

TRAJECTOIRE DU POSITIVISME COMTIEN (1820-1857) : DE LA PHILOSOPHIE POSITIVE A LA RELIGION DE L'HUMANITE

Enes Kabakcı*

Comte Pozitivizminin Serencamı (1820-1857): Pozitif Felsefeden İnsanlık Dinine

Özet: Auguste Comte, 1789 sonrası çalkantılı düşünsel ve sosyopolitik iklimde ortaya koyduğu “düzen ve ilerleme” ilkesi doğrultusunda bir yandan bilgi kuramı sahasında yeni bir tasnif yapmış, diğer yandan da Devrim’in olumsuz toplumsal ve siyasal sonuçlarını ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Bu amaçla, bilimleri sınıflandırarak bunları adeta bir makam sırasına koymuş ve buna koşut olarak “sosyoloji” adını verdiği yeni bir bilim dalını tesis etmiştir. Hayatının sonlarına doğru ise devrim sonrası dönemde ihmal edildiğini düşündüğü ve büyük önem attığı manevî alanı doldurmak üzere kutsallık meselesi üzerinde durmuş ve “İnsanlık Dini” adında yeni bir din ihdas etmiştir. Bu çalışma, genel olarak Comte’un düşüncesinin evrimini incelemekte ve bilhassa – Durkheim ve Mauss’un “yapay din” olarak nitelendirdikleri – İnsanlık Dini’nin ihdasını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Auguste Comte; Pozitivizm; İnsanlık Dini.

Trajectory of Comptian Positivism (1820-1857): From Positive Philosophy to Religion of Humanity

Abstract: In the intellectual and sociopolitical turbulent period of the post-1789 era, following his principle of “order and progress” Auguste Comte seeks primarily to reorganize the epistemological field and secondly, to combat the adverse effects of the French Revolution. To this end, he seeks firstly to classify and to organize the sciences into a hierarchy and secondly, to create a positive science of society for which he invented the neologism “sociology”. Towards the end of his life, noting a spiritual gap in the post-revolutionary period, he starts thinking about the sacred and decides to establish a new religion called “Religion of Humanity”. This contribution proposes to study the evolution of Comte’s thought which resulted in the creation of the positivist-inspired religion, the worship of Humanity, described by Dukheim and Mauss as an “artificial religion”.

Key Words: Auguste Comte; Positivism; Religion of Humanity.

* Yrd. Doç. Dr. İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Sosyoloji Böl.

S'inspirant d'un proverbe arabe, l'historien Marc Bloch disait : « Les hommes ressemblent plus à leurs temps qu'à leurs pères »¹. Cette constatation se justifie pleinement dans le cas d'Auguste Comte (1798-1857) qui, dans le climat de crise de l'époque de l'après 1789, s'ingéniait à élaborer un système de pensée afin de clore l'ère des révolutions, de mettre ainsi fin au chaos non seulement sociopolitique mais également intellectuel et spirituel. Dès 1820, Comte se met à édifier une philosophie positive, « connaissance systématique de l'Humanité » qui comprend à la fois « l'ordre extérieur » (mathématique, physique et biologie) et « l'ordre humain » (sociologie et moral)². Suivant le principe de « l'ordre et progrès », il s'efforce en premier lieu de réorganiser le domaine épistémologique et en second lieu, de combattre les effets néfastes de la Révolution française sur le plan sociopolitique. Pour ce faire, il s'attache d'une part à classer et hiérarchiser les sciences et d'autre part, à créer une science positive de la société, « physique sociale », pour laquelle il crée le néologisme « sociologie ». Vers la fin de sa vie, constatant le vide dans le domaine spirituel dans l'ère post-révolutionnaire et à la suite d'un amour sublimé et endeuillé il se met à la recherche du sacré. Cette contribution se propose d'étudier l'évolution de la pensée comtienne qui aboutit à la création d'une religion d'inspiration positiviste, le culte de l'Humanité.

L'évolution de la philosophie comtienne

L'évolution philosophique d'Auguste Comte peut être étudiée en trois étapes en suivant ses trois œuvres principales³. La première est celle des *Opuscules de philosophie sociale* écrits entre 1820 et 1826. Elle comprend *Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne* (avril 1820), *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (mai 1822)⁴,

¹ Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Librairie Armand Colin, 2^e édition, 1952 (1949), p. 9.

² Cf. le tableau ci-dessous intitulé « Hiérarchie théorique des conceptions humaines, ou Tableau synthétique de l'ordre universel ».

³ Cf. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 79 et suiv.

⁴ C'est dans le *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* que Comte expose pour la première fois la « loi des trois états ». Cet ouvrage est publié pour la première fois en 1822 dans un volume de Saint-Simon intitulé *Suite des travaux ayant pour objet de fonder le système industriel. Du Contrat social*, Paris, Les marchands de nouveautés, 1822. Comte appelle le *Prospectus* instituant la célèbre loi de trois états, dans la préface du *Système de politique positive*, l'*Opuscule fondamental* et le cite parfois sous le titre de *Premier système de politique positive*. Le *Prospectus* sera

Considérations philosophiques sur les sciences et les savants (novembre 1825) et *Considérations sur le pouvoir spirituel* (mars 1826)⁵.

La deuxième étape est constituée par les leçons du *Cours de philosophie positive* parues de 1830 à 1842 et la troisième par le *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* paru de 1851 à 1854.

Au début de sa trajectoire philosophique, le jeune polytechnicien⁶ réfléchit sur la société de son temps. Il s'ingénie, à cet égard, dans les *Opuscules* à décrire et à interpréter la transformation qui frappe la société européenne au début du dix-neuvième siècle. Auguste Comte y observe l'anéantissement d'un certain type de société caractérisé par les deux adjectifs, théologique et militaire. La société médiévale était marquée par le mode de penser théologique (le catholicisme) et celui-ci était inséparable de la prédominance de l'activité militaire. Comte observe dans ses écrits de jeunesse que cette société « théologique » où les « les hommes de guerre » détenaient le pouvoir est en train d'être remplacée par un nouveau type de société, scientifique et industrielle. Dans cette nouvelle société les savants⁷ se seront substitués aux théologiens et aux prêtres, les industriels⁸ remplaceront les militaires. Comte prévoit – ou plutôt espère – qu'à partir du moment où les hommes penseront scientifiquement, l'activité principale des collectivités cessera d'être la guerre des hommes les uns contre les autres, mais

réédité en 1854 dans le tome IV du *Système de politique positive* (Paris, 1854) sous le titre de *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, cf. l'Appendice générale, pp. 47-136.

⁵ Auguste Comte republie tous ses *Opuscules* dans l'Appendice général du quatrième tome de son *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, Paris, 1854. Ils sont aussi reproduits dans les *Écrits de jeunesse (1816-1828)*, textes établis et présentés par Paulo E. de Berrêdo Carneiro et Pierre Arnaud, Paris, Mouton, 1970.

⁶ Sur l'entrée, en 1814, de Comte à l'École polytechnique et l'importance de celle-ci dans sa trajectoire intellectuelle et politique voir Henri Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Gallimard, 1931, notamment chapitre II et III. Comte se distingue à l'École polytechnique par sa maturité intellectuelle et son opposition au régime. L'École polytechnique étant fermée en 1816 par les Bourbons, il retourne d'abord à Montpellier, sa ville natale où il suit des cours à la faculté de médecine, devient en suite, en 1817, le secrétaire de Saint-Simon et le reste jusqu'en 1824. Sur la relation et rupture de Comte avec Saint-Simon cf. notamment Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography*, vol. 1, Cambridge University Press, 1993, chapitres 3, 4 et 5.

⁷ Auguste Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822) republié dans l'Appendice générale du *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, tome IV, Paris, 1854. Pour le rôle des savants cf. l'Appendice générale, p. 72.

⁸ Comte utilise ce terme au sens large : il entend aussi bien les directeurs des usines que les entrepreneurs, les banquiers, etc. Sur la définition de l'« industrie » dans la pensée comtienne cf. Juliette Grange, *Le vocabulaire de Comte*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 23-25.

deviendra la lutte des hommes avec la nature, plus précisément l'exploitation rationnelle des ressources naturelles⁹.

Comte relie la crise de la société moderne à la contradiction entre l'ancienne société théologico-militaire en voie de disparition et la nouvelle société scientifico-industrielle naissante. À l'opposition de ces deux systèmes fondamentaux – dont la lutte résume « la marche de la civilisation » – s'ajoute un troisième « transitoire et bâtard » :

« Aujourd'hui, trois systèmes différents coexistent dans le sein de la société : le système théologique et féodal, le système scientifique et industriel, enfin le système transitoire et bâtard des métaphysiciens et des légistes »¹⁰.

La coexistence antagonique de ces systèmes provoque des troubles sociaux et se trouve, d'après Comte, à la base de la crise de la société moderne. À partir de cette constatation – et dès la première étape de son évolution philosophique – Auguste Comte conclut non seulement à la nécessité d'une réforme sociale mais souligne aussi que celle-ci a pour condition fondamentale une réforme intellectuelle. Ni les hasards d'une révolution ni la violence ne permettraient, selon Comte, la réorganisation de la société en crise. Il faut pour cela une synthèse des sciences et la création d'une politique positive : « *les savants doivent aujourd'hui élever la politique au rang des sciences d'observation* »¹¹.

Comte, doctrinaire de la science positive et de la science sociale, observe la contradiction de deux types sociaux qui, pense-t-il, ne peut être résolue que par le triomphe du type social qu'il appelle scientifique et industriel. Selon Comte, la victoire de la société scientifique et industrielle est inévitable, mais elle peut être plus ou moins retardée ou accélérée. C'est à ce sujet que Comte attribue à la sociologie un rôle déterminant : ayant pour fonction de comprendre le devenir social nécessaire, à la fois indispensable et inévitable, de l'histoire, elle aiderait à réaliser l'ordre fondamental, autrement dit accélérerait la marche de la société vers l'état scientifique ou positif.

⁹ Précisions que la colonisation montante contredira cette thèse de Comte. Dans les pages suivantes nous allons revenir à la position du philosophe vis-à-vis du colonialisme à laquelle il s'oppose catégoriquement.

¹⁰ Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822) in *Système de politique positive*, tome IV, Appendice générale, p. 100.

¹¹ *Ibid.*, p. 77.

La deuxième étape de l'évolution de la pensée d'Auguste Comte est constituée par les leçons du *Cours de philosophie positive* composé de six volumes¹². Dans cette deuxième étape, suivant le programme dont il avait jeté les bases dans ses écrits de jeunesse Comte approfondit les idées exposées dans les *Opuscules*. Dans les *Opuscules* Comte considérait essentiellement les sociétés contemporaines et leur passé, c'est-à-dire l'histoire de l'Europe. Il pense l'histoire de l'Europe comme absorbant en elle l'histoire du genre humain, présuppose le caractère exemplaire de l'histoire européenne, admettant que l'ordre social vers lequel tend la société européenne sera l'ordre social de l'espèce humaine tout entière¹³.

Dans cette optique il développe sa célèbre¹⁴ « loi des trois états » qu'il avait d'ailleurs évoquée dans les *Opuscules*, particulièrement dans le *Prospectus / Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Dans la première leçon du *Cours de philosophie positive* Comte confirme et conforte la loi des trois états selon laquelle l'esprit humain serait passé par trois phases successives, théologique (fictif), métaphysique (abstrait) et scientifique (positive).

Dans la première phase – qui comporte la succession d'un âge fétichiste, d'un âge polythéiste et d'un âge monothéiste – l'esprit humain explique les phénomènes en les attribuant à des êtres ou à des forces comparables à l'homme lui-même, aux « agents surnaturels (...) dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers ». Dans cet âge théologique, la coopération sociale prend une forme militaire.

Cette première phase théologico-militaire est suivie par la phase métaphysique où l'esprit humain substitue les « forces abstraites » aux « agents surnaturels ». Ainsi il invoque des entités abstraites – comme la nature – inhérentes aux divers

¹² *Cours de philosophie positive*, vol. 1 : Préliminaires généraux et philosophie mathématique, 1830 ; vol. 2 : Philosophie astronomique et philosophie de la physique, 1835 ; vol. 3 : Philosophie chimique et philosophie biologique, 1838 ; vol. 4 : La philosophie sociale et conclusions générales [Partie dogmatique de la philosophie sociale], 1839 ; vol. 5 : Partie historique de la Philosophie sociale, en tout ce qui concerne l'état théologique et l'état métaphysique, 1841 ; vol. 6 : Complément de la philosophie sociale et conclusions générales, 1842.

¹³ Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 81.

¹⁴ Si c'est avec Comte que cette « loi de filiation » devient célèbre, nous la trouvons dans les pensées de plusieurs autres philosophes du dix-neuvième et même du dix-huitième siècle, entre autres dans celle de Condorcet dont Comte reconnaît l'influence sur son œuvre. Citons, à ce propos, l'agacement éprouvé par Ernest Renan « à voir la réputation exagérée d'Auguste Comte, érigé en grand homme de premier ordre pour avoir dit, en mauvais français, ce que tous les esprits scientifiques, depuis deux cents ans, ont vu aussi clairement que lui », Ernest Renan, « Le séminaire d'Issy (1881) », *Souvenirs d'enfance et de jeunesse dans Œuvres complètes d'Ernest Renan*, tome II, Paris, Calmann-Lévy, p. 845.

êtres du monde pour expliquer les phénomènes observés. Cet état correspond à la phase de développement des libéraux et des juristes, « maîtres du bavardage abstrait », qui suscitent et entretiennent des troubles sociaux et politiques, font naître le désordre et favorisent des révolutions.

Dans la troisième phase, l'état positif, l'homme, reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues et de découvrir les causes intimes des faits, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers. L'esprit humain se borne, dans cette phase scientifique, à observer les phénomènes et à fixer les « relations invariables » qui peuvent exister entre eux, soit à un moment donné, soit dans le temps. Dans cet état positif qui est aussi celui de la société industrielle où règnent les hommes de science, l'esprit humain renonce à découvrir les *causes* des faits et se contente d'établir les *lois* qui les commandent.

« *La loi des trois états* »

« Pour expliquer convenablement la véritable nature et le caractère propre de la philosophie positive, il est indispensable de jeter d'abord un coup d'œil général sur la marche progressive de l'esprit humain, envisagée dans son ensemble : car une conception quelconque ne peut être bien connue que par son histoire.

En étudiant ainsi le développement total de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité, depuis son premier essor le plus simple jusqu'à nos jours, je crois avoir découvert une grande loi fondamentale, à laquelle il est assujéti par une nécessité invariable, et qui me semble pouvoir être solidement établie, soit sur les preuves rationnelles fournies par la connaissance de notre organisation, soit sur les vérifications historiques résultant d'un examen attentif du passé. Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif ; l'état métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif. 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 philosophies, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement : la première est le point de départ nécessaire de

l'intelligence humaine ; la troisième, son état fixe et définitif ; la seconde est uniquement destinée à servir de transition.

Dans l'état théologique, l'esprit humain dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers.

Dans l'état métaphysique, qui n'est au fond qu'une simple modification générale du premier, les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites, véritables entités (abstractions personnifiées) inhérentes aux divers êtres du monde, et conçues comme capables d'engendrer par elles-mêmes tous les phénomènes observés, dont l'explication consiste alors à assigner pour chacun l'entité correspondante.

Enfin, dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude. L'explication des faits, réduite alors à ses termes réels, n'est plus désormais que la liaison établie entre les divers phénomènes particuliers et quelques faits généraux, dont les progrès de la science tendent de plus en plus à diminuer le nombre »¹⁵.

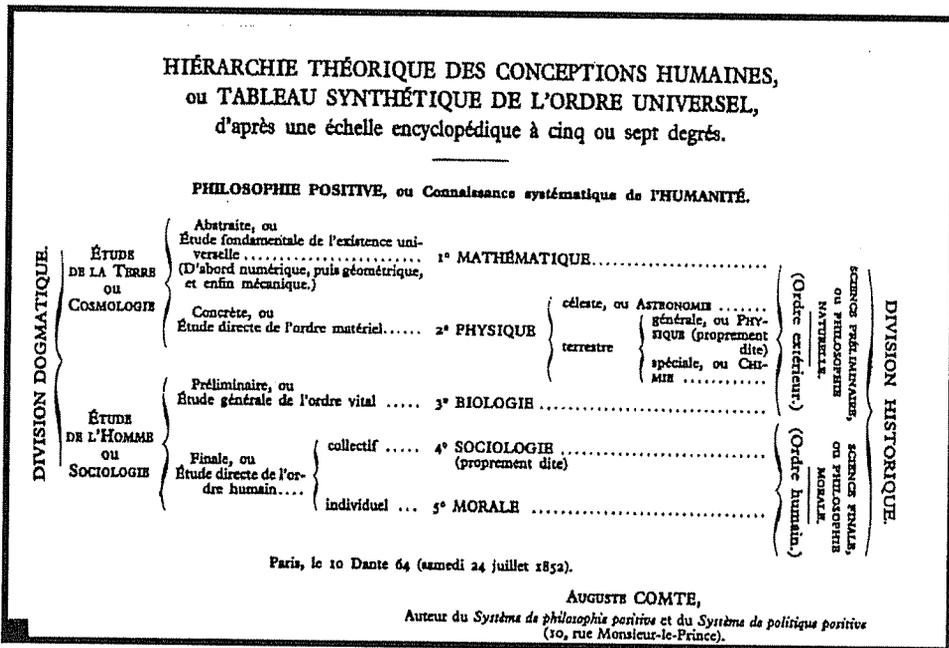
La deuxième étape de l'évolution de la pensée d'Auguste Comte est marquée aussi – conjointement avec la loi des trois états – par la classification des sciences. La loi des trois états ne peut être vraiment comprise qu'en relation avec la classification des sciences. Selon Comte, le passage d'un âge à l'autre ne s'opère pas simultanément pour toutes les disciplines intellectuelles : la façon de penser positive s'est imposée plus tôt en mathématiques, en astronomie, en physique, en chimie qu'en biologie. Comte explique cet « ordre d'entrée des sciences dans la positivité »¹⁶ par la complexité de certaines disciplines par

¹⁵ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, tome premier, Paris, Bachelier, 1830, pp. 2-4.

¹⁶ Juliette Grange, *La philosophie d'Auguste Comte : science, politique, religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 248.

rapport aux autres. Le positivisme apparaît ainsi plus tardivement dans les disciplines s'appliquant aux matières les plus complexes. En effet, plus la matière est simple, plus il est facile de penser positivement.

En combinant la loi des trois états avec la classification des sciences, Comte se propose de montrer que la façon de penser qui triomphe dans des sciences comme mathématiques, astronomie, physique, chimie ou encore biologie, s'imposera finalement en matière de politique et aboutira à la constitution d'une science positive de la société, la sociologie¹⁷. Le fait de combiner la « loi de filiation » et la « loi de classement »¹⁸ n'est cependant pas seulement destiné à démontrer la nécessité de créer la sociologie en tant que science positive mais aussi d'énoncer la conception sociologique de l' « unité historique ».



¹⁷ L'ordre ou « l'invariable hiérarchie » des sciences fondamentales selon Comte : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie et « physique sociale » pour laquelle Comte crée en 1838 le néologisme « sociologie ».

¹⁸ Auguste Comte, *Science et politique. Les Conclusions générales du Cours de philosophie positive*, présentation et notes par Michel Bourdeau, Paris, Pocket, 2003, p. 10.

À l'origine de la perception de l'histoire de l'humanité comme *une* se trouve le fait que la sociologie est largement inspirée de la biologie¹⁹. Celle-ci se différencie d'autres sciences de nature inorganique, comme la physique et la chimie, qui sont analytiques, c'est-à-dire qui établissent des lois entre des phénomènes isolés. Il est tout à fait nécessaire et légitime que ces sciences inorganiques – la physique et la chimie – établissent des lois entre des phénomènes isolés. En revanche, en biologie, il est impossible d'expliquer une fonction ou un organe si l'on considère pas l'être vivant tout entier. C'est par rapport à l'organisme entier qu'un fait biologique particulier prend sa signification et trouve son explication.

D'après Comte, cette idée du primat du tout sur l'élément, fondée essentiellement sur l'idée que la matière vivante est globale et totale, doit être transposée en sociologie : il est impossible de comprendre l'état d'un phénomène social particulier si on ne le replace pas dans le tout social. Le tout social, pense Comte, ne peut être défini d'après ses parties²⁰. Selon cette prémisse, la situation de la religion dans une société particulière ne serait comprise que si l'on considère le tout de cette société. Cette priorité est valable aussi pour le devenir historique : on ne peut comprendre la Révolution que si l'on prend en considération les siècles précédents, c'est-à-dire l'Ancien régime. De même que l'on ne peut comprendre un élément du tout social qu'en considérant ce tout lui-même, il est impossible d'appréhender un moment de l'évolution historique si on ne considère pas le tout de l'évolution historique²¹.

La logique du principe de la priorité du tout sur l'élément aboutit, explique Raymond Aron, à poser l'idée que ce qui est premier, ce qui est l'objet véritable de la sociologie, c'est l'histoire de l'espèce humaine. Selon cette logique, pour comprendre un moment de l'évolution de la nation française il faut se référer à

¹⁹ Sur la place de la biologie et de la sociologie dans la hiérarchie des sciences et la relation entre ces deux disciplines dans la pensée d'Auguste Comte voir Angèle Kremer-Marietti, *L'anthropologie positiviste d'Auguste Comte. Entre le signe et l'histoire*, Paris, Harmattan, 1999 (1982), pp. 146-171 ; Pickering, *Auguste Comte, an Intellectual Biography*, pp. 623-634 et Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, pp. 219-224.

²⁰ Comte annonce que sous « la nouvelle discipline philosophique, on cessera (...) de définir un être vivant par l'assemblage de ses organes, comme si ceux-ci pouvaient exister isolés ». Selon Comte, dans « la saine biologie », la notion générale de l'être doit toujours précéder celles des parties quelconques. « En sociologie, où les dépendances partielles sont moins intimes quoique plus vastes, ce serait désormais une grave hérésie, autant irrationnelle qu'immorale, que de définir l'humanité par l'homme, au lieu de rapporter l'homme à l'humanité ». C'est l'idée de « solidarité », empruntée à la biologie, qui entraîne cette « indivisibilité » : « Dès lors, comment persisterait-on, demande Comte, à concevoir le tout d'après ses parties, là où la solidarité est poussée jusqu'à la stricte indivisibilité ? », Comte, *Système de politique positive*, tome I, Paris, 1851, p. 641.

²¹ Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 83.

la totalité de l'histoire de l'humanité. Comte énonce ainsi la priorité de la synthèse sur l'analyse. Cette position fait de l' « histoire de l'espèce humaine », une histoire considérée comme *une*, l'objet principal de la science sociale.

Comte définit dans le *Cours de philosophie positive* les rapports existant entre les domaines scientifiques les plus importants de son époque (mathématiques, physique, biologie etc.) et s'efforce de créer une place à part pour la sociologie dans le système scientifique tout en défendant la relative autonomie de celle-ci par rapport à la physique et la biologie²². Il fonde ainsi la nouvelle science, la sociologie qui, admettant la « priorité du tout sur l'élément et de la synthèse sur l'analyse », a pour objet l'histoire de l'espèce humaine. N'empêche qu'il considère la sociologie comme une science à la manière des sciences antérieures. Ainsi il reprend la formule qu'il avait déjà utilisée dans les *Opuscules* :

« Il n'y a point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie, dans ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces sciences par les hommes compétents. S'il en est autrement en politique²³, c'est parce que les anciens principes étant tombés, et les nouveaux n'étant pas encore formés, il n'y a point à proprement parler, dans cet intervalle, de principes établis »²⁴.

Comte suggère ainsi qu'il ne peut pas y avoir davantage de liberté de conscience en matière de politique ou de sociologie. Puisque les savants imposent leur verdict aux ignorants et aux amateurs en fait d'astronomie, de physique et de chimie, ils doivent, selon la logique de Comte, imposer de même leur verdict en matière de sociologie et de politique.

Le *Système de politique positive* correspond à la troisième et dernière étape de la pensée d'Auguste Comte. Ce dernier ouvrage de Comte composé de quatre tomes²⁵ est destiné à justifier l'idée de l'unité de l'histoire humaine. Pour ce

²² Sur l'effort consacré par Comte à promouvoir dans le système scientifique de son époque « l'autonomie relative de la sociologie » par rapport aux sciences de la nature traditionnelles voir Norbert Élias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991 (1970), pp. 36 et suiv.

²³ Rappelons qu'en 1822, date de la première parution de ce texte, Comte n'avait pas encore inventé le terme de sociologie.

²⁴ Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822) republié dans le *Système de politique positive*, tome IV, l'Appendice générale, p. 53.

²⁵ Les quatre tomes du *Système de politique positive ou Traité de sociologie constituant la religion de l'Humanité* sont : 1) « Discours préliminaire et introduction fondamentale » (1851) ; 2) « Statique sociale et traité abstrait de l'ordre humain » (1852) ; 3) « Dynamique sociale et traité général du progrès humain (Philosophie de l'histoire) » (1853) et 4) « Tableau synthétique de l'avenir humain » (1854).

faire, Comte avance une théorie de la nature humaine et de la nature sociale. La théorie comtienne de la nature humaine postule que l'homme a, à travers toutes les sociétés, à travers toutes les époques, une certaine nature reconnaissable et définissable. Quant à la théorie comtienne de nature sociale, elle est fondée sur le fait que toute société comporte un ordre essentiel reconnaissable à travers la diversité des organisations sociales. Dans le *Système de politique positive*, Comte expose sa théorie de la nature humaine et de la nature sociale de telle manière que les caractéristiques majeures du devenir historique puissent s'en déduire.

La théorie de la nature humaine est élaborée dans le premier tome du *Système* et exposée dans le « tableau cérébral »²⁶ représentant les différentes activités caractéristiques de l'homme en tant qu'homme²⁷. L'ordre social est décrit et analysé dans le second volume du même ouvrage consacré à la « Statique sociale ». Le tableau cérébral et la statique sociale servent, en effet, de fondement à la présentation de la « Dynamique sociale » exposée dans le troisième volume du *Système*.

Comme nous l'avons précisé ci-dessus, Auguste Comte développe sa théorie à partir d'une réflexion sur la contradiction interne dans la société de son époque, entre le mode théologico-militaire et le mode scientifico-industriel. Comte observe dans la société de son temps, la généralisation de la pensée scientifique et l'activité industrielle – qui est incontournable selon la « loi de filiation » – et conclut que la crise liée à cette contradiction ne peut être surmontée qu'en accélérant le déroulement de l'histoire. Pour ce faire, il faut créer un *système* fondé sur la science qui remplacera le système d'idées théologiques et amènera l'ordre social à l'état positif, ultime étape de la marche de l'humanité.

Comte s'ingénie à être le sociologue de l' « unité humaine ». Mais il tâche aussi d'être un réformateur social voire un sauveur de l'humanité. Pour ce faire, il ne se contente pas de concevoir une science synthétique, une science qui préconise des lois les plus générales et qui se propose de découvrir un déterminisme

²⁶ Pour la forme définitive de la « Classification positive des dix-huit fonctions intérieures du cerveau ou tableau systématique de l'âme » cf. Comte, *Système de politique positive*, tome premier, Paris, 1851. Comte écrit avoir conçu ce « tableau systématique » à partir de 1847 jusqu'en 1850, cf. *ibid.*, p. 680.

²⁷ D'après la classification de Comte, les dix-huit activités caractéristiques du cerveau humain sont constituées de : dix moteurs affectifs dont sept personnels (les *instincts* nutritif, sexuel, maternel, militaire, industriel ; les *besoins* de domination et d'appropriation) et trois sociaux (attachement, vénération, bonté / humanité) ; cinq fonctions intellectuelles (synthèse, analyse, induction / comparaison / généralisation, déduction / coordination / systématisation et communication) ; trois activités pratiques (courage, prudence, persévérance).

global que les hommes peuvent utiliser pour atteindre le salut mais se veut le fondateur d'une religion de l'unité humaine.

Une « religion » d'inspiration positiviste : le culte de l'Humanité

Comte croit à la nécessité de la religion, et pour l'homme et pour la société. D'après le philosophe, l'homme ne peut pas vivre sans religion car il a besoin d'aimer quelque chose qui le dépasse. Les sociétés aussi ont besoin de la religion parce qu'elles ont besoin d'un pouvoir spirituel qui « consacre et modère » le pouvoir temporel. Cependant, la religion de l'époque scientifique doit être d'inspiration positiviste ; car, l'homme d'esprit scientifique ne peut plus croire à la révélation ou à la divinité selon la conception traditionnelle. Comte annonce ainsi l'avènement de la « religion démontrée ». Il écrit dans le premier chapitre du deuxième tome du *Système* :

« D'abord spontanée, puis inspirée, et ensuite, révélée, la religion devient enfin démontrée. Sa constitution normale doit satisfaire à la fois le sentiment, l'imagination, et le raisonnement, sources respectives de ses trois modes préparatoires »²⁸.

La religion de l'Humanité que fonde Auguste Comte est, en effet, l'un des aboutissements de la sociologie comtienne qui non seulement prend l'humanité toute entière comme objet d'étude mais se propose aussi de contribuer au salut de l'humanité en accélérant son cheminement – évolution – vers l'état ultime, c'est-à-dire scientifique ou positif. Ce « rôle 'religieux' de la sociologie » découle, en effet, d'une « sorte de foi en l'unité et en l'évolution progressive d'un être unique, l'Humanité »²⁹.

Mais ce qui amène le philosophe à (re)penser vraiment le sacré, c'est une affectivité troublée, sa rencontre avec Clotilde de Vaux à la fin de 1844³⁰. C'est

²⁸ Comte, *Système de politique positive*, tome II, Paris, 1852, p. 7. Sur la « théorie positive » de la religion cf. , Comte, *Théorie générale de la religion ou Théorie positive de l'unité humaine*, (préface de Michel Houellebecq, postface de Michel Bourdeau), Paris, Éditions Mille et une nuits, 2005 et aussi Laurent Fedi, *Comte*, Paris, Les Belles lettres, 2000, notamment pp. 39-43.

²⁹ Grange, *La philosophie d'Auguste Comte*, p. 249.

³⁰ Si certains commentateurs, dont Littré, soutiennent que c'est l' « ange Clotilde » qui conduit Comte à créer la religion de l'Humanité, d'autres, notamment Henri Gouhier, tenant compte, d'une part, de l'air de temps propice aux inventions religieuses et d'autre part de la logique propre au raisonnement du philosophe, défendent la cohérence du prolongement religieux du positivisme comtien. Gouhier remarque que « le positivisme devait finir en religion. Pourtant il est incontestable que la religion de l'Humanité eût été tout autre sans Clotilde » cf. Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1933, tome I, pp. 25-27 et suiv. Sur la relation

à la suite de cet amour sublimé et endeuillé pour Clotilde que le fondateur du positivisme se met à la recherche du spirituel. Si Comte décide dès 1847, un an après la mort de Clotilde, de prolonger sa philosophie positive en une nouvelle religion de l'humanité, il fonde comme un système le culte de l'Humanité dans la Conclusion du *Discours* de 1848³¹ Il dénonce ainsi la « sécheresse morale »³² comme maladie professionnelle des savants, veut les convertir en « prêtres » d'un nouveau sacerdoce en les soumettant à l'influence affective du « sexe aimant »³³. Il lance un « culte de l'Humanité » et, au nom de la République, conçoit un programme politique d'ordre moral censé garantir le progrès.

Comte fonde sa religion sur le « sentiment » plutôt que sur la raison³⁴. Le sentiment se trouvant au centre du *Discours* – dans lequel le philosophe établit le « culte de l'Humanité » – la religion positiviste s'adresse aux « cœurs » et, dans ce sens, elle est loin d'être une « religion de la science » ou « scientisme ». Comme le note Annie Petit, la science n'est pas pour Comte l'objet du culte et

« mélancolique » d'Auguste Comte avec Clotilde de Vaux, « inspiratrice de la nouvelle religion » cf. aussi Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, chapitres XII-XIII. Raymond Aron pense que la religion de l'Humanité n'aurait probablement pas été conçue si Auguste Comte n'avait pas vécu son aventure avec Clotilde de Vaux et considère cet événement comme un « accident biographique », *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 123. Annie Petit rappelle cependant qu' « un certain vocabulaire religieux est assumé par Comte bien avant que son émotivité soit réveillée lors de 'l'année sans pareille' ». Elle note que, « par exemple, dès 1826, lorsqu'il réfléchit 'pouvoir spirituel', Comte envisage de faire des savants un nouveau 'clergé' – et cette ouverture religieuse, contemporaine de ses critiques du saint-simonisme comme 'théophilanthropie réchauffée', est telle qu'il la conçoit, tout à fait compatible avec ses exigences philosophiques et scientifiques », Annie Petit, « Des sciences positives à la science positiviste », in *Idem* (dir.), *Auguste Comte. Trajectoires positivistes 1798-1998*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 112. Sur la pensée de Saint-Simon et son rapport à la philosophie comtienne cf. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte*, tome II : Saint-Simon jusqu'à la Restauration, 1936 et tome III : Auguste Comte et Saint-Simon, 1941 ; Paul Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 248 et suiv. Sur le « saint-simonisme » et les « saint-simoniens » voir Donald Geoffrey Charlton, *Secular Religions in France 1815-1870*, Londres, Oxford University Press, 1963, pp. 65-79.

³¹ La conclusion générale du *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848) est d'ailleurs intitulée « Culte systématique de l'Humanité ».

³² Auguste Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, Flammarion, 1998 (1848), p. 347.

³³ Dans la religion de l'Humanité, les femmes sont considérées comme « les prêtresses spontanées de l'Humanité ». C'est à partir de la présentation du culte de la Femme, permettant de retrouver le sens de la prière, de l'adoration et de la commémoration, qu'apparaissent les modalités d'un « culte de l'Humanité ». La conception des « prêtres de l'Humanité » apparaît plus tardivement : ce sont les philosophes voués au « sacerdoce », voir Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, cf. la présentation d'Annie Petit, p. 28. Sur la relation ambiguë et contestée de Comte au sexe féminin qui évolue d'une prise de position, en 1819, préconisant l'égalité des sexes et la libération de la femme à un état d'esprit « phallocratique » affirmant, en 1841, dans la 56^{ème} *Leçon* du *Cours*, de « l'indispensable subordination des sexes », signalons aussi l'ouvrage de Sarah Kofman, *Aberrations. Le devenir-femme d'Auguste Comte*, Paris, Aubier Flammarion, 1978, pp. 230-231.

³⁴ Malgré l'appel comtien au « sentiment » plutôt qu'à la raison, estime Juliette Grange, l'ambiguïté de l'expression kantienne de « Foi rationnelle » rapproche Kant de Comte, l'un et l'autre préparant l'expression de l'idée de laïcité, Juliette Grange, *Auguste Comte, la politique et la science*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000, p. 400.

elle n'en est même pas le moyen d'accès indispensable. Ce serait donc un raisonnement un peu trop déductif de considérer le système de Comte comme un « scientisme » s'opposant à la « culture humaniste ». Pourtant, le positivisme ne signifie pas un parfait « humanisme » au sens propre du terme. On peut y trouver, il est vrai, des « allures plutôt vieillottes et naïves d'utopie sentimentale »³⁵. Mais il faut rappeler aussi ses aspects disciplinaires, son modèle de société bien surveillée. C'est justement cette perception sociale (l'accent mis sur l'ordre / la discipline, l'élitisme, etc.), les « côtés plutôt secs et implacables » du positivisme qui l'ont fait parfois confondre avec le scientisme et la technocratie. En retenant son « athéisme » proclamé, on peut dire qu'il laisse bien l'homme responsable de ses actes ; mais il faut aussi remarquer que, dans un monde tissé de « fatalités » que l'humanité peut mais *ne peut que* « modifier », l'homme, selon le positivisme, n'a certainement pas trop de liberté³⁶.

Si le culte de l'Humanité n'est point un « culte de la Raison », il est, en revanche, un culte de l'Être-Suprême. Comte utilise ce terme comme synonyme pour Humanité. Cependant, l'« Être-Suprême » renvoie à une tentative religieuse bien spécifique qui date de l'époque de l'après 1789. Comte condamne, dans le 57^{ème} leçon de son *Cours de la philosophie positive*, avec énergie ce culte « révolutionnaire » de l'Être-Suprême, « institution du déisme légal de Robespierre, complètement développée sous la tyrannie de Bonaparte, et aveuglement prolongée par ses faibles successeurs »³⁷. Comte reprend et utilise l'expression « Être-Suprême » – tout comme « Grand-Être », autre synonyme de l'Humanité – en précisant que celui dont il parle est « nouveau », « vrai », « véritable »³⁸, etc.

L'expression de « Grand-Être » que Comte utilise le plus souvent – comme synonyme de « Humanité » – ne signifie pas la totalité des hommes mais ceux qui survivent parce qu'ils ont vécu de telle manière qu'ils ont laissé une œuvre ou un exemple. Il écrit : « Le Grand-Être est l'*ensemble* des êtres, passés, futurs,

³⁵ Annie Petit, « Le positivisme est-il un humanisme ? », *Autrement, Série Sciences en sociétés. Des sciences contre l'homme*, vol. II, n° 9, avril 1993, p. 68.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Comte, *Cours de philosophie positive*, tome VI, p. 340.

³⁸ Cf. la présentation d'Annie Petit pour Auguste Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, Flammarion, 1998 (1848), p. 29.

et présents, qui concourent librement à perfectionner l'ordre universel »³⁹, autrement dit, « *L'ensemble continu des êtres convergents* »⁴⁰.

Si Comte se propose de substituer sa nouvelle religion à toute autre – monothéiste en particulier –, il vise principalement le catholicisme. Mais il faut noter que recueillir officiellement la succession du catholicisme avait déjà été tenté par d'autres « prophètes sociaux »⁴¹ qui avaient établi le culte de la Raison en 1793, le culte de l'Être-Suprême en 1794 et la Théophilanthropie de 1796 à 1799⁴².

Afin de déchristianiser ses contemporains, Comte propose un nouveau calendrier, établit minutieusement le catalogue des « nouveaux saints » qui donnent leurs noms aux mois ou illustrent chaque jour de la semaine. Le « Calendrier positiviste » instaure non seulement un « système de commémoration », une « religion funèbre » mais aussi un nouveau temps⁴³. Il remplace les saints du calendrier chrétiens par les « grands hommes » de l'histoire et instaure une nouvelle datation. Grâce à cette dernière il se propose de rompre avec le passé, d'inaugurer une nouvelle ère mais tout en rappelant et admettant l'apport des anciens. Toutefois, l'initiative de créer un nouveau calendrier n'est pas, non plus, de l'inédit dans l'histoire contemporaine : les révolutionnaires avaient déjà tenté, quelques décennies auparavant, d'instaurer un nouveau calendrier afin de rompre avec l'Ancien Régime. Le calendrier révolutionnaire fut pourtant officiellement supprimé à partir du 1^{er} janvier 1806, après une expérience de douze ans.

³⁹ Comte, *Système de politique positive*, tome IV, p. 30. Comte explique que le mot « ensemble » indique qu'« il n'y faut pas comprendre tous les hommes, mais ceux-là seuls qui sont réellement assimilables, d'après une vraie coopération à l'existence commune. Quoique tous naissent nécessairement enfants de l'Humanité, tous ne deviennent pas ses serviteurs, et beaucoup restent à l'état parasite qui ne fut excusable que pendant leur éducation », Auguste Comte, *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'Humanité*, deuxième entretien, Paris, 1852, pp. 68-69. Le *Catéchisme positiviste* de Comte est reproduit chez les éditions Garnier-Flammariion, 1966, pour le passage cité ci-dessus cf. p. 78. Sur « le(s) sens de l'Humanité » dans la pensée d'Auguste Comte cf. Andrew Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity. The Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 194-201.

⁴⁰ Comte, *Système de politique positive*, tome IV, 1854, p. 30.

⁴¹ Pour emprunter une notion à Donald Geoffrey Charlton, *Secular Religions in France 1815-1870*, Londres, Oxford University Press, 1963.

⁴² Sur ces « religions révolutionnaires » cf. Alphonse Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (1793-1794). Essai historique*, Paris, Félix Alcan, 1892 ; Albert Mathiez, *La Théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution*, Paris, Félix Alcan, 1903 ; *Idem.*, *Les Origines des cultes révolutionnaires, 1789-1792*, Genève, Slatkine - Magariotis Reprints, 1977 (Paris, 1904).

⁴³ Grange, *Auguste Comte, la politique et la science*, pp. 165-166.

Comte rêve aussi de cérémonies grandioses en l'honneur des grands hommes : il marie ses disciples et officie aux enterrements. Mais, ce n'est pas inédit dans l'époque de l'après 1789 : le 19 juin 1792, lors de la discussion sur la laïcisation des actes de l'état-civil, le député Gohier propose d'entourer d'un cérémonial civique la constatation des baptêmes, des mariages et des décès. À l'autel de l'ancienne religion, Gohier oppose l'autel de la religion nouvelle, l'autel de la Patrie, que chaque commune serait tenue de construire sur un modèle uniforme. Devant l'autel de la Patrie, sur lequel on lira les Déclarations des Droits, le citoyen « sera traduit à chaque époque intéressante de sa vie ». Il y sera porté à sa naissance, il y viendra recevoir des armes à 18 ans, se faire inscrire sur la liste des citoyens à 21 ans, il s'y mariera, son cadavre enfin y sera conduit pour des funérailles civiques. Bref, la Patrie aura ses sacrements comme la Religion. Tout rappellera au citoyen « qu'il naît pour sa patrie, qu'il doit vivre, qu'il doit mourir pour elle ». « La Patrie, comme autrefois la Religion, prendra l'homme tout entier, le pétrira corps et âme »⁴⁴. Le projet de Gohier ne fut pas officiellement appliqué mais dans certaines communes il y eut des baptêmes et des mariages civiques⁴⁵.

Apparue une cinquantaine d'années après les créations religieuses des révolutionnaires, l'initiative d'Auguste Comte ne doit pas paraître si étrange à son époque. La religion de l'Humanité est-elle donc une survivance de l'époque révolutionnaire⁴⁶ ? Selon Henri Gouhier, rien ne s'oppose à cette hypothèse, ni dans l'histoire de la Révolution ni dans la pensée d'Auguste Comte.

Il faut, avant tout, noter que la Révolution française, elle-même, manifeste des caractéristiques d'un mouvement religieux. Michelet écrit même, un demi siècle après la Révolution, que celle-ci « n'adopta aucune Église » car, explique-t-il, « elle était une Église elle-même »⁴⁷. Durkheim, observateur des faits religieux, met l'accent, lui aussi, sur cette caractéristique de 1789. Il admet que la Révolution française était – d'abord – un « objet de foi » avant de devenir un objet de science, c'est-à-dire d'être perçue comme « un fait social de la plus haute importance » dont on cherche à connaître les origines et la portée. Un siècle après la Révolution, en 1890, il écrit :

⁴⁴ Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires*, pp. 133-134.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 44-45.

⁴⁶ Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, tome I, p. 7.

⁴⁷ Jules Michelet, *Œuvres de J. Michelet. Histoire de la Révolution*, tome I, Paris, Alphonse Lemerre, 1888 (1847), préface de 1868, p. 12.

« Les principes de 89, peuvent être considérés sous des aspects très différents. Ils sont un événement historique, un fait politique, en même temps qu'une théorie scientifique de la société. Oubliez les conditions sociales dans lesquelles ils se sont produits pour les considérer en eux-mêmes, et vous n'y verrez qu'une suite de propositions abstraites, définitions, axiomes, théorèmes, qui se présentent comme le résumé d'une science définitive (...). Mais replacez-les dans leur milieu historique, et le point de vue change. Les hommes de la Révolution n'étaient pas des savants qui imaginaient un système dans le silence du cabinet, mais des hommes d'action qui se croyaient appelés à reconstruire la société sur des bases nouvelles ; et il est trop clair qu'une pareille reconstruction ne pouvait pas se faire d'après une méthode scientifique. En réalité ce sont les besoins, les aspirations de toute sorte dont était travaillée la société française qui ont guidé les hommes d'État de l'époque et déterminé les grandes lignes de l'œuvre à la fois destructive et réparatrice qu'ils avaient entreprise. Les fameux principes ne font qu'exprimer ces tendances, bien plutôt que les rapports réels des choses. Leur autorité leur vient, non de ce qu'ils sont d'accord avec la réalité, mais de ce qu'ils sont conformes aux aspirations nationales. On y croit non comme à des théorèmes, mais comme à des articles de *foi*. Ils n'ont été faits ni par la science ni pour la science ; mais ils résultent de la pratique même de la vie. En un mot, ils ont été une *religion*, qui a eu ses martyrs et ses apôtres, qui a profondément remué les masses, et qui, en définitive, a suscité de grandes choses »⁴⁸.

Une vingtaine d'années après cette constatation, l'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* tient aussi à souligner la relation entre l'innovation sociale et la créativité religieuse. Il explique que les grandes périodes d'innovation sociale sont inséparables des périodes de créativité religieuse. En témoigne, note-t-il, particulièrement le moment religieux de la Révolution française. Il observe que

« cette aptitude de la société à s'ériger en dieu où à créer des dieux ne fut nulle part plus visible que pendant les premières années de la Révolution. À ce moment, en effet, sous l'influence de l'enthousiasme général, des choses, purement laïques par nature, furent transformées par l'opinion publique en choses sacrées : c'est la Patrie, la Liberté, la Raison. Une religion tendit d'elle-

⁴⁸ Émile Durkheim, « Les principes de 1789 et la sociologie » (1890) in Jean-Claude Filloux (éd.), *La science sociale et l'action*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, pp. 215-225, souligné par nous. Ce texte de Durkheim s'agit d'un compte rendu paru dans *Revue internationale de l'enseignement*, XIX, 1890, pp. 450-456.

même à s'établir qui avait son dogme, ses symboles, ses autels et ses fêtes. C'est à ces aspirations spontanées que le culte de la Raison et de l'Être suprême essaya d'apporter une sorte de satisfaction officielle »⁴⁹.

Mais cette religion nouvelle soutenue par l'enthousiasme patriotique fut éphémère, car, explique Durkheim, « l'enthousiasme patriotique qui, à l'origine, transportait les masses, alla lui-même en s'affaiblissant. La cause disparaissant, l'effet ne pouvait se maintenir »⁵⁰.

Il importe aussi de noter que Durkheim constate, en son temps, une certaine « médiocrité morale » par rapport à l'époque révolutionnaire. Dans la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, d'une part il regrette les célébrations solennelles de jadis qui « enthousiasmaient » le peuple, et d'autre part condamne les initiatives artificielles de l'époque post-révolutionnaire dont celle de Comte :

« Si nous avons peut-être quelque mal aujourd'hui à nous représenter en quoi pourront consister ces fêtes et ces cérémonies de l'avenir, c'est que *nous traversons une phase de transition et de médiocrité morale*. Les grandes choses du passé, celles qui enthousiasmaient nos pères, n'excitent plus chez nous la même ardeur, soit parce qu'elles sont entrées dans l'usage commun au point de nous devenir inconscientes, soit parce qu'elles ne répondent plus à nos aspirations actuelles ; et cependant, il ne s'est encore rien fait qui les remplace. (...) En un mot, les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés. Ce qui a rendu vaine la tentative de Comte en vue d'organiser une religion avec de vieux souvenirs historiques, artificiellement réveillés : c'est de la vie elle-même, et non d'un passé mort que peut sortir un culte vivant. Mais cet état d'incertitude et d'agitation confuse ne saurait durer éternellement. Un jour viendra où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d'effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide à l'humanité ; et ces heures une fois vécues, les hommes éprouveront spontanément le besoin de les revivre de temps en temps par la pensée, c'est-à-dire d'en entretenir le souvenir au moyen de fêtes qui en revivifient régulièrement les fruits. Déjà nous

⁴⁹ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985 (1912), pp. 305-306.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 306.

avons vu comment la Révolution institua tout un cycle de fêtes pour tenir dans un état de perpétuelle jeunesse les principes dont elle s'inspirait »⁵¹.

La Révolution française apparaît à Tocqueville aussi comme un phénomène religieux. Mais la raison pour laquelle il qualifie 1789 de religieux est tout à fait différente des arguments de Durkheim. Si ce dernier explique la religiosité de la Révolution par la perception de ses principes comme des « articles de foi », Tocqueville l'explique par le mode opératoire de la Révolution. Selon Tocqueville, 1789 est « une révolution politique qui a opéré à la manière et qui a pris en quelque chose l'aspect d'une révolution religieuse ». Parce que, comme les révolutions religieuses, « elle se répand au loin », « elle y pénètre par la prédication et la propagande », « inspire le prosélytisme ». Il s'agit d'une révolution « qu'on prêche aussi ardemment aux étrangers qu'on l'accomplit avec passion chez soi »⁵² ; une révolution qui, comme toutes les religions, considère l'homme en lui-même, indépendamment du pays et du temps.

« Elle n'a pas recherché seulement quel était le droit particulier du citoyen français, mais quels étaient les devoirs et les droits généraux des hommes en

⁵¹ *Ibid.*, pp. 610-611, souligné par nous. Ce passage de Durkheim mérite quelques remarques. « ...Nous traversons une phase de transition et de médiocrité morale » : cette phrase est écrite trente ans après l'instauration de l'école laïque qui devait se substituer aux Églises pour assurer la socialisation morale des jeunes et leur enseigner une « morale laïque » à construire en s'interdisant « tout emprunt aux principes sur lesquels reposent les religions révélées ». Durkheim proclamerait-il l'échec de cette entreprise ? Il n'est pas possible de répondre à cette question par l'affirmative. Car l'auteur relie cette « médiocrité morale » qui est un fait social à une impuissance religieuse. Le constat de Durkheim (« les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés ») fait cependant place à l'espoir : « un jour viendra... ». Il note d'ailleurs dans les *Formes élémentaires* qu'« il n'y a pas d'évangiles qui soient immortels et il n'y a pas de raisons de croire que l'humanité est désormais incapable d'en concevoir de nouveaux ». Le passage de Durkheim relatif à la « médiocrité morale » de son temps amène Jean Baubérot à s'interroger sur la position de ce dernier envers la laïcité : La religion pour Durkheim, écrit Baubérot, aussi bien celle des peuples primitifs que la religion nouvelle qui va advenir, « résulte de la fusion des consciences, de leur communion dans une même pensée, de leur coopération à une même œuvre, de l'action moralement tonifiante et stimulante que toute communauté d'hommes exerce sur ses membres » [cf. Émile Durkheim, « La conception sociale de la religion » in *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, Paris, Vrin, 1919, pp. 98 et suiv.]. Quel est alors, demande l'auteur, le statut de la liberté religieuse ? N'est-il pas significatif que le modèle de la « religion de l'avenir » soit précisément les cultes révolutionnaires dont l'instauration est allée de pair avec une persécution religieuse ? Jean Baubérot, « Note sur Durkheim et la laïcité », *Archives de sciences sociales des religions*, 69, janvier-Mars 1990, pp. 151-156. Persécution que Durkheim occulte – en citant largement A. Mathiez et – en parlant de « l'influence de l'enthousiasme général », de « l'opinion publique », d'« aspirations spontanées » etc. Pour Durkheim (alors), note Baubérot, « une religion tendit d'elle-même à s'établir », cf. Durkheim, *Les formes élémentaires*, p. 306 et Baubérot, *art. cit.*, n. 18. Sur la fondation de la morale laïque et la laïcité française cf. Jean Baubérot, *La laïcité, quel héritage ?, de 1789 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1990, notamment pp. 23-25, 61-63 et *Idem.*, *Histoire de la laïcité française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, notamment pp. 15 et suiv., 58 et suiv.

⁵² Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, Paris, Flammarion, 1988 (1856), livre premier, chapitre III, pp. 106-107.

matière politique (...) elle avait l'air de tendre à la régénération du genre humain plus encore qu'à la réforme de la France... »⁵³.

C'est aussi le discrédit des religions à la fin du dix-huitième siècle qui contribue, selon Tocqueville, à donner un caractère religieux à la Révolution française. L'irréligion, pense Tocqueville, a plus dérégulé les esprits que les cœurs, et constate que

« lorsque la religion déserta les âmes, elle ne les laissa pas (...) vides et débilitées ; elles se trouvèrent momentanément remplies par des sentiments et des idées qui tinrent pour un temps sa place, et ne leur permirent pas d'abord de s'affaïsser »⁵⁴.

Les Français qui firent la Révolution, écrit Tocqueville, se sentaient « appelés à transformer la société et à régénérer notre espèce ». Ces sentiments et ces passions étaient devenus pour eux, souligne-t-il, « comme une sorte de religion nouvelle, qui, produisant quelques-uns des grands effets qu'on a vu les religions produire, les arrachait à l'égoïsme individuel, les poussait jusqu'à l'héroïsme et au dévouement, et les rendait souvent comme insensibles à tous ces petits biens qui nous possèdent »⁵⁵.

Si les historiens et sociologues admettent unanimement le caractère religieux de la Révolution dû à la fois à la perception sacralisante de ses principes (Durkheim) et à son mode d'opération universalisant (Tocqueville), ils diffèrent en ce qui concerne l'évaluation des « religions révolutionnaires » fondées après 1789. Albert Mathiez observe, par exemple, que les « cultes révolutionnaires » ont certaines caractéristiques communes qui en font les manifestations d'une religion fondamentale, « analogue en son essence à toutes les autres religions »⁵⁶. Sa source est le « *patriotisme* », c'est-à-dire « l'amour de la société idéale fondée sur la justice, beaucoup plus que l'amour du sol national »⁵⁷. Mathiez écrit :

⁵³ *Ibid.*, p. 108. Sur le caractère religieux de la Révolution française cf. aussi Danièle Hervieu-Léger, Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 55 et suiv.

⁵⁴ Tocqueville, *L'Ancien régime et la Révolution*, livre III, chapitre II, p. 246.

⁵⁵ *Ibid.*, livre premier, chapitre II, p. 247.

⁵⁶ Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires, 1789-1792*, Genève, Slatkine – Megariotis Reprintes, 1977 (Paris, 1904), p. 13.

⁵⁷ Albert Mathiez, *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française*, Paris, Félix Alcan, 1907, p. 30.

« C'est le *patriotisme* en effet, l'attente messianique de la Régénération qui anime toutes les âmes en 1789, la conviction que la Constitution nouvelle fera disparaître toutes les iniquités non seulement du sol français, mais de la face de la terre, la confiance absolue en la toute-puissance de la Raison humaine, la croyance profonde au progrès indéfini, la vision prochaine d'un âge d'or, placé dans l'avenir et non plus dans le passé. Essentiellement religieuse, la foi nouvelle se formule dans le credo des Droits de l'homme... »⁵⁸.

Mathiez n'hésite pas non plus à placer la religion de l'Humanité fondée par Comte parmi les cultes révolutionnaires :

« Les plus nobles esprits du XIX^e siècle ont dénoncé après les théophilanthropes le divorce fatal entre l'Église et la Révolution. Saint-Simon et son disciple Auguste Comte ont cherché à leur tour à fonder la religion raisonnable, qui ramènerait l'harmonie entre les institutions et les mœurs, entre le passé et l'avenir. La religion de l'humanité des positivistes avec son calendrier des sages et ses fêtes morales est un produit direct des cultes révolutionnaires »⁵⁹.

En revanche, Marcel Mauss, disciple de Durkheim, est plus réticent quant à appeler « religions » les initiatives religieuses de l'après 1789. Il relativise ainsi la thèse avancée par Mathiez dans ses travaux sur les cultes révolutionnaires. Mauss écrit :

« Contrairement aux vues de M. Mathiez il ne nous semble pas que les phénomènes dont il s'est occupé aient été des religions au véritable sens du mot, c'est-à-dire des systèmes *déterminés, suffisamment organiques et persistants de phénomènes religieux*. Par contre il nous semble avoir parfaitement raison de soutenir que la définition du phénomène religieux, proposée ici par M. Durkheim, s'y appliquait suffisamment. Il s'agit bien en effet de phénomènes qui sont de nature religieuse, mais qui n'ont pas eu le temps ni les qualités nécessaires pour s'agréger, s'harmoniser, s'étendre à un certain nombre, même minimum de générations »⁶⁰.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁹ L'auteur note aussi que « les seconds théophilanthropes considèrent la religion positiviste d'Auguste Comte comme une réédition de la théophilanthropie », voir Albert Mathiez, *La Théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution*, Paris, Félix Alcan, 1903, p. 705 et n. 1. Sur la « religion saint-simonienne » voir Paul Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, pp. 275 et suiv.

⁶⁰ Cf. Marcel Mauss, « La Théophilanthropie et le Culte Décadaire », *L'année sociologique*, 8^{ème} année (1903-1904) 1905, pp. 296-298. Il importe ici de préciser les définitions que Durkheim donnait des « phénomènes religieux » et de la « religion ». « Les phénomènes dits religieux consistent, selon Durkheim, en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés

Les « cultes révolutionnaires », d'après Mauss, ne sont pas des « croyances » mais « des idées mal fondées dans l'esprit public, peu *délimitées*, *obligatoires* certes mais auxquelles peu de fidèles croient sincèrement ; et en fait de pratiques, que des observances conventionnelles, imposées du dehors par une légalité souvent tyrannique, des *fêtes*, qui sont plutôt des festolements que des rites efficaces. Aux pratiques il manque l'efficacité pleine, aux croyances il manque la foi. Ce sont des velléités religieuses, ce ne sont pas des religions ».

Mauss affirme aussi que « la nature religieuse des émotions collectives dont les cultes révolutionnaires furent les dérivés, ne fait pas l'ombre d'un doute ». Il conteste cependant le caractère « artificiel » des cultes révolutionnaires. Comme son maître qui reprochait à Comte de tenter d' « organiser une religion avec de vieux souvenirs historiques, artificiellement réveillés »⁶¹, Mauss souligne le fait que ces nouveaux cultes sont artificiellement instaurés :

« On n'a rendu un culte à la Raison (...) que par raison ; on n'a divinisé la liberté que verbalement. La verve mythique et la ténacité de l'idée correspondant à une foi profonde ont toujours manqué aux cultes révolutionnaires. (...) l'institution des diverses cultes révolutionnaires fut une œuvre presque artificielle. Ils furent volontairement, systématiquement instaurés, par des législateurs idéologues persuadés de la toute-puissance de la loi, pour servir d' 'institutions' à la République, et à partir du moment où la république jacobine ne peut plus compter sur le clergé constitutionnel, pour combattre et remplacer le catholicisme. Leur naissance seule n'est pas factice, leur fonctionnement aussi qui répond à un certain besoin. Mais ils ne correspondent qu'à un état passager de l'opinion publique, qui tend à durer et

dans ces croyances. Quant à la religion, c'est un ensemble, plus ou moins organisé et systématisé, de phénomènes de ce genre », Émile Durkheim, « De la définition des phénomènes religieux », *L'année sociologique*, 2^{ème} année (1897-1898), 1899, pp. 1-28, en particulier pp. 22-23. Le sociologue révisé sa définition une quinzaine d'années plus tard : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent », Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65. En précisant l'inséparabilité de l'idée de religion de l'idée de l'Église, Durkheim tient à souligner, dans sa définition révisée, que « la religion doit être une chose éminemment collective ». Comme le note lui-même, c'est par là que cette seconde définition rejoint celle qu'il avait proposée jadis dans *L'Année sociologique* : « Dans ce dernier travail ['De la définition des phénomènes religieux'], nous définissions exclusivement les croyances religieuses par leur caractère obligatoire ; cette obligation vient évidemment (...) de ce que ces croyances sont la chose d'un groupe qui les impose à ses membres. Les deux définitions se recouvrent donc en partie. Si nous avons cru devoir en proposer une nouvelle, c'est que la première était trop formelle et négligeait trop complètement le contenu des représentations religieuses », *ibid.*, pp. 65-66, n. 1.

⁶¹ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 611.

qui n'y réussit pas. C'est pourquoi ils ne fructifient ni ne se solidifient, et c'est pourquoi ils sont des phénomènes religieux sans être des religions »⁶².

Qu'elle soit considérée comme une « religion » (suivant Mathiez) ou un « phénomène religieux » (suivant Mauss), ou admise comme une « pseudo-religion » (suivant le sens commun), il est vrai que l'initiative de Comte comprend en soi les conditions *sine qua non* de la religiosité, c'est-à-dire un dogme, un culte et un régime. L'objectif ultime du philosophe est de remplacer – ou plutôt de prolonger – le catholicisme par la nouvelle « religion de l'Humanité ». Cet objectif hante tellement l'esprit du philosophe qu'il écrit en 1851 : « Je suis persuadé que, avant l'année 1860, je prêcherai le positivisme à Notre-Dame comme la seule religion réelle et *complète* »⁶³.

Si Comte érige sa philosophie en religion, il ne change rien à son attitude purement négative quant à la théologie : « sa religion est sans Dieu »⁶⁴ note d'ailleurs John S. Mill⁶⁵. Les propositions religieuses de Comte correspondent

⁶² Mauss, « La Théophilanthropie et le Culte Décadaire », pp. 296-298.

⁶³ Cf. la lettre d'Auguste Comte datée du 22 avril 1851 s'adressant à de Tholouze in Auguste Comte, *Correspondance générale et confessions*, tome VI (1851-1852), Paris, École des hautes études en sciences sociales, J. Vrin ; La Haye, Mouton, 1984, p. 58, souligné par nous. Il écrivait aussi, trois ans auparavant, en 1848 : « (...) le positivisme devient enfin une véritable religion, seule complète et réelle, destinée à prévaloir sur toutes les systématisations imparfaites et provisoires qui émanent du théologisme initial », Auguste Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, Paris, Flammarion, 1998 (1848), p. 354.

⁶⁴ John Stuart Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, tr. de l'anglais par Georges Clemenceau, Paris, Félix Alcan, 1890, p. 134. Signalons que l'ouvrage de Mill traduit par « le D^r [Georges] Clemenceau, Député » est réédité chez L'Harmattan, 1999, texte revu et présenté par Michel Bourdeau.

⁶⁵ Si le philosophe anglais exprime une certaine sympathie pour la nouvelle religion, particulièrement pour son rêve de l' « Humanité fraternelle », il conteste néanmoins la formulation dogmatique de la nouvelle foi et sa richesse liturgique (prières, adorations etc.). Cependant la question de la nouvelle religion n'est pas la principale raison de la contestation de Mill relative à la pensée comtienne. Il rompt avec Comte après une relation épistolaire de six ans qui commence le 8 novembre 1841 par une lettre de Mill et dure jusqu'au 17 mai 1847, date de l'ultime lettre de Mill que Comte laissera sans réponse. Pour ces deux lettres de Mill voir Comte, *Correspondance générale et confessions*, tome II (avril 1841 - mars 1845), 1975, pp. 345-347 et tome IV (1846-1848), 1981, pp. 241-243. Leur « grave dissentiment sociologique et biologique sur la condition et la destination sociale des femmes » est l'une des raisons de discorde entre Comte et Mill, ce dernier manifestant des sympathies féministes. Dans une lettre du 5 octobre 1843 adressée à Mill, Comte attribue aux femmes « l'inaptitude caractéristique à l'abstraction et à la contention, l'impossibilité presque complète d'écarter les inspirations passionnées dans les opérations rationnelles » et les considère « radicalement incapables de tout gouvernement, même domestique, mais seulement d'administration secondaire », *op. cit.*, tome II (avril 1841 - mars 1845), p. 199. Mill, refusant « l'infériorité naturelle » ou « native » de la femme, suggérait de tenir compte de « la différence d'éducation et de position sociale » ; car, expliquait-il dans sa lettre du 30 août 1843, « que les femmes soient ou ne soient pas naturellement inférieures en capacité d'effort intellectuel prolongé, il n'est pas douteux que rien, dans leur éducation, n'est arrangé de manière à développer en elles cette capacité », *ibid.*, pp. 396-397. Comte défend, en revanche, la « subordination temporelle » de la femme à l'homme. Il écrira en 1852 dans le *Catéchisme* : « le principal office des femmes [consiste] à former et à perfectionner les hommes » (Garnier-Flammarion, 1966, p. 183). Au sujet de la dissidence concernant la « théorie de femme » cf. le second tome de la *Correspondance générale et confessions* et voir particulièrement les lettres de Comte datant du 29 juin 1843 (pp. 168-173) ; 16 juillet 1843 (pp. 176-180) ; 5 octobre 1843 (pp.

en effet à une forme de « *Catholicism without Christianity* »⁶⁶. C'est notamment la culture de l'altruisme qui évoque, selon Mill, le parallèle entre la morale catholique et la morale positiviste. « Vivre pour autrui », formule comtienne traduisant la règle cardinale de la morale dans la religion de l'Humanité, exprime parfaitement cette essence altruiste, pour ne pas dire ascétique, de la religion de Comte⁶⁷.

Convaincu qu'il ne peut y avoir de religion sans culte, c'est-à-dire sans une série d'observances systématiques destinées à cultiver et à entretenir le sentiment religieux, Comte institue des prières régulières, privées et publiques⁶⁸. L'« adoration privée » doit être rendue à des personnes dignes, vivantes ou mortes, mais qui dans tous les cas, doivent être des femmes. Car les femmes, appartenant au « *sexe aimant* », représentent, d'après Comte, le meilleur attribut de l'humanité. Les objets de l'« adoration privée » sont donc la mère, la femme et la fille, représentant respectivement, le passé, le présent et l'avenir et provoquant l'exercice actif des trois sentiments sociaux, « vénération », « attachement » et « bonté »⁶⁹.

Quant au culte public, il consiste principalement en la « commémoration », en une série de célébrations ou de fêtes, au nombre de quatre-vingt-quatre par an. Les fêtes de cette « religion de l'histoire » sont consacrées en fait à la glorification successive de l'Humanité. Le culte de l'Humanité constitue donc,

196-203); 14 novembre 1843 (pp. 206-213); 23 décembre 1843 (pp. 221-225) et les lettres de Mill (reproduites dans les Notes) datant du 15 juin 1843 (pp. 386-389); 13 juillet 1843 (pp. 389-392); 30 août 1843 (pp. 396-398); 21 octobre 1843 (p. 400); 30 octobre 1843 (pp. 401-406); 8 décembre 1843 (pp. 408-409). Sur la divergence entre Comte et Mill émergeant au sujet de la question de femme cf. aussi Paul Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte comme principe d'unité systématique et fondement de l'organisation spirituelle du Monde*, deux tomes, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, tome I, pp. 258-267. Pour d'autres dimensions du dissentiment entre Comte et Mill voir aussi Terence R. Wright, *The Religion of Humanity. The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 40-50 et cf. Walter Michael Simon, *European Positivism in the Nineteenth Century, an Essay in Intellectual History*, Ithaca, Cornell University Press, 1963, pp. 172-201 et. 275-279; Pickering, *Auguste Comte, an Intellectual Biography*, vol. 1, chapitres 12 et 13.

⁶⁶ Cf. George Chabert, *Un nouveau pouvoir spirituel. Auguste Comte et la religion scientifique au XIX^e siècle*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2004, p. 261.

⁶⁷ Pour l'inspiration catholique dans la formation de la religion de l'Humanité cf. aussi *infra*, note 77.

⁶⁸ Sur les cultes privés et publics voir Jean-Claude Wartelle, *L'héritage d'Auguste Comte. Histoire de « L'Église » positiviste (1849-1946)*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 80 et suiv.

⁶⁹ Cf. *supra*, note 31. S'ingéniant à systématiser la dimension cultuelle de sa religion Comte donne des précisions assez détaillées sur la forme et le contenu des prières privées. Celles-ci sont composées de deux parties, commémoration et effusion, et doivent occuper deux heures chaque jour, réparties en trois moments différents : au lever, au milieu des heures de travail, et au lit, le soir. Comte lui-même pratique une sorte d'hallucination : il s'agit de visualiser la « Morte aimée », Clotilde, de la rendre présente par l'évocation – orale – mais aussi par une forme de « projection » fictive (images) à des moments précis de la journée.

dans son ensemble, une religion laïque ayant comme but de créer une mémoire sociale à partir de la connaissance du passé. Il d'agit donc d'un creuset dans lequel se confondent le profane et le sacré. La prière à l'Humanité n'est qu'une composante de la vie sociale. Après avoir souligné que « l'exercice régulier de la prière, privée ou publique, constitue la principale condition d'un culte quelconque » Comte écrit : « Loin d'y manquer, le positivisme y satisfait mieux que le catholicisme : car il épure cette institution en même temps qu'il la développe »⁷⁰. Pour les fidèles de cette « religion universelle », explique Comte, « la prière [est] l'idéal de la vie ». « Car prier, c'est à la fois aimer, penser, et même agir ; puisque l'expression constitue toujours une véritable action »⁷¹.

Le fondateur de la religion de l'Humanité s'efforce aussi d'inventer des formules saisissantes destinées à exprimer l'esprit de sa philosophie et religion. Comme dans le catholicisme – et d'autres religions monothéistes –, dans le culte de l'Humanité aussi on trouve donc des formules énonçant une règle morale (« vivre pour autrui ») ou un mot d'ordre (« l'amour pour principe, l'ordre pour base, et le progrès pour but »).

La nouvelle foi créée autour du dogme de l'Humanité, régie selon une morale positiviste (l'altruisme et la prédominance du « devoir » sur le « droit ») et ayant un culte systématisé ne se propose nullement de renverser l'ancienne foi ; elle doit au contraire, le comportement positif l'exige, la prolonger, la parfaire. Comte n'a pas l'intention d'abolir la religion, cela serait en contradiction avec l'esprit positif de supprimer une institution permanente dans l'histoire de l'humanité et inhérente, selon Comte, à la nature de l'homme, plus important encore, qui pourrait être *utile* en ce qui concerne l'ordre ou la « statique sociale ». C'est pour ces raisons que le philosophe se propose de réformer l'ancienne foi, l'accommoder à l'époque scientifico-industrielle ; bref, de concevoir la sécularisation comme une nouvelle forme de foi, un spiritualisme laïc ou terrestre, une manière d'atteindre l'âge adulte pour les croyants⁷².

⁷⁰ Auguste Comte, *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'Humanité*, cinquième entretien, Paris, 1852, p. 192.

⁷¹ Comte, *Catéchisme positiviste*, cinquième entretien, p. 193 ; dans le texte reproduit chez Garnier-Flammarion (1966), p. 164.

⁷² Grange, *Auguste Comte, la politique et la science*, p. 153. Grange estime la foi positiviste comme « une interprétation du message chrétien », « le christianisme étant *naturellement* porteur de sécularisation », pp. 157 et suiv., souligné par nous. Il est vrai que l'inspiration catholique est une évidence dans la constitution de la « religion de l'Humanité », notamment en ce qui concerne le dogme et le culte de la « nouvelle foi » : l'institution d'une nouvelle Trinité, composée par l'Humanité, le Ciel et la Terre ; les prières, rites et sacrements (au nombre de neuf à savoir présentation, initiation, admission, destination,

L'attitude de Comte à l'égard de la religion (concilier le passé avec le présent, adapter l'ancien au nouveau) fait partie de l'esprit général de la pensée positiviste. Comte se veut conciliateur : il s'efforce de réconcilier la raison et la foi, la révolution et la continuité, le statique et le dynamique, Condorcet et Maistre.

L'« Ordre et Progrès », fameuse devise positiviste, exprime cet effort de conciliation. Comte vise à assurer le « progrès » – qui renvoie à la « dynamique sociale » – mais tout en maintenant l'« ordre » – qui renvoie à la « statique sociale ». Selon Comte, dans le cadre du positivisme, l'« ordre » n'est pas forcément rétrograde et le « progrès » peut être assuré sans tomber dans l'anarchie. Il écrit : « Le positivisme peut seul expliquer et terminer une telle anomalie, fondée sur cette loi évidente : l'ordre restera rétrograde, tant que le progrès restera anarchique »⁷³.

Pour Comte, « l'ordre » et « le progrès » signifient, en fait, l'unité d'une dualité. C'est dans la quarante-sixième leçon du *Cours* qu'il explique la relation de dépendance entre ces deux notions :

« L'ordre et progrès, que l'antiquité regardait comme essentiellement inconciliables constituent de plus en plus, par la nature de la civilisation moderne, deux conditions également impérieuses, dont l'intime et indissoluble combinaison caractérise désormais et la difficulté fondamentale et la principale ressource de tout véritable système politique. Aucun ordre réel ne peut plus s'établir, ni surtout durer, s'il n'est pleinement compatible avec le progrès ; aucun grand progrès ne saurait effectivement s'accomplir, s'il ne tend finalement à l'évidente consolidation de l'ordre »⁷⁴.

Toute la seconde partie du *Cours* et l'ensemble du *Système* sont consacrés à expliquer *Ordre et Progrès*, « devise fondamentale, à la fois philosophique et politique » du positivisme que Comte « s'honore (...) d'avoir créée et

mariage, maturité, retraite, transformation, incorporation), souvent calqués sur les sacrements chrétiens, le « baptême social » dit *présentation* dont « le positivisme s'honore d'avoir emprunté le germe au catholicisme » (*Catéchisme positiviste*, Garnier-Flammarion, p. 178), ou encore l'identification de « sainte Clotilde » à la Vierge Marie, les « saints » de l'Humanité correspondant chacun à un jour du calendrier positiviste, etc. Cependant, relier cette influence du catholicisme sur la formation de la nouvelle religion positiviste au caractère « naturellement » séculaire du christianisme serait une analyse essentialiste. Une première liste de sept sacrements est énoncée en 1849 (cf. la lettre de Comte à Laffitte datée du 20 août 1849 dans la *Correspondance générale et confessions*, tome V (1849-1850), 1982, pp. 54-55, puis à partir de 1850 il y en a neuf (cf. la lettre de Comte à de Tholouse datée du 13 juillet 1850, *ibid.*, pp. 171 et suiv.).

⁷³ Comte, *Système de politique positive*, tome I, pp. 72-73.

⁷⁴ Comte, *Cours de philosophie positive*, tome IV, p. 8.

proclamée ». Le philosophe insiste notamment sur le rôle du positivisme qui peut seul marier ces deux concepts. Dans le *Système* Comte écrit :

« (...) le positivisme peut seul constituer solidement chacune de ces deux grandes notions, conçues en même temps comme scientifiques et comme sociales. Cette aptitude exclusive est évidente quant au progrès, dont aucune autre doctrine ne saurait fournir une définition claire et complète. Mais, quoique moins sensible envers l'ordre, elle n'y est pas moins réelle ni moins profonde (...). Nulle philosophe antérieure n'a pu concevoir l'ordre autrement que comme immobile ; ce qui rend une conception entièrement inapplicable à la politique moderne. Seul apte à toujours écarter l'absolu sans jamais introduire l'arbitraire, l'esprit positif doit donc fournir l'unique notion de l'ordre qui convienne à notre civilisation progressive. (...) ».

« Mais la conciliation fondamentale entre l'ordre et le progrès constitue, d'une manière encore plus irrécusable, le privilège caractéristique du positivisme. Aucune autre doctrine n'a même tenté cette indispensable fusion, qu'il établit spontanément, en passant, d'après son échelle encyclopédique, des moindres cas scientifiques aux plus éminents sujets politiques. Mentalement envisagée, il la réduit à la corrélation nécessaire entre l'existence et le mouvement, d'abord ébauchée envers les plus simples phénomènes inorganiques, et ensuite complétée dans les conceptions biologiques. Après cette double préparation, qui procure à cette combinaison une imposante autorité scientifique, il établit son caractère définitif en l'étendant aux saines spéculations sociales, d'où résulte aussitôt son efficacité pratique, inhérente à cette entière systématisation. L'ordre devient alors la condition permanente du progrès, tandis que le progrès constitue le but continu de l'ordre »⁷⁵.

Conclusion

Fils de son temps, pour reprendre l'idée de Bloch, Comte s'ingénie, dans les circonstances spécifiques de l'époque de l'après 1789, à édifier un système de pensée total embrassant à la fois les domaines philosophique / épistémologique, social, politique voire même spirituel. Son ambition est d'ordonner tous ces domaines afin de mettre fin au chaos social et combler le vide spirituel qu'il observe dans la société post-révolutionnaire / moderne. La religion de l'Humanité que fonde Auguste Comte est l'un des aboutissements de la sa

⁷⁵ Comte, *Système de politique positive*, tome I, pp. 104-105.

sociologie qui non seulement prend l'humanité toute entière comme objet d'étude mais se propose aussi de contribuer au salut de l'humanité en accélérant son cheminement vers l'état ultime, positif. Ce rôle religieux de la sociologie découle, en effet, d'une « sorte de foi en l'unité et en l'évolution progressive d'un être unique, l'Humanité ». L'objectif ultime du philosophe est de remplacer le catholicisme par la nouvelle « religion de l'Humanité ». Les propositions religieuses de Comte correspondent en effet à une forme de « *Catholicism without Christianity* ».

Comte croit à la nécessité de la religion dans le plan individuel et sociale : l'homme, par sa nature, a besoin d'aimer quelque chose qui le dépasse ; quant aux sociétés, elles ont besoin d'un pouvoir spirituel qui modère le pouvoir temporel. Cependant, la religion de l'époque scientifique doit être d'inspiration positiviste, c'est-à-dire une « religion démontrée » ; car, l'homme d'esprit scientifique ne peut plus croire, selon Comte, à la révélation ou à la divinité selon la conception traditionnelle. La religion positiviste s'adresse aux cœurs et, dans ce sens, elle est loin d'être une « religion de la science » ou « scientisme ». Pour Comte, la science ne peut pas être l'objet du culte et elle n'en est même pas le moyen d'accès indispensable.

La nouvelle foi créée autour du dogme de l'Humanité, régie selon une morale positiviste (l'altruisme et la prédominance du « devoir » sur le « droit ») et ayant un culte systématisé ne se propose nullement de renverser l'ancienne foi ; elle doit au contraire, le comportement positif l'exige, la prolonger, la parfaire. Comte n'a pas l'intention d'abolir la religion, cela serait en contradiction avec l'esprit positif de supprimer une institution permanente dans l'histoire de l'humanité et inhérente, selon Comte, à la nature de l'homme, plus important encore, qui pourrait être *utile* en ce qui concerne l'ordre ou la « statique sociale ». C'est pour ces raisons que le philosophe se propose de réformer l'ancienne foi, l'accommoder à l'époque scientifico-industrielle ; bref, de concevoir la sécularisation comme une nouvelle forme de foi, un spiritualisme laïc ou terrestre. Pourtant, la religion de l'Humanité, trouve un succès très limité en France et passagère en Amérique latine à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle (notamment au Brésil où devient la religion quasi-officielle de la République naissante) et échouent comme toutes les autres religions « artificielles », pour reprendre l'expression de Durkheim et Mauss.