sorte « périphériques » par rapport à ses objections critiques centrales. Cependant, ce n'est pas son adhésion sur des points de doctrine *quantitativement* développés chez Comte qui nous semble significatif ; plus fondamentale est à notre avis la distinction très nette qui apparaît dans ses avis suivant qu'il s'agit de questions de *principe* ou de questions *pratiques*. Et c'est bien un accord de ce premier type que nous rencontrons dans les phrases citées ci-dessus.

<sup>486</sup> John Stuart Mill, *Auguste Comte*, p. 75.

il n'est plus question, du moment qu'entrent en jeu les conséquences néfastes qu'elle pourrait avoir sur la société et sur les individus qui la composent. « Tout ceci est vrai, en un sens ; mais nous confessons que nous sympathisons avec ceux dont le sentiment à cet égard ressemble à celui de l'homme de certaine histoire, à qui l'on demandait s'il reconnaissait que six et cinq fissent onze, et qui refusa de donner une réponse avant de savoir quel usage on voulait en faire. Cette doctrine appartient à une classe de vérités qui, à moins d'être complétées par d'autres vérités, sont tellement sujettes à être perverties, que nous pouvons très-bien refuser d'en tenir compte, si ce n'est en connexion avec quelque application définie ».<sup>487</sup>

Remarquons pour commencer, avant d'aborder les questions hautement problématiques de la religion et de la morale, trois points d'accord entre les deux philosophes, que Mill souligne d'ailleurs lui-même avec une telle abondance d'éloges qu'il semble vouloir faire momentanément oublier son opposition à peu près systématique à tout le reste. Il s'agit de trois idées distinctes, toutes liées à la théorie de la famille.

Tout d'abord, le père ne devrait avoir envers son fils d'autre obligation qu'« une bonne éducation et un secours pécuniaire suffisant pour lui permettre de débiter avantageusement dans la vie », et nullement celle de lui léguer tout ou partie de son patrimoine, s'il en est jugé indigne. Le corollaire de cette affirmation, et c'est le deuxième point que le philosophe anglais met en évidence, est la nécessaire réintroduction du principe de l'adoption, qui peut pallier tant à un manque d'enfant qu'aux problèmes qui surviendraient forcément si la progéniture se révélait incapable ou imméritante à un égard ou à un autre. Troisièmement, il est impératif, tant selon Comte que selon Mill, de procéder le plus rapidement possible à « l'incorporation des domestiques à la famille en qualité de membres véritables ». Cette mesure est préconisée tant en raison du caractère « essentiellement vicieux » d'une situation dans laquelle une partie importante de la population se retrouve dans une position de servitude jugée humiliante, que par la nécessité de conserver cette institution. C'est ainsi que Mill peut écrire : « comme l'observe M. Comte, il y a beaucoup de familles qui ne peuvent d'aucune autre manière servir l'humanité aussi utilement qu'en veillant

---

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 90.

aux besoins corporels d'autres familles appelées à des fonctions qui exigent que toutes leurs pensées s'y dévouent ». <sup>488</sup> Le philosophe utilitariste note également que la majorité des tâches ménagères – une fois ôtée toute idée de flétrissure qui s'y attacherait – pourrait grandement profiter aux jeunes membres de la famille, car elle leur fournirait un exercice physique qu'ils sont forcés, sans elles, d'aller chercher dans des occupations subalternes tels que les sports, pratiques dont le profit global pour l'humanité est bien moindre, si tant est qu'il existe. <sup>489</sup> En dehors de l'institution de la religion proprement dite, quoique s'en distinguant somme toute difficilement, l'autre domaine de désaccord est l'importance accordée à la morale, ou plutôt au pouvoir coercitif dont Comte veut l'investir. Le pouvoir temporel étant concentré dans les mains d'un très petit nombre de dirigeants (trois pour chaque état, suivant la nouvelle distribution géographique des provinces), il est nécessaire qu'une forte autorité soit présente pour le contrebalancer ; c'est en effet la tâche dévolue au pouvoir spirituel, mais celui-ci n'ayant qu'une voix consultative, et donc aucun moyen pratique d'imposer ses vues, il est nécessaire que son avis moral soit égal en puissance à une force exécutive civile ; cela n'est envisageable qu'à l'intérieur d'un cadre moral très fortement déterminé, dans lequel d'une part tous les citoyens sont intimement pénétrés du caractère parfaitement juste et nécessaire des règles spirituelles qui leur sont imposées, et où conséquemment, d'autre part, le blâme moral a un effet aussi important, voire davantage, qu'une punition émanant du pouvoir temporel. Cette morale se résume fort simplement dans l'affirmation que toute force vive, soit physique, soit intellectuelle surtout, doit uniquement tendre au bien commun, et à lui seul. « Tout autre emploi de l'entendement doit être réputé non seulement vain et frivole, mais moralement coupable ». <sup>490</sup>

Nous ne nous appesantirons pas ici sur la critique que fait Mill du pouvoir temporel, car celle-ci sera facilement condensée dans les quelques lignes qui suivent. Outre qu'il considère que le fait que le pouvoir soit confié à trois personnes seulement,

---

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>489</sup> Quelle que soit la portée pratique qu'auraient pu avoir de tels changements, certainement bien supérieure à une importance théorique qui dépasse difficilement le niveau du détail, il est important de garder à l'esprit qu'une telle convergence extérieure, sans accord sur les principes, n'eût semblé à Comte ni suffisante ni significative.

<sup>490</sup> John Stuart Mill, *Auguste Comte*, p. 175. Il va sans dire que Mill rapporte ici l'idée de Comte, et que la phrase citée ne représente nullement son opinion personnelle.

auquel s'adjoint l'unique Pontife, comme une pure et simple dictature, il soulève un problème pratique bien embarrassant pour le système de Comte ; le fondateur du positivisme voulait en effet que les fonctions politiques soient dépourvues de toute rémunération – de telle sorte que ceux qui en ont la charge devraient pour survivre cumuler leurs emplois de banquiers et de ministres, situation dont on ne peut manquer d'apercevoir la flagrante impossibilité. De plus, ce système ne lui semble pas offrir de garantie suffisante contre une déviation autocratique ; en effet, en dehors de l'influence du clergé, le seul autre garde-fou serait la voix *consultative* du peuple. On retrouve ici, bien que Comte se soit toujours et sincèrement défendu de s'inspirer de « l'école métaphysique allemande », une idée analogue à celle qui apparaît chez Kant, pour qui l'individu a une totale liberté de conscience et d'expression, mais doit se plier dans les faits à la règle des institutions dont il fait partie ; à la différence que, Comte établissant son système de manière bien plus méthodique et détaillée, et prenant en compte aussi et surtout l'aspect spirituel et moral de l'être humain, son individu se retrouve en position de devoir se conformer à l'ordre établi non seulement dans le domaine public, comme chez Kant, mais également dans le domaine privé.

La destination de la science au bien de l'Humanité a conduit Comte à repousser l'étude de tous les domaines scientifiques dont on ne peut tirer une immédiate utilité pratique, position unanimement condamnée, par Mill bien sûr, qui y voit un danger d'obscurantisme et la mise en péril de connaissances que l'on atteint rarement, voire jamais, par le chemin le plus direct<sup>491</sup> ; mais sa condamnation est clairement partagée par Littré, et le silence à cet égard des disciples même les plus consciencieux du positivisme comtien ne peut guère équivaloir à une défense. Cependant, ce serait faire preuve d'une grave exagération, quoi que prétende Mill à cet égard, que de parler de « haine véritable pour toutes les recherches scientifiques et purement intellectuelles ».<sup>492</sup> Reste que Mill considère comme injustifiable un enseignement qui préconise l'obéissance à l'autorité enseignante – qui rappelons-le est en même temps

---

<sup>491</sup> Mill cite notamment les découvertes électriques, respectivement magnétiques de Franklin et d'Ampère, qui bien qu'ayant été faites entièrement séparément, n'en ont pas moins été toutes deux nécessaires à l'invention du télégraphe. Il serait impensable de citer de manière exhaustive les découvertes, surtout dans les domaines de la chimie et de la biologie, qui se sont réalisées par hasard. Mentionnons seulement, par plaisir, celle de la pénicilline et celle des polymères (famille de molécules dont font entre autres partie tous les plastiques) ; on jugera facilement, rien que d'après ces exemples, de l'utilité potentielle de telles découvertes « fortuites ».

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 181.

l'autorité spirituelle, celle-ci ayant seule la charge de la formation intellectuelle – davantage que l'examen critique des théories étudiées. Et cela bien qu'il soit d'accord, en *principe* constatons-le une fois encore, « que la majorité des hommes, y compris leurs chefs, dans tous les départements pratiques de la vie, devaient nécessairement se résoudre à fonder la plupart de leurs opinions sur les questions politiques et sociales, comme ils le font dans le domaine physique, sur l'autorité de ceux qui y ont consacré plus d'étude qu'ils ne pouvaient le faire ».<sup>493</sup> Mais il considère qu'un tel accord se fera naturellement lorsque ces sciences auront suffisamment progressé pour atteindre au *consensus sapientii*, et qu'il est donc inutile, voire nuisible, de vouloir instituer de force un accord sur des points insuffisamment étudiés donc connus. Cette idéale soumission à une connaissance établie scientifiquement est ainsi repoussée à un avenir lointain, si tant est qu'elle doive jamais prendre effet véritablement. Il voit aussi une « présomption outreucidante » dans l'idée que les scientifiques, une fois qu'ils ont établi un système cohérent, devraient oublier par quel chemin ils y sont parvenus pour ne conserver que le résultat ; il trouve non moins irrecevable l'idée d'« extirper systématiquement toutes les espèces d'animaux et de plantes inutiles à l'homme », et est pris d'une « indignation véritable » lorsqu'il croit comprendre – non sans exagération – que Comte préconise un « holocauste systématique de livres en général », tous points sur lesquels, notons-le en passant, il est difficile sinon tout à fait impossible de lui donner tort, bien qu'un débat de fond excède le cadre de notre présent travail.

En ce qui concerne spécifiquement l'éducation, le philosophe anglais considère que le système libéral, appliqué également à ce domaine, est le plus à même de garantir que chacun, étant libre de suivre ses inclinations et ses dons, soit en mesure de trouver la place qu'il est le plus à même de remplir au sein de la société, et cela sans qu'une quelconque autorité suprême ait besoin de se mêler de la lui assigner. L'utilitariste anglais voit dans le système moral de Comte une règle intransigeante, et finalement incompatible avec les penchants naturels de l'être humain. S'il loue le fondateur du positivisme d'avoir considéré que la nature humaine n'est pas uniquement composée de tendances égoïstes, bien qu'elles en constituent la plus

---

<sup>493</sup> John Stuart Mill, *Autobiographie*, p. 180.

grande part, celle-ci puisse être considérablement réduite par la discipline morale, Mill voit cependant une grave exagération dans la doctrine de Comte. Il est certes bien entendu pour lui que l'intérêt de l'individu doit être subordonné à celui de la communauté, mais il ne s'ensuit pas logiquement que l'exaltation de la première attitude doive se faire au détriment total de la seconde. C'est là une exagération bizarrement « calviniste », qui voudrait que « tout ce qui n'est pas devoir [soit] péché ». Mill propose au contraire de placer entre ces deux extrémités de l'altruisme et de l'égoïsme le domaine du « mérite positif ». Selon lui : « Il y a un type d'altruisme jusqu'auquel on doit exiger que tous s'élèvent ; et le degré qui se trouve au delà est, non pas obligatoire, mais méritoire ».<sup>494</sup> Il oppose ainsi l'idée en quelque sorte arriérée d'un blâme moral sanctionnant le refus du sacrifice à la conception d'une science morale encourageant l'abnégation. Car la spontanéité est tout à fait nécessaire à l'établissement et au maintien de relations harmonieuses entre les hommes.

La notion de progrès est également mieux sauvegardée dans le système de Mill. Il émet en effet l'hypothèse que, les hommes profitant toujours davantage des services qu'ils peuvent se rendre réciproquement, le domaine de la morale s'étend co-extensivement à celui des engagements contractés. De telle sorte que des vertus rares à une certaine époque sont amenées à devenir de plus en plus répandues ; et lorsqu'une vertu est devenue tout à fait commune, elle est mise au rang des obligations, tandis que c'est un degré moral supérieur qui sera désormais considéré comme « méritoire ». Le désaccord fondamental avec Comte sur la question de savoir jusqu'à quel point doit être poussée l'abnégation conduit l'utilitariste anglais à ne point faire usage du terme d'altruisme, dont la signification est trop vague et peut mener à des positions exagérées. Il préfère préconiser le point de vue objectif, ou comme il le dit une certaine « impartialité » grâce à laquelle chaque élément social envisage, dans toute situation, son intérêt propre ni plus favorablement ni plus sévèrement que celui des autres parties concernées, en adoptant tout de même, au final, le comportement qu'exige le plus grand bien de l'institution sociale.<sup>495</sup>

---

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>495</sup> Voir Jean-Claude Wolf, *John Stuart Mills « Utilitarismus »*. *Ein kritischer Kommentar*, Karl Alber Verlag, München, 1992, p. 89.

En ce qui concerne la religion, Mill commence par un exposé neutre si ce n'est même favorable – quelles que soient les résistances qu'il s'attende à trouver à une telle idée chez ses compatriotes<sup>496</sup> – de la conception d'une religion sans Dieu, conception à laquelle lui-même, comme nous l'avons vu plus haut, était tout acquis. Laissons-le s'exprimer avec quelque étendue : « Quelles sont donc, en réalité, les conditions nécessaires pour constituer une religion ? Il faut qu'il y ait un dogme ou une conviction qui revendiquent autorité sur l'ensemble de la vie humaine, une croyance ou une suite de croyances qui soient adoptées d'une manière réfléchie, touchant la destinée et le devoir de l'homme, et auxquelles le croyant reconnaisse intérieurement que toutes ses actions doivent être subordonnées. Il faut, de plus, qu'il y ait un sentiment qui se rattache à ce dogme, ou qui puisse être invoqué par lui, et soit assez puissant pour lui donner dans le fait l'autorité à laquelle il prétend en théorie ». <sup>497</sup> « Dogme » ou « croyance » commandant la soumission, de même que « sentiment » lié à ceux-ci, tous ces éléments sont indubitablement présents dans le système mis en place par Auguste Comte. Une faille traverse cependant cette définition, à savoir la nécessité que la croyance soit « adoptée d'une manière réfléchie ».

Mill en effet ne comprend pas que Comte veuille absolument considérer l'intellect comme l'élément « le plus perturbateur » de l'esprit humain, et refuse absolument de croire que les forces intellectuelles de l'humanité, fort peu développées pour l'instant, doivent être jamais assez dangereuses pour qu'on doive les mettre sous la tutelle du « cœur ». Soit que le philosophe anglais n'ait eu qu'une intelligence restreinte de ce qu'une telle expression signifiait pour Comte, soit que dans un terme d'acception aussi large le sens initial ait été involontairement perdu ou déformé, il prend systématiquement « subordination » de l'intellect pour « négation » de toute rationalité. Il ne tente même pas d'apercevoir là l'intuition, indéniablement profonde et juste, que le développement total de l'être humain – car Comte, ici aussi, veut l'unité la plus complète, donc un épanouissement de l'être maximal sous tous les rapports – ne peut

---

<sup>496</sup> « Nous en faisons assez, en disant ceci, pour induire les neuf dixièmes de nos lecteurs, au moins dans notre pays, à détourner la face et à se boucher les oreilles. N'avoir point de religion, bien que chose assez scandaleuse, est une idée à laquelle ils sont à peu près accoutumés : mais n'avoir point de Dieu et parler de religion, est, à leur sentiment, une absurdité en même temps qu'une impiété. Du dixième restant, une grande portion peut-être se détournera de tout ce qui porte en quelque manière le nom de religion. Entre les deux il est difficile de trouver un auditoire qu'on puisse amener à écouter M. Comte sans une insurmontable prévention. » John Stuart Mill, *Auguste Comte*, p. 142.

<sup>497</sup> *Ibid.*

être le fruit de la seule raison, et qu'il est un niveau de conscience ou de connaissance à partir duquel elle devient davantage un obstacle qu'un adjuvant ; qu'il en aille ainsi pour des collectivités aussi bien que pour des individus, c'est à la fois ce qui est peut-être plus sujet à caution et ce dont Comte ne pouvait pas douter, étant donné que les règles qu'il établissait devaient être valables absolument, et que sa vision de l'histoire exigeait un progrès de l'humanité en général, et non seulement d'individus isolés.<sup>498</sup> Mais l'utilitariste anglais, de par cette mécompréhension, se borne à sa condamnation de l'« obscurantisme » que doit induire un tel principe, et dont il qualifie ainsi les conséquences, non sans une ironie mordante : « on demeure épouvanté devant le tableau de la sujétion et de la servitude complètes qui nous sont recommandées comme étant le dernier et le meilleur résultat de l'évolution de l'humanité ».<sup>499</sup> « On ne peut qu'être reconnaissant de ce que, parmi toutes les choses dont les maîtres du genre humain dans le passé ont à répondre, ils ne se soient jamais élevés jusqu'à la hauteur du grand régénérateur de l'humanité ».<sup>500</sup> C'est une incompréhension du même ordre qui pousse Mill à considérer que si une seule institution a le monopole de la formation intellectuelle, elle formatera nécessairement tous les individus suivant un seul et même modèle. Si vraiment une autorité donnée ne pouvait avoir qu'une influence déterminée et toujours identique, il serait on ne peut plus logique, et Mill est ici cohérent par rapport aux prémisses de son raisonnement, que le fait de donner à une institution le contrôle de la vie privée et publique, active et morale des citoyens ne peut

---

<sup>498</sup> Mill ne ressent guère le besoin de concilier explicitement, et nous serions bien empruntés pour le faire à sa place, son jugement général défavorable sur ce principe de subordination de l'esprit au cœur, ou plus généralement de l'esprit critique à l'autorité spirituelle, et des déclarations comme la suivante : « avec l'ample diffusion de l'éducation scientifique parmi le peuple, demandée par M. Comte, la foi de la masse, bien qu'implicite, ne serait pas celle de l'ignorance : ce ne serait pas la soumission aveugle de sots à des hommes de science, mais la déférence intelligente d'hommes sachant beaucoup pour ceux qui savent plus encore. » *Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 185. Nous ne résistons pas au plaisir de signaler que Mill résume sa position sur la question par une magnifique « version XIX<sup>e</sup> siècle » de l'allégorie platonicienne de la diligence, qui se transforme sous sa plume en bateau à vapeur : « Dire que les croyances intellectuelles des hommes ne déterminent pas leur conduite, équivaut à dire que le vaisseau est mû par la vapeur et non par le pilote. La vapeur est en vérité la force motrice, et abandonné à lui-même, le pilote ne pourrait pas faire avancer le vaisseau d'un seul pouce ; cependant c'est la volonté du pilote et la science du pilote qui décident de la direction dans laquelle le vaisseau doit se mouvoir et où il doit aller. » *Ibid.*, p. 116.

déboucher que sur « le système le plus complet de despotisme spirituel et temporel qui soit jamais sorti d'un esprit humain ». <sup>501</sup>

En ce qui concerne la religion elle-même, Mill conseille, tout comme son confrère, une religion civile, et dépourvue de dieu. Cependant le facteur d'unité en sera selon sa conception non la gratitude envers l'Humanité, mais le sentiment de dépendance face à la civilisation, ainsi que la conscience qu'aura chaque individu de la communauté d'intérêts qui le lie à ses concitoyens. Si sa conception de la religion est ainsi très proche de celle de l'auteur du positivisme dans le principe, elle en diffère néanmoins beaucoup à l'arrivée, premièrement parce qu'il ne fait guère de description détaillée de ce que sera la société dans cet état de responsabilité et de conscience personnelles, et surtout parce que son système ne prévoit nulle autorité centrale contraignante. Le philosophe qui attaque vertement les « influences catholiques » chez Comte se retrouve finalement à rêver d'une société où ne règnerait, suivant strictement le commandement christique, que le plus pur et le plus complet amour fraternel. <sup>502</sup>

## 6.2. Correspondance de John Stuart Mill et d'Auguste Comte

John Stuart Mill prit l'initiative, en 1841, d'écrire à Auguste Comte, de huit ans son aîné, pour lui témoigner de l'admiration avec laquelle il avait accueilli les cinq premiers volumes du *Cours de philosophie positive* <sup>503</sup>, ainsi que de son accord sur les points de doctrine les plus importants qui y sont évoqués, à savoir la nécessité de la séparation des pouvoirs spirituel et temporel, et la loi d'évolution de l'esprit par les trois états théologique, métaphysique et positif. Le fondateur du positivisme se trouva très agréablement touché d'une telle démarche ; il lui sembla en effet capital, en même

<sup>501</sup> Friedrich von Hayek, *The Counter Revolution in Science*, Indianapolis, Liberty Press, 1979, p. 258. Citation d'après l'*Autobiographie*, p. 182. Nous ne prétendons pas déterminer quelle aurait été la réponse de Mill si on lui avait objecté le fait suivant, à savoir que les rayons d'une roue, bien que convergeant tous vers un même centre, n'en ont pas moins chacun une direction et un sens (au sens mathématique des termes) propres.

<sup>502</sup> Voir Jean-Claude Wolf, *John Stuart Mills « Utilitarismus »*, pp. 126-129.

<sup>503</sup> Il sera amené à tempérer cette affirmation dans son autobiographie, où il note : « Au fur et à mesure de la parution des livres suivants [les deux premiers], je les lus avec avidité, puis avec des sentiments mitigés quand il atteignit le sujet de la science sociale. Son quatrième volume me déçut ; il contenait celles de ses opinions sur les questions sociales contre lesquelles je suis le plus opposé. Mais le cinquième, qui comprend la vision d'ensemble de l'histoire, ralluma mon enthousiasme ; le sixième volume (le dernier) ne l'affaiblit pas matériellement. » John Stuart Mill, *Autobiographie*, p. 180.

temps que de fort bon augure, que deux éminents esprits soient arrivés presque indépendamment à un tel concord. On ne peut douter non plus que cette expression de sympathie fut d'autant plus sensible à Comte qu'il traversait d'une part une crise grave dans sa vie privée, que d'autre part il ne retirait nulle satisfaction de son activité professionnelle, et que nonobstant son travail acharné d'élaboration mentale systématique, il n'avait acquis à l'époque aucune reconnaissance dans le domaine philosophique proprement dit.<sup>504</sup>

Enthousiasme d'un côté et gratitude de l'autre fondent une relation dont il faut bien convenir qu'elle n'est véritablement rationnelle qu'en intention. Les deux philosophes se confient presque dès l'abord des éléments de leur vie privée, s'inquiètent pour la santé l'un de l'autre, se font mutuellement des offres d'hospitalité, bref se lient d'une amitié vive, mais n'ont guère de conversation suivie sur quelque sujet que ce soit. Si un certain commerce directement philosophique s'instaure effectivement au bout d'un certain temps entre Comte et Mill, la part qui lui est réservée dans la correspondance est extrêmement restreinte, et lorsqu'elle est véritablement présente, elle dégénère rapidement en controverse. Tel sera d'ailleurs bien l'avis du philosophe anglais, qui constate à la fin de sa vie : « Tout cela n'eût pas justifié l'interruption de nos rapports si les différences entre nous n'avaient résulté que

---

<sup>504</sup> En témoignent des expressions comme la suivante, souvent reprise avec plus ou moins de variations : « Une adhésion générale aussi précieuse et aussi complète que celle que vous m'annoncez en résultat d'une dernière appréciation totale, lente et approfondie, constitue, à tous égards, pour moi, la principale récompense de ma longue et pénible élaboration philosophique, et la plus sûre garantie de son efficacité finale, ou même prochaine. Deux esprits indépendants ne sympathisent pas à un tel degré sans être essentiellement tous deux dans la véritable voie ». Lucien Lévy-Bruhl, *Correspondance*, p. 144

On remarque un état d'esprit similaire chez Mill, même s'il est moins souvent exprimé directement, comme c'est le cas dans les lignes suivantes, qui contiennent des éléments sur son état psychologique de manière assez dense pour que nous nous soyons permis de les citer tout au long : « il est presque superflu de vous dire avec quelle satisfaction profonde j'ai appris l'accueil que vous avez donné à mon travail philosophique, et la haute approbation que vous en témoignez, approbation propre à remplir mes désirs les plus ambitieux, et qui dépasse de beaucoup mes espérances. Vous devez bien sentir que votre opinion, sur la valeur de cet écrit, est la seule qui pouvait notablement influencer sur la mienne propre, tandis que celle-ci n'était et ne pouvait être que provisoire, tant que la partie vraiment positive et dogmatique de l'ouvrage n'avait pas reçu la sanction du juge le plus compétent, et même jusqu'ici le seul compétent, dans les questions quelconques de méthodologie systématique. Maintenant que cette sanction si précieuse lui est acquise, il m'est permis de me féliciter de l'assurance désormais inébranlable que je possède, d'être pour quelque chose, non seulement dans la propagation initiale, mais même dans la fondation de la philosophie finale, quelque modeste que soit la part qui m'appartienne dans cette noble œuvre. Nous pouvons aussi nous réjouir ensemble de l'heureux augure à retirer pour cette philosophie d'un tel accord spontané entre deux esprits, qui seuls jusqu'ici se sont sérieusement occupés d'organiser la méthode positive, après une préparation convenable, ou même passable, et qui, partant de points très éloignés l'un de l'autre, et ne se réunissant qu'à deux tiers du chemin, se trouvent pourtant en harmonie sur tous les points essentiels ». *Ibid.*, pp. 206-207.

de questions doctrinales. Mais elle se situaient surtout dans ces domaines qui se mêlaient à nos sentiments les plus forts et qui déterminaient absolument la direction de nos aspirations ». <sup>505</sup> Mill n'est pas d'une bonne foi absolue dans cette déclaration ; si ses sentiments personnels ont eu en effet à pâtir, en une occasion bien particulière <sup>506</sup>, de l'attitude en l'occurrence aussi passionnelle que philosophiquement rigide de Comte, c'est avant tout ses attentes personnelles, avant l'expectative philosophique, qui ont à notre avis été déçues.

Mill voulait en effet être considéré – et il y a de sa part aussi un certain désir de reconnaissance – comme un collaborateur à part entière du positivisme, qui dans son esprit restait encore en majeure partie à construire. Or, lorsqu'après avoir été plus enthousiasmé que jamais <sup>507</sup> par la lecture du sixième volume du *Cours*, il veut entamer directement le débat de certaines questions sociales restées sans réponse définitive dans ce premier grand ouvrage de l'auteur positiviste, il se fait assez sèchement remettre en place : « Vous me connaissez trop franc et trop conséquent pour pouvoir vous étonner beaucoup, et surtout vous choquer aucunement, que je refuse nettement

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>506</sup> Voir Lucien Lévy-Bruhl, *Correspondance*, pp. 449-519 pour le développement complet de cette affaire. Celle-ci, quelque élément révélateur de la constitution psychique de Comte qu'elle doive apporter, nous semble de trop peu d'importance philosophique, en même temps qu'elle fait entrer en jeu de part et d'autre une petitesse, sinon une vraie mesquinerie, excessive selon notre goût pour être exposée tout au long. Nous la mentionnons uniquement parce qu'elle a déterminé dans les faits la rupture entre les deux philosophes. Le fait est que Comte, privé en 1844 de son poste à l'école polytechnique, bénéficia durant un an de la protection pécuniaire, due en grande partie aux bons offices de Mill auprès de ses compatriotes, de MM. Grote, Molesworth et Currie. Sa situation ne s'étant pas améliorée au bout de l'année, il crut que le subside lui serait naturellement renouvelé, ce qui n'était pourtant nullement l'intention de ses mécènes, situation sur laquelle son correspondant dut bien finir par attirer son attention. Comte prit fort mal cette décision, ce d'autant plus qu'il l'interpréta, non sans outrage grave, comme une désertion de disciples insuffisamment acquis aux principes de la philosophie nouvelle, ce qui lui sembla toujours impardonnable, malgré la reconnaissance personnelle qu'il veut toujours avoir envers ses bienfaiteurs, ainsi qu'il l'écrit dans son pénible réquisitoire du 18 décembre 1845 : « L'ensemble de la conduite tenue envers moi en Angleterre n'a donc été digne finalement ni du haut intérêt général qui s'y rattachait, ni du noble élan qui semblait d'abord en indiquer une juste appréciation », et un peu plus loin : « M. Auguste Comte, ancien examinateur pour l'Ecole polytechnique, doit à cette double influence une intime gratitude personnelle, qu'il lui sera toujours doux de proclamer ; mais l'auteur du *Système de philosophie positive* ne pourra se dispenser de signaler convenablement au public impartial un double abandon qui devient aujourd'hui le complice involontaire d'une iniquité notoire ». *Ibid.*, pp. 492 et 497. Mill – très fortement critiqué lui-même pour s'être opposé à la création d'une revue positiviste en France, opération qu'il jugeait alors prématurée, ainsi que pour son adhésion partielle seulement à la doctrine positive, réticence mentale à cause de laquelle il ne voudrait pas engager ses écrits sous cette bannière – ayant tenté en vain de faire entendre raison à son correspondant, réduit à partir de ce moment drastiquement la cadence de ses lettres – il ne lui écrira plus qu'à quatre reprises en dix-sept mois.

<sup>507</sup> Cette lettre est la seule que Mill signe avec la formule « tout à vous, et pour toujours ». Les autres lettres ne comportent que la première partie de la salutation.

de suivre aujourd'hui la discussion nouvelle que vous me proposez sur deux hautes questions d'ordre temporel, puisque j'ai démontré que de telles déterminations étaient actuellement prématurées, et par suite oiseuses, ou même nuisibles autant qu'interminables ». <sup>508</sup> Mill ne peut se contenter indéfiniment de la place qui lui est ainsi assignée, à lui qui, comme le note Lucien Lévy-Bruhl, « arrive trop tard pour modifier une doctrine qui est arrêtée *ne varietur* ». <sup>509</sup> De même, Comte se retrouve déçu dans une proportion égale, ayant cherché en Mill, comme il le fera d'ailleurs en toute personne professant l'admiration de son œuvre, un disciple complètement acquis à ses doctrines, et non un collaborateur éclairé ayant ses idées propres.

On a un indice clair de cette double attente dans le fait suivant : la correspondance est de part et d'autre cordiale et chaleureuse, attentionnée au point que nous la qualifierions presque de flatteuse – sans que nous mettions pour autant en doute la franchise des sentiments qui y sont exprimés – à peu près jusqu'à la parution des articles de Littré résumant la philosophie de Comte dans le *National*. L'appui de Littré, savant reconnu, diminue nettement l'importance de l'adhésion précautionneuse de celui qui était jusque là « le plus éminent penseur » avec Comte lui-même, « le seul » à être conscient de la valeur de la nouvelle philosophie. Cette époque est également celle où son *System of Logic* commence à attirer à Mill une reconnaissance européenne ; tous deux, ayant trouvé des appuis philosophiques en-dehors l'un de l'autre, sont donc plus confiants en leurs propres théories et moins portés à faire des concessions, ce qui aurait peut-être suffi, à terme, et même sans la crise sus-mentionnée, à faire périliter une correspondance vite devenue superflue.

Le lien étroit, mis en évidence plus haut, entre doctrine et affections présidant à l'élaboration philosophique, semble suffisant à Mill pour lui permettre de faire une critique de l'œuvre de Comte, et principalement du *Système*, dont la rédaction commença au milieu de la période de correspondance épistolaire, à partir d'éléments biographiques. Il stigmatise principalement l'influence, indubitablement décisive, de la passion de Comte pour Mme Clotilde de Vaux, sur la direction finalement plus morale qu'intellectuelle que prendra le système politique et surtout religieux du positivisme. Il n'est pas loin de penser que toute la « seconde carrière » du fondateur de la nouvelle

---

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. XII (L'*Introduction* est celle de la publication de 1899).

philosophie, et surtout sa conception de la statique sociale, dans laquelle la religion occupe la place prépondérante, n'est qu'une généralisation à l'humanité entière de pensées, d'affects et de besoins purement personnels. Suivant sa formule : « L' "unité" et la "systématisation" demandaient absolument que tout le monde se modelât sur M. Comte ». <sup>510</sup> De même, l'insuffisance des doctrines comtiennes, principalement en ce qui concerne la sociologie, est comme prouvée par avance par la connaissance qu'il a du « régime d'hygiène cérébral » auquel se soumettait le philosophe français ; celui-ci consistait en une abstention quasi-totale, non seulement de lectures de périodiques, mais également d'ouvrages scientifiques de tous genres et de toutes étendues, à l'exception d'un petit nombre d'œuvres poétiques. Cette habitude lui semble à elle seule jeter un discrédit suffisant sur toute théorie sociale émise par l'auteur du positivisme, en même temps qu'elle est un indice supplémentaire de ce refus de l'observation directe qui lui semble si malheureusement caractériser son homologue du continent, deux éléments qui condamnent fatalement l'élaboration comtienne, quelle que soit par ailleurs la valeur de ses principes de base, à n'être que provisoirement valable, si même elle n'est pas simplement une construction tout à fait creuse. Ainsi pour ce qui a trait à la psychologie.

Mill reproche à Comte de ne pas l'avoir considérée comme une science à part, et de l'avoir incluse dans le domaine de la biologie. Il considère que l'objection que fait Comte à la possibilité d'existence de ce domaine scientifique n'est pas valable, car on peut tout à fait observer les mouvements de l'esprit soit après coup, par la mémoire, soit sur le moment même, étant donné la faculté qu'a l'être humain de partager son attention. Il lui semble également d'une importance prépondérante de bien départager les influences respectives de la conformation physiologique d'une part, et du milieu dans lequel évolue un individu de l'autre. Littré répond à cela que ces objections sont tout à fait fondées, mais non valables, car, dit-il, « Tout ce qui est facultés, analyse ou classification des facultés, jeu ou fonction des facultés, modification des facultés par les diverses influences et par les milieux, appartient à la biologie ». <sup>511</sup> Mais l'opposition de Mill trouve sa source, selon le savant français, dans une insuffisante clarté de la définition de la psychologie elle-même : au sens où l'entend le fondateur du

---

<sup>510</sup> John Stuart Mill, *Auguste Comte*, pp. 150-151.

<sup>511</sup> Émile Littré, *Auguste Comte et Stuart Mill*, p. 30.

positivisme, elle ne s'occupe que des facultés, et doit comme telle faire partie intégrante de la science biologique – mais Mill semble vouloir y inclure également l'étude des produits de ces facultés, et il est alors évident que celle-ci n'est plus du ressort de la biologie. Cependant, on ne peut reprocher à Comte de l'avoir fait, étant donné qu'il se fondait sur la première définition, et qu'en ce qui concerne l'idéologie, la logique, ou l'esthétique, brièvement dit tous les produits de l'esprit, il « n'en a point traité dans sa philosophie ».

Le philosophe anglais, comme il l'exprime, entre autres, dans une lettre de 1846, est également convaincu que : « Une connaissance plus établie de ces lois [de la nature humaine] me paraît une condition nécessaire d'une théorie sociologique rationnelle ».<sup>512</sup> Littré répond ici à moitié, à savoir que, se basant sur la classification des sciences de son maître, il prétend qu'une science « inférieure » n'a besoin d'être développée qu'un minimum pour que l'échelon suivant puisse à son tour être fondé ; de la sorte, la sociologie n'a pas besoin, pour que son existence soit valable, d'attendre que la biologie – ou plus particulièrement la part de la biologie qu'est la psychologie – soit constituée de manière satisfaisante dans tous les détails. Mais si l'éminent scientifique français ne fait nulle part mention de la constitution sociale telle que prévue par le *Système*, son attitude personnelle face à la nouvelle philosophie dans ses extensions politiques et religieuses indique clairement qu'il n'y adhère pas, sans que cela remette en cause pour lui le bien-fondé de la doctrine sociologique de base. L'autre élément qui incline Littré à penser que la psychologie n'est pas absolument nécessaire à la sociologie a déjà été mentionné dans le sous-chapitre précédent : il s'agit du fait que, pour Comte, il faut expliquer l'homme par l'humanité, et non la société par les individus. Plus concrètement, le problème de la psychologie est surtout celui des caractères innés ou acquis. L'exemple autour duquel se querellent les deux philosophes – ce qui nous permet d'effectuer la transition vers le second point de divergence fondamental – est celui de l'(in)égalité de la femme.<sup>513</sup>

Comte, partant des données biologiques, constate ou croit constater (ce qui revient au même) chez la femme un moindre volume du cerveau, et à l'intérieur de celui-ci un développement accru de la partie affective au détriment de la partie rationnelle de

<sup>512</sup> Lucien Lévy Bruhl, *Correspondance*, p. 503.

<sup>513</sup> Cette controverse se développe entre les pages 222 et 281 de la *Correspondance*.

l'organe, une moindre force physiologique, etc... tous éléments à partir desquels il trouve justifiée leur fonction sociale essentiellement passive, ainsi que leur subordination intellectuelle, laquelle a pour corollaire la suprématie affective qui fait d'elles des intermédiaires entre les hommes et l'Humanité.<sup>514</sup> Mill rejette ces explications comme insuffisamment prouvées scientifiquement, et prétend que même si les découvertes biologiques devaient jamais les confirmer, il n'en faudrait pas moins chercher à savoir ce qui, dans les influences extérieures – à savoir celles du milieu de vie et surtout de l'éducation<sup>515</sup>, ainsi que dans les préjugés qui la gouvernent – a pu induire de tels changements physiologiques, en ralentissant, voire en atrophiant certaines facultés chez les femmes, qui n'ont du fait de leur position pas eu l'occasion de les exercer. Il considère finalement comme une faute philosophique découlant d'une impardonnable paresse spirituelle que l'on se contente de cette théorie des caractères innés. Comme il en fait déjà la remarque dans son *System of Logic*, qui paraît au milieu du temps de correspondance : « La plupart de ceux qui spéculent sur la nature humaine aiment mieux prendre dogmatiquement pour accordé que les différences mentales observées entre les êtres humains sont des faits ultimes, non susceptibles d'être expliqués ou modifiés, plutôt que de prendre la peine de se mettre en état de rapporter ces différences aux causes extérieures par lesquelles elles sont produites, pour la plupart, et dont la disparition les ferait disparaître aussi ». <sup>516</sup> Nous voyons donc que si cette controverse semble tout à fait insoluble, cela ne provient pas du fait que l'un et l'autre auraient des arguments absolument imparables ; il serait plus faux encore de croire que la situation aurait subi de telles métamorphoses depuis un siècle et demi que nous n'aurions plus guère d'intérêt à nous pencher sur ce débat, ou

---

<sup>514</sup> C'est ce que remarque aussi George Chabert, lorsqu'il dit, mettant en parallèle la philosophie de Comte et celle de l'époque médiévale occidentale, à savoir surtout le système chevaleresque et son aboutissement dans le concept de *fin'amor* : « La femme, être moralement pur, était l'échelle qui permettait à l'homme de s'élever par l'amour à la contemplation de Dieu. Cet amour, [...] devenait un voyage spirituel de la temporalité à l'éternité, achevé par un détachement de l'âme partie à la recherche de Dieu », c'est-à-dire, suivant la terminologie comtienne, l'Humanité. George Chabert, *Un nouveau pouvoir spirituel. Auguste Comte et la religion scientifique au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 234.

<sup>515</sup> Car selon lui, même les éléments les moins rationnels, les instincts, « peuvent être modifiés dans une mesure indéfinie, et même entièrement vaincus, au moins dans l'espèce humaine, soit par d'autres forces mentales, soit surtout par l'éducation ». Admettons que cela soit vrai ; l'épanouissement de l'individu, qui se plierait à une telle discipline et atteindrait par là un tel résultat, serait-il plus complet pour autant ? John Stuart Mill, *System of Logic*, livre IV, chapitre 4, t. II, p. 431. Citation à partir de la *Correspondance*, p. XXVIII de l'*Introduction*.

<sup>516</sup> John Stuart Mill, *System of Logic*, 430. Citation à partir de la *Correspondance*, p. XXX de l'*Introduction*.

que notre mentalité serait trop éloignée de celle de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle pour que nous puissions comprendre cette dernière de manière satisfaisante : quels que soient les changements, et le nombre de changements, que nous pouvons constater, l'état actuel de la société ne diffère pas essentiellement de celui qu'ont connu Comte et Mill.

Le problème ne résidant pas dans notre appréciation du débat, ni dans un manque d'arguments rationnels d'une part ou d'une autre, il ne nous reste guère qu'à observer à quoi se rapportent les uns et les autres des arguments logiques en présence. À ce moment-là, on ne peut manquer de se rendre compte que les considérations de Comte et celles de Mill suivent en quelque sorte des trajectoires parallèles, de sorte qu'elles ne peuvent ni se confronter ni interagir en aucune façon. Nous voulons dire par là que leurs conceptions se placent à des niveaux différents, tous deux légitimes mais impliquant chacun une tout autre optique. La prétention de Comte à une différence ontologique et irréductible entre l'homme et la femme est aussi fondée que la réclamation de Mill à une égalité sociale. Mais les domaines de l'ontologie<sup>517</sup> et de la socialité sont bien superposés, non confondus, et il est évident que les arguments qui sont pertinents dans un domaine ne le sont guère dans le second. Ainsi, lorsque l'auteur du positivisme parle de différence de conformation cérébrale, induisant une altérité constitutive dans le mode de penser autant que dans les tâches journalières, Mill comprend-il que les femmes n'ont ni la capacité ni par conséquent le droit d'exécuter quelque travail que ce soit, aussi bien physique qu'intellectuel, de manière très rationnelle et durable, ce que son expérience l'empêche d'admettre. Mais de même, lorsque le philosophe anglais revendique une égalité de traitement social pour la femme, son homologue français y voit-il une confusion d'essence, la négation insupportable d'une complémentarité spirituelle dont il a pour sa part constaté la

---

<sup>517</sup> Nous avons utilisé par commodité le terme d'« ontologie », car il nous semble être conforme *en esprit* au discours comtien, en tout cas en l'occurrence, et cela en toute probabilité contre la volonté de l'auteur positiviste lui-même. Il est clair en effet que c'est là un mot banni du système de pensée positiviste, et que, comme nous l'avons remarqué, Comte justifie toutes ses affirmations sur le sujet par des considérations biologiques ; c'est le fait qu'il finisse par poser des différences biologiques *a priori* qui nous incline pourtant encore plus à penser qu'il *faut* essentiellement qu'il y ait une différence, et non que l'établissement de celle-ci découlerait de l'observation scientifique. L'honnêteté intellectuelle nous oblige à noter que pour ne rien clarifier, Comte lui-même emploie le terme de « sociologiques » pour qualifier ses opinions sur cette question ; mais il n'en est pas moins évident que ce terme a une résonance beaucoup plus large chez lui que chez Mill.

nécessité. Il est dès lors aisé de comprendre pourquoi cette controverse épistolaire est en réalité un dialogue de sourds, qui ne peut qu'irriter rapidement l'intelligence des deux correspondants. Nous constatons ici une dernière fois, quelque éloigné que soit cet exemple de celui de l'économie politique étudié plus haut, que l'utilitariste cherche des lois d'une validité restreinte où le penseur positiviste veut établir une loi universellement valable. De sorte que le premier peut se contenter de justifier l'intégration des femmes au corps actif et productif de la société – non d'ailleurs sans justifier cette évolution par l'étude historique de leur condition sociale – tandis que pour le second, il est nécessaire de considérer la question sous toutes ses facettes simultanément, à savoir que sont indissolublement et indissolublement liés les aspects relevant de l'intellect et de l'affect, les considérations tirées de la biologie et les exigences spirituelles de la nouvelle religion, les « cerveaux d'enfants » et les « anges gardiens ».

### *Conclusions*

Cette étude comparative nous permet à présent de mieux discerner les points de concordance et de divergence entre le propre système philosophique de Comte et les idées de Mill surtout quant au sujet qui font la trame thématique de l'œuvre du fondateur du positivisme. Tout d'abord, pour tous ce qui est de semblable à l'intérieur des ces deux systèmes élaborés par les deux philosophes, il est très évident que la méthode de la science sociale du penseur anglais se forge indubitablement à l'instar des avancées théoriques de Comte, et qu'elle se constitue chez lui, comme le remarque à juste titre G. Davy, « en vue de préciser le rôle de l'observation historique dans l'explication sociologique en général ».<sup>518</sup> Ensuite, dans la constitution de la nature humaine, et plus précisément dans les systèmes de morale et des sentiments naturels de l'individu social, qui se trouvent aux antipodes du progrès de la civilisation, Mill conçoit, également comme son homologue français, les fondements de la formation et de la manifestation du véritable témoignage de l'histoire de l'humanité. En passant ainsi par le schéma inductif en matière des lois générales de la nature humaine, et en

---

<sup>518</sup> Georges Davy, « L'explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 (1949), nos 3-4, p. 337.

leur application à celles de l'histoire, Mill rejoint parfaitement l'exemple des « lois des trois états » de l'auteur du *Système*. C'est aussi, le recours à la science morale au profit d'une psychologie, la science de laquelle Comte tâche de s'abstenir conséquemment, mène les deux penseurs, malgré les divergences d'approches méthodologiques ; sociologiques pour l'un, et psychologiques pour l'autre, de redonner la place prépondérante aux êtres humains historiques et aux lois naturelles desquels dépendent entièrement les faits de l'histoire et de la société humaine en cours de leur permanent progrès. La ferme position de Mill concernant le rôle associatif des sentiments sociaux de l'humanité en faveur du progrès de la civilisation – avec pour l'objectif le principe d'utilité et la promotion de la morale utilitariste liés intrinsèquement aux sanctions « extérieures » et « intérieures » du devoir et de l'obligation morale, aussi bien visible dans le sentiment d'amour et de crainte que dans le sentiment religieux –, véhicule, comme c'est aussi le cas chez Comte, le désir fondamental de garder le sentiment d'unité des liens sociaux des individus dont l'intérêt des uns cohabitent avec les sentiments du bien-être des autres. Ce dépassement de l'égoïsme, tant pour l'auteur du *Système* que pour l'auteur de *L'Utilitarisme*, trouve sa mise en pratique dans un système d'éducation, où le développement de ce sentiment, comme le souligne doublement ce dernier « est assuré par la contagion de la sympathie et l'influence de l'éducation », et qui est « fortifié encore par le réseau serré d'associations qui est tissé autour de lui par l'action puissante des sanctions extérieures ». <sup>519</sup> Ce caractère bienveillant du « sentiment du lien », renforcé lorsque l'esprit humain se trouve en progrès, s'apparente sous l'aspect de l'éducation à caractère religieux à la proposition de l'instauration par Comte du « nouveau pouvoir spirituel » dont le facteur éducatif représente un corollaire substantiel de la « morale du bonheur » prônée par Mill, qui conduit des individus vers le développement de l'altruisme. <sup>520</sup>

Nous avons bien vu que dans la vision comtienne *l'harmonie morale s'établit dans le processus de subordination de l'égoïsme à l'altruisme*, et que la cohérence intellectuelle

---

<sup>519</sup> John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, trad. par Georges Tanesse, Flammarion, Paris, 1988, p. 96. La problématique des sanctions extérieures qui sont selon Mill : « l'espoir de se concilier la bienveillance, ou la crainte de provoquer le mécontentement de nos semblables ou du Maître de l'Univers », sanctions qui engendrent le sentiment de la sympathie et de l'affection envers l'autrui sans un calcul égoïste des conséquences, et n'ayant pas non plus de caractère de punition, est exposée dans le chapitre III dudit ouvrage à la page 87 et 88.

<sup>520</sup> *Ibid.*, pp. 96-97.

repose sur la prépondérance de l'ordre extérieur voulue et finalement imposée par un système d'éducation. Et c'est ainsi, reprenons encore une fois les paroles de Comte, que l'*être* se trouve étroitement lié, du dedans et du dehors, « par l'entière convergence de ses sentiments et de ses pensées vers la puissance supérieure qui détermine ses actes ». <sup>521</sup> Ce « mérite positif », domaine auquel convergent à la fois l'égoïsme et l'altruisme, et par son caractère « méritoire », garantit aux yeux de Mill une atmosphère d'une mise en pratique du sentiment d'unité dont les moyens d'exécutions trouvent également leur excellente description dans le *Système* de Comte. <sup>522</sup>

Sans autre, Mill reste redevable à l'auteur du positivisme surtout quant à l'exposé par ce dernier de son système de politique et de morale, en estimant, « qu'il a établi surabondamment la possibilité, même sans le secours de la croyance à une Providence, de donner au service de l'humanité et la force psychologique et l'efficacité sociale d'une religion » <sup>523</sup>, et qu'il en donne de manière abondante un avant-goût de ce qui devrait représenter totalement la religion de l'Humanité. <sup>524</sup> Cependant, les éloges de Mill à l'honneur de la philosophie de Comte ne reste pas sans objections et points de différences, notamment dans la perspective de la liberté humaine et de l'individualité, horizon intellectuel à laquelle il serait convenable d'apporter un bref éclairage supplémentaire. La question de la liberté civile ou sociale de l'individu, proclamée au sein de la société, constitue incontestablement le fil conducteur de la pensée de Mill, la doctrine philosophique ayant avant tout pour l'objectif l'analyse de « la nature et les limites du pouvoir que la société peut légitimement exercer sur l'individu ». <sup>525</sup> Les expressions phares à caractère démocratique, telles que « l'autonomie politique » et « le pouvoir du peuple sur lui-même », ne correspondent guère, aux yeux de Mill, à l'état véritable des choses dont la « volonté du peuple » exprime pratiquement la volonté du plus grand nombre, ou « de la *partie* majoritaire ou la plus active du peuple », et comme il le soutien encore, d'après l'expression

---

<sup>521</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 18.

<sup>522</sup> John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, p. 97.

<sup>523</sup> *Ibid.*

<sup>524</sup> *Ibid.*

<sup>525</sup> John Stuart Mill, *De la liberté*, ch. I, Presses Pocket, Paris, 1990, p. 27.

empruntée à Tocqueville, en l'étant incluse dans les spéculations politiques de la « tyrannie de la majorité ».<sup>526</sup>

L'auteur de *De la liberté* cherche avant tout à protéger l'indépendance individuelle contre toute « ingérence » de l'opinion collective et par la même contre le « despotisme politique », afin de trouver une totale harmonie entre la liberté individuelle et l'intervention sociale de l'État. Il est manifeste que Mill prône les droits de l'individu dont le droit à la liberté religieuse donc le droit inaliénable de la liberté de conscience. Au fond, c'est la personne humaine avec ses nombreux droits aux libertés (la liberté de penser, la liberté de sentir, la liberté d'opinion, la liberté de sentiment ou la liberté d'exprimer et de publier) qui, en effet, constitue la vraie doctrine libérale consentie en définitive avec des meilleurs sentiments de la nature humaine. Combien alors, dans une telle perspective, le libéralisme de Mill peut encore se recouvrir, même en partie, avec la nature de l'homme comtien, dont ce dernier n'est en réalité qu'une « abstraction » et l'envisagé uniquement dans une optique de la relativité quant à toute forme de synthèse « personnelle » et « subjective ». Ce refus radical d'anthropologie et en conséquence d'ontologie d'être individuel, place sans conteste Auguste Comte dans une toute autre symétrie conceptuelle, et surtout fort opposée à celle du philosophe anglais.

Premièrement, c'est à la différence de perspective anthropologique d'individu social, que s'inscrivent les divergences fondamentales quant à la vocation naturelle de l'homme. Pour Mill, elle se manifeste essentiellement par le « libre développement de l'individualité », dont la liberté et la multiplicité d'expériences et de choix constituent les conditions nécessaires de l'unité personnelle. Cette position, n'étant en effet qu'une continuation de la doctrine de l'individualité humaine de Wilhelm von Humboldt,

---

<sup>526</sup> *Ibid.*, pp. 31-32. Mill, en étant influencé par Tocqueville, considère que : « le peuple *peut* par conséquence désirer opprimer une partie de ses membres », et l'imposition des précautions « sont aussi nécessaire contre cet abus de pouvoir que contre n'importe quel autre ». *Ibid.* p. 31. C'est pour cette raison, soutient encore Mill que limiter le pouvoir de la société sur les individus ne l'affaiblit aucunement, car l'imposition de l'opinion de la majorité corollaire aussi bien à l'« intelligence des penseurs qu'aux penchant des classes importantes de la société ». *Ibid.* Quant à l'expression de la « tyrannie de la majorité » employée par Mill, voir Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. II, Gosselin, Paris, 1835-1840, en particulier à la page 142. (L'ouvrage ci-mentionné est cité par Mill dans son opuscule *De la liberté*, à la page 32.) Pour notre usage nous nous référons à l'édition Pagnerre, Paris, 1848, t. II, à la page 135.

dont la pensée de Mill a subi une influence considérable<sup>527</sup>, met celui-ci dans une orientation bien différente vis-à-vis de celle de Comte.

Deuxièmement, l'*homme-individu* comtien se forme dans une double dimension d'existence, à la fois spirituelle et réelle, et en étant envisagé comme un « être positif », réalise son unité personnelle et sociale, autrement que celles de Mill, ultimement dans la religion positive. Sa liberté se manifeste donc en vue de sauvegarder son existence individuelle afin de consolider son être social au sein de la collectivité pour que le progrès de l'Humanité soit assuré. L'individu spirituel et social se réalise finalement par l'histoire et par la dynamique sociale. Si l'homme de Mill a besoin de condition différente pour son développement spirituel, l'homme de Comte a besoin au contraire des bases morales stables de la conduite, comme un système d'idées générales, qui est placé sous la garantie et la protection du nouveau pouvoir spirituel. On pourrait se demander si une telle hégémonie spirituelle, n'engendrait-elle pas une dictature doctrinale voire idéologique, dictature religieuse imposée en conséquence comme une seule et unique destination de l'homme à l'intérieur de la société ? Il nous semble que dans ce débat, il est bien important de porter un jugement sur l'application du principe d'utilité par rapport aux exigences morales auxquelles l'individu doit se prosterner, soit envers lui-même, égoïstement, soit envers l'autrui, à savoir la communauté des individus. C'est finalement une discussion autour de la problématique de la morale universelle, à laquelle nos deux philosophes restent sensibles. Pour Comte, comme nous l'avons déjà constaté lors de notre exposé, une première systématisation de la morale universelle apparaît dans la transition vers le troisième régime religieux (monothéisme), une morale qui s'avère comme une substitution des droits sociaux aux devoirs moraux afin de préserver la diminution de l'influence de la morale sur les

---

<sup>527</sup> Mill reste redevable au concept de l'individualité établi par Wilhelm von Humboldt, en redonnant à l'espèce humaine une forme d'autonomie et la capacité d'être à l'origine de ses propres activités. La doctrine de l'émanation et de la valorisation de l'individualité humaine trouve précisément son développement surtout dans le III<sup>e</sup> chapitre de *De la liberté*, *Ibid.*, pp.106-132, et en particulier à la page 109. Quant à W. von Humboldt, Mill se réfère à l'ouvrage *De la sphère et des devoirs du gouvernement* (s.éd., s.l.), respectivement aux pages 11 et 13 (voir *De la liberté*, note 1, p. 109). Il s'agit de l'ouvrage traduit en anglais, intitulé : *The Sphere and Duties of Government, (The Limits of State Action)* [1792], trad. par Joseph Coulthard, Jun., John Chapman, London 1854. Voir également Wilhelm von Humboldt, « Considérations sur les causes motrices dans l'histoire mondiale » in *G. de Humboldt*, coll. « Opuscules », dir. par André Laks et Jean Quillien, Presses Universitaires de Lille III, Lille, 1985 ; pp. 59-65.

décisions politique.<sup>528</sup> Mais sa destination est de nouveau la religion universelle, ou l'état religieux, en pleine harmonie de l'ordre intérieur de l'homme (morale individuelle) avec celui du monde (morale sociale). Cependant, la religion de l'Humanité n'a seulement pour but de relier à la fois le principe d'utilité moral et social comme les corollaires du principe d'utilité à usage pratique de Mill dont le bonheur du plus grand nombre d'individus constitue le but ultime de la moralité, mais elle se veut également protagoniste de l'activité altruiste et de la sociabilité au dépassement de tout égoïsme. Sur ce point, la morale utilitariste de Mill donne un lien comparable et même identique si l'on cherche d'appui dans le sentiment social, naturel à l'homme. Néanmoins, « si c'est l'utilité qui est à la source dernière des obligations morales », toute l'optique de convergence doctrinale se dissout considérablement.<sup>529</sup> La nécessité d'un *criterium* absolu en matière de la morale pour Comte – l'éducation universelle, la nouvelle spiritualité –, cette « autorité absolue » aux yeux de Mill, reste par contre dépourvue d'un arbitrage commun qui serait en mesure d'intervenir entre les lois morales auparavant établies. Ce dernier incline incontestablement à laisser « le champ libre à l'action des préférences et des désirs personnels ». <sup>530</sup> Et c'est ainsi que par cette citation de Mill, venant de l'exposé général de ce que c'est l'utilitarisme, nous devons hélas achever notre succincte présentation de cette partie des conclusions afin de pouvoir redonner encore la dernière parole à nos deux penseurs concernant la problématique de la religion, thème si important dans notre présente étude.

En résumé, tâchons, au moins de manière concise, de reprendre la virulente question de la religion, à laquelle, tant Auguste Comte, que John Stuart Mill, n'ont

<sup>528</sup> Voir Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 103.

<sup>529</sup> John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, ch. II, p. 81.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 82. Pourrait-on suspecter Mill d'un hédonisme ? « Le bonheur reste toujours la seule finalité de la vie », confirme John Skorupski dans son étude sur l'utilitarisme de Mill. Mais dans le *System of Logic*, remarque le critique, nous trouvons une formulation surprenante qui laisse entendre qu'il existe deux niveaux du bonheur, un immédiat qui consiste en absence de douleur, et un autre qui se réalise par l'exploitation de nos plus hautes facultés humaines. (Voir John Stuart Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive (1843)*, in J. M. Robson (éd.) *Collected Works of John Stuart Mill*, Vols. VII-VIII, University of Toronto Press, Toronto, 1973, p. 952. La référence d'après J. Skorupski). John Skorupski prétend que Mill abandonne justement ici une conception hédoniste du bonheur puisque celle-ci n'en forme plus qu'une partie. Cependant, ajoute Skorupski, dans *L'Utilitarisme*, l'auteur présente cette même idée de manière à rendre caduque la distinction précédente, car il ne distingue plus que des différentes qualités de plaisirs. John Skorupski, « The Place of Utilitarianism in Mill's Philosophy », in *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, éd. par Henry R. West, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, [etc.], 2006, p. 56.

pas laissé leurs œuvres sans en être entièrement préoccupés. Cette problématique, si considérablement élaborée par l'auteur du *Système*, ne se trouve pas non plus négligée par l'auteur des *Essais*, surtout en l'étant bien présente dans la description de la nature et de l'utilité de la religion. Pourrait-on, vu déjà notre exhaustif exposé des arguments en faveur de la religion de l'Humanité prônée par Comte, trouver au sein de sa doctrine les points comparables ou peut-être même inexistantes, au moins sur certains aspects, avec les thèses démontrées autour du débat mené par Mill concernant les attributs de la religion naturelle et la religion révélée au profit d'un certain théisme ? Est-ce que la nouvelle religion positive, la religion du « Grand-Être », à savoir la religion au dépit d'un Dieu transcendant à l'avantage d'une harmonie totale et d'un culte de l'Humanité, elle laisse pressentir quelque prémisse en faveur des éléments d'un théisme comtien semblable à celui de Mill, envisagé comme une « attitude religieuse », que nous la verrons dévoilée à l'instant ? À l'objection que l'utilitarisme constitue une morale fondée sans Dieu, Mill, – en liant directement cette problématique au caractère moral de la Divinité dont la constitution morale de l'individu en fait partie intégrale, et en affirmant qu'en définitive les hommes ne désirent que le bonheur –, donne sa réponse de la manière suivante (mettons la en exergue) : « *Si l'on est fondé à croire que Dieu désire par-dessus tout le bonheur de Ses créatures et qu'en les créant Il s'est proposé ce but, l'utilitarisme, bien loin d'être une doctrine sans Dieu, est une doctrine plus profondément religieuse que toute autre\** ». <sup>531</sup>

En faisant par là une allusion au théologien utilitariste anglais de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, William Paley<sup>532</sup> – selon laquelle, le bonheur et la vertu des créatures divines tant désirés par leur Créateur, ne peuvent se réaliser que dans la vie future, et devraient consister en l'obéissance à la volonté de Dieu en travaillant pour l'humanité –, Mill reprend son argumentation en précisant ainsi : « Si l'on veut dire que l'utilitarisme ne reconnaît pas la volonté révélée de Dieu comme la loi suprême de la morale, je réponds qu'un utilitariste qui croit à la bonté et à la sagesse parfaites de Dieu croit

---

\* C'est nous qui soulignons.

<sup>531</sup> John Stuart Mill, *L'Utilitarisme*, ch. II, p. 74.

<sup>532</sup> *Ibid.*, note 26, p. 74 (169). William Paley, est l'auteur entre autres de *The Principles of Moral and Political Philosophy*, imprimé par Brett Smith, Dublin, 1793 ; (l'ouvrage réédité à maintes reprises dont l'édition de Liberty Fund, Indianapolis, Ind., 2002, (175<sup>e</sup> éd.).

nécessairement que tout ce que Dieu a jugé à propos de révéler en matière de morale ne peut que satisfaire au plus haut degré aux exigences du principe de l'utilité ». <sup>533</sup> Cette quête de la « loi transcendante », un chemin ouvert aussi bien aux utilitaristes qu'aux tout autre moraliste, place visiblement la doctrine religieuse de Mill dans une perspective théiste, même plus, puisque, comme nous le démontre l'auteur des *Essais*, la théologie naturelle ne manifeste au fond que l'existence de Dieu, le Dieu unique, qui à cause de son degré d'abstraction exige « une grande culture intellectuelle » acquise à la suite « d'une longue culture des sciences » qui avaient contribué effectivement à substituer le monothéisme au polythéisme naturel. <sup>534</sup> Combien de fois Comte avait accentué le rôle privilégié du caractère rationnel du monothéisme occidental quant à la préparation de l'esprit scientifique dont Mill voit le fondement de tout théisme valable et capable de donner une réponse à l'esprit scientifique curieux de résoudre la causalité des phénomènes de la nature y compris l'existence d'un Être unique comme leur cause première. <sup>535</sup> Outre, dans l'affirmation de Mill, selon laquelle la nature représente « un système bien lié » à l'instar « de l'unité de la texture de l'homme ou de l'animal » – faisant marcher toutes les parties de leurs constitutions vers l'accomplissement dans l'esprit qui par le besoin d'évidence cherche le commencement de chaque phénomène, n'excluant pas également une possibilité d'un commencement due à la création, la théorie de l'unité humaine basée sur la notion fondamentale de la biologie, on trouve incontestablement un fort parallèle avec l'idée-mère de toute position de Comte. <sup>536</sup> Cette subordination de l'organisme envers le milieu où l'existence végétale forme et subordonne en effet toute vie spirituelle donc intellectuelle, en stimulant ainsi l'activité vitale de l'homme, permet à l'unité humaine, qui devrait être selon Comte purement intellectuelle, de garantir l'unité morale et en définitive conduire vers le positivisme religieux. <sup>537</sup> C'est sur ce dernier point que nous venons évoquer commence justement la polémique fondamentale entre la position dite « théiste » de Mill par rapport à l'explication des lois de la nature, et par conséquence

<sup>533</sup> *Ibid.*, pp. 74-75.

<sup>534</sup> John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, (3. Theism), Longmans, Green, Reader, and Dyer, London, 1874, pp. 130-132. Pour la version française voir John Stuart Mill, *Essais sur la Religion* (3. Le Théisme), trad. de l'anglais par M. E. Cazelles, Félix Alcan, Paris, 1884, pp. 117-241 (sur ce point pp. 121-123).

<sup>535</sup> *Ibid.*, *Three Essays*, p. 132.

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>537</sup> Voir Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 13 ; ainsi que le *Système*, t. I, p. 53.

du rôle sous-jacent du « Théïsme », et l'abandon systématique par Comte de toute « Transcendance » qu'aurait influencé les résultats de la science.

Cependant, l'auteur des *Essais* ne se penche pas au préalable sur le prédicat de l'existence d'un Dieu unique qui « gouverne le monde », sans se faire un bilan du point de vue scientifique afin de décortiquer, tout d'abord, des rapports de causalité entre les phénomènes de la nature et la volonté du Créateur sous l'aspect de leur possible compatibilité avec les résultats de la science, et ensuite, des relations de preuves vérifiées par les principes de certitudes et de croyances, qui s'avèrent contradictoires entre les vérités divines et les vérités scientifiques. D'où chez Mill une double distinction : d'un théïsme *conciliable* dont les vérités générales et celles démontrées par la science sont manifestées par la volonté d'un Dieu par le biais des lois invariables, et d'un théïsme *discordant* où le monde se trouve gouverner par la volonté divine variable.<sup>538</sup> Quant au choix personnel vis-à-vis de ces deux modes de théïsme Mill reste cependant impartial. Sa position témoigne surtout d'un scrupuleux et loyal examen de l'un à nature scientifique et de l'autre à caractère opposé, non-scientifique.<sup>539</sup> En quoi consiste finalement ce sous-jacent penchant envers le théïsme chez Mill ? N'est-il pas simplement une substitution du théïsme naturel à un athéïsme hypothétique et au consentement général de l'humanité en faveur de l'analyse des arguments inductifs et des principes de logique applicable à l'induction qui laissent un large marge à la probabilité d'une création, et à un plausible plan d'une religion révélée ? Mais les résultats de l'analyse des attributs divins, guidée par le « principe du bonheur » établi préalablement, auquel chaque créature s'élève incontestablement, prouve, que la position de Mill reste perplexe face à toute-puissance de la Divinité, puisque celle-ci, comme le présume l'auteur, peut être indubitablement dotée d'une grande intelligence, mais son pouvoir ne serait sans limites, et qui peut être ainsi, souligne-t-il, « resserrée dans des limites plus étroites que sa puissance, qui désire le bonheur de ses créatures et fait quelque chose pour l'assurer, mais qui semble avoir encore d'autres motifs d'actions auxquels il tient d'avantage, ce qui ne permet guère de supposer qu'il a créé

---

<sup>538</sup> Voir John Stuart Mill, *Three Essays*, pp. 134-135.

<sup>539</sup> Mill formule sa conviction de manière suivante (gardons la citation exceptionnellement en anglais) : « At the same time I entertain a strong conviction that one of the two modes of argument is in its nature scientific, the other not only unscientific but condemned by science ». *Ibid.*, p. 139.

l'univers dans l'unique but d'assurer ce bonheur ». <sup>540</sup> Pour sa part, Comte paraît d'être affranchi d'une telle investigation intellectuelle à laquelle le philosophe anglais s'est investi admirablement.

L'auteur du positivisme, en laissant de côté les aspects ontologiques de la théologie naturelle, et en reculant consciemment les éléments divins au profit des attributs sociaux de la religion, se prosterna avant tout à voir dans cette dernière le caractère salubre de l'homme sur terre, avec pour l'objectif l'existence des relations entre les hommes. <sup>541</sup> Pourrait-on néanmoins conclure, dans cette perspective religieuse à laquelle les systèmes doctrinaux de nos deux auteurs en comparaison disposent d'une véritable méthodologie, qu'une vision d'une religion à caractère post-chrétienne, tant chez Comte que chez Mill, trouve de telle présomption ? Mill, conduit par sa quête inductive en vue des preuves rationnelles à l'égard du théisme et celles de la religion révélée, se prononce finalement en faveur d'un scepticisme, une attitude, qui « n'est ni une croyance en Dieu, ni l'athéisme ». <sup>542</sup> Le rejet par Mill de l'argument concernant le rôle « providentiel » de l'Être suprême vis-à-vis de la création ainsi que de l'attribut de l'omnipotence, ne prive pas malgré tout l'auteur des *Essais*, abstraction faite de l'impossibilité de fournir une démonstration rationnelle valable quant à la preuve contraire, de mettre en exergue l'argument résultant d'ordre d'anthropologie religieuse, d'après laquelle Mill constate que l'homme en tant que créature divine, reste toutefois en corrélation intrinsèque avec la bonté de son Créateur, qui veille sans cesse sur le bonheur de l'homme. Mill prétend ainsi que cette liaison avec le surnaturel n'est pas un résultat d'une croyance mais qu'elle est de l'ordre de l'espérance. <sup>543</sup> De telles convictions, il nous serait bien difficile de présumer si Mill plaide fondamentalement pour une nouvelle religion, si c'est n'est que plutôt que pour une attitude morale compatible avec celle prônée par le christianisme par laquelle l'individu, en étant sensible à atteindre son bonheur sans également entraver celui de l'autre, éprouve un fort sentiment religieux. En définitive, aux yeux du philosophe, cette attitude religieuse n'exclut pas en aucune manière la connaissance des

---

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 194. La citation provient de la traduction de M. E. Cazelles, in *Essais sur la Religion*, 3. Le Théisme, 2<sup>e</sup> partie : Les attributs, p. 181.

<sup>541</sup> Voir à ce propos le travail déjà mentionné de George Chabert, *Un nouveau pouvoir spirituel. Auguste Comte et la religion scientifique au XIX<sup>e</sup> siècle*, pp. 259-274, en particulier la page 261.

<sup>542</sup> John Stuart Mill, *Three Essays*, p. 242.

<sup>543</sup> *Ibid.*, pp. 228-229.

« expériences surnaturelles », même encore plus, le scepticisme rationnel peut sans doute « contribuer à donner à cette religion l'ascendant légitime qu'elle doit posséder sur l'esprit humain ». <sup>544</sup> Mais, comme le suggère René Gallet, Mill, fidèle à son principe de l'induction, cherche cependant dans sa « philosophie de la société » à remplacer le christianisme et lui désigner son successeur. Et, si une nouvelle vision de la religion devrait être proclamée, ce serait certainement pour Mill, celle qui propagerait « la culture morale du sentiment, plutôt que la culture du sentiment moral ». <sup>545</sup> Comte, amené par sa quête positiviste en vue de trouver la réponse aux besoins de l'humanité, propose effectivement à celle-ci un nouveau régime spirituel, un nouveau dieu du genre humain, et en conséquence, il tâche, contrairement à Mill qui laissa uniquement la question sur le plan spéculative, d'imposer même une nouvelle religion. Cette nouvelle croyance, constitue-t-elle finalement une fiable alternative pour l'homme moderne, qui s'évertue, comme le remarque à juste titre Henri de Lubac, à « échapper à toute transcendance et à secouer ce qu'il estime être un insupportable joug » ? <sup>546</sup> Est-ce que la proposition de la religion de l'Humanité, dotée d'une nouvelle dogmatique et d'une nouvelle fois avec une liturgie appropriée, pourrait-elle s'acquitter des « exigences » d'une vraie religion ? Bref, en quoi consisterait finalement sa révélation ? Si la classification des sciences dont la morale positive universelle se trouve au sommet de cette hiérarchie due à la noble contribution des esprits humains, apparaît à Comte comme une sorte d'illumination intérieure, et le culte des grands hommes, qui au cours de l'histoire ont concouru par leur génie intellectuel et spirituel à l'essor du bonheur de l'Humanité, cette « divinité positiviste » devrait avoir encore des points de convergences avec le Dieu d'Abraham, de Moïse et de Jacob. <sup>547</sup> Une seule « fondation » d'une église, qui en effet aurait une prétention d'être à la hauteur de confesser une religion post-chrétienne avec pour Dieu, le « Grand-Être » de l'Humanité – une divinité conditionnée en effet par les efforts des hommes – ne serait-elle pas suspecte d'un panthéisme idéaliste d'un Hegel,

---

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>545</sup> René Gallet, *Romantisme et postromantisme de Wordsworth à Pater*, L'Harmattan, Paris – Budapest – Torino, 2004, p. 80. Voir en particulier le chapitre IV : « Un utilitariste chez les poètes : J. S. Mill et le romantisme », *Ibid.*, pp. 75-90.

<sup>546</sup> Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, in *Œuvres complètes*, II, Éditions du Cerf, Paris, 1998, Deuxième partie : « Auguste Comte et le christianisme », p. 139.

<sup>547</sup> Voir aussi George Chabert, *Un nouveau pouvoir spirituel*, p. 265.

à la seule différence que Dieu est l'Esprit de l'Humanité en prenant seulement conscience de son véritable existence dans les esprits des hommes en marche vers l'état positif auxquels il est immanent ? En outre, peut-être la transition vers la religion monothéiste dans laquelle Comte voit les fondements rationnels de son édifice religieux, et la séparation des deux pouvoirs, instaurée à l'époque du Moyen-Âge, aurait permis de légitimer sa théocratie positiviste. Mais, déjà sa profonde admiration pour le fétichisme dont la prépondérance du « sentiment sur les autres facultés humaines », comme le retient encore de Lubac, ne donne pas non plus d'équivalence d'une religion dans sa vraie acception du terme, si ce n'est simplement qu'une extrême subjectivité.<sup>548</sup> Le théologien, relevant le fait que Comte prône sans conteste l'agnosticisme, ou encore, comme nous le verrons plus tard, un certain gnosticisme en matière religieuse, voit surtout dans la doctrine de l'auteur du positivisme une forte impuissance de décision quant à l'absolu, face auquel, l'esprit humain dans sa dernière phase de positivité, enterre définitivement toute réflexivité.<sup>549</sup> Et en séparant clairement le « savoir positif » et la « croyance », avec la ferme déclaration que « le problème de Dieu est insoluble », la prétention comtienne d'une vraie religion voulue positive et destinée à l'époque post-chrétienne, la rend caduque. Même, si Comte tâche d'outrepasser l'athéisme sous sa forme classique, en condamnant farouchement son « orgueil spéculatif », sa position négative envers ce mode de penser lui sert habilement pour éliminer le théisme, et de renforcer, à travers l'expulsion de la métaphysique et des prétendus théologiques, son principe de relativité.<sup>550</sup>

---

<sup>548</sup> Voir Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, p. 159.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>550</sup> *Ibid.*, pp. 162-170.

## Chapitre VII. Critiques contemporaines du positivisme comtien

### 7.1. L'épistémologie comtienne à la lumière de la critique meyersonnienne

Suite aux étendues des doctrines comtiennes par ses représentants du positivisme anglais, qui combinent – d'une part, l'associationnisme avec l'aspect critériologique de la théorie positiviste, à savoir la réalité suprasensible, que Comte déclare inexistante donc inconnaissable, et, l'association fondée sur la succession, la contiguïté et la ressemblance des états psychiques, qui forment la loi qui préside à la formation des états conscients, d'autre part – notre étude devrait pencher maintenant vers la critique du caractère unitaire de l'épistémologie de Comte. Cependant, et ce qu'il convient de signaler dès le présent, cette démonstration n'englobera pas hélas l'ensemble des avancements critiques, et des théories exhaustives élaborées par les épistémologues contemporains à l'égard de la théorie de Comte. Néanmoins, ce qui vaut la peine de mentionner, c'est que l'épistémologie positive, celle dont nous trouvons trace dans le système comtien, a fait objet de plusieurs études critiques, tant dans le monde philosophique que dans celui de la science. La vraie critique commence déjà autour de la problématique de l'unité de la « loi historique », qui a résulté de la merveilleuse découverte par Comte de la loi des trois états, et qui a permis au fondateur du positivisme d'octroyer un *statut quo* à sa philosophie de l'histoire, et en conséquence d'établir sa conception de la religion positive. La contribution considérable à ce propos venait, entre autres, de la part de l'épistémologue français que fut Émile Meyerson.

Puisque vue les circonstances dans lesquels l'épistémologie de Meyerson forgeaient ces prémisses, et le caractère souvent purement scientifique de ses significations, ce bref commentaire ne pourra pas s'attaquer à une si vaste entreprise, qui dépasserait par son contenu l'objectif du présent travail.<sup>551</sup> Cependant, ce que nous

---

<sup>551</sup> Émile Meyerson dans sa critique du positivisme de Comte, à part ses arguments de base concernant la théorie de la connaissance historique à l'opposition de celle de Comte, théorie qui nous intéresse ici en particulier, il s'est intéressé tout au long de sa démonstration critique du comtisme surtout aux

voulons juste tirer de cette critique préalable du positivisme, c'est la façon par laquelle Meyerson a su présenter les points culminants de l'épistémologie de Comte, et les confronter à son propre système, qui ne faisait en effet, comme le souligne pour sa part dans sa thèse Georges Mourélos, qu' « une sorte d'introduction à sa propre philosophie ». <sup>552</sup> En outre, la démonstration de l'objet et de la méthode de l'épistémologie meyersonienne ne pourrait malheureusement pas non plus entrer en ligne de compte de cette présentation. <sup>553</sup> Puisque, en ayant pu constaté, lors de l'exposé systématique des arguments en faveur de la loi des trois états, qu'élaboration

---

parties relevées de la science physique en comparaisons, entre autres, avec les théories de thermodynamique de Poincaré, des principes de Carnot ou des théories des lois physiques de Planck, de Lorentz ou de la théorie de la relativité d'Einstein. Meyerson trace son système philosophique par la reconstruction des lois fondamentales de la nature cherchant à expliquer la causalité des phénomènes à l'appui des constats des sciences naturelles. Passant successivement par la théorie de la déduction rattachée aux travaux de Lavoisier, Cavendish, Scheele et Priestley, en puisant dans les lois optiques de Maxwell et Hertz, il arrive à voir, tout d'abord, grâce aux précisions mathématiques de Goblot, les mérites de l'épistémologie de Comte. Cependant cette première marche de l'explication n'a pas su satisfaire pleinement l'ambition de Meyerson tâchant de trouver la justification causale des choses par la science. Il se met par la suite à l'étude de la rationalité du réel par l'analyse de l'emploi du concept de probabilité en physique, surtout par le biais des considérations théoriques de Sophie Germain, et des calculs de Perrin. Parcourant ainsi les travaux du P. Duhem, une grande autorité en matière de la théorie physique, Meyerson cherche inlassablement à comprendre sur quoi étaient fondées finalement les croyances épistémologiques de Comte. En reprenant encore pour une fois les théorèmes logiques de Leibniz ainsi que la théorie de l'antinomie de Kant, notre critique se penche sur les éventuelles applications des mathématiques à la pensée de Hegel. Vue cependant que ce dernier, non seulement n'est pas partie de considérations mathématiques, mais a affirmé au contraire que ses observations sur la marche du raisonnement ne s'appliquent pas au raisonnement mathématique, Meyerson cherche la résolution dans une « cascade d'équations » de Poincaré, qu'il lui ont aidé en conséquence à trouver l'identité des choses, qu'il reconnaîtra en effet en les considérant à un point de vue déterminé. Une fois abouti à de telles confirmations, Meyerson est conduit malgré son gré à poser un doute épistémologique concernant l'existence d'un élément irrationnel qui a exercé dans l'évolution de la science une profonde influence. Faisant ainsi recours au modèle euclidien et aux attitudes atomistes des philosophes de l'Antiquité, l'étude meyersonienne reçoit une nouvelle direction de recherche. Tenant compte aux phénomènes biologiques, Meyerson pénètre scrupuleusement dans les sciences de la nature afin d'y reconnaître les causes finales des choses. N'ayant malheureusement pas encore déterminé le caractère ultime de l'identification causale des choses, grâce aux sciences biologiques, la dernière démarche de Meyerson consiste à scruter les nombreuses modalités de l'explication spatiale au travers des conceptions élaborées une fois de plus chez les philosophes anciens (Aristote, Lucrèce), allant jusqu'à la théorie de la relativité d'Einstein. Telle est, en bref aperçue, le parcours méthodologique de l'immense exploration analytique de l'explication causale dans les sciences entrepris par l'épistémologue français, que nous avons jugé sinon pertinent d'insérer dans cette partie du travail. Quant aux travaux de Meyerson il est utile de voir en particulier son ouvrage principal intitulé *De l'explication dans les sciences*, que nous l'avons ici étudié en partie, paru chez Payot à Paris en 1927 ainsi que d'autres travaux d'une importance majeure surtout en lien avec le statut épistémologique de la théorie positiviste de Comte. Consulter également : *La déduction relativiste*, Payot, Paris, 1925 ; *Identité et réalité*, 4<sup>e</sup> éd., Alcan, Paris, 1932 ; *Essais*, avec la préface de Louis de Broglie et l'avertissement de Lucien Lévy-Bruhl, J. Vrin, Paris, 1936.

<sup>552</sup> Georges Mourélos, *L'épistémologie positive et la critique meyersonienne*, p. 66. Nous devons à Georges Mourélos cette excellente étude consacrée en particulier au dialogue de l'expérience et de la raison dans l'épistémologie française contemporaine.

<sup>553</sup> Nous vous renvoyons à ce propos au Chapitre V de *L'épistémologie positive* de Georges Mourélos.

épistémologique de Comte ne posait plus pour lui de problèmes de statut scientifique. L'imposition de la loi des trois états, d'une part, et, la circonscription de l'objet réel de la science, l'extrait de l'analyse de l'état positif, d'autre part, ont permis finalement au positiviste de considérer le problème épistémologique bien posé et ainsi définitivement résolu. Cependant, si l'originalité de la démarche analytique de l'état positif, consistant en la recherche des lois et non pas des causes, pouvait effectivement suffire comme solution valable, la question d'épistémologie n'aurait plus de raison d'être, parce que, constate justement Mourélos, « cette solution donnerait la loi de la marche de l'intelligence humaine à l'intérieure des sciences ». <sup>554</sup> Et c'est précisément le moment où la critique de Meyerson intervient, car son examen critique de la constitution de la loi des sciences a fait démontrer que l'intelligence humaine a dû suivre la démarche différente de celle entamée auparavant par Auguste Comte.

Ayant ainsi pour souci d'écartier tout malentendu qui puisse conduire le lecteur à conclure que sa théorie est entièrement à l'opposé du système doctrinal de Comte, Meyerson a précisé dans son opuscule *De l'explication dans les sciences* que son débat avec le positivisme ne vise qu'avant tout le problème d'« abstention de toute métaphysique » dans le procédé philosophique de ce dernier. N'étant pourtant pas hostile à la théorie des sciences et à son sens tout à fait précis que Comte lui avait octroyé dans son *Système*, Meyerson reste, au dépit de ses diatribes, redevable au fondateur du positivisme, « d'avoir su créer, au milieu de conceptions philosophiques, qui sont plutôt, par leur nature, fluides, flous, une doctrine nette, à angles arrêtés, quelque chose de rigide que l'on peut véritablement étreindre et que l'on peut sans doute briser, mais qui se prête bien moins à déformer, ou du moins où toute déformation, toute surcharge se découvrent aisément ». <sup>555</sup>

Le positivisme, quant au contenu et à la signification épistémologique du terme, ne signifie donc pour Meyerson que le système duquel on a évacué toute la portée métaphysique, et que la science n'a point pour vocation de « pénétrer le véritable être des choses », et de plus « qu'elle peut faire abstraction de cet être ». <sup>556</sup> Il faut voir dans un premier temps que Meyerson cherchait à comprendre en quoi consistait, à part des

---

<sup>554</sup> *Ibid.*

<sup>555</sup> Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Payot, Paris, 1927, p. 19.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 20.

objections psychologiques soulevées par ses contemporains, le concept de causalité scientifique, déjà bien tracé dans le programme d'Auguste Comte. L'ambition philosophique de Meyerson était désormais de « parvenir *a posteriori* à connaître les principes aprioriques qui dirigent notre pensée dans son effort vers la réalité ». <sup>557</sup> Pour atteindre ce but l'auteur d'*Identité et réalité* a abordé premièrement la science – mais pas comme le faisaient souvent les « matérialistes » ou les « philosophes de la nature », en voyant en elle les extraits considérés comme des résultats, ou des positivistes avec leurs méthodes – mais, « en la considérant comme la matière brute du travail », ou encore « comme un spécimen saisissable de la pensée humaine et de son développement ». <sup>558</sup> Considérée sous cet aspect général, la théorie du progrès d'Auguste Comte pouvait encore rejoindre ledit énoncé de Meyerson, sauf que ce dernier avait souhaité avoir dans l'affirmation positiviste une part de vérité ontologique.

En résumé, la démarche meyersonienne à pris comme départ la proposition suivante : « L'homme fait de la métaphysique comme il respire, sans le vouloir et surtout sans s'en douter la plupart du temps ». <sup>559</sup> En effet, l'essai de Meyerson de réhabiliter la métaphysique au sein de la science et la tentative de lui redonner le statut *sui generis*, l'avait amené tout simplement à la réétude des rapports véritables des choses entre elles, à savoir, à l'examen ontologique des « lois de la nature ». <sup>560</sup> Autrement dit, c'est le fond même de la philosophie de la nature qui se trouva aux antipodes de la méthodologie meyersonienne, qui a permis de démêler en conséquence les points essentiels de l'argumentation de Meyerson face à l'exiguïté de l'épistémologie comtienne. C'est également ce point de départ de l'édification métaphysique, la malheureuse abstention de la philosophie positive, qu'a donné lieu d'apercevoir dans le système de Comte la pénurie causale et du manque du « concept des choses », la première des exigences de toute la science. Or, la simple recherche des lois sur lesquelles Comte s'appuya sa toute prévision scientifique et historique s'est fait dispensée, aux yeux de Meyerson, de tout l'effort de la « quête explicative » au sens

---

<sup>557</sup> Émile Meyerson, *Identité et réalité*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1931, p. VIII de la *Préface* de la seconde édition.

<sup>558</sup> *Ibid.*

<sup>559</sup> Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 20.

<sup>560</sup> *Ibid.*

scientifique du terme. Ce dernier, pour s'apprêter à la tâche de poursuivre la critique du positivisme, a entrepris le long chemin de démonstration systématique à double procédé méthodologique.

D'une part, il examine de près, sur un arrière-fond historique, les conceptions de la connaissance scientifique des philosophes qui se trouvaient à l'opposée de l'approche de Comte. Parlant ainsi, entre autres, de « l'esprit du monde » de Hegel dont « la nature demeure toujours la même et qui néanmoins dans le cours du monde, développe cette sienne unique nature »<sup>561</sup>, son analyse de l'acception étymologique du terme *explicit*, l'avait consenti à fonder sa démarche épistémologique sur les autorités incontestables dans le monde de la philosophie. Suite aux prolégomènes de l'auteur de la *Philosophie de l'histoire*, Meyerson trouve, dans le « processus de l'explication de l'Un absolu » de James Ward, ainsi que dans « l'explication d'un organisme microscopique » de Wallace, et la définition d'André Lalande, « expliquer, dans tous les sens, c'est faire comprendre », les indices fiables et révélateurs afin de décrire la nature des phénomènes.<sup>562</sup> Mais, y a-t-il, en dépit de tout ce phénoménalisme tangible une vraie correspondance métaphysique de causes ? À la suite de sa recherche, Meyerson reprend volontiers pour une fois encore l'exemple de l'« unique nature » emprunté à la philosophie de l'histoire de Hegel. L'idée, que l'« esprit du monde » qui, dans le cours de l'histoire développe son « unique nature », représente sans doute pour la quête métaphysique de Meyerson le point de départ de son interprétation ontologique de l'histoire. Cependant, ce qui a souhaité démontrer Hegel, c'est que l'histoire du monde ne pouvait être que seulement « la représentation de la manière dont l'esprit parvient à la connaissance de ce qu'il signifie en soi », et, en se servant de l'exemple du « germe » qui « porte en lui la nature entière de l'arbre, le goût et la forme des fruits », les premières traces de l'esprit ainsi déterminées, ne pouvaient, selon le

---

<sup>561</sup> George W.F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, vol. IX, Berlin, 1827, p. 13. Cité d'après Émile Meyerson in *De l'explication dans les sciences*, p. 18.

<sup>562</sup> Meyerson se réfère aux ouvrages suivants. Quant à James Ward voir *The Realm of Ends*, Cambridge, 1911, p. 101. À propos des theories de la préformation, consulter William Wallace, *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, 1894, p. 152. Concernant la définition du terme « expliquer » Meyerson puise dans le *Vocabulaire philosophique* d'André Lalande, Bulletin de la Société française de philosophie, Juillet, 1905, p. 244.

philosophe allemand, que contenir *virtuellement* l'histoire entière.<sup>563</sup> Ayant conscience d'une telle interprétation de l'histoire, Meyerson la réécrit pour sa part, comme si elle ne représentait qu'un « développement de ce qui se trouvait déjà dans l'esprit ». Mais, ce qui dérangeait profondément dans la réédification meyersonienne, c'est le fait que, le développement de l'esprit ne pouvait se réaliser qu'*en soi, virtuellement*.<sup>564</sup> Certes, Meyerson aurait voulu comprendre cet état *de soi* plutôt en termes de *puissance*, qu'on en a fait en vérité Hegel, en vue de pouvoir redonner sans doute à ce dernier plus de la hauteur métaphysique.<sup>565</sup> Mais pourquoi de telle supputation de la part de l'auteur de *De l'explication dans les sciences* vis-à-vis du penseur allemand ? Une chose paraît tout à fait claire. Puisque Meyerson voit parfaitement que Hegel, conçoit cette « *existence en soi* », également tant comme une *réalité* qu'un *pouvoir* – qui, selon lui, ne pouvait pas encore de son intérieur parvenir à l'existence –, Meyerson cherche dans la terminologie hégélienne une correspondance sémantique, d'après laquelle, le terme de *pouvoir* employé par l'auteur de la *Philosophie de l'histoire* pourrait se substituer à celui de *puissance* dont l'épistémologue français verra la justification métaphysique du concept de l'être en puissance.

En définitive, la conséquence d'une telle opération, conduit Meyerson à reconnaître que « les sciences historiques usent à peu près constamment, d'une manière plus au moins franche, de conceptions analogues ».<sup>566</sup> D'autre part, la méthode et l'objet de l'épistémologie meyersonienne se forgent sur une analyse directe des théories scientifiques contemporaines. Mais, c'est seulement la première approche, celle de la philosophie de la connaissance à principe métaphysique qui pourrait nous intéresser dans ce débat avec le positivisme. Passons encore, et en guise de conclusion, à quelque aspect de choix, qui caractérise spécialement cette polémique doctrinale.

Quant à l'exigence scientifique de poser le « concept de chose », les lois physiques, ainsi que sciences mathématiques et chimiques donnent des résultats très satisfaisants, tandis que pour être un bon platonicien – Meyerson s'efforce également d'en être un – la question d'idée, à savoir, ce rendre compte à quel point les circonstances réelles

<sup>563</sup> Meyerson se réfère pour la présente citation de Hegel directement au volume IX de ses *Œuvres complètes*, en version allemande, déjà évoquées ci-dessus ; George W.F. Hegel, *Werke*, Berlin, 1827, p. 20 ; voir Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, à la page 323.

<sup>564</sup> Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 323.

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>566</sup> *Ibid.*, p. 326.

peuvent être séparées du concept, voire des règles qui se manifestent surtout dans les théories assignées à la science historique, ne trouve pas la même correspondance d'objectifs à atteindre. Meyerson vise directement par cette intromission de l'historicisme de Comte et indirectement, l'omission d'ontologie dans la fondation de la loi des « trois états ». Comte prétendait d'avoir fixé définitivement le statut épistémologique de cette loi par la transition successive d'un état à l'autre, qui, comme nous le résume excellemment Laurent Fédi, pouvait s'opérer « grâce à la perception et à l'abstraction de caractères communs à des êtres qu'on a alors classés dans une même espèce ».<sup>567</sup> Cependant, l'homme de Comte, étant ainsi prédisposé naturellement à la recherche de causes, ne trouve sur son chemin que des anomalies et des faits insolites. En résultat, il ne trouve nulle part « un Dieu de la pesanteur ».<sup>568</sup> Est-ce que de telles attitudes pourraient dispenser ultimement l'individu comtien de ne plus scruter dans les fonds de son libre arbitre, indépendamment de la course de l'évolution de l'esprit humain « condamné » au modèle de l'expérience et de l'observation des phénomènes ordinaires ? Pourquoi un glissement d'ontologie et du singulier a fait peur au fondateur du positivisme ? Meyerson censé de trouver une réponse cherche des explications par le biais des analogies médiévales.

Fidèle à sa démarche logique établie sur la distinction entre le phénomène réel et le fait scientifique, l'auteur *De l'explication dans les sciences*, évoque pour appuyer son argument la théorie du libre arbitre et la loi universelle de Gersonide, théorie selon laquelle, il existe une forme de complicité entre le libre arbitre et la prévoyance divine. Parce que Dieu ne possède pas de connaissance du particulier comme tel, mais seulement s'il est soumis à la loi universelle, il connaît l'ordre universel et le particulier qui est uni dans cet ordre. De là, résulte, dit Gersonide que « Dieu prévoit les éléments déterminés par cet ordre ».<sup>569</sup> Cependant, l'explication du philosophe juif inclut encore un autre trait caractéristique du phénomène du libre arbitre de l'homme, qui peut également agir dans un sens contraire de celui de l'ordre universel, et, dès lors, conclut-il « les événements prédits peuvent ne pas s'accomplir ».<sup>570</sup> Autrement dit, la méconnaissance divine du particulier s'apparente au caractère contingent de ce

---

<sup>567</sup> Laurent Fédi, *Comte*, Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. 117.

<sup>568</sup> *Ibid.*

<sup>569</sup> Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 27.

<sup>570</sup> *Ibid.*

dernier. Husik, à qui Meyerson confie la pointe finale de son exposé, parle ici de la « monstruosité théologique », une doctrine « hardie », qui montre jusqu'à quelle mesure cette distinction joua un rôle prépondérant à l'époque de la pensée médiévale.<sup>571</sup> Ce que Meyerson prétend d'avoir obtenu dans cette confrontation avec l'esprit théologique du Moyen Âge, c'est, avant tout, la confirmation, au moins partielle, de « l'existence ontologique des lois »<sup>572</sup>, auxquelles Comte ne paraît pas avoir attribué à aucun moment, un sens réel. De plus, à l'aide de la proposition thomasiennne – de ce qui existe véritablement, c'est non pas le général, mais le particulier –, Meyerson trace au travers du préposé, *existentia est singularium*, le chemin vers la classification des sciences qui ne peuvent, à l'instar de la conséquence logique de saint Thomas, d'ailleurs une précisions de la conception fondamentale d'Aristote, que s'occuper du général, ce qui les disqualifie en même temps de régir directement le phénomène réel.<sup>573</sup> En effet, il s'agit dans ce débat de la formulation et la perception des « lois ultimes » auxquelles la science parviendrait dans l'avenir, donc la science *par excellence* de Comte. Ces lois pourraient en réalité se rapprocheraient aux sensations qualificatives et ainsi elles seront en nombre égal à celui des sensations. Cette constatation de John Stuart Mill qui se trouve à contre courant de celle de Comte, il ne fait, résume parfaitement Meyerson, « qu'énoncer une conséquence que les fondements de la théorie comtiste entraînent inéluctablement ».<sup>574</sup> Le phénomène aura pour synonyme sensation, et ce qu'on doit chercher à élucider, c'est d'établir la véritable hiérarchie entre les sensations, c'est que Comte a voulu faire à l'intérieure de sa théorie de la connaissance en dépit de toute ontologie. L'« abstention métaphysique » ne constitue naturellement pas le seul reproche adressé à

<sup>571</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New-York, 1916, p. 388, et sq. Voir également É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 28.

<sup>572</sup> Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 28.

<sup>573</sup> La formule thomasiennne, *scientia est de universalibus* montre la « véritable *haecceité* des choses », ce qui se rejoigne aux yeux de Meyerson à la formule de Roustan : “tout ce qui est *perçu* par nos sens se morcelle en sensations particulières” alors que “tout ce qui est *conçu* par notre entendement prend la forme d'idée générale”. D. Roustan, *Leçons de Philosophie*, vol. I, *Psychologie*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, [s.d.], p. 349, cité d'après É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 28. Par rapport à l'apport argumentatif de saint Thomas, notre auteur se réfère à Gonzales, *Histoire de la Philosophie médiévale*, t. II, Paris, 1890, p. 254 en particulier ; tandis que les formulations aristotéliennes sont dues à la lecture de Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3<sup>e</sup> éd., vol. II, Leipzig, 1875, aux pages 306, 309 et 348, ainsi qu'à P. Duhem, *Le système du monde*, vol. I, Paris, 1913, pp. 132 et 146.

<sup>574</sup> Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 31. Comparer avec John Stuart Mill, *Système of Logic*, 3<sup>e</sup>, vol. II, Longmans, Londres, 1851, p. 4.

l'épistémologie de Comte, car il convient cependant de remarquer, qu'en ce qui concerne la certitude des déductions que l'on opère dans les sciences explicatives, la position du positiviste garde un sentiment d'être inachevée. Meyerson observe dans sa conception scientifique une tendance à se plier à « celle qui reconnaît aux théories figuratives une certaine utilité, en tant que destinées à relier les phénomènes provisoirement, là où une liaison légale fait encore momentanément défaut, et à préparer ainsi l'établissement de cette liaison, c'est-à-dire la découverte de nouvelles lois, qui reste, en définitive, l'unique, le véritable but de la science ». <sup>575</sup> Comte a compris combien on ne pouvait pas entièrement méconnaître la tendance irrésistible de l'esprit humain à dépasser les constatations résultant d'une génération pure et simple de données expérimentales, et c'est pour cette raison, a bien vu Meyerson, le positiviste a cherché « à expliquer par le penchant que nous éprouverions à préparer les voies à des progrès ultérieurs ». <sup>576</sup> D'où également, constate Meyerson, l'hostilité comtienne envers tout « empirisme absolu », qui est à la foi non seulement « stérile » mais « radicalement impossible à notre intelligence ». <sup>577</sup>

Cependant la discussion ne peut trouver si facilement sa conclusion car l'évolution de la pensée humaine et tout particulièrement de la science physique aux débuts du XX<sup>e</sup> siècle, à laquelle ne pouvaient hélas pas se confronter ni les avancements théoriques de Comte, ni le programme philosophique de Mill, la quête de la véritable épistémologie de Meyerson a dû s'accrocher aux constats de la théorie de la physique contemporaine. Cependant, notre courte présentation des deux mondes d'établissement épistémologique, celle de Comte et celle de Meyerson dans son aspect critique quant à la première, nous devons à ce dernier un mot de conclusion : « Mais ce que nous devons retenir ici, c'est le fait indubitable que les lois formulées par nous ne peuvent être qu'une image de l'ordonnance réelle de la nature, elles ne lui correspondent que dans la mesure où une projection peut correspondre à un corps à  $n$  dimensions, elles ne l'expriment qu'autant qu'un mot écrit exprime la chose, car, dans les deux cas, il faut passer par l'intermédiaire de notre entendement. La loi particulière n'existait pas, au sens le plus littéral du terme, avant d'avoir été formulée, et elle

---

<sup>575</sup> Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 58.

<sup>576</sup> *Ibid.*

<sup>577</sup> *Ibid.*

cessera d'exister le jour où elle sera fondue dans une loi plus générale. Et qu'on le remarque bien, très souvent la loi disparaîtra non parce qu'elle constituera dorénavant le cas particulier d'une règle plus générale, mais parce qu'elle se trouvera véritablement abolie, et qu'elle sera reconnue comme n'étant qu'une première et grossière approximation, démentie par des déterminations plus précises ».<sup>578</sup>

## 7.2. Les néopositivistes face à l'épistémologie de Comte

À la suite du débat autour de la constitution de la loi des trois états un autre principe s'avère manquer à sa structure fondamentale, à savoir, le principe de vérifiabilité. C'est donc aux néopositivistes, comme Karl Popper, à qui est revenu le rôle d'en faire le reproche pertinent. C'est bien dans *La misère de l'historicisme*, que le philosophe britannique avait en effet développé un argument contre Comte et Mill, en leur reprochant d'usurper le concept de « loi » en tant qu'il est appliqué à l'histoire. Car l'histoire ne révèle pour ce dernier que des tendances, et l'introduction d'une quelconque loi ne peut être qu'abusive et aboutir à une confusion.<sup>579</sup> Popper, au contraire de la théorie de l'accord de la déduction *a priori* et des faits historiques, processus si cher à Comte et à Mill, n'a point soutenu l'idée qu'ils existaient des liens déterminables entre les lois et les tendances. Celles auxquelles le positiviste français octroyait le statut d'absolu perdent en effet cet attribut par le simple fait que tout élément de l'histoire demeure irréproductible. Cette querelle de paradigmes subsiste parce que le néo-positivisme, tout empreint d'empirisme, considérait pour sa part, que l'on atteint une connaissance « absolue » à force de vérifications successives, tandis que le positivisme comtien tenait *mordicus* à son « relativisme absolu ».<sup>580</sup>

D'autre part, si nous tenons encore à cette comparaison, un énoncé de base, dans le système critique de Popper, n'est pas utilisable parce qu'il est certain, mais parce qu'il est admis pas le « gremium » scientifique, et un tel consensus faisait précisément défaut aux suppositions émises par Comte, lesquelles, aux yeux du premier, avaient

<sup>578</sup> Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, p. 29.

<sup>579</sup> Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, ch. II, Routledge, London-New York, 1991, pp. 35-54.

<sup>580</sup> Voir en particulier à ce propos l'étude de Michel Bourdeau, *Les trois états*, en particulier le chapitre premier : « Loi des trois états et philosophie de l'histoire », pp. 27-42.

l'arbitraire pour origine. Mais cette conclusion n'a pas épargné non plus la validité des théories psychologiques *a priori* de Kant, mais également des physiciens comme par exemple Einstein ou Carnap. Cependant, le problème de falsifiabilité des théories, soit philosophiques soit scientifiques, sur lequel entre autres Popper insista avec tant de rigueur, rejoint d'une certaine manière le souci de se démarquer radicalement de la métaphysique éprouvée par le fondateur du positivisme dans sa marche vers l'état positif. Tant pour Popper que pour Comte, l'absence de testabilité d'une théorie métaphysique la rend déjà inférieure à une quelconque théorie scientifique, susceptible, elle, d'être rationalisée au sein du processus de la vérification. Outre le positivisme passe également, sous son aspect de recouvrir la démarche comtienne concernant l'instauration de la nouvelle religion couverte d'une nouvelle morale, n'échappe pas non plus à la critique du néo-positivisme, encore une fois à cause de son relativisme. Il s'agirait certainement dans le présent litige de la polémique autour de la notion de vérité, qui selon Popper, voire Kuhn, touche à nouveau l'arbitraire. Chez Comte, la religion scientifique, c'est-à-dire le stade ultime de la science, doit avoir pour pendant la morale, mais cette dernière pourrait être soumise à la subjectivité, et par conséquent à un certain relativisme par rapport aux vérités révélées. La morale comtienne, autrement dit la religion positive de l'Humanité, ne constitue donc au fond qu'un relativisme intellectuel, lié à une forme d'incommunicabilité, puisque tout le système établi par Comte pour arriver à la phase finale, l'état positif, n'est nullement en concurrence avec d'autres théories philosophiques, soit similaires soit divergentes, ce qui le conduit finalement à rejeter toute autorité scientifique. Les néo-positivistes voient précisément dans un tel itinéraire scientifique solitaire le risque de favoriser le recours à la violence comme seule manière d'imposer la construction philosophique dérivée d'une telle construction théorique même idéologie.

Nous pouvons encore explorer une autre objection, cette fois-ci de type social, à laquelle la théorie comtienne pourrait être en butte. L'idée de totaliser tout le savoir humain ainsi que les connaissances globales de la réalité sociale, à laquelle Comte aspirait tant, n'est aux yeux de Popper qu'illusion. Pour le philosophe anglais, l'idéal social de Comte ne serait qu'un « totalisme » complètement privé de conscience de la réalité, étant donné qu'il n'a aucun recul critique. On pourrait avoir l'impression que l'auteur du positivisme essaie de s'approprier une réalité sociale encore inexistante.

D'après Popper, une telle tentative d'imposer son propre système au monde réel priverait la théorie d'une quelconque possibilité de rectification des idées préétablies. À supposer une véritable insertion de la théorie de la nouvelle religion dans un contexte déterminé, comme ce fut le cas de la proposition de Comte de changer de paradigme religieux envoyée aux pères jésuites à Paris, la tentative apparaîtrait irréalisable, puisque le processus de la « planification » idéaliste se heurterait à des facteurs humains qui se révéleraient imprévisibles et impossibles à maîtriser. En conséquence, le triomphe religieux projeté par Comte s'avèrerait purement utopiste.<sup>581</sup>

### 7.3. Eric Voegelin et la destruction du positivisme

Dans une orientation bien différente à celle que nous venons d'entreprendre dans les paragraphes précédents, nous voulons s'apprêter à présent, en contraste avec le caractère épistémologique de ce dernier, à la portée d'un tout autre champ d'investigation philosophique, à savoir, à la critique voegelinienne de la Modernité, et par conséquence du positivisme comtien, par la désignation du sociologue austro-américain de la « nature de la modernité » sous le terme du « gnosticisme ». En sachant quel carrefour de pensée constitue le *Cours de philosophie positive* suivi du *Système*, un tel rebondissement sur la présence d'un système de philosophie politique à titre bien opposé ne devrait se heurter à une désapprobation d'esprit quelconque. Mais tout au contraire, nous allons démontrer que le but de cette confrontation d'idées est de susciter un intérêt encore plus grand afin de mieux connaître d'autres questions nullement secondaires dans l'édifice philosophique d'Auguste Comte entreprises à la lumière de la critique contemporaine. Mais, avant d'essayer de rendre compte du sens que prend la philosophie comtienne lorsqu'on la rattache à des notions comme celle de « gnosticisme », il sera fort utile de procéder dans cette partie introductive à une mise au point des thèmes fondamentaux de l'œuvre d'Eric Voegelin.

Le professeur de science politique et de sociologie, successivement aux universités de Vienne, de Baton Rouge en Louisiane, et de Munich, influencé par les grands débats constitutionnalistes et juridiques de son époque nés autour des écrits surtout de

---

<sup>581</sup> Renée Bouveresse, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1978, en particulier ch. VI, pp. 143-163.

Max Weber, Carl Schmitt, George Jellinek et Hans Kelsen, Eric Voegelin (1901-1985), construit son œuvre, d'abord la science politique, au-delà des systèmes idéologiques qui ont traversé son époque.<sup>582</sup> Cet objectif de retracer l'histoire universelle des idées politiques sans s'être empêtré directement dans les débats idéologiques des systèmes autoritaire du XX<sup>e</sup> siècle, trouve bien son affirmation dès sa *New Science of Politics*, publié à Chicago en 1952.<sup>583</sup> La *Nouvelle Science du politique*, ou autrement intitulé *Vérité et Représentation* (les six Conférences Walgreen a prononcé à Chicago en 1951) se met dans la perspective de réhabiliter la science politique dans sa signification classiciste, par opposition à la prépondérance des théories positivistes, qui selon Voegelin, ont été la cause primordiale « du déclin de la philosophie politique ».<sup>584</sup> À la suite dudit ouvrage, Voegelin développe sa vision de l'Histoire occidentale et de la Modernité tout au long des cinq volumes de *Order and History* (1956-1987), où l'auteur se trouve à la quête de la reconstruction du « symbolisme politique » retracé successivement depuis les civilisations mésopotamiennes jusqu'à l'époque moderne.

L'attentive analyse des rapports entre l'« ordre politique » et le « progrès de l'homme », appuyée sur la démarche épistémologique de représentation d'un « certain ordre de vérité » imposé graduellement à l'individu tout au long de son expérience dans l'histoire, a fait conduire indubitablement le penseur à la recherche d'un « lien ontologique », qui gît entre l'existence de l'homme et l'ordre de la société. S'opposant ainsi à la construction de la « science politique » ancrée fondamentalement dans les présupposés du positivisme et du matérialisme scientifique, Voegelin entame son propre itinéraire philosophique vers la fondation « du nouveau politique » basée sur des catégories métaphysiques et théologiques.<sup>585</sup> Sa marche méthodologique

---

<sup>582</sup> Pour plus de détails concernant la formation universitaire et les influences doctrinales des années 30 du XX<sup>e</sup> siècle, voir la traduction française de *Die politischen Religionen* (1938) de Jacob Schmutz aux pages 7 à 22 de l'avant-propos du traducteur, in Eric Voegelin, *Les religions politiques*, Éditions du Cerf, Paris, 1994.

<sup>583</sup> Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1952.

<sup>584</sup> Eric Voegelin, *La Nouvelle Science du politique*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 8 de la préface par Sylvie Courtine-Denamy.

<sup>585</sup> Quant à l'usage de notre présente étude, nous avons pris surtout en considération le 5<sup>e</sup> volume de *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5 : *Modernity without restraint. The Political Religions, the New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, éd. et introd. par Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia – London, 2000. Tandis que la question de l'ordre chez E. Voegelin nous a fait revoir en particulier, l'article de Jacob Schmutz, « La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », in *Revue philosophique de Louvain*, 93 (1995), 3, pp. 255-284.

commence par les résultats de l'observation préalable qui se résume en constat suivant : « l'ordre de l'histoire émerge de l'histoire de l'ordre ».<sup>586</sup> Voegelin, historien et philosophe, est finalement appelé à élucider les traits caractéristiques de la dimension de l'ordre de la nature humaine, et de comment la nature de cet ordre s'enchaîne avec la temporalité. Il s'agit dans l'interprétation des attributs de cet ordre, comme le remarque excellemment Jacob Schmutz, de dégager comment la conscience de l'homme, à travers l'histoire de l'humanité, se manifeste dans l'ordre politique et religieux dans la formation des sociétés historiques.<sup>587</sup> Autrement dit, l'idée centrale de Voegelin resterait à déterminer les conditions de toute pensée humaine confrontée aux phénomènes théophaniques au cours de l'histoire, et de mesurer les degrés de différenciation de la conscience humaine en leur pleine corrélation avec les événements de « l'âge œcuménique ».<sup>588</sup>

En résumé, ces « événements théophaniques » pivotent autour d'un axe historique où s'effectue la décomposition des systèmes anciens du monde et la naissance d'une nouvelle ère de l'humanité. Voegelin parle ici d'une contingence de l'espace et du temps, où la découverte de la nouvelle réalité (*new center of consciousness*) avec l'existence de l'homme, étant dans une « tension eschatologique », se trouve au centre de sa conscience.<sup>589</sup> C'est ainsi que l'approche de Voegelin, focalisée sur ces deux conjonctures théophaniques dans l'histoire universelle, entame le chemin de la critique draconienne, par la dénonciation de l'« historiogenèse occidentale » (*the mythospeculative historiogenetic experiences*)<sup>590</sup>, à savoir, comme le remarque encore bien J. Schmutz, de « cette tendance récurrente de l'historiographie à toujours vouloir

<sup>586</sup> « The order of history emerges from the history of order », in Eric Voegelin, *Order and History*, vol. I: *Israel and Revelation*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1956, p. IX de la *Préface*.

<sup>587</sup> Jacob Schmutz, « La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », p. 258.

<sup>588</sup> Eric Voegelin, *Order and History*, vol. IV : *The Ecumenic Age*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1974, p. 315. Dans l'ouvrage consacré à la « théorie de l'histoire » et « du politique » (*Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und der Politik*, R. Piper, Munich, 1966). Eric Voegelin étudie la conscience moderne à partir des différenciations introduites par les deux événements théophaniques qui constituent le fondement de toute pensée occidentale, à savoir, la noèse grecque et la révélation chrétienne. Cette interprétation oscille autour de la prétention de détenir la « vérité absolue », c'est-à-dire, dans la description d'une « tension » qui demeure dans la réalité politique entre la « noësis » et la « conscience » de la société elle-même. Autrement dit, l'ambition philosophique de Voegelin est de saisir, comme il le souligne, la « tension entre philosophie et mythe ou philosophie et sophistique, ou entre philosophie et théologie, enfin entre philosophie et idéologie dans la société contemporaine ». Eric Voegelin, *La Nouvelle Science du politique*, p. 9.

<sup>589</sup> Eric Voegelin, *Order and History*, vol. IV : *The Ecumenic Age*, p. 315.

<sup>590</sup> *Ibid.*

produire l'histoire dans le sens qui permette non seulement de rendre compte du présent, mais surtout de le justifier comme nécessaire ». <sup>591</sup>

Selon Voegelin, ce type de « spéculations historiogénétiques » est propre aux philosophes de l'histoire modernes, comme par exemple pour celles de Condorcet, de Hegel ou de Marx. Leur interprétation personnalisée de l'« âge œcuménique », ne forment aux yeux de Voegelin qu'un « symbolisme le plus inventé » afin de réécrire pour leur part le cours de l'histoire humaine de manière aussi cohérente. <sup>592</sup> Cette vision « historiogénétique » des Modernes, ne prouve finalement pour Voegelin qu'une « faiblesse humaine consistant à élever son propre présent en finalité de l'histoire ». <sup>593</sup>

En somme, la quête de l'auteur d'*Order and History*, se résume en établissement d'un lien d'ontologie avec, d'une part, la conscience découvriante de l'homme et l'ordre politico-religieux, et d'autre part, avec le développement constant de l'histoire. <sup>594</sup> En affirmant ainsi son opposition aux spéculations « historiogénétiques », qui reconstruisent l'histoire en déclarant la supériorité des « sociétés modernes » sur les « sociétés classiques », la pensée critique de Voegelin s'oriente clairement contre la pensée des modernes et avant tout contre ses présupposés gnostiques. C'est la vision de l'histoire de Hegel, de Condorcet et de Comte, que l'auteur d'*Order and History*, prend sous sa loupe analytique afin de dévoiler la nature gnostique de leur justification de l'histoire. Chez ce premier, Voegelin trouve en particulier, comme le dirait Schmutz, « cette velléité de justification totale du réel par la pensée », ayant son apogée dans le « savoir absolu », comme une volonté de s'acquitter de la nature tensionnelle de l'existence, l'expérience par laquelle Hegel tend vers l'explication du

---

<sup>591</sup> Jacob Schmutz, « La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », p. 258. Jacob Schmutz nous renvoie également à un très intéressant débat autour de la problématique de la « historiogenèse » et la critique de la civilisation occidentale, discussion engagée par Voegelin et reprise dans *L'Histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Arnold Toynbee*, s.dir. de Raymond Aron, Mouton & Co., Paris – La Haye, 1961, surtout dans le chapitre : « Les perspectives d'avenir de la civilisation occidentale », pp. 133-151. Entre autres, Eric Voegelin se met à analyser, sur la base de la lecture de l'ouvrage d'A. Toynbee, *Prospects of Western Civilization*, les « devenirs » de la civilisation occidentale en y remarquant que « l'unité d'observation n'est plus la civilisation, mais plutôt la religion, et le classement des civilisations paraît se constituer selon leur contribution au développement de la religion universelle », et il en ajoute, qu'« à cet égard, il est certain que la troisième génération civilisationnelle, singulièrement notre civilisation occidentale, ne joue qu'un rôle médiocre ». *Ibid.*, p. 133.

<sup>592</sup> Jacob Schmutz, « La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », p. 258.

<sup>593</sup> Eric Voegelin, *Order and History*, vol. IV : *The Ecumenic Age*, p. 331. Voir également Jacob Schmutz, « La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », p. 258.

<sup>594</sup> *Ibid.*, pp. 258-259.

phénomène du fondement divin.<sup>595</sup> La position de Voegelin quant à cette « stratégie » de l'idéalisme allemand s'explique par le fait de voir dans ce dernier toute tentative de saisir le réel à travers la domination du savoir absolu, donc précisément dans l'expérience de la conscience à partir de laquelle sont nés des symboles, qui selon Voegelin ne peut la conduire qu'à « une subjectivité déifiée à toujours devoir rendre compte de son objet ».<sup>596</sup>

La science hégélienne de l'expérience de la conscience ne réussit malheureusement pas son examen de certitude aux yeux de Voegelin, puisqu'elle ne maintient pas non plus l'équilibre de la conscience dans cette espace de connectivité entre Dieu et homme, et ce savoir absolu de ce dernier l'exclut de la possibilité de s'approcher du mystère des origines de ce lien d'ontologie privilégié. Autrement dit, il s'agit dans ce type de spéculation à caractère gnostique – Voegelin s'apparente dans ses constatations surtout à celle de Hegel et à celle de Schelling ; Comte n'y est encore envisagé que comme le gnostique de l'avenir, en utilisant le signe de l'histoire pour bâtir la nouvelle civilisation sur l'avancement systématique de l'humanité<sup>597</sup> – d'une tentative d'immanentiser (en ayant aux antipodes du symbolisme déterminé et autonome établit au XII<sup>e</sup> siècle par Joachim de Flore) la connaissance de la

---

<sup>595</sup> Jacob Schmutz, « La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », p. 276. Dans *The Ecumenic Age*, Voegelin part du présupposé que la réalité de l'histoire, comme il l'appelle, « théophanique » se fait éclipser par une « histoire « égophanique » qui est supposée culminer dans l'auto-réalisation apocalyptique du penseur. C'est dans la « révolte égophanique » (*The Egophanic Revolt*), l'humanité se retrouve contracter avec l'homme emprisonné en un *soi* et dans son *ipséité*, à savoir dans le principe du *Ich* fichtéen de la *conscience de soi* présumé englober la totalité du réel. Voegelin observe que dans cette « expérience de la tension existentielle à l'égard du fondement du divin, les deux pôles de la tension sont symbolisés comme "Dieu" et "homme", et l'entre-les-deux de l'existence est exprimé par des symboles comme *methexis*, *metalepsis*, ou *metaxy*. Dans l'existence close du spéculateur aliéné, la structure du *Metaxy* reste la même, mais le penseur doit maintenant, d'après la phrase de Nietzsche, étendre la grâce à lui-même. Il doit développer un *soi divisé*, avec une partie jouant le rôle de l'"homme", qui souffre sa condition humaine, et l'autre partie qui joue le rôle de "Dieu" qui en amène le salut. Le *Metaxy* devient, dans le langage de Hegel, un état de *Zerrissenheit* (déchirure), ou *Entfremdung* (aliénation) ; l'élaboration de systèmes spéculatifs devient un acte salvatrice *Versöhnung* (réconciliation) ; et l'homme qui tient à ce jeu, (ré)unit dans sa personne les deux natures, de Dieu et de l'homme, dans le sens de la définition de Chalcédoine ; il est le nouveau Dieu-homme, le nouveau Messie. La structure de la réalité ne disparaît pas, cependant, car quelqu'un l'engage dans la révolte libidineuse. Pendant que la structure reste maintenue, la révolte qui en résulte, personnellement, elle tend vers la destruction de l'ordre existentiel, et socialement, elle aboutit à l'anéantissement des masses [...]. Certainement, cette comparaison jette une lumière sur le phénomène, qu'on peut conventionnellement nommé l'"immanentisme" ». Eric Voegelin, *The Ecumenic Age*, p. 255. Voir également Jacob Schmutz, « La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », pp. 276-277.

<sup>596</sup> Jacob Schmutz, « La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », p. 277.

<sup>597</sup> Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, éd. par Peter J. Opitz, Wilhelm Fink, München, 2008, voir en particulier les pages 275 et 279.

transcendance qui chez les « gnostiques intellectuels », « consiste en une dilatation de l'âme au point que Dieu est incorporé à l'existence de l'homme ». <sup>598</sup> Tandis que cette « dilatation » chez l'auteur du *Système*, est de type volontariste, et elle prend chez lui, d'après l'observation de Voegelin, « la forme d'une rédemption activiste de l'homme et de la société », et « les hommes, résume Voegelin, qui sont sujet à de telles expériences se divinisent eux-mêmes en substituant à la foi au sens chrétien des modes de participation plus massifs à la divinité ». <sup>599</sup> Comte il en donne d'excellentes preuves menant l'Humanité vers son accomplissement dans le « Grand-Être », à travers les trois étapes successives. Pour Voegelin, le gnosticisme comtien trouve déjà ses origines dans le désir du philosophe français de « réhabiliter » d'une certaine manière la « signification de l'histoire immanente » particulièrement présente à l'époque du Moyen Âge, en lui octroyant un statut emblématique de la certitude de l'essor de la civilisation occidentale, contrairement aux « interprétations en termes de sénescence ». <sup>600</sup>

---

<sup>598</sup> Eric Voegelin, *La Nouvelle Science du politique*, p. 181. Voegelin reprend dans son analyse des fondements de la nature de la Modernité la conception de l'histoire de l'humanité proposée par le mystique italien du XII<sup>e</sup> siècle Joachime de Flore. Ce dernier avait décomposé le cours de l'histoire en trois périodes, et chacune d'elles en ayant ainsi correspondu aux trois personnes de la Trinité : (1) l'âge du Père, (2) l'âge du Fils, (3) l'âge du Saint-Esprit. Cette périodisation d'eschatologie trinitaire a crée, d'après Voegelin, « l'ensemble des symboles qui préside à l'auto-interprétation de la société politique moderne jusqu'à nos jours ». *Ibid.*, p. 165.

<sup>599</sup> *Ibid.* Quant à problématique de l'influence des phénomènes gnostiques à l'époque moderne, Voegelin nous renvoie dans dudit ouvrage à la lecture de Hans Urs von Balthasar, *Prometheus*, Heilderberg, 1947, à la page 6 en particulier. Cependant, aux questions apparentées à l'immanentisation joachimite voir Hans Urs von Balthasar, *La Théologie de l'histoire*, Fayard, Paris, 1970.

<sup>600</sup> Eric Voegelin, *La Nouvelle Science du politique*, p. 184. Dans *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, l'auteur se demande pourquoi dans le passé, à savoir dans les temps du Moyen Âge, le développement de la civilisation n'a pas pu être perçu, et en quoi finalement pouvait consister le génie de Comte d'en donner autant d'importance pour le cours de la civilisation Moderne. Voegelin considère que l'aperçu dans lequel Comte propose d'ailleurs une vision très personnalisé de l'évolution politique du Moyen Âge jusqu'à l'époque lui contemporaine, et complétée par un douteux de l'histoire de la science et parfait par un morceau de rêve, n'a pas été entièrement objectif. Aussi la justification et la légitimité de l'évolution future, n'ont pas non plus été atteintes. Selon Voegelin il faut connaître d'abord le passé afin d'avoir la « sécurité » de concevoir l'avenir. Et ce manque de « garantie » de la connaissance objective du passé entrave en effet la véritable démarche historique de Comte, et en lui pose de grands problèmes. Cependant, constate Voegelin, Comte avait réussi à trouver un lien crucial entre l'avenir et le passé dans sa réflexion sur l'évolution de la communauté européenne au Moyen Âge et la société industrielle de son temps. D'après Voegelin il est nécessaire d'étudier soigneusement le raisonnement de Comte puisqu'il a y peu de pièces dans l'histoire des idées qui avait si admirablement et de manière si intellectuelle laissé s'identifier avec la pensée apocalyptique. *Ibid.*

En passant par la croissance spirituelle de l'Occident, entre autres, par les établissements des Ordres religieux, surtout ancrée dans la spéculation joachimite, l'auteur de la *Nouvelle Science du politique*, ressort le « Troisième Règne » de la vie intellectuelle, désigné comme la fin de l'empire apollinien, qui à l'époque du rationalisme moderne conçoit « l'idée d'une civilisation unifiée de l'humanité », idée proclamée déjà par Condorcet, et reprise consciencieusement par Auguste Comte. Avec ce dernier, l'application du facteur de l'unité a été cependant bien différente, remarque Voegelin, car l'auteur du *Système* ne considérait l'unité de l'Humanité qu'à travers du progrès constant de la science qu'il a fallu finalement systématiser au point de lui octroyer la suprématie quant à toute connaissance de la vérité. Elever la science au degré le plus haut de la perfection a conduit finalement le positiviste à remplacer l'âge du Christ par celui du scientisme de Comte. Une telle spéculation ne pouvait être finalement, aux yeux de Voegelin, qu'un'« orgueil immanentiste dans la science » ayant ainsi véhiculé parfaitement la symbolique de la « vérité gnostique ». <sup>601</sup> Le jugement du professeur de Baton Rouge est allé même de constater que le scientisme gnostique du positivisme avait imprégné de façon indélébile chacune des sciences particulières, en s'usurpant à en donner une « variante du salut, à travers la physique, l'économie, la sociologie, la biologie et la psychologie ». <sup>602</sup>

Cependant le point central du raisonnement voegelinien reste bien critique vis-à-vis d'usurpation eschatologique à laquelle la spéculation gnostique : – en abandonnant la transcendance et en confiant à l'homme tout accomplissement final –, se prédispose effectivement. Voegelin voit dans ce processus d'immanentisation progressive de la civilisation moderne « une œuvre mystique de salut personnel » dont la sanctification jadis spirituelle dans le christianisme, se tourne désormais vers un « paradis terrestre » par le biais de l'effort purement humain. C'est comme plus tard à l'instar de Nietzsche qui avait exprimé de façon la plus concise la nature du « drame de la chute et de la rédemption [qui] se joue intégralement en vous-mêmes » <sup>603</sup>, que la présence d'un Dieu s'est fait évacuée de la condition humaine. Pour notre part, pourrait-il correspondre le

<sup>601</sup> *Ibid.*, p. 185. Concernant l'idée de l'unité de l'humanité voir Condorcet, *Esquisses d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Flammarion, Paris, 1998.

<sup>602</sup> *Ibid.*

<sup>603</sup> Friedrich Nietzsche, *Pensées sur les préjugés moraux. Fragments posthumes (1879-1881)*, *Aurore*, § 79, « Une proposition », trad. par J. Hervier, Gallimard, Paris, 1970, p. 68. Voir également Eric Voegelin, *La Nouvelle Science du politique*, p. 187.

fondateur du positivisme dans sa manière d'envisager le « Grand-Être » de l'Humanité avec celui de Zarathoustra annonçant la venue du surhomme dont la volonté de puissance sera l'affirmation la plus totale de la vie ? Est-ce que la « mort de Dieu » par laquelle Nietzsche révèle le mystère de l'apocalypse occidentale serait également une conséquence du progrès de l'histoire de l'Humanité proclamé par Comte ?<sup>604</sup> L'auteur de la *Nouvelle Science du politique* nous fournit une réponse par l'interrogation suivante : Comment ce miracle du salut personnel pourrait-il s'accomplir et comment la rédemption s'effectuerait en étendant la grâce exclusivement sur soi-même ?<sup>605</sup>

Autrement dit, est-ce possible de mener les actions salvatrices, tant pour l'individu que pour la civilisation toute entière, en ayant éliminé définitivement le facteur transcendant ? Les premières brides de réponse Voegelin trouve déjà dans l'assurance d'immortalité octroyée à l'« intellectuel humaniste », qui, grâce à la discipline et à la réussite économique, ainsi qu'à l'action révolutionnaire, sera capable de susciter chez les masses des gens des forces humaines qui grâce à leur ardeur d'action dans ce monde édifieront la nouvelle civilisation du salut par excellence. Le fait de « se voir octroyer la signification du salut, se trouve, selon Voegelin, à l'origine de l'émergence de l'Occident et constitue effectivement une apocalypse de civilisation ».<sup>606</sup>

Cette « apocalypse de l'homme », que Voegelin décrit admirablement dans le *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, n'est pas libre d'une ombre du danger qui accompagne successivement le progrès de l'Humanité dont la nature de ce danger se manifeste parfaitement dans l'idée du « salut immanent » dans le gnosticisme de Comte. La question de l'anéantissement du divin ne se pose pas autant qu'il se manifeste chez le philosophe allemand, mais l'aspect de la rédemption nietzschéenne se réalise chez Comte par assurer « dans la mémoire de l'humanité l'immortalité du souvenir » de ceux qui ont contribuaient à l'essor de la civilisation. À savoir, le positiviste, en vue d'une « récompense » pour les actions effectuées, propose aux meilleurs militants de l'Humanité une place privilégiée dans son calendrier liturgique des saints positivistes. La rédemption de l'homme pourrait ainsi atteint son *eschaton*

---

<sup>604</sup> Quant à la question de la « mort de Dieu » et ses origines théoriques à travers l'histoire voir Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, en particulier le chapitre I, § III : Nietzsche et la « mort de Dieu », pp. 40-54.

<sup>605</sup> Eric Voegelin, *La Nouvelle Science du politique*, p. 187.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 188.

dans la commémoration des individus voués à la noble tâche de faire progresser l'Humanité. Cependant, ce sacrifice de l'humain comtien, finalement, n'étant qu'un « meurtre gnostique » consistant en permanence à remplacer Dieu par les engagements des hommes en vue de bâtir la « civilisation gnostique », mène cette civilisation, aux yeux de Voegelin, à son déclin, et la nouvelle Humanité ne peut que se transformer en effet qu'en un empire sous sa domination totalitaire.<sup>607</sup> Voici la première des apocalypses du positivisme comtien.

Pour Voegelin, déjà la vie de Comte, constitue donc une véritable apocalypse dans le sens religieux du terme.<sup>608</sup> Il faut la prendre bien entendu, tout d'abord, dans son contexte, à savoir dans l'action politique après 1845 – une phase de la venue de la troisième étape de l'évolution de l'esprit, de l'état positif. Le nouveau pouvoir spirituel étant aussi véritablement institutionnalisé, a autorisé Comte, le Pontifex Maximus de la nouvelle religion, avec la nouvelle constitution des offices et des sacrements, d'instituer, sous son autorité du Fondateur de la religion de l'Humanité, une nouvelle église. Les postulats comtiens, basés avant tout sur la promotion de la nouvelle spiritualité, étaient ainsi objet de la lettre officielle adressée au Général des Jésuites, ayant pour but de proclamer ce dernier le chef de l'Église catholique, et faisant du Pape, le prince-évêque de Rome, avec sa résidence à Paris comme « la nouvelle métropole spirituelle ».<sup>609</sup> En fait, Voegelin observe dans toute cette discussion politico-religieuse suscitée par le fondateur du positivisme, la seule ambition de proclamer définitivement le nouveau pouvoir spirituel pour lequel Comte avait revendiqué l'abolition de toute autre forme de spiritualité. Voegelin considère que dans le mouvement comtien, c'est-à-dire, dans la préparation spirituel de nouvel état, il n'est pas encore possible de déterminer si Comte aurait induit le mouvement « apocalyptique » qui a frappé la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Ou bien, si les événements contemporains ne sont qu'un dernier écho d'une pensée dont Comte a émis l'expression la « plus grandiose ».

En conclusion, Voegelin place donc le fondateur du positivisme au rang des personnages qui ont changé le cours de l'histoire, par leur volonté de se poser en

---

<sup>607</sup> *Ibid.*, pp. 188-190.

<sup>608</sup> Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, § 3 : « Die Apokalypse des Menschen », p. 219.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 220. Voir également P. Gruber, *Auguste Comte. Fondateur du positivisme*, p. 289.

sauveurs de l'humanité, et d'imposer à la société leur propre loi.<sup>610</sup> En regroupant ainsi dans cette partie critique du travail trois études d'interprétation et de réception de la pensée du fondateur du positivisme, nous avons souhaité montrer la continuité d'analyses et l'immense héritage philosophique qu'a laissé Auguste Comte à sa postérité. Tant la critique de Mill, qui mélange habilement louange et fustigation, que l'approche épistémologique de Meyerson, et l'attaque virulente de Voegelin, nous ont semblé apporter un éclairage particulièrement pertinent sur la pensée à multiples facettes de Comte, même s'il ne nous a pas été loisible de les traiter avec toute l'étendue que chacune eût sans conteste méritée.

#### 7.4. Max Scheler et les principes comtiens de la philosophie de l'histoire

Arrêtons-nous à présent, dans ce contexte de comparaisons et d'objections épistémologiques visant en particulier la construction des certains énoncés théoriques de la méthode positiviste de Comte, à relever quelques motifs essentiels de la conception du phénomène religieux, ou plus précisément de l'évolution de la philosophie de la religion, présentés par le philosophe allemand Max Scheler, dont l'exposé critique nous rendra sans doute plus attentifs à certains points obscurs ou controversés de la doctrine religieuse du fondateur du positivisme. Si, avant tout, nous devons chercher le point commun caractérisant les démarches philosophiques des deux penseurs, tant pour Auguste Comte que pour Max Scheler, l'objectif principal de leurs élaborations respectives fut la tentative de retrouver et de reconstituer à la fois la conscience religieuse de l'homme après l'état de crise. Il n'est pas étonnant que les grandes révolutions à caractère totalitaire suscitent également des créations proportionnelles en sens opposé dans le domaine de l'esprit. C'est ainsi que l'homme de Max Scheler, à l'issue de la Grande Guerre, se retrouve dépourvu de l'intentionnalité émotionnelle à valeur éthique dans laquelle la personne devrait trouver le sens de sa vocation humaine. S'il y a un problème philosophique qui entre, selon Scheler, dans le débat avec le positivisme, c'est sans doute celui de

---

<sup>610</sup> Eric Voegelin, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, p. 220.

l'anthropologie philosophique, et plus précisément la question, comme il le précise lui-même, de la « science fondamentale de l'essence et de la structure eidétique de l'homme ». <sup>611</sup>

La thèse principale du penseur allemand s'inscrit – à contre courant de tout relativisme y compris les postulats relativistes concernant le développement de l'histoire de l'esprit humain prônés par le positivisme comtien – dans l'idée de retracer une histoire de la conscience de soi, ou autrement, d'une histoire de l'homme dont les différentes phases de son évolution s'insère à coup sûr dans les « théories mythiques, religieuses, théologiques, philosophiques », qui devrait constituer une « véritable », et non pas douteuse introduction à l'anthropologie – dotée d'un « accroissement de la conscience de soi chez l'homme envisagée comme un indubitable facteur du « sentiment d'unité de l'homme avec tout ce qui est vivant ». <sup>612</sup> Scheler dénonce ainsi les erreurs de la pensée moderne imprégnée de l'anthropomorphisme médiéval et de nouvelles thèses du panthéisme acosmique, telles de Bruno et de Spinoza, d'après lesquelles Dieu ne constitue guère le monde, mais au contraire, c'est le monde qui est Dieu. <sup>613</sup> Et, c'est à Descartes, et à son *cogito, ergo sum*, et en ayant ainsi pour conséquence la souveraineté de l'intellect, que revient incontestablement l'individualisation et l'ampleur de la conscience de l'homme. <sup>614</sup>

Scheler définit donc, de manière méthodique, l'histoire des nombreuses conceptions de l'essence humaine et de la représentation que l'homme se fait de lui-même, en démontrant comment chacune d'elles « se rattache logiquement à une espèce déterminée d'histoire », en étant également dépourvue pour cette dernière du vrai sens du passé. <sup>615</sup> C'est à ce moment-là que la critique de Scheler s'approche progressivement de l'idée de l'histoire présentée par le fondateur du positivisme. L'idée de la raison qui gouverne le monde et par laquelle l'histoire universelle devient rationnelle, comme le prétend la thèse de la « toute-puissance de la raison » d'Hegel, amène Max Scheler à voir en la doctrine hégélienne la clé de voûte de tout le

<sup>611</sup> Max Scheler, *L'Homme et l'Histoire*, Aubier, Paris, 1955, p. 13.

<sup>612</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>613</sup> Voir à ce propos Max Scheler, « Philosophische Weltanschauung », (« Späte Schriften ») in *Gesammelte Werke*, Band 9, Francke Verlag, Bern – München, 1976, pp. 75-84, en particulier p. 83.

<sup>614</sup> Max Scheler, *L'Homme et l'Histoire*, p. 19.

<sup>615</sup> *Ibid.*, p. 21. Nous ne pouvons pas hélas consacrer plus de temps à la démonstration que fait Scheler de ces cinq conceptions dont l'exposé systématique démontre à quel point chaque théorie de l'histoire est liée à un principe bien déterminé d'anthropologie, fidèle à elle-même.

processus dialectique de l'histoire dont la raison divine s'identifie avec la raison humaine, et que dans ce processus d'assimilation ontologique « la divinité éternelle prend en l'homme conscience d'elle-même ».<sup>616</sup> Et ainsi conçue la vision de la philosophie de l'histoire relevant de l'anthropologie de l'*homo sapiens*, représente aux yeux de Scheler, un très grand danger réel, qu'une doctrine puisse véhiculer une loi dont la raison joue le rôle irrévocablement « principale dans la construction du monde ».<sup>617</sup> Du passage de l'anthropologie d'*homo sapiens* (Hegel) à celle de la représentation de l'homme comme *homo faber* (Nietzsche, Hobbes – l'homme dépourvu désormais des statuts psychiques et noétiques), Scheler constate, comme une suite logique du développement historique de la pensée, l'avenue des doctrines naturalistes de l'histoire dont le flagrant exemple nous est procuré par la formulation de la loi des trois états, l'image de l'histoire donnée par Auguste Comte.<sup>618</sup>

La division et l'évaluation de l'histoire selon les phases successives du savoir humain et du progrès scientifique et technique, leur mesure d'après le caractère hiérarchique des sciences modernes et inductives, prouvent, aux yeux de l'auteur de *L'Homme et Histoire*, une forte naïveté de la part du positiviste français. Cette ingénuité de Comte s'exprime avant tout, dans les limites spatio-temporelles des références relevant de la théorie des valeurs, par laquelle Scheler entend une délimitation des « critères axiologiques ».<sup>619</sup> Outre cela, tant la religion que la métaphysique, n'étant envisagées qu'en tant que stades transitoires et dépassés de l'esprit humain, constituent pour Scheler un immense appauvrissement surtout sur le plan cognitif de l'homme. L'idée de voir dans les religions primitives le facteur d'adaptation des groupes sociaux à la nature, ce processus d'accommodation, en étant successivement éliminé par le développement de la science, jusqu'à sa disparition, cette théorie gît, selon Scheler, dans une profonde erreur.<sup>620</sup> Le penseur allemand prétend que « Comte ne considère

---

<sup>616</sup> Max Scheler, *L'Homme et l'Histoire*, p. 35.

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>619</sup> *Ibid.* Voir à ce propos la thèse de Roger Replinger, *Auguste Comte und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Krise*, Campus Verlag, Frankfurt – New York, 1999, en particulier le ch. II : « Comtes Krisendiagnosen und die Dynamik ihrer Entwicklung / §2. Comtes Diagnose der Krise des Übergangs und die Geschichtsphilosophie der Aufklärung », pp. 79-118. Concernant l'apport de Scheler quant à la non-validité de la loi des trois états, voir également R. Replinger, pp. 87-88.

<sup>620</sup> Max Scheler, « Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) » in *Gesammelte Werke*, Band 6, Francke Verlag, Bern – München, 1963, p. 30.

pas la nature de la religion en tant que la communauté de vie de la personne et de l'ensemble du groupe (*überindividuellen*) avec leur sacré-Puissance (*heilige Macht*) qui constitue une base de toute chose », et que la religion est pensée « comme chez Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, E. v. Hartmann, en tant qu'une image captive, secondaire de la métaphysique, qui est devenue une « métaphysique pour le peuple ». <sup>621</sup> Cependant, le point de mérite qui revient à Comte, c'est que ce dernier voit mieux que les idéalistes Allemands la succession de la formation de la pensée, en attribuant à la pensée théologique la préséance dans l'ordre de la connaissance avant la pensée métaphysique, et celle-ci n'étant en effet que conditionnée par la précédente. C'est comme « d'autres systèmes métaphysiques de pensée – indiens, grecs, chrétiens et modernes – qui port toujours le caractère de leur environnement religieux ». <sup>622</sup> Mais l'objection de Scheler pointe plutôt le statut de la métaphysique, qui dans le système de Comte n'est qu'une phase de transition menant ultimement vers l'état positif, sans avoir un rôle déterminant dans la théorie de la connaissance, métaphysique qui, selon Scheler, ne peut pas être envisagée comme un « stade du développement » de la religion, mais qu'elle doit se différencier de cette dernière, comme elle se différencie des sciences positives. <sup>623</sup> La métaphysique atteint son but, à savoir la connaissance de l'être, par la raison contemplative, tandis l'observation et l'expérimentation sont le propre de la connaissance scientifique. Scheler voit comme but de toute religion le salut de la personne et de la communauté, mais considère au contraire que la métaphysique fournit à l'être humain son plus haut épanouissement personnel, par la sagesse qui en est le fruit. Par contre, la science positive n'a pour finalité qu'une réduction du monde à une image uniquement composée de formalisations mathématiques, image qui néglige consciemment toute question d'ontologie et ne prend en compte que ce qui tient aux relations entre les phénomènes, afin que l'homme soit en mesure de se rendre maître de la nature. <sup>624</sup>

---

<sup>621</sup> *Ibid.*

<sup>622</sup> *Ibid.*

<sup>623</sup> *Ibid.* Scheler trouve dans ce contexte comtien de *Entwicklungsstadium* de la métaphysique par rapport à la religion un parallèle avec une semblable tentative chez W. Dilthey (« Einleitung in die Geisteswissenschaften », Leipzig, 1883.), d'après lequel le système métaphysique de penser peut être envisagé comme une catégorie historique.

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 31.

## 7.5. Leszek Kolakowski et le bilan du positivisme de Comte

De l'argument d'ontologie ou plutôt de son absence fondamentale dans la philosophie comtienne résulte enfin notre ultime étude de cette dernière partie du présent travail. C'est bien de l'analogie de l'utopie que dérive ainsi le bilan mi-critique mi-appréciatif du système positive de Comte, venant cette fois-ci de la part du philosophe Leszek Kolakowski, que nous aimerions ici brièvement parcourir. Il nous serait bien inutile de répéter ici les critiques constantes qui furent adressées au fondateur du positivisme par les auteurs contemporains que nous venons juste de citer auparavant, mais ce qui importe peut-être davantage à présent, c'est de montrer à titre récapitulatif comment la structure de la religion positive, telle que conçue et proposée par Comte dans son système social et politique, se présente aux yeux du philosophe contemporain de la religion.

Ce ne donc pas le caractère scientifique, voire scientiste, de l'auteur du *Cours* qui constitue la principale préoccupation de l'analyse du critique, mais avant tout le patrimoine culturel dont la pensée positiviste postérieure s'est inévitablement imprégnée. Cette tentative historiosophique de formuler une religion universelle, soit par le biais de la classification des sciences, soit par les croyances et les attitudes sociales des individus, la considération de chaque homme comme un fait social et sa réalisation morale dans l'Humanité, qui de nos jours pourrait apparaître comme logiquement absurde, ne se laisserait-elle pas entendre philosophiquement en tant qu'étape de la pensée humaine, même si ce n'est, comme nous le rappelle à juste titre Kolakowski, que sous la forme d'une doctrine purement romantique, tout à fait dans le courant réformateur des idéalistes du XIX<sup>e</sup> siècle ?<sup>625</sup> Cependant, cette religion, ou plutôt cette philosophie du dépassement à la fois de l'attitude phénoménaliste et de la causalité métaphysique ne semblerait-elle pas être chez Comte la pure curiosité d'un scientifique qui cherche à donner une probable explication à tout ce qui l'entoure ? Cette attitude descriptive – et c'est ainsi que s'exprime Kolakowski – aurait préservé chez le positiviste le sens du possible, surtout quant aux modes d'applications directes, c'est-à-dire avant tout dans le domaine des sciences exactes. Comte a été absolument conscient, poursuit-il, du fait qu'aucune transposition des paradigmes propres aux

<sup>625</sup> Leszek Kolakowski, *La philosophie positiviste*, Éditions Denöel / Gonthier, Paris, 1976, p. 83.

études scientifiques dans le champ des disciplines à caractère sociologique ne pourra se réaliser effectivement, même si son grand rêve était d'apporter une telle évolution historique à l'humanité.<sup>626</sup>

Kolakowski range incontestablement la philosophie religieuse de Comte, son scientisme positiviste, parmi les doctrines messianiques dont son propagateur, souligne-t-il, ne pouvait échapper lui-même au processus d'évolution historique touchée par son relativisme. Kolakowski ressort ainsi le mérite indéniable qui revient donc à Comte, à savoir d'enrichir l'histoire de la pensée humaine par l'apport à celle-ci d'une « construction historiosophique globale » contenant avant tout l'espoir de pouvoir transformer le monde grâce aux acquis de la science.<sup>627</sup> Un tout autre mérite culturel du positivisme comtien s'inscrit, aux yeux de Kolakowski, dans sa tentative de réhabilitation de la culture médiévale du catholicisme en lui réattribuant le rôle essentiel dans le progrès des « formes religieuses » comme affirmation de la réelle continuation de l'essor de l'humanité composée d'êtres sensibles qui pourraient s'y joindre dans une parfaite synthèse organique avec les besoins du rationnel.<sup>628</sup>

Toutefois, Kolakowski précise qu'il s'agit d'un idéal d'existence humaine qui ne peut se réaliser dans la vision de Comte qu'uniquement dans le social, et dans lequel l'existence individuelle resterait donc toujours fictive. C'est la conséquence de la prétendue organicité de la société qui a pour base un « anti-individualisme radical » et la « négation de l'individu humain ».<sup>629</sup> C'est ici que le philosophe contemporain se montre beaucoup plus sceptique quant à la validité historique de la thèse du fondateur du positivisme, théorie qui s'identifie avec certains utopismes totalitaires propres aux penseurs de l'*Aufklärung*. Certes, l'alignement définitif avec les avancées théoriques de ces derniers ne font pas de Comte, selon Kolakowski, un précurseur des systèmes totalitaires proprement parlant, mais ce qui l'écarte, c'est sûrement le contexte d'idéalisme scientifique dont il porte l'empreinte.<sup>630</sup>

D'un côté, Comte systématique, doctrinal, farouche opposant à la métaphysique et au psychologisme dans la théorie de la connaissance, et de l'autre côté, celui qui vit

---

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>628</sup> *Ibid.*

<sup>629</sup> *Ibid.*

<sup>630</sup> *Ibid.*, 84.

lui-même, visionnaire, utopiste, voire, comme le formule Kolakowski, « le pape de l'ordre absolu ». <sup>631</sup> Combien la philosophie positiviste, systématique, paradigmatique de Comte est assujettie à ses propres visions réformatrices de la société. C'est là qu'on voit en effet que la révolution sociale et l'acquisition de l'idéal du savoir positif subissent finalement l'influence du même procédé logique, celui de l'interdépendance. En somme, l'observation de Kolakowski concernant une telle philosophie, à part ce qui a trait à l'anéantissement de la subjectivité humaine et de l'individualisme perceptif, nous conduit même à la destruction de la sociologie de Comte, puisqu'elle découle de la même coercition logique. Peut-on alors prétendre, comme veut le faire entendre Kolakowski, que l'anti-subjectivité de l'individu humain au profit du caractère vérifiable de l'inter-communicabilité des êtres composant la « Grande-Humanité », constitue véritablement, voire irréversiblement, la ligne de démarcation que pose Auguste Comte entre la science et la philosophie ? <sup>632</sup>

---

<sup>631</sup> *Ibid.*

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 85.

## II. Conclusion générale

L'examen de la problématique de l'apparition de la religion, telle que l'avait souhaité son fondateur, en ayant dégagé ce qui lui donnait son caractère positif, et aussi l'explication des conditions nécessaires afin d'atteindre cette positivité, a fait que la démarche méthodologique entreprise dès le début de la quête philosophique n'a pas su se défaire de la tutelle de la première intuition de Comte, proclamée bien déjà en 1817, à savoir : *Tout est relatif, voilà le seul principe absolu*. Bien entendu, cette constatation n'était que le résultat d'une longue observation des sciences et de leurs conditions pour des données de fait, qui s'imposent du dehors à l'esprit qui les examine, sans que l'esprit puisse tirer de lui-même, en une expression abstraite, les règles auxquelles doit obéir toute connaissance. Comte avait rejeté radicalement toute forme de connaissance due à la contemplation de l'esprit en vue de découvrir les lois fondamentales du savoir humain. Pour lui, une telle psychologie de l'observation intérieure ne pouvait qu'entraver la vraie connaissance des phénomènes extérieurs dont les sciences étaient les seules manifestations véritablement appréhensibles par l'intelligence. Il en va de même pour toute la connaissance dans le domaine religieux. Pour Comte, comme nous avons pu le constater tout au long de notre étude : « le but le plus difficile et le plus important de notre existence intellectuelle consiste à transformer le cerveau humain en un miroir exact de l'ordre extérieur ».<sup>633</sup> Cette conviction *a priori* nous permet déjà de déduire du comtisme une sorte de progrès intellectuel qui ne représentait pour l'auteur du positivisme qu'un progrès « à rebours », à savoir dans un premier temps l'effacement de l'intelligence intérieure et ensuite son perfectionnement façonné par le monde extérieur. C'est pour cette raison que la critique meyersonnienne ne pouvait être louangeuse à l'égard de Comte, puisque ce dernier réduisait considérablement les facultés de l'esprit vis-à-vis de la connaissance humaine. Dans son jugement, l'épistémologue est même conduit à affirmer que l'esprit « se borne à saisir ce que le réel lui offre tout fait, c'est-à-dire à prétendre que l'identité, au lieu de constituer l'apport de l'intellect, se trouve déjà

---

<sup>633</sup> Auguste Comte, *Système*, t. II, p. 382.

entièrement réalisée dans les choses ». <sup>634</sup> Mais Meyerson semble oublier ici que Comte a su se défendre contre de telles supputations appauvrissant sa théorie de la connaissance. Il était le premier à reconnaître, à la suite de Leibniz, l'importance du rôle de l'*intellectus ipse*, car comme le formule ce dernier : « *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse* ». <sup>635</sup> Pourrait-on voir dans une telle inclination de Comte envers son prédécesseur allemand, précisément l'amorce du « gnosticisme » qui lui est attribué avec tant d'assurance par Eric Voegelin ? Comment, dans une telle perspective, à la fois épistémologique et gnostique, fortement négative à l'égard de Comte, le positiviste se défend-il ? N'avons-nous pas vu justement, à la lecture de son œuvre, que le philosophe insistait sur le rôle actif de l'intellect dans la connaissance ? La réponse nous serait peut-être fournie grâce la perspicacité de Christian Rutten, pour qui la méconnaissance de ce rôle conduirait selon Comte à négliger l'« importance vitale » d'envisager le phénomène humain dans sa totalité, à savoir tant dans ce qui ressort de l'intellect que de la vie affective. <sup>636</sup>

De plus, nous avons bien constaté que c'est la biologie comtienne qui nous a démontré justement qu'il y avait une interaction réciproque entre l'être et le milieu. Puisqu'il nous est apparu clairement que séparer l'extérieur et l'intérieur ne ferait aux yeux du positiviste que prolonger l'opposition entre les deux modes de pensée aussi valables qu'incomplets que sont, selon sa formule, le « platonisme » et l'« aristotélisme », autrement dit l'« idéalisme » et le « sensualisme », la connaissance constitue donc pour Comte, comme l'ajouterait Ch. Rutten à juste titre, « la relation fondamentale entre l'organisme et le milieu, celui-ci affectant celui-là, qui réagit ». <sup>637</sup> Et Comte dirait simultanément, « toutes nos spéculations quelconques sont donc à la fois profondément affectées, aussi bien que tous les autres phénomènes de la vie, par la constitution extérieure qui règle mode d'action, et par la constitution intérieure qui en détermine le résultat personnel ». <sup>638</sup> L'adage comtien « tout est relatif » pourrait-il encore être soutenu ? Sans doute, l'auteur du *Système* avait reconnu le mérite de la

---

<sup>634</sup> Émile Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, t. II, Alcan, Paris, 1931, p. 650. Voir également Christian Rutten, « L'*intellectus ipse* chez Auguste Comte », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, B. 47, H. 1, 1965, pp. 39-40.

<sup>635</sup> Citation d'après Emile Meyerson, *Du cheminement de la pensée*, t. II, Alcan, Paris, 1931, p. 574.

<sup>636</sup> Voir Christian Rutten, « L'*intellectus ipse* chez Auguste Comte », p. 41.

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 42

<sup>638</sup> Auguste Comte, *Cours*, t. VI, p. 726.

conception de la double réalité, à la fois objective et subjective, formulée par Kant. Mais ce n'est pas de cet auteur que se nourrit la doctrine positiviste quant à la relativité de tout savoir humain ; c'est au génie de Leibniz, qui a mis en exergue le sens de l'aperçu fondamental d'Aristote<sup>639</sup>, qu'il fait référence en ce qui concerne le caractère relatif de la connaissance ; comme le souligne encore Rutten avec justesse, il s'agit d'empêcher par là la malheureuse « réduction des phénomènes *plus nobles* à de *plus grossiers* ». <sup>640</sup> Nous pouvons constater que malgré ces assurances par rapport à la noble tâche qu'occupe l'esprit dans la connaissance humaine, la limite entre ce qui tient du « raisonnement » ou de l'« observation » des phénomènes extérieurs n'est pas tout à fait claire. Meyerson avait déjà bien remarqué que la négligence voulue du caractère métaphysique dans la théorie de la connaissance mène souvent la démarche cognitive de l'auteur du *Système* à créer des paradigmes défectueux sur le plan épistémologique. Mais une telle objection est plutôt valable dans le domaine de la science, tandis que quand il s'agit de l'histoire, la procédure de la vérification (au sens où l'entend Thomas Kuhn<sup>641</sup>) n'est pas applicable de la même manière.

L'introduction dans la méthodologie des sciences du principe de vérificabilité a permis sans doute aux néopositivistes de remettre en cause la validité de la loi des trois états, au moins sur le plan scientifique, cependant la tentative, entre autres de Karl Popper, de soumettre au même processus l'avancement de Comte d'une nouvelle morale, même si elle n'échappait pas au relativisme, la conséquence d'une telle entreprise pourrait à notre avis se défendre sur le plan purement intellectuel, donc subjectif, comme le prétendait d'ailleurs son fondateur. D'un tout autre registre déjà, la position de Kolakowski, combien favorable à l'idée de relativisme historique auquel s'inclinait selon lui la vision de l'histoire de Comte, ne supporterait pas si facilement l'argument de ce premier. En quoi consisterait précisément, si l'on peut dire, le reproche des contemporains, que la théorie de la loi des trois états en l'occurrence soit soumise au relativisme ? À quel type de relativisme s'attache finalement la philosophie de l'histoire de Comte ?

---

<sup>639</sup> Quant à la valorisation de la philosophie d'Aristote par Auguste Comte voir l'article de Laurent Fédi, « Le prince des philosophes. Aristote vu par Auguste Comte et Pierre Laffitte », in *Aristote au XIX<sup>e</sup> siècle*, éd. par Denis Thouard, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2004, pp. 209-229.

<sup>640</sup> Christian Rutten, « *L'intellectus ipse* chez Auguste Comte », p. 43

<sup>641</sup> Voir Thomas S. Kuhn, *La structure des Révolutions Scientifiques*, Flammarion, Paris, 1970.

Notre étude nous a dévoilé à plusieurs reprises que la spéculation auquel l'homme de Comte s'est livré le ramenait constamment aux prépondérances des résultats scientifiques de l'observation avant un quelconque jugement moral venant de la part de l'individu. Cela dit que la théorie de la connaissance menait toujours à la découverte des phénomènes naturels et *a fortiori* à l'exclusion de toute connaissance subjective puisque cette dernière devait, d'après Comte, passer par la procédure de l'objectivation. Sans doute, une telle action manquait le principe néopositiviste de la falsification ! Mais, l'imperfection du sujet connaissant et de l'objet connaissable, ne garantissait au positiviste aucune mesure parfaite pour saisir idéalement la réalité historique qui la rendait en même temps caduque. D'où la volonté de trouver une loi générale qui saurait englober l'évolution de l'humanité de façon irréfutable. Cependant, le prétendu avancement en trois phases successives, principal élément d'explication de la nature humaine au cours de l'histoire, a valu à Comte une forte intervention de la part de ses adversaires, qui ont rapporté définitivement la construction de cette loi générale à une simple erreur d'un relativisme historique imprégné tout à la fois d'un caractère moral. Kolakowski n'avait sans doute pas tort de voir en la loi des trois états une utopie systémique, voire un mythe de projection du passé, visant à la consolidation des fondements infaillibles du présent et surtout de l'avenir inextricable de l'espèce humaine. Si le reproche de Kolakowski s'arrêtait seulement à accuser la théorie positive de Comte de succomber au relativisme historique, son interrogation finale sur l'existence d'une frontière entre la science et la philosophie, encore bien invisible chez le fondateur du positivisme, n'aurait probablement pas été préméditée, n'eût été l'arrière-plan moral qui s'est certainement révélé aux penseurs actuels au cours du déroulement de l'histoire de la pensée du XX<sup>e</sup> siècle.

Si il y bien un problème avec la philosophie de Comte, c'est avant tout celui de la conscience de soi. Max Scheler, à qui revient l'objection de la réfutation de la métaphysique dans tout le système de Comte, ne voulait pas non plus admettre que le salut pourrait se réaliser par le biais du corps social et dans l'Humanité, où peut-être la connaissance de l'être, la contemplation et enfin la religion atteindraient leur accomplissement au stade de l'état positif comme le plus parfait épanouissement des individus. La querelle d'anthropologie à laquelle s'est prêté si vigoureusement la

critique de Scheler envers la position de Comte concernant le statut d'ontologie de l'être humain serait-elle moins sévère si ce dernier s'était expliqué de manière beaucoup plus affirmative quant aux enjeux moraux, à notre avis combien sous-jacents à la nature de l'homme de Comte et à son destin accomplis dans la religion de l'Humanité ?

Néanmoins, il nous reste à résoudre un autre dilemme encore à l'intérieur du système philosophique de Comte, à savoir, le problème du phénomène de l'expérience religieuse et la nécessité de la connaissance. Même si nous avons déjà été bien familiarisés avec cette question, ne serait-ce que dans les premiers chapitres de ce travail, le point d'interrogation pourrait s'imposer curieusement sur le plan théologique. Pourquoi théologique ? Parce qu'il s'agirait de comprendre dans quelle mesure Comte dépasse l'expérience subjective d'un idéal transcendant en faveur ou au détriment de la connaissance de la réalité divine. Est-ce que l'anéantissement de l'expérience intérieure ou son absence, comme a voulu l'y voir auparavant la critique de George Chabert, laisse entendre que la doctrine religieuse de Comte est totalement dépourvue d'acception mystique et de la possibilité d'atteindre par la raison l'intime du grand-Amour ? Prétendre que le constant dépassement du sentiment religieux, impossible à ordonner par la raison, ne signifierait pas que cette dernière serait en usage sans relâche afin de subjuguier l'expérience religieuse en vue de sa mise en pratique au service du savoir humain. N'y aurait-il pas besoin que le phénomène religieux échappe continuellement à notre connaissance pour qu'aucune explication rationnelle, comme l'entendait Chabert d'après Gilson, ne soit pas un résultat d'une simple spéculation de défiguration affective et spontanée envers l'Absolu ? Peut-être l'homme de Comte se sent-il responsable de dédogmatiser l'ordre existant de la connaissance religieuse en lui redonnant, comme à l'époque du fétichisme, sa sensibilité naturelle et avant tout la possibilité d'atteindre son bonheur terrestre. Est-ce bien de l'athéisme qui se trouvait aux antipodes de telles considérations ? Est-ce de l'altruisme que se nourrissait vraiment la conception de la réalisation des préceptes de la religion positiviste ? Auguste Comte aurait certes souhaité que le nouvel ordre, tant dans la sphère religieuse que sociale, préserve l'homme d'irrationalismes et de superstitions auxquelles la science comme la religion devraient également s'opposer, et

tout cela grâce à l'épanouissement de l'affectivité et à l'affranchissement de la liberté de la raison.

Enfin, Auguste Comte, ce n'est pas uniquement une personne et son œuvre dans le contexte historique qui lui est propre. C'est aussi une institution scientifique, une école de pensée, et avant tout le parrain d'une immense postérité. En ce qui concerne l'homme lui-même, notre jugement peut être arrêté dès à présent, tandis que l'œuvre, qui résulte inconditionnellement de la formation de sa personnalité et de son histoire à multiples contextes, liés certainement aux aléas de sa vie privée et sociale, elle ne se lassa d'aucune manière d'inspirer d'infinis commentaires et élaborations, tant philosophiques que scientifiques. D'ailleurs, le destin de tout homme et celui de l'époque dans laquelle naît et se forge particulièrement l'ensemble de sa pensée, ne peut du reste que se trouver dans la ligne de mire de ses innombrables lecteurs. C'est donc en terme d'héritage intellectuel, laissé à ses disciples, qu'on devrait situer les acquis philosophiques du positiviste français.

Auguste Comte, un humaniste qui n'a pas été oublié par sa postérité ! Il nous suffit déjà de penser à Littré, aux fondateurs de la sociologie moderne comme Max Weber et Émile Durkheim, voire aux philosophes et historiens, Ernest Renan et Hippolyte Taine, et surtout à l'école néo-positiviste du Cercle de Vienne et le positivisme logique d'Ernst Mach, d'Henri Poincaré ou de Wittgenstein. Combien s'impose ici de souligner la figure de Hans Kelsen et le mouvement du positivisme juridique ainsi que le fondateur de la méthode du positivisme sociologique que fut Léon Duguit, reconnu pour ses avancements des théories juridiques de l'État ! De plus, notre regard se dirige vers la science et tout spécialement en direction du précurseur de la médecine expérimentale, le psychologue Claude Bernard. Et finalement, quelle n'a pas été l'influence de la philosophie de Comte par rapport au domaine de la politique et de la sphère publique, et cela n'est peut-être pas uniquement le cas de la France ; nous pouvons sans hésiter évoquer les éducateurs et les hommes d'actions politiques de la III<sup>e</sup> République, comme Jules Ferry ou l'initiateur de l'Action française, Charles Maurras. Mais à part des continuateurs de la pensée comtienne en France ou en Allemagne, il convient de rappeler que la doctrine de l'auteur du *Système de la politique positive* s'est fait autant sentir en Angleterre (Herbert Spencer), en Tchécoslovaquie (Thomas Garrigue Masaryk), en Pologne (Tadeusz

Kotarbinski), en Russie (Piotr Lavrov, Dimitri Pissarev), ou bien même aux États-Unis (Lester Frank Ward), sans oublier au Brésil (surtout pour la fondation de l'État).

Après tout cela, nous pouvons sans doute constater, mise à part la discipline qu'imposait en soi la lecture de Comte, comme l'avait noté, entre autres, Raymond Aron dans ses *Mémoires*, que la « postérité positiviste », même si elle a souvent été opposée à la pure doctrine de Comte, a su malgré tout demeurer d'actualité jusqu'à nos jours, et cela à travers certaines théories physiques et systèmes logiques dans lesquelles la présence de l'esprit positif préserva son statut scientifique. Même si la plus grave erreur du positivisme comtien a donc été d'envisager un développement de faible durée – du terme du Moyen Âge à la fin des Lumières, dont le système de la philosophie positive représente la phase finale – et géographiquement strictement limité à l'ouest de l'Europe, tirant ainsi par une extrapolation abusive les lois qui étaient censées régir l'évolution humaine dans sa totalité, le patrimoine intellectuel d'Auguste Comte et avant tout son immense savoir universel, transmis au travers de ses écrits, devrait sans conteste susciter toujours un grand intérêt d'études.

\*\*\*

## Bibliographie

### Ouvrages d'Auguste Comte

- Comte A., *Catéchisme positiviste*, Ed. Pécaut (Garnier), Paris, 1912.
- Comte A., *Catéchisme positiviste*, Flammarion, Paris, 1966.
- Comte A., *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, dans *Écrits de jeunesse*, 1816-1828, Paris – La Haye, Mouton, 1970.
- Comte A., *Correspondance générale et confessions*, t. VIII, éd. par P.E. de Berrêdo Carneiro et A. Kremer-Marietti, EHESS – Librairie J. Vrin, Paris et Mouton, La Haye, 1990.
- Comte A., *Cours de philosophie positive*, t. I, in *Cours de Philosophie positive [1830-1842]*, Éd. Crès, Paris, 1912.
- Comte A., *Cours de philosophie positive*, t. I, 4<sup>e</sup> éd., J. B. Baillière et Fils, 6 vols., Paris, 1877.
- Comte A., *Du pouvoir spirituel*, choix de textes établi, présenté et annoté par Pierre Arnaud, Librairie Générale Française, Paris, 1978.
- Comte A., *Discours sur l'esprit positif*, Ier partie, chap. II, 3<sup>e</sup> Section : « Incompatibilité de la science avec la théologie », Librairie J. Vrin, Paris, 1983.
- Comte A., *Physique sociale. Cours de philosophie positive. Leçons 46 à 60*, t. II, présentation et notes par Jean-Paul Enthoven, Hermann, Paris, 1975.
- Comte A., *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, présentation et notes par A. Kramer-Marietti, Aubier, Paris, 1971.
- Comte A., *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la Religion de l'Humanité*, t. I, II, III, IV, Paris, Au Siège la Société Positiviste, 1929.

## Littérature secondaire

- Arbousse-Bastide P., « De la religion comme sociologie dans l'œuvre de Comte » in *Archives de sociologie des religions*, 1968 (25), pp. 13-21.
- Arbousse-Bastide P., *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, t. II, Presses universitaires de France, Paris, 1957.
- Arnaud P., *Sociologie de Comte*, Presses universitaires de France, Paris, 1969.
- Arnaud P., *Le « nouveau Dieu ». Introduction à la Politique positive*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1973.
- Arnaud P., *Politique d'Auguste Comte*, textes choisies et présentés par Pierre Arnaud, Armand Colin, Paris, 1965.
- Arnaud P., *Pour connaître la pensée de A. Comte*, Bordas, [s.l.], 1969.
- Aron R. (s.dir.), *L'Histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Arnold Toynbee*, Mouton & Co., Paris – La Haye, 1961.
- Balthasar H. U. von, *La Théologie de l'histoire*, Fayard, Paris, 1970.
- Balthasar H. U. von, *Prometheus*, Heilderberg, 1947.
- Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses universitaires de France, Paris, 2007.
- Bergson H., *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, F. Alcan, Paris, 1919.
- Bourdeau M., « Auguste Comte et la religion positiviste », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 87, 2003, pp. 5-21.
- Bourdeau M., *Les Trois Etats. Science, théologie et métaphysique*, Paris, Cerf, 2006.
- Bouveresse R., *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1978.
- Böhme H., *Fetischismus und Kultur*, Rowohlt Verlag, Hamburg, 2006.
- Brosses Ch. de, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, Genève, 1760. Le texte a été réédité par les soins

de Madeleine David dans la collection « Corpus des œuvres de philosophies en langue française », Paris, Fayard, 1988.

Brosses Ch. de, *Histoire des navigations aux Terres Australes*, vol. II, Paris, 1756.

Lévy-Bruhl, L., *La philosophie d'Auguste Comte*, Alcan, Paris, 1900.

Brunner F., *Science et réalité*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1954.

Cabet E., *Histoire populaire de la Révolution française de 1789 à 1830 ; précédé d'une introduction contenant Le précis de l'histoire des Français depuis leur origine jusqu'aux États-Généraux*, Paris, Pagnerre, 1839-1840.

Canguilhem G., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983.

Canguilhem G., « Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte » in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1983.

Capurro, R., *Le positivisme est un culte des morts : Auguste Comte*, Édition EPEL, Paris, 2001.

Clauzade L., « Le “culte” et la “culture” chez A. Comte » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 87, 2003, pp. 39-58.

Chabert G., *Un nouveau pouvoir spirituel. Auguste Comte et la religion scientifique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Presses universitaires de Caen, Caen Basse-Normandie, 2004.

Condorcet, *Esquisses d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Flammarion, Paris, 1998.

Cornu A., « Bergsonisme et existentialisme », in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, études publiées sous la direction de Marvin Farber, Tome II : « La philosophie française », Presses universitaires de France, Paris, 1950, pp. 165-183.

David M., « La notion de fétichisme chez Auguste Comte et l'œuvre du président de Brosses « Du culte des dieux fétiches », in *Revue de l'histoire des religions*, Tome CLXXI, N°2, Avril-Juin, 1967, pp. 207-221.

Davy G., « L'explication sociologique et le recours à l'histoire d'après Comte, Mill et Durkheim », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 (1949), n<sup>os</sup> 3-4, pp. 330-362.

- Delamarre A. J.-L., « Le pouvoir spirituel et la ruine de la constitution catholique chez Joseph de Maistre et Auguste Comte », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n°4, Octobre-Décembre, 1985, pp. 423-460.
- Delbos V., *La philosophie française*, Librairie Plon, Paris, 1921.
- Delvolvé J., « Auguste Comte et la religion » in *Revue d'Historie de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, 1937 (20), pp. 343-368.
- Ducassé M., « La synthèse positiviste: Comte et Spencer », in *Revue de synthèse*, Tome XXVI, Janvier-Juin, 1950.
- Duhem P., *Le système du monde*, vol. I, Paris, 1913.
- Durkheim E., *Textes. 2. Religion, Morale, Anomie*, Éd. de Minuit, Paris, 1975.
- Dogonet F., « Science et religions inséparables », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, (1985), n°4, pp. 403-422.
- Fédi L., *Comte*, Les Belles Lettres, Paris, 2000.
- Fédi L., *Fétichisme, philosophie, littérature*, L'Harmattan, Paris, 2002.
- Fédi L., « Le prince des philosophes. Aristote vu par Auguste Comte et Pierre Laffitte », in *Aristote au XIX<sup>e</sup> siècle*, éd. par Denis Thouard, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2004, pp. 209-229.
- Frick J.-P., *Auguste Comte ou la République positive*, Presses Universitaires de Nancy, 1990.
- Frick J.-P., « Le problème du pouvoir chez A. Comte et la signification de sa philosophie politique », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, (1988), n°3, pp. 273-301.
- Frick J.-P., « L'homme, l'animal et le Grand-Être. Le statut de la sociologie dans le "Système de politique positive" d'A. Comte » in *Revue de métaphysique et de morale*, 1986 (91), n°4, pp. 462-485.
- Freund J., « La Politique d'Auguste Comte », in *Revue Internationale de Philosophie*, n°175, 1985, pp. 461-487.
- Gallet R., *Romantisme et postromantisme de Wordsworth à Pater*, L'Harmattan, Paris – Budapest – Torino, 2004.
- Gilson É., *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain – Paris, 1952.
- Gonzales, *Histoire de la Philosophie médiévale*, t. II, Paris, 1890.

- Gouhier H., « La pensée médiévale dans la philosophie d'Auguste Comte » in *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies / Librairie philosophique J. Vrin, Toronto / Paris, 1959, pp. 299-313.
- Gouhier H., « La philosophie de la religion selon Auguste Comte », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1957, n°3, pp. 161-175.
- Grange J., *La philosophie d'Auguste Comte. Science, politique, religion*, Paris, PUF, 1996.
- Grateloup L.-L., « Auguste Comte et la “question de l'être” » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°3, 1988, pp. 303-315.
- Gruber P., *Auguste Comte fondateur du positivisme : sa vie – sa doctrine*, Paris, P. Lethielleux, 1892.
- Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, In : *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 3. Auflage, Frankfurt am Main, 1995.
- Hegel G.W.F., *La raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. de K. Papaioannou, Plon, Paris, 1965.
- Henningsen M. (éd.), *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5 : *Modernity without restraint. The Political Religions, the New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, University of Missouri Press, Columbia – London, 2000.
- Hubert R., « Essai sur l'histoire des origines et des progrès de la sociologie en France (2<sup>e</sup> partie) », in *Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire Générale de la Civilisation*, Fasc. 24, 1938, pp. 281-310.
- Humboldt W. von, « Considérations sur les causes motrices dans l'histoire mondiale » in *G. de Humboldt*, coll. « Opuscules », dir. par André Laks et Jean Quillien, Presses Universitaires de Lille III, Lille, 1985, pp. 59-65.
- Humboldt, W. von, *The Sphere and Duties of Government, (The Limits of State Action)* trad. par Joseph Coulthard, Jun., John Chapman, London 1854.
- Hume D., *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1989.
- Hume D., *Essays and Treatises on several subject*, (Roger Kempf, éd.), 4 t., in-8, Londres, 1753-1754.

- Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New-York, 1916.
- Iacono A. M., *Le fétichisme. Histoire d'un concept*, PUF, Paris, 1992.
- Janet P., *Revue des Deux Mondes*, t. IV, Paris, 1887.
- Kant E., *Critique de la raison pure*, [trad. d'Alain Renaut], Aubier, Paris, 1997.
- Kant E., *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1969.
- Kant E., *La religion dans les limites de la simple raison*, Quatrième partie : « La doctrine philosophique de la religion », ch. II, deuxième section, §1, Librairie philosophique J. Vrin, 1968.
- Kolakowski L., *La philosophie positiviste*, Éditions Denoël / Gonthier, Paris, 1976.
- Kuhn T. S., *La structure des Révolutions Scientifiques*, Flammarion, Paris, 1970.
- Lacroix J., *La sociologie d'Auguste Comte*, Presses universitaires de France, Paris, 1967.
- Legrand L., *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry. Les origines de la laïcité*, Librairie Marcel Rivière, Paris, 1961.
- Le Senne R., « De la "Philosophie de l'esprit" », in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, études publiées sous la direction de Marvin Farber, Tome II : « La philosophie française », Presses universitaires de France, Paris, 1950.
- Lévy-Bruhl L. (éd.), *Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, Félix Alcan Éditeur, Paris, 1899, réédition publiée chez L'Harmattan, Paris, 2007.
- Littré É., *Auguste Comte et la philosophie positive*, introd. de Serge Nicolas, L'Harmattan, Paris, 2007.
- Littré É., *Auguste Comte et Stuart Mill*, éd. Germer Baillère, Paris, 1867.
- Lubac H. de, *Le drame de l'humanisme athée*, in *Œuvres complètes*, II, Éditions du Cerf, Paris, 1998.
- Macherey P., *Comte. La philosophie et les sciences*, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies », Paris, 1989.
- Marquet J.-F., « Religion et vie subjective chez Comte » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1985, n°4, pp. 501-517.
- Mattéi, J.-F. (s.dir.), *Les œuvres philosophiques*. Dictionnaire, vol. III, t. I, Presses universitaires de France, Paris, 1992, p. 2075.

- Meyerson É., *De l'explication dans les sciences*, Payot, Paris, 1927.
- Meyerson É., *Du cheminement de la pensée*, t. II, Alcan, Paris, 1931.
- Meyerson É., *Essais*, avec la préface de Louis de Broglie et l'avertissement de Lucien Lévy-Bruhl, J. Vrin, Paris, 1936
- Meyerson É., *La déduction relativiste*, Payot, Paris, 1925.
- Meyerson É., *Identité et réalité*, 4<sup>e</sup> éd., Alcan, Paris, 1932.
- Mill J. S., *A System of Logic Ratiocinative and Inductive (1843)*, in J. M. Robson (éd.) *Collected Works of John Stuart Mill*, Vols VII-VIII, University of Toronto Press, Toronto, 1973.
- Mill J. S., *Auguste Comte et le positivisme*, l'Harmattan, Paris, 1999.
- Mill J. S., *Autobiographie*, Aubier, Paris, 1993.
- Mill J. S., *De la liberté*, trad. par Fabrice Pataut, Presses Pocket, Paris, 1990.
- Mill J. S., *Essais sur la Religion (3. Le Théisme)*, trad. de l'anglais par M. E. Cazelles, Félix Alcan, Paris, 1884, pp. 117-241.
- Mill J. S., *L'Utilitarisme*, trad. par Georges Tanesse, Flammarion, Paris, 1988.
- Mill J. S., *Système of Logic*, 3<sup>e</sup>, vol. II, Londres, 1851.
- Mill J. S., *System of Logic*, Longmans, Londres 1952.
- Mill, J. S., *Three Essays on Religion, (3. Theism)*, Longmans, Green, Reader, and Dyer, London, 1874, pp. 125-257.
- Mourélos G., *L'épistémologie positive et la critique meyersonnienne*, Presses universitaires de France, Paris, 1962.
- Muglioni J., *Auguste Comte, un philosophe pour notre temps*, Kimé, Paris, 1995.
- Muglioni J., « L'idée d'éducation universelle chez Auguste Comte », in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, n°4, octobre-décembre, 1985, pp. 519-540.
- Nietzsche F., *Pensées sur les préjugés moraux. Fragments posthumes (1879- 1881)*, trad. par J. Hervier, Gallimard, Paris, 1970.
- Paley W., *The Principles of Moral and Political Philosophy*, imprimé par Brett Smith, Dublin, 1793 ; (Liberty Fund, Indianapolis, Ind., 2002, 175<sup>e</sup> éd.).
- Pascal B., *Fragment d'un Traité du Vide*, in *Pensées et Opuscules*, publiés par Léon Brunschvicg, Paris, Librairie Hachette et C<sup>ie</sup>, 1909.

- Popper K., *The Poverty of Historicism*, ch. 2, Routledge, London-New York, 1991.
- Roustan D., *Leçons de Philosophie*, vol. I, *Psychologie*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, [s.d.].
- Repplinger R., *Auguste Comte und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Krise*, Campus Verlag, Frankfurt – New York, 1999.
- Rutten Ch., « L'intellectus ipse chez Auguste Comte », in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, B. 47, H. 1, 1965, pp. 39-52.
- Saint-Simon, *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion*, prés. H. Desroche, Seuil, Paris, 1969.
- Sartre J.-P., *Existentialisme est un humanisme*, Editions Nagel, Paris, 1970.
- Scharff R. C., *Comte after Positivism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Scheler M., *L'Homme et l'Histoire*, Aubier, Paris, 1955.
- Scheler M., « Philosophische Weltanschauung », (« Späte Schriften ») in *Gesammelte Werke*, Band 9, Francke Verlag, Bern – München, 1976, pp. 73-84.
- Scheler M., « Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadiengesetz) » in *Gesammelte Werke*, Band 6, Francke Verlag, Bern – München, 1963, pp. 27-35.
- Schmutz J., « La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin », in *Revue philosophique de Louvain*, 93 (1995), 3, pp. 255-284.
- Serres M., *Éclaircissements*, Le grand livre du mois, Paris, 1992.
- Skorupski J., « The Place of Utilitarianism in Mill's Philosophy », in *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism*, éd. par Henry R. West, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, [etc.], 2006, pp. 45-59.
- Smith A., *L'histoire de l'Astronomie*, citée d'après l'édition anglaise (Dr Burnell, Mangalore) de 1889.
- Tocqueville A. de, *De la démocratie en Amérique*, vol. II, Gosselin, Paris, 1835-1840.
- Tocqueville A. de, *De la démocratie en Amérique*, (2<sup>e</sup> éd.), vol. II, Pagnère, Paris, 1848.
- Voegelin E., *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, Hrsg. von Peter J. Opitz, Wilhelm Fink, München, 2008.
- Voegelin E., *Les religions politiques*, Cerf, Paris, 1994.
- Voegelin E., *Order and History*, vol. I: *Israel and Revelation*, Louisiana University Press, Baton Rouge, 1956.

Voegelin E., *Order and History*, vol. IV: *The Ecumenic Age*, Louisiana University Press, Baton Rouge, 1974.

Voegelin E., *The New Science of Politics. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1952.

Weirich P., « Comte et Mill sur l'économie politique », in *Revue Internationale de Philosophie*, no. 203, mars 1998, pp. 79-93.

Wolf J.-Cl., *John Stuart Mills « Utilitarismus »*. *Ein kritischer Kommentar*, Karl Alber Verlag, München, 1992.

Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3<sup>e</sup> éd., vol. II, Leipzig, 1875.