

Auguste Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848)

Cours d'agrégation 2025-2026

(Ronan de Calan)

Quelques remarques pour commencer, de méthode, et de bibliographie.

S'agissant de la **méthode** : on vous donne ici un texte pour l'épreuve orale de l'agrégation de philosophie. Vous aurez donc à en commenter un passage lors de ladite épreuve, ou comme le dit la littérature grise des concours : L'épreuve consiste en l'explication d'un texte français ou en français ou traduit en français extrait de l'un des deux ouvrages inscrits au programme, suivie d'un entretien avec le jury. Durée de la préparation : 1h30, durée de l'épreuve, 45 minutes dont 30 minutes de commentaire, 15 minutes d'entretien (maximum). Vous disposez de l'ouvrage, je veux dire, du livre, pendant l'épreuve, pour rédiger votre commentaire, ce qui vous permettra de repérer votre texte dans le massif de l'œuvre. Le coefficient est de 1,5, le même que pour toutes les autres épreuves de l'oral, grandes leçons comprises. C'est donc une épreuve relativement courte et très dirigée, sur un texte prescrit, qui vaut autant que toutes les autres. Il apparaît donc nécessaire de la préparer avec la même rigueur, d'autant plus que son périmètre est aisé à délimiter, contrairement aux autres épreuves, en particulier les grandes leçons. Dans l'économie des concours, cela veut dire que vous avez une épreuve où vous gagnez, ou perdez facilement des points. Et pour en gagner, il faut une chose et une seule : lire le texte, le relire, l'annoter, en maîtriser la structure et les principaux arguments. Et le faire, dès le début de l'année universitaire, et non dans la période très courte qui sépare l'oral de l'écrit. Raison pour laquelle nous avons placé cet enseignement au premier semestre. Dès cette semaine, il vous faudra donc, si ce n'est déjà fait, engager une lecture suivie du livre, et nous la conduirons ensemble.

Maîtriser une œuvre, ce n'est pas maîtriser un système philosophique, si quelque chose de tel existe, quelle que soient les revendications de systématité de son auteur qui peuvent être des traits intellectuels, psychologiques, sociaux typiques d'une époque. On ne vous donne pas une épreuve sur la philosophie d'Auguste Comte, ni sur le positivisme, pas plus sur le spiritualisme français (attendu que dans ce texte tardif, Auguste Comte s'inscrit plus volontiers dans la cohorte des spiritualistes français que des matérialistes au point qu'il qualifie son système de « spiritualisme positif »). Vous n'êtes pas censés dominer parfaitement les grandes œuvres de Comte que sont le *Cours de philosophie positiviste* que Comte qualifiera plus tard

de *Système de philosophie positive* (publié en six volumes, entre 1830 et 1842) et le *Système de politique positive*, (5 volumes publiés entre 1851 et 1854, à un rythme frénétique). Vous n'en avez tout simplement pas le temps, et vous n'en aurez aucun usage. Epargnez votre bourse et votre temps. Vous devez bien sûr avoir quelques notions de ces deux grands massifs qui encadrent votre texte, je vous les donnerai, mais vous devez avant tout vous concentrer sur votre ouvrage. Ceci pour éviter les tendances à la dispersion.

Auguste Comte est un auteur qui a énormément écrit, c'est un polygraphe, un maniaque même (rappelons pour mémoire qu'il est sorti de la clinique d'Esquirol après l'épisode cérébral de mars 1826 avec la mention du célèbre aliéniste – « non guéri » ; et qu'en 1845, lors de l'année sans pareille où il fait la connaissance de Clotilde de Vaux, tombe éperdument amoureux d'elle avant de la perdre quelques mois plus tard et de lui vouer à partir de là un véritable culte, bien des contemporains jugent qu'il a tout simplement perdu ou plutôt reperdu la raison), et il ne faut pas vous perdre dans son œuvre, a fortiori dans la seconde partie de cette œuvre, assez folle, qui correspond au tournant *religieux du positivisme*. S'agissant de ce tournant religieux vous pourrez vous contenter du chapitre premier du *Système de politique positive*, intitulé « Théorie générale de la religion ». Nous y reviendrons.

Si vous avez absolument besoin d'une vue surplombante, synoptique sur son œuvre, le mieux que vous puissiez faire est de lire la thèse d'Annie Petit, *le Système d'Auguste Comte*, parue chez Vrin en 2016. Le discours y trouvera sa place dans un cadre plus général, bien que forcé par l'esprit de système que la commentatrice a tout à fait avalisé pour sa part, et marqué par la traditionnelle loyauté des monographes à leur sujet, à laquelle vous n'êtes pas tenus ; mais pour autant, et je me permets de vous prévenir, vous ne disposerez pas, dans cette lecture même, quelle que soit sa qualité, d'un commentaire suivi du texte lui-même. Et je vous le dis simplement, il n'en existe à l'heure actuelle aucun. Il n'y a aucun bon plan pour échapper à la lecture du texte. Ce que vous aurez à faire, c'est d'abord lire, relire, annoter, maîtriser votre texte, à suivre ce cours et à la compléter ensuite par *des lectures ponctuelles que je vous donnerai au fur et à mesure et que je placerai dans l'EPI de ce cours, quand ce sera possible*. Votre lecture accompagnera le cours, ou l'inverse, le cours accompagnera votre lecture, selon votre tempo. Mais j'insiste là-dessus, il faudra faire cette lecture au long du premier semestre. Quitte à passer un concours, autant le préparer sérieusement.

Bref, vous avez un travail ce semestre, lire le texte, en vous aidant du cours. C'est tout. Pas la peine de vous immerger dans Comte au risque de vous y perdre.

Deux mots de **bibliographie**, puisque je viens de commencer à le faire. Le texte que nous allons étudier est disponible chez Flammarion, dans la collection de poche (GF), dans l'édition d'une des grandes spécialistes de Comte, Annie Petit, celle-là même que je viens de citer, qui est une édition annotée mais n'est néanmoins pas une édition critique. C'est une édition déjà ancienne, elle a une trentaine d'année, elle a été publiée pour la première fois en 1998, elle n'a pas été modifiée depuis, alors même qu'elle comporte un certain nombre d'inexactitudes, d'approximations, de coquilles, etc., comme toute édition. Il n'y a pas d'autre édition scientifique de ce texte en langue française, notamment pas encore de volume publié dans l'édition critique des œuvres en cours de publication chez Hermann, à un rythme de sénateur, et ne vous attendez certainement pas à en trouver une pour le moment, c'est inutile (ils ne sont parvenus à éditer aucun texte intégralement jusqu'ici, c'est dire). De Comte vous pouvez trouver par ailleurs une édition utile du *Discours sur l'esprit positif* par exemple, un texte de 1844 qui résume le cours, propose une première synthèse populaire du cours dont la publication s'est achevée deux ans plus tôt, par la même Annie Petit. Celle-ci a franchi le cap des trente ans puisqu'elle est parue en 1995, et là encore c'est un travail plus populaire que savant. Si vous souhaitez avoir un aperçu des enjeux principaux du cours, cette édition peut vous être utile, même si je préfère une fois encore que vous lisiez le texte prescrit, c'est bien suffisant. Il existe par ailleurs quelques éditions de textes choisis de Comte, notamment, celle d'Henri Gouhier, le premier grand spécialiste de Comte dans le monde universitaire, aux PUF, précédé d'une bonne introduction générale, quelques autres, notamment une en Tel Gallimard par Juliette Grange, mais il ne m'apparaît pas utile de vous tourner vers elle. Il est surtout nécessaire de lire, relire votre texte.

Enfin, si vous avez besoin, pour vous immerger dans un livre, de mieux saisir la trajectoire de Comte, il peut vous suffire de lire la courte bibliographie, très littéraire d'ailleurs, que Gouhier lui a consacrée et qui est reparue chez Vrin, *La vie d'Auguste Comte*. Épargnez-vous les trois volumes sur la formation d'Auguste Comte et la naissance du positivisme, qui constituent sa thèse, même si elle est riche d'enseignement, c'est bien trop. De même épargnez-vous la biographie en anglais et en trois volumes de Mary Pickering, j'y reviendrai le cas échéant. Si vous avez besoin de comprendre son époque, l'état du champ intellectuel et des débats intellectuels du premier 19^e siècle en France, dans lesquels l'œuvre d'Auguste Comte vient occuper une place, il faut lire le magistral ouvrage de Paul Bénichou, *Le temps des prophètes*, chez Gallimard. En lisant ce dernier, vous ne perdrez pas votre temps, assurément, c'est un grand livre qui vous apprendra bien des choses sur cette période. Et c'est tout. Mais une fois encore, aucune de ces lectures n'est indispensable puisque le cours servira notamment à vous

en rappeler les principaux éléments. La seule qui l'est, c'est votre livre, le *Discours sur l'ensemble du positivisme*, et il faut que vous le lisiez et le relisiez à fond, *ce qui n'est pas simple*.

Introduction générale :

Pourquoi n'est-il pas simple de lire cet ouvrage ? Pas parce que le texte est long, non, mais parce qu'il sera assurément déconcertant en première lecture, il vous paraîtra même parfois même assez dément, il faut le dire, comme il est paru à certains de ses contemporains, par exemple Littré, j'y reviendrai, l'auteur du fameux dictionnaire, positiviste convaincu qui s'éloigné de Comte après son tournant religieux, ou encore John Stuart Mill qui après avoir soutenu Comte et avoir levé des fonds pour lui, se détourne de lui également dans la même période. En tous les cas, c'est un texte qui ne se comprendra qu'en l'inscrivant, je n'oserais pas dire dans la biographie de son auteur, même si c'est en partie vrai, même si cette lecture biographique et même psychanalytique voire psychiatrique est parfois nécessaire pour éclairer de nombreuses zones d'ombres, mais en l'inscrivant pleinement dans l'histoire, dans une époque troublée et un champ intellectuel dominée par *des figures prophétiques*. L'arrière-plan du texte que vous aurez à commenter, arrière-plan qui structure le champ intellectuel de l'époque, c'est une rivalité pour la détention et l'exercice du charisme de prophétie en contexte révolutionnaire. C'est le fameux temps des prophètes si bien présenté par Paul Bénichou : s'il y a autant de prophètes auto-proclamés, en France, dans les années 1830-1848, c'est aussi parce qu'en matière intellectuelles, n'y a pas beaucoup de prêtres, d'autorités temporelles exerçant le pouvoir spirituel. Ou pour le dire plus simplement, parce que la carrière intellectuelle a peu de débouchés hors du journalisme, peu de débouchés institutionnels. Tous les hommes qui veulent vivre de leurs idées rencontrent les pires difficultés pour se placer dans ces années post-révolutionnaires, et ce sont souvent les littérateurs qui s'en sortent le mieux et les théoriciens qui souffrent le plus. Et une partie de leur discours est marqué par la forte conscience de leur marginalisation et les aspirations à une situation nouvelle où leur autorité intellectuelle serait enfin reconnue. Tous les discours de philosophie politique en France au moins sont imprégnés de cet éthos ou si vous préférez de cette disposition prophétique et c'est ce qui les rend tout à la fois très attrayant et très problématiques, ridicules parfois, assurément datés. C'est ce qui les distingue par exemple du monde germanique où il y a certes des prophètes, mais peut-être moins nombreux et où les universités en tous les cas ont gardé une puissance qu'elles avaient tout à

fait perdu en France après la Révolution, sans parler des académies. L'amateurisme intellectuel, c'est ce qui guette le prophète, et Comte est aussi menacé que d'autres en la matière.

Déconcertant, ce texte l'est en effet, car que dire en effet d'un ouvrage qui s'ouvre et se referme sur les manifestations typiques d'un délire de persécution doublé d'un délire de grandeur, d'une mégalomanie caractérisée. Préface, p. 37 de votre édition : « Après avoir publié, en 1842, le tome sixième et dernier de mon *Système de philosophie positive* (c'est ainsi que Comte nommera son cours désormais), je commençai bientôt l'élaboration du *Système de politique positive*, ou *Traité de sociologie*, qui constitue le principal et le plus urgent des quatre traités annoncés à la fin de mon livre fondamental. Mais *la longue persécution personnelle* qui suivit cette publication m'a empêché d'accomplir aussi tôt que je l'espérais ce second grand ouvrage composé de quatre volume ». Cette persécution sera régulièrement évoquée, en particulier dans la conclusion, qui est en fait un *Post Scriptum* et un appel au public occidental, où Comte se présente comme l'autorité spirituelle d'une nouvelle religion et à ce titre réclame un subside sacerdotal, entendre, une rente à vie pour remédier à l'infortune produite par ses détracteurs et ses ennemis, p. 421 et suivantes : « La persécution que je caractérisai en 1842, dans la préface exceptionnelle du dernier volume de mon ouvrage fondamental, s'est ensuite développée au-delà de mes prévisions. Après avoir empêché l'avancement dû à mes services polytechniques, l'infatigable haine de nos coteries scientifique », etc., etc.... jusqu'à « Puisse mon infortune particulière susciter des manifestations propres à convaincre les persécuteurs quelconques du nouveau culte que leurs criminelles menées n'empêcheront jamais l'essor philosophique de la seule issue mentale et sociale que comporte l'anarchie actuelle ».

Comme nous le verrons, Comte n'est ni Galilée, ni a fortiori Giordano Bruno ou le chevalier de La Barre, encore moins le Christ. Loin d'être un persécuté, il est peut-être lui-même un persécuteur, ou en tous les cas un harceleur doublé d'un mégalomane, qui aura lassé les meilleures volontés, où qu'il passe, à l'école Polytechnique ou ailleurs. Les persécutions auxquels il est fait allusion sont en effet relative au refus d'une promotion au titre de professeur à l'école Polytechnique ainsi qu'à la perte de ses fonctions d'examineur, dont les causes ne sont pas tout à fait étrangères à son comportement et à ses emportements qui tiennent du délire. Pas grand-chose à voir avec des menaces pour son intégrité physique ou morale qui seraient liées à son œuvre ou à la religion qu'il entend fonder, en une période où toute une variété de sectes s'inventent. Comte du reste continuera de se saborder puisque s'il conserve encore en 1848 une fonction de répétiteur dans la même école, il la perdra en trois plus tard en abrégant unilatéralement sa charge et passant son temps à invectiver et à menacer ses collègues. Un

militaire de l'école conclura d'ailleurs, je tire cette citation de la biographie d'Henri Gouhier : « le répétiteur d'analyse (c'était lui) avait un sérieux coup de marteau », bref, il était fou. Certes me direz-vous, il y a d'autres cas typique, le Rousseau des *Confessions* par exemple, mais sur Rousseau pesaient de tout autres menaces et de tout autres inimitiés effectives que sur Comte, et il y a quand même une légère différence de stature et de qualité dans leurs œuvres respectives.

Si on laisse de côté ce délire de persécution, double du délire de grandeur ou mégalomanie, nombre de déclarations comme celles que vous allez trouver dans ce livre et qui se présentent comme les conclusions logiques de son système, posent des problèmes de cohérence non seulement doctrinale mais plus simplement idéologique, pour ne pas dire psychologique. Je veux dire par là que plus Comte prétend être systématique, plus sa doctrine elle-même paraît contradictoire. Venons-en d'abord à la **contradiction fondamentale : le retour à la théologie d'un positiviste**. Comte, comme nous le verrons, est d'abord connu pour être fondateur d'une philosophie positive, d'une philosophie encyclopédique des sciences qu'il développe du milieu des années 1820 au début des années 1840 dans son œuvre principale, le *Cours de philosophie positive*, Cours qui a pu inspirer nombre de ses lecteurs après lui, jusqu'au positivisme logique du Cercle de Vienne. Le Cours repose sur une loi générale de développement de l'esprit humain exposée dans la première leçon, la loi des trois états. Celle-ci avance que chaque domaine de la connaissance humaine évolue par trois étapes distinctes, théologique, métaphysique puis positive. Vous en trouvez d'ailleurs le résumé dans votre Discours à la p. 73. Cette loi permet d'identifier par ailleurs la fin de l'état théologique dans toutes les branches de la connaissance, toutes les sciences observées, et de manière générale dans l'histoire de l'esprit humain, et la transition lente vers un état positif qui est l'état définitif auquel parvient l'esprit humain dans les sciences et en particulier la science politique (la science politique par exemple étant encore enfermée dans l'état métaphysique, critique, dont elle ne parvient pas à sortir). Bref, la théologie est derrière nous. Le même Comte qui rédige et professe son cours entre les années 1826 et 1842, avec une interruption de plusieurs mois en 1826 suite à sa crise nerveuse, est par ailleurs à l'affût des dérives sentimentalistes et théologiques des saint-simoniens de son temps, ces réformateurs sociaux dont il a pu épouser la trajectoire dans sa jeunesse puisqu'il a été pendant 8 ans le secrétaire du comte de Saint Simon— ainsi, dans une célèbre lettre à D'Eichthal du 9 décembre 1828 il peut se moquer des dérives religieuses des disciples, en particulier Prosper Enfantin et Olinde Rodrigues, et dire à leur propos : « ils ne vont pas tarder à s'éteindre dans le ridicule et la déconsidération publique. Imaginez-vous que leurs têtes se sont peu à peu exaltées à ce point qu'il ne s'agit de rien moins que *d'une véritable religion nouvelle, d'une sorte d'incarnation de la divinité en Saint-Simon*, etc. Enfin, il ne reste

plus qu'à dire la nouvelle messe, et cela ne tardera pas, au train que prennent les choses. C'est là l'objet essentiel et même exclusif de leurs travaux actuels, et le but du nouveau *Producteur (le journal des saint-simonien)*. Voilà où les conduit le sentimentalisme. » C'est le même Comte qui enfonce le clou un an plus tard, le 11 décembre 1829 et écrit à son correspondant : « Le retour à la théologie, de la part de gens qui en étaient tout à fait sortis, est pour moi aujourd'hui un signe irrécusable *de médiocrité intellectuelle, et peut-être même du défaut de véritable énergie morale*. Je vous avoue que, dans ce genre, les La Mennais et les Cousin même me conviennent infiniment mieux, non seulement je les trouve bien plus forts plus conséquents, mais surtout je suis porté à croire à la force et même à la candeur de leur caractère. *Je n'aime pas les palinodies en aucun genre, et encore moins quand il s'agit de rétrogradation* »... Comte nous dit ici qu'il préfère les spiritualistes néo-catholique comme Lamennais à ses anciens compagnons car au moins leur religiosité est authentique, n'a rien d'artificiel, mais surtout car ils ne sont pas passés, eux, par l'état positif ou ne l'ont pas approché, donc ils n'étaient pas menacés de rétrogradation dans un état antérieur.

Le même auteur donc, ennemi du sentimentalisme à la fin des années 1820 et pour la décennie qui suit, correspondant à la rédaction de son Cours, qui nous dit qu'une fois parvenu à l'état positif, tout retour vers l'état théologique est impossible, avance dès la première partie de son Discours de 1848 que tout son système reposera désormais sur le sentiment, voué à supplanter et diriger l'esprit (c'est dans le long titre même de l'œuvre, l'esprit doit être le ministre du cœur, non son escale) et qu'il visera désormais la formation d'un nouveau culte et d'une nouvelle religion, vouée certes à une transcendance qui n'est pas Dieu, mais l'Humanité toute entière. Le même pourfendeur des religions dans son Cours de philosophie positive, annonçant que l'âge théologique est désormais révolu dans toutes les sciences, Comte nous dit dans la seconde partie de son discours que son système a pour but de « rendre justice au catholicisme » et il attaque avec une extrême sévérité tout l'héritage critique des Lumières qu'il renvoie à une dérive métaphysique conduisant à l'anarchisme et à l'athéisme. Bref, il proclame la nécessité d'une religion nouvelle. Il dira aussi dans ce texte s'inspirer de la plus grande période organique du point de vue sociale que constitue le Moyen Âge chrétien. Bref, le positivisme devient sous sa plume apologie de l'âge théologique voire des régimes théocratiques, cela devient tout de même un peu difficile à justifier. Voilà pour la contradiction fondamentale que nous aurons à observer, à considérer.

Si ce virage théologique ou ce revirement religieux a été maintes fois commenté, à commencer par ses contemporains, qu'il s'agisse de récuser en bloc son auteur ou de l'exonérer, le virage contre-révolutionnaire n'est pas moins problématique : ainsi, Comte dont la jeunesse

était plutôt libérale, se rapproche dangereusement des contre-révolutionnaires dont il épouse presque la cause. Il s'arrache volontiers et s'attaque même essentiellement dans ce Discours à la cohorte des réformateurs sociaux comme des utopistes socialistes de son temps dont il aurait pu embrasser la cause – dont les saint-simoniens pouvaient être les premiers représentants, à côté de Charles Fourier, d'Etienne Cabet ou de Louis Blanc. Dans le texte que vous aurez à lire il défend les autorités constituées quelles qu'elles soient (soit l'ordre politique existant), le patriarcat sous la forme la plus absolue, le contrôle des arts et de la culture et leur moralisation (il faut soumettre nos utopies à l'ordre existant ou au réel nous est-il dit) et pour finir l'impérialisme colonialiste, ce qui est tout même beaucoup. Ainsi, dans la troisième partie de son Discours, Comte présente certes les prolétaires comme les « auxiliaires indispensables du pouvoir spirituel », entendu, les auxiliaires des philosophes comme lui, tout en leur contestant toute vocation à l'organisation politique, en les incitant fortement à se soumettre aux puissants et à accepter, je le cite « la concentration habituelle du pouvoir temporel » (185) – le tout, rappelons-le, publié en juillet 1848, au lendemain des journées de Juin, cette révolte des ouvriers parisiens contre la fermeture des ateliers nationaux qui est matée dans un bain de sang, avec probablement plus de 5000 morts. Dans la quatrième partie où il voue un culte à l'éternel féminin, il présente les femmes, une fois encore, comme des auxiliaires du philosophe et comme, je cite, « la source domestique du pouvoir modérateur, dont les philosophes deviennent l'organe systématique, et les prolétaires la garantie positive » (245). Il envisage de les priver des ressources propres tirées de leur travail, les priver d'héritage (de dot), de droits civiques, les soumet aux seules ressources que la collectivité leur garantira et conclut élégamment, p. 287 : « nées pour aimer et être aimées, affranchies *de toute responsabilité pratique*, librement retirées au sanctuaire domestique, nos Occidentales positivistes y recevront le pur hommage habituel d'une gratitude pleinement sentie ». Dans la cinquième partie, Comte ne conçoit d'art qu'utile à l'ordre social et lui donne pour fonction de « régulariser les utopies, en les subordonnant à l'ordre réel, tel que le passé l'indique à l'avenir » (312) ; en d'autres termes, il se proclame par-là l'ennemi philosophique de toutes avant-gardes et en revanche sympathisant d'un art de propagande ou d'éducation morale populaire. Dans la conclusion générale, enfin, il organise de manière tout à fait acribique, maniaque, les éléments d'un culte de l'Humanité qui n'est pas sans hiérarchie puisque c'est la race blanche, « partout supérieure », qui doit instruire les deux autres, la noire et la jaune, et cette tâche coloniale devient sa vocation dernière. Je cite encore pour les incrédules, p. 412 : « Notre premier devoir consiste à la reconstruire (par la reconstruire, il s'agit ici de la libre occidentalité qui vient prendre le pas sur la nationalité et nous élever en direction de l'humanité) sur des bases inébranlables, en réparant l'anarchie

suscitée par l'extinction du régime catholique et féodal. A mesure que cette systématisation s'accomplira, elle indiquera partout que *l'occidentalité constitue seulement une dernière préparation à la véritable Humanité*, toujours pressentie dès notre berceau, mais impossible jusqu'ici, même en idée, tant que le théologisme et la guerre ont prévalu. Les lois fondamentales de l'évolution humaine, qui posent la base philosophique du régime final, conviennent nécessairement à tous les climats et à toutes les races, *sauf de simples inégalités de vitesse*. Ces retards explicables doivent se compenser désormais par un essor mieux systématisé, exempt des dangers et des oscillations propres à la marche originale, laquelle ne pouvait être qu'empirique, puisque son appréciation a seule indiqué la loi commune. En exerçant désormais, *envers nos frères arriérés*, cette *sage et généreuse intervention*, l'Occident ouvrira le plus noble champ à l'art social, dignement fondé sur la science réelle. Toujours relatives sans être arbitraires, et jamais indiscrettes quoique zélées, ces réactions naturelles, à la fois privées et publiques, nationales et occidentales, constitueront un système moral et politique très supérieur au prosélytisme théologique ou militaire. Elles susciteront un jour *la principale occupation du comité positif, quoi qu'il ne doive leur accorder d'abord qu'une attention secondaire* ».

Entendre ici : le comité positif, institution nouvellement créée, substituera au colonialisme sous ses deux formes, militaires et religieuse, un colonialisme positif visant à accélérer l'assimilation des autres races, jaunes et noires au modèle occidental, pour atteindre à la véritable humanité, la « libre occidentalité » étant le marchepied qui conduit vers elle.

En considérant ces quelques citations, vous pourriez vous dire que vous avez là un bréviaire de la réaction politique doublé d'une palinodie évidente (on entend par là un changement brutal d'opinion ou de croyance) que Comte reprochait précisément à ses contemporains et aux disciples de Saint-Simon, son ancien maître. Ce n'est pas faux, c'est même tout à fait le cas, n'en déplaise aux apologistes et aux commentateurs aveuglés, et il faut être d'une extrême mauvaise foi ou d'un grand manque de lucidité pour ne pas le reconnaître, mais il faut ajouter que cela détonne singulièrement avec la réputation qui lui est faite, et qui est faite aux réformateurs sociaux, en particulier des saint-simoniens qu'on présente comme des héritiers des Lumières et de la Révolution ; la réputation faite à Comte aussi d'être l'ami autant que le professeur des prolétaires, l'ennemi de toutes les autorités constituées et le digne héritier de Condorcet et des Lumières, ou comme le disait Canguilhem, un homme du 18^e siècle, un homme des Lumières égaré dans le premier 19^e, ce qu'à l'évidence il n'est pas ou plus, puisque nous verrons que c'est au contraire un contempteur de tout ce que les Lumières ont produit qui s'exprime dans notre Discours. C'est donc cette réputation qu'il nous faudra réévaluer à l'occasion de notre lecture.

J'en viens donc à **ma thèse principale**, qui n'est pas animé par un quelconque esprit de charité vis-à-vis de Comte, ni d'hostilité véritable (*sine ira ac studio* doit rester notre principe herméneutique) mais revient à prendre au sérieux ses exigences de systématisme et à les confronter à ses propres arguments.

La lecture que je vous proposerai est tout autre, elle m'apparaît plus conforme au contenu de ce texte, et elle la suivante : le Comte du *Discours sur l'ensemble du positivisme* est ou redevient un saint-simonien parmi d'autres, en apparence le plus systématique et le plus théoricien d'entre eux, certes, mais quelles que soient les démarcations qu'il a affectées dans son système à l'égard des principes fondamentaux du saint Simonisme, qui est un nouveau christianisme, il partage avec eux, notamment Pierre Leroux ou Prosper Enfantin, *un prophétisme pour le moins problématique*, un prophétisme à la recherche *des fondations, et des justifications de sa propre autorité spirituelle ainsi que du crédit (à prendre également au sens pécuniaire) qui doit lui être apporté. Bref, c'est le fondateur d'une nouvelle religion, ou d'une nouvelle secte*. Aussi, dans le système de politique positive qui s'ébauche ici, l'esprit prophétique l'a nettement emporté sur l'esprit critique, et le dogmatisme sur la critique. Comme on le verra d'ailleurs, le syntagme « dogme » est l'un des plus fréquents dans ce discours, et parfaitement assumé. Parler à propos de son système d'une utopie serait très en-deçà de la fonction qu'il se donne, puisque ce qui guide Comte est bien religieux, plus que politique, spirituel plutôt que temporel. En cela il est un saint-simonien de son temps, si l'on juge avec les saint-simoniens que la politique doit être nécessairement religieuse et que pour reprendre la doctrine de Saint-Simon : « l'homme est un être religieux qui se développe » (Doctrines de Saint-Simon, Deuxième exposition, 1830, p. 91). Il nous restera à en évaluer les conséquences sur ses arguments principaux.

Notre tâche sera donc la suivante : comprendre comment un philosophe dit positif, tourné vers la science et ses applications, parvient à une fondation religieuse du politique, élaborée sur base de thèses spiritualistes, plutôt proche des mouvements néo-catholique de son temps (en particulier de Maistre et Lamennais sur lequel nous reviendront), et à une politique ouvertement contre-révolutionnaire et pour finir impérialiste. Si l'on prend la mesure du fait que le *Discours sur l'ensemble du positivisme* est bien un préambule du *Système de politique positive*, cela lui fournit ses coordonnées.

Alors, pour commencer, qui est Comte en 1848 : on pourrait dire, mais c'est là sans doute une facilité, que lui-même ne le sait plus très bien. C'est du moins la thèse de Littré dans

son ouvrage de 1863, *Auguste Comte et la philosophie positive*. Selon lui, Comte a été victime en 1845 d'une grave maladie nerveuse. Celle-ci serait selon lui due au surmenage que lui avait occasionné la préparation de son second grand système, le *Système de politique positive* et à la fréquentation puis à la mort de Clotilde de Vaux, son grand amour. Je le cite, p. 582 : « De pareils phénomènes nerveux ne sont pas rares ; plusieurs hommes célèbres ont reçu de ces secousses mentales qui ont grandement modifiées leurs dispositions intérieures. Saint Paul, sur le chemin de Damas, en est un des plus mémorables exemples.

Ces secousses mentales ne sont pas nécessairement salutaires. Aveugles de leur nature, elles peuvent conduire au droit chemin ou conduire au mauvais. Si M. Comte eût appartenu à la théologie ou à la métaphysique, une crise le jetant dans la voie positive, il eût bénéficié de la bonté de la voie par le hasard de la crise. Mais, inversement, un hasard de même nature l'impliqua dans les déceptions de la voie subjective. »

En d'autres termes, Comte serait étranger à lui-même à la suite de cette crise, aliéné, et le témoignage de cette aliénation serait le retour à la théologie et à la métaphysique, ce que Comte présentait lui-même, à propos des saint-simoniens, comme une rétrogradation. Bien sûr, une telle interprétation, si elle a pu être partagée, ne saurait nous suffire. Elle nous conduirait simplement à identifier le *Système de politique positive* et plus spécialement le *Discours* comme un exemple d'art brut ou d'art des fous, un exemple d'écriture automatique dont on ne pourrait produire qu'une symptomatologie. Ce pourrait être amusant, mais cela vous donnerait assez peu de chance d'être reçu à l'agrégation de philosophie, auprès d'un jury qui vous a prescrit cette lecture.

Il est certain que dans une vie riche en vicissitude, la période de rédaction du *Discours* correspond bien à une crise double dont parle du reste fort bien Annie Petit dans sa préface : c'est une crise personnelle, par la rencontre de Clotilde de Vaux en 1845, l'année sans pareille, sa brève fréquentation et sa mort brutale ; c'est aussi une crise professionnelle, puisqu'Auguste Comte voit ses subsides ordinaires lui être retirés, comme je l'ai dit, et ses mécènes progressivement s'éloigner de lui. Ces deux crises ne sont pas étrangères, sans doute, au ton particulier du *Discours* ni à certains de ses passages les plus étranges, en particulier ceux où manifestement il délire, puisqu'il y a du délire dans ce texte, tous les passages autobiographiques étant emprunts d'un immense ressentiment doublé d'un délire de persécution.

Il n'est néanmoins pas suffisant d'attribuer ce texte, très systématique dans sa construction, très équilibré aussi, comme on va le voir, à un déséquilibré précisément, à un malade mental. A moins de faire basculer dans la folie tout son époque, car une grande partie

des arguments de Comte *sont des arguments empruntés*, qu'on retrouve ailleurs, en particulier, on va le voir, dans une littérature saint-simonienne qu'il ne connaît que trop, celle de Saint-Simon lui-même dans son projet d'élaboration d'un nouveau christianisme, mais aussi celle de Prosper Enfantin ou le Père Enfantin, celle d'Olinde Rodrigues, de Pierre Leroux ou encore de Charles Fourier, qui n'est pas un saint-simonien au sens strict mais qui est un adversaire de Saint-Simon sur son propre terrain, le réformisme social articulé à une approche religieuse, qu'il s'agisse ou non d'un néo-christianisme. Notamment dans un organe de presse qui a une vie relativement courte, *Le Producteur*, vie à laquelle Auguste Comte a participé : un journal qui connaît cinq numéros, entre 1825 et 1826, sachant que Comte quitte le producteur après un conflit important avec son rédacteur principal, ce qui occasionne chez lui la grave crise psychique de 1826. Après *Le Producteur* vient *L'Organisateur*, en 1830. Avec l'avènement de la monarchie de Juillet, *Le Globe*, un ancien journal libéral vient dans la main des saint-simoniens, notamment Leroux, et devient aussi un nouvel organe de la doctrine.

La grande crise dont il s'agit, celle qui gouverne l'époque et non la subjectivité de Comte, c'est une grande crise politique, crise continue puisqu'entre la révolution de 1830 et celle de 1848, on s'aperçoit qu'on n'a pas encore réussi à mettre un terme à la Révolution française, qu'aucun régime politique, qu'il s'agisse de l'Empire, de la Restauration, de Monarchie de Juillet ou encore de la République, ne semble voué à durer. L'objectif est donc d'en terminer avec elle, de clore cette période d'anarchie, comme le dit Comte, d'absence de gouvernement ou de contestation de tout gouvernement, occasionnée par une exaspération de la pensée critique d'origine métaphysique, selon Comte. C'est donc bien un texte de circonstance auquel vous avez affaire, comme un autre exactement contemporain mais oh combien plus lucide !, le *Manifeste du parti communiste* de Marx et Engels rédigé en 1847 également et paru en février 1848.

Allons plus avant dans la connaissance de notre auteur avant que de progresser dans celle de son œuvre. Qui est Comte en 1848 et où en est son système ?

Jusqu'ici, c'est-à-dire, avant la rédaction du Discours, *Comte s'est fait connaître pour trois raisons bien distinctes* : c'est d'abord un ancien élève de l'École Polytechnique, une école créée en 1794, sous la convention pour pallier le manque d'ingénieurs en France. Son premier nom est « Ecole Centrale des travaux publics » et l'enseignement qui y est dispensé est exclusivement scientifique et technique. Comte y est admis en 1814, c'est un brillant élève et une forte tête, mais sa promotion, qui est soupçonnée de républicanisme et de soutien à l'Empereur, est congédiée en bloc par le pouvoir de la Restauration en avril 1816. Comte rentre

d'abord chez lui, à Montpellier, mais c'est pour remonter bientôt à Paris. Polytechnique et son esprit ne le quitteront pas, puisque quelques mois plus tard, grâce à ses relations, il obtiendra un poste d'examineur-répétiteur pendant 20 ans, qui sera sa principale source de revenu. Il aspirera toute sa vie y être professeur sans jamais y parvenir et en tirera une rancune tenace pour ses anciens maîtres et ses collègues, doublée d'un sentiment de persécution qui confine à la paranoïa, dont nous avons déjà parlé.

Ensuite, il a d'abord été pendant plusieurs années au service du Comte de Saint-Simon, le réformateur social, pour lequel il a travaillé comme secrétaire, huit ans durant, entre 1817 et 1824, qui sont ces huit années de formation décisive pour lui. Saint-Simon est un réformateur social profondément idéaliste, qui n'a pas de formation scientifique solide, mais d'énormes prétentions en la matière, et qui aspire à rassembler autour de lui des savants pour refonder une science sociale et une politique moderne autour de valeurs positives mais aussi sentimentales, on y reviendra, car son propre système est double : il s'agit de refonder la science politique sur des bases positives, scientifiques, et de refonder la morale et la politique tout court en s'appuyant sur la religion, selon lui inéliminable, véritable ciment du social. Il a d'ailleurs rallié à lui successivement plusieurs élèves de Polytechnique, ce sera le cas notamment de son successeur direct et le gardien de sa doctrine, Prosper Enfantin. Pierre Leroux, autre saint-simonien notable, a dû renoncer à se présenter à Polytechnique en 1814 pour chercher un emploi afin de nourrir sa famille. Quant à Olinde Rodrigues, autre grande figure du saint-simonisme, le dernier proche de Saint-Simon, il a renoncé à Polytechnique pour lui préférer l'École Normale Supérieure. Comte finit par se brouiller avec Saint-Simon pour des divergences stratégiques mais aussi et surtout pour la revendication intellectuelle de la paternité de sa première œuvre, *le plan des travaux scientifiques nécessaires pour organiser la société*, paru en 1822 sans nom d'auteur dans un volume signé par Saint-Simon seul, ce dernier ayant une nette tendance à placer toutes les contributions de ses élèves sous silence ou sous son nom. Il va de soi qu'une telle formation, pour un jeune intellectuel qui entre à son service **à l'âge de 19 ans et en ressort à l'âge de 26**, a été au moins aussi décisive que sa courte formation polytechnique, et il n'est pas question de la minorer comme le fait par exemple Henri Gouhier qui ne fait de Saint-Simon qu'un brillant causeur sans armature intellectuelle, une personnalité frivole et inconsistante. Comte a bien été un disciple de Saint-Simon et le co-auteur de nombre de ses textes des années 1818-1824, dans une certaine mesure, avant de prendre ses distances.

Enfin, dernière raison, Comte est surtout connu pour le *Cours de philosophie positive* qu'il dispense à un public hétéroclite de savants et de curieux à partir de 1826 et publié entre 1830 et 1842. Un cours qui lui vaut une réputation sulfureuse puisque son système est condamné

comme *athée et matérialiste*, à la même époque, par ses opposants et il est présenté comme le digne héritier des encyclopédistes des Lumières. Ce *Cours* développe le *Prospectus* et propose un système de philosophie des sciences qui aboutit à la fondation d'une science politique nouvelle, la sociologie. Vous en trouvez le résumé général dans la première partie de votre livre, aux p. 73 et suivantes (citer p. 73 sur la loi des trois états et la division des sciences). Son point de départ est une loi de développement de l'esprit humain, la loi des trois états qui va se trouver appliquées aux six sciences qui selon Comte se partage la connaissance générale du monde. Les deux premières leçons du *Cours* sont consacrées à l'énoncé de cette loi et à la classification de sciences. C'est la plupart du temps vers elles qu'on se retourne quand il s'agit de parler du positivisme. Résumons-en les principaux attendus.

Cette loi, écrit Comte, 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. [...]

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 (abstraction 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. (1^{ère} Leçon, Hermann, pp. 21-22, tel, p. 52-53).

Comme on peut s'en apercevoir aisément, la loi des trois états est une loi historique du développement de la rationalité humaine, d'une marche de la rationalité humaine vers l'autonomisation et la coordination des sciences.

La première étape, l'étape théologique, constitue moins un point de départ qu'un premier progrès dans la rationalité. La conception théologique est une forme de rationalisation de l'existence, une forme déjà élevée, et en un sens beaucoup plus homogène que l'état métaphysique, transitoire. On pourrait dire que Comte anticipe ici sur une compréhension du théologique qui sera celle d'un Max Weber par exemple, dans son *Histoire des religions*. Plus on progresse vers le théologique, et surtout vers des religions de type monothéiste à partir d'un fétichisme de pur sentiment puis d'un polythéisme d'imagination, plus on progresse vers un régime d'explication *rationnelle* du monde. Si bien que paradoxalement, ce qui se présente comme l'accomplissement du phénomène religieux, un Dieu personnel omnipotent, constitue en même temps l'étape ultime du religieux vers un dépassement de lui-même : on est en un sens aux antipodes de l'opposition entre raison et foi d'un Pascal. Ce processus de rationalisation du religieux lui-même *via* l'état théologique, n'est bien sûr qu'un moment de la raison. Mais il n'est pas d'emblée supplanté par un état positiviste : comme le dit Comte, on ne peut pas passer directement à un état définitif de l'intelligence humaine, qui procède d'une soustraction notamment de l'imagination à un régime qui serait celui de l'entendement pur.

La métaphysique constitue une philosophie transitoire. Ce second état est souvent présenté de manière beaucoup plus péjorative que le premier.

On conçoit sans peine, en effet, que notre entendement, contraint à ne marcher que par degrés presque insensibles, ne pouvait passer brusquement, et sans intermédiaires, de la philosophie théologique à la philosophie positive. La théologie et la physique sont si profondément incompatibles, leurs conceptions ont un caractère si radicalement opposé, qu'avant de renoncer aux unes pour employer exclusivement les autres, l'intelligence humaine a dû se servir de conceptions intermédiaires, d'un caractère bâtard, propres par cela même, à opérer graduellement la transition. Telle est la destination naturelle des conceptions métaphysique : elles n'ont pas d'autres utilités réelles (Comte, 1^{ère} leçon, Hermann p. 24, tel, p. 58)

Quel est donc le rôle de la métaphysique ? Tourner la raison, d'une entité surnaturelle directrice, vers les faits eux-mêmes, vers les phénomènes. Ce retour vers les phénomènes s'accompagne d'une prolifération des agents métaphysiques, et donc des explications, qui semble une régression au regard de l'explication théologique unitaire. Mais l'étape métaphysique permet à la raison de trouver son objet, à défaut de méthode : à savoir les faits, les phénomènes, et non plus les fantaisies de l'imagination. Cette critique de la métaphysique est une constante de la philosophie des sciences. Il n'est pas de philosophie des sciences qui ne se construisent sur le décombre de la métaphysique. La philosophie des sciences, c'est ce qui permet d'articuler des savoirs selon un régime de certitude, dès lors que la métaphysique a disparu. On verra en revanche que cette étape métaphysique est contre toute attente fixée sur une période dans le discours : les Lumières, car ce qu'il s'agit de refuser, c'est une science politique fondée sur des principes (liberté, égalité, fraternité), c'est donc une manière de construire le monde social en esprit, à partir de grandes forces ou de grands principes, ce qu'on appellerait aujourd'hui les droits fondamentaux. Comte sera un critique extrêmement sévère de ces droits, comme d'autres avant et après lui (essentiellement d'ailleurs des auteurs contre-révolutionnaires).

L'étape positive, enfin : c'est la constitution des sciences comme connaissance des phénomènes, certes, mais surtout comme formulation des lois relatives aux phénomènes, puis comme réduction au moindre nombre possible de ces lois. A la recherche métaphysique des causes, qui procède encore d'un schéma théologique d'explication du monde, (en en cela la cause divine est sans doute la plus rationnelle des causes, bien qu'elle ait une valeur faible pour

les phénomènes) on substitue la production des lois, c'est-à-dire *le rapport des effets entre les phénomènes* :

Chacun sait, en effet, que dans nos explications positives, mêmes les plus parfaites, nous n'avons nullement la prétention d'exposer les *causes* génératrices des phénomènes, puisque nous ne ferions jamais alors que reculer la difficulté, mais seulement d'analyser avec exactitude les circonstances de leur production, et de les rattacher les unes aux autres par des relations normales de succession et de similitude (Comte, 1^{ère} leçon, Hermann, p. 26, tel p. 59)

Le modèle est naturellement celui qui a inspiré toute la tradition empiriste : c'est le modèle newtonien des *Principia*. S'il est opposé aux sensualistes, Comte n'est donc pas tout à fait étranger à une partie du programme empiriste : l'abandon des grands principes de conservation, l'abandon de la causalité, donc de la métaphysique, au profit de l'énoncé des lois comme rapport, rapport mathématique en dernière instance, *ratio* entre les phénomènes. Mais cet empirisme n'est pas l'empirisme de la genèse, ou si vous préférez l'empirisme sensualiste, c'est en un sens un empirisme de la constitution. On ne forge pas d'hypothèse quant aux causes ultimes des phénomènes : dans le cas du modèle newtonien de l'attraction, Comte nous dit :

Quant à déterminer ce que sont en elles-mêmes cette attraction et cette pesanteur, quelles en sont les causes, ce sont des questions que nous regardons tous comme insolubles, qui ne sont plus du domaine de la philosophie positive, et que nous abandonnons avec raison à l'imagination des théologiens, ou aux subtilités des métaphysiciens. (Comte, Hermann p. 26, tel pp. 59-60).

Comte paraphrase ici le fameux scholie du troisième livre des *Principia* : *Hypotheses non fingo*. Je ne forge point d'hypothèses quant aux causes ultimes des phénomènes.

La méthode positive dont il s'agit, poussée ici et articulée par une division du travail nouvelle, aboutit à une nouvelle esquisse de classification des sciences, qui respecte une hiérarchie nouvelle, on l'imagine bien, car radicalement opposée à l'inspiration métaphysique des classifications initiales.

La seconde leçon du cours y est consacrée. Je ne vais pas m'attarder sur elle, mais deux mots importent toutefois ici. Deux choses : tout d'abord la critique des classifications des sciences antérieures. Pour Comte, ces classifications, notamment celle de d'Alembert dans l'Encyclopédie, sont encore mâtinée de métaphysique. Ce défaut des classifications antérieure, il tient selon Comte au fait que les sciences n'étaient pas toutes parvenues à maturité dans le système positif, qu'elles étaient encore enchaînées pour certaines dans des étapes antérieures du domaine du savoir :

Elle consiste [l'imperfection de ces classifications] dans le défaut d'homogénéité qui a toujours existé jusqu'à ces derniers temps entre les différentes parties du système intellectuel, les unes étant successivement devenues positives, tandis que les autres restaient théologiques ou métaphysiques. Dans un état de chose aussi incohérent, il était évidemment impossible d'établir aucune classification rationnelle (2nde leçon, tel, p. 87).

Cette condition remplie pour Comte au moment où il est écrit, il est possible désormais de proposer une classification rationnelle. Comte articule d'abord les sciences théoriques aux sciences pratiques, en montrant le caractère second mais non moins indispensable de l'action, dans sa maxime positive : science d'où prévoyance, prévoyance d'où action. Entre l'une et l'autre, il y a place pour une nouvelle corporation émergente, celle des ingénieurs. Les sciences théoriques qui constituent à proprement parler l'objet du Cours de philosophie positive, vont être classées suivant quatre principes : *simplicité décroissante, généralité décroissante, dépendance croissante, facilité décroissante*. Ces critères sont produits a priori, et non pas de manière empirique, ils disposent donc d'une évidence qui se passe de validation expérimentale. Il est clair, en effet, *a priori*, que les phénomènes les plus simples, ceux qui se compliquent le moins des autres, sont nécessairement aussi les plus généraux ; car ce qui s'observe dans le plus grand nombre de cas est, par cela même, dégagé le plus possible des circonstances propres à chaque cas séparé. C'est donc par l'étude des phénomènes les plus généraux et les plus simples qu'il faut commencer, en procédant ensuite successivement jusqu'aux phénomènes les plus particuliers ou les plus compliqués, si l'on veut concevoir la philosophie naturelle d'une manière vraiment méthodique ; car cet ordre de généralité ou de simplicité, déterminant nécessairement l'enchaînement rationnel des diverses sciences fondamentales par la dépendance successive de leurs phénomènes, fixe ainsi leur degré de facilité.

Le maniement de ces critères aboutit à une classification en cinq d'abord puis en six sciences fondamentales qui a une allure assez moderne pour nous, par ordre donc, de simplicité décroissante, de généralité décroissante, de dépendance croissante et de facilité décroissante. La classification des cinq sciences est d'abord la suivante :

En résultat de cette discussion, la philosophie positive se trouve donc naturellement partagée en cinq sciences fondamentales, dont la succession est déterminée par une subordination nécessaire et invariable, fondée indépendamment de toute opinion hypothétique, sur la simple comparaison approfondie des phénomènes correspondants : *ce sont l'astronomie, la physique, la chimie, la physiologie, et enfin la physique sociale*. La première considère les phénomènes les plus généraux, les plus simples, les plus abstraits et les plus éloignés de l'humanité ; ils influent sur tous les autres, sans être influencés par eux. Les phénomènes considérés par la dernière, sont, au contraire, *les plus particuliers, les plus compliqués, les plus concrets et les plus directement intéressants pour l'homme ; ils dépendent, plus ou moins, de tous les précédents, sans exercer sur eux aucune influence*. Entre ces deux extrêmes, les degrés de spécialité, de complication et de personnalité des phénomènes vont graduellement en augmentant, ainsi que leur dépendance successive. Telle est l'intime relation générale que la véritable observation philosophique, convenablement employée, et non de vaines distinctions arbitraires, nous conduit à établir entre les différentes sciences fondamentales. (2^{nde} leçon, tel 110-111).

Néanmoins, dans cette première classification, une discipline a été omise à dessein : « En effet, nous dit Comte, nous n'avons point marqué dans notre système scientifique le rang de la science mathématique » (p. 120). Cette science doit être placée naturellement à la tête de la philosophie positive, puisqu'elle est à la fois la plus simple, la plus générale et la plus applicable.

On voit en effet que les phénomènes géométriques et mécaniques sont, de tous, les plus généraux, les plus simples, les plus abstraits, les plus irréductibles et les plus indépendants de tous les

autres, dont ils sont, au contraire, la base. On conçoit pareillement que leur étude est un préliminaire indispensable à celle de tous les autres ordres de phénomènes. C'est donc la science mathématique qui doit constituer le véritable point de départ de toute éducation scientifique rationnelle, soit générale, soit spéciale, ce qui explique l'usage universel qui s'est établi depuis longtemps à ce sujet, d'une manière empirique, quoi qu'il n'ait eu primitivement d'autre cause que la plus grande ancienneté relative de la science mathématique. (2^e leçon, tel pp. 121-122).

Donc, la classification doit prendre la forme suivante : mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie. Une science plus spéciale peut se voir appliquer les méthodes d'une science plus générale, ce qui ne signifie en aucun cas *qu'elle s'y réduit*. Elle tient tout simplement à l'articulation des phénomènes correspondant.

Le cours de Comte témoigne donc d'un effacement de la métaphysique comme principe sous-jacent à la classification des sciences, d'un modèle newtonien de la science comme légalité des phénomènes, et élimination de l'explication causale, et d'un pluralisme méthodologique par ailleurs, qui convient bien au processus d'autonomisation des sciences de son temps. La classification rationnelle des sciences met en avant une discipline a priori, la plus applicable qui soit aux autres phénomènes qui vont être ordonnés selon un principe de plus grande particularité, de moindre applicabilité, et de plus grande complexité. Pour Comte, la physique sociale ou la sociologie est la plus difficile des sciences. C'est aussi la raison pour laquelle une politique véritablement scientifique est ce qu'il faut attendre de plus exigeant de la science : aussi, c'est ce vers quoi le positivisme comtien s'est tourné. Le *Discours sur l'esprit positif* de 1844 récapitule les acquis du Cours dans une vaste synthèse qui est déjà un déplacement de la problématique centrale du Cours. Et ce n'est rien en comparaison de qui se produit en 1848, dans le second Discours ou Discours sur l'ensemble du positivisme. Pour le comprendre, il faut élargir quelque peu la perspective.

Sur Comte et son temps :

Comte écrit dans des temps troublés, des temps de luttes pour le monopole de la parole publique et du charisme de prophétie. Comme le montre Paul Bénichou dans *Le temps des*

prophètes, trois grands groupes structurent alors le champ politique de l'époque : 1/ les libéraux, disciples de Madame de Staël et de Benjamin Constant, ou encore de Tocqueville ; 2/ les néo-catholiques, qui vont de la fraction la plus conservatrice ou contre-révolutionnaire (comme Bonald ou encore de Maistre) à une forme de socialisme chrétien (Chateaubriand, Lamennais), enfin 3/ ce que Bénichou appelle, de manière assez hostile d'ailleurs, les « utopistes pseudo-scientistes » et qu'on rattacherait plus volontiers au camp des socialistes français. Le saint-simonisme en est une incarnation, un des pôles structurants, mais c'est un pôle qui est paradoxalement plus proche des idées contre-révolutionnaires en matière politique puisque son ambition est bien d'éteindre la révolution en réorganisant une hiérarchie sociale, pas de l'achever en direction d'une démocratie directe, d'une démocratie non plus formelle mais bien matérielle. Saint-Simon a été un attrape-tout proche des mouvements libéraux dans sa jeunesse et exaltant le monde des sciences et de l'industrie (ce qu'on appelle les « capacités »), avant de rejoindre une perspective bien plus conservatrice sous la Restauration, imprégnée de religiosité (il meurt en mai 1825). Les saint-simoniens qui lui succèdent sont pour une organisation sociale établie sur une *base religieuse ou théocratique*. Les disciples de Saint Simon, Olinde Rodrigues, Enfantin, Bazard et quelques autres, vont mettre en place les éléments d'un culte parfois délirant (Le Père Enfantin et la recherche de la Mère), ce qui leur vaut une ironie acerbe de Comte qui a quitté le mouvement en 1826, peu de temps après la mort du maître, et engagé une carrière individuelle dans toutes les années 1830. Tous deviendront administrateur coloniaux ou banquiers – on a bien de la peine à les voir qualifiés de socialistes. Au moment des troubles de 1848, on assiste chez Comte à un grand retour au saint-simonisme dans le domaine de la physique sociale, à l'idée que la science et l'industrie ne suffisent pas mais qu'il faut une nouvelle classe de prêtre pour organiser la société (Chez les saint-simoniens, les nouveaux prêtres pourront être assimilés aux artistes, nous y reviendrons, si bien que dominera la triade : artistes, savants, industriels, à laquelle Comte opposera la sienne : prolétaires, femmes, philosophe – ou Lui).

Le saint-simonisme, mouvement très hiérarchisé et peu conforme à l'idéal d'unité qu'il brandit (cf. l'organisation de la communauté des apôtres saint-simoniens de Ménilmontant), va célébrer une hiérarchie nouvelle des capacités seule en mesure de réformer la société. A la différence de Comte sera mise en avant l'égalité homme femme, la liberté, la réduction des inégalités de richesse, même si ces projets encore vagues s'effacent essentiellement derrière un idéal d'organicité, d'harmonie sociale au demeurant fort vague. Tripartite en l'occurrence est cette organisation des capacités, puisque le prêtre (parfois désigné comme l'artiste) s'adjoint les services des savants et des industriels qui vont former l'essentiel de la société. Comte est en

dissidence par rapport à ce mouvement il va présenter une autre organisation tripartite : le philosophe, nouveau prêtre, les prolétaires, auxiliaires actifs du pouvoir spirituels (gros bras en quelque sorte) et les femmes, auxiliaires domestiques (à la cuisine). Cette réforme de l'organisation tripartite des capacités des saint-simoniens correspond chez Comte à la pression des circonstances : à ses querelles avec les savants et les industriels qui ne l'ont ni reconnu, ni financé. C'est donc plutôt une rupture de circonstance qui cache en réalité des positions très proches de nos auteurs, un prophétisme partagé.

Venons-en à notre ouvrage, le **Discours sur l'ensemble du positivisme**. D'abord, le discours du titre emprunte à la tradition oratoire et pédagogique de l'Antiquité, qu'on retrouve bien sûr dans d'autres ouvrages écrits pour être lus à haute voix, les Discours de Rousseau par exemple. S'agissant de l'ensemble du « positivisme », il faut noter un nouveau venu, car si Comte parlait jusqu'ici régulièrement et même systématiquement de « philosophie positive », il n'utilisait pas encore, en tous les cas pas systématiquement le terme de positivisme. Mary Pickering l'explique fort bien dans un article que je vous ai disposé sur l'EPI. Le terme positif est un terme récurrent au début du 19^e siècle et il caractérise l'ensemble des observations produites par la science, ou la démarche scientifique dans son ensemble. Pourtant, quand Comte choisit le syntagme positivisme, et a fortiori parle de l'ensemble du positivisme, c'est précisément pour s'éloigner de cette domination de la science, c'est précisément parce qu'il ne veut plus être assimilé à un scientifique pas plus d'ailleurs qu'il ne voudra être assimilé à un matérialiste et à un athée. Le paradoxe donc, c'est que le positivisme comme système théorique apparaît à partir du moment où sa base scientifique se dérobe ou plus exactement, se trouve nettement secondarisée.

Quand et comment se dérobe-t-elle ? A partir du moment où le système aborde la question politique et devient système de politique positive. Là, la science ne suffit plus. En témoigne d'ailleurs le titre complet qui vous est présenté à la p. 35 de votre volume, un titre qui ressemble pour le coup un peu à un écrit d'art brut tant il est encombré.

Ce passage à l'art social, à l'organisation sociale avait déjà été ménagé dans le saint-simonisme autrement : en d'autres termes, une fois qu'on avait fondé la science nouvelle, l'art social devait faire appel non plus simplement à l'esprit mais au sentiment, et c'était bien une morale du sentiment qui était sollicité par Saint-Simon (ne serait-ce que dans la préface du prospectus de Comte ou du fameux plan... citer). Saint-Simon définit son projet comme un nouveau christianisme, une nouvelle religion dotée d'un catéchisme propre. Ce qui nous conduit

bien sûr au cadre à l'intérieur duquel on va penser notre problème : le saint-simonisme, la doctrine de Saint-Simon, qui est une construction partiellement après-coup, réalisée après la mort du maître, comme nous le verrons.

Sur la structure de l'ouvrage, enfin : il est organisé de manière très précise en 5 parties plus une longue conclusion générale.

La première partie est consacrée au mouvement qui conduit le positivisme de l'esprit ou de la raison au cœur : c'est l'énoncé du dogme de la prépondérance du cœur sur l'esprit, de ses fondements théoriques et de ses conséquences. C'est une démarcation d'avec les principes du cours qui sont par ailleurs exposés. Comte y présente ici ce qu'il appelle l'esprit du positivisme voire même le dogme positiviste, qui justifie la démarche inductive : l'idée d'une régularité naturelle à laquelle correspondrait une régularité sociale, un ordre social, l'idée d'un ordre naturel sont des idées présentes dans le cours. Ce dogme est ici exposé a priori, on y reviendra. Mais cette synthèse subjective va être ici supplantée par une synthèse affective, nouvelle, qui la contredit partiellement. Comte entend aussi fonder la politique sur un morale du sentiment.

La seconde partie définit la vocation historique et doctrine sociale du positivisme en la distinguant radicalement cette fois de la doctrine libérale et des doctrines utopistes et en la rapprochant des mouvements néo-catholiques : en montrant que l'illibéralisme est central dans la perspective. C'est aussi une critique de la métaphysique sociale des Lumières, et une apologie de l'ère chrétienne, notamment du Moyen Âge. Le positivisme vient ici se rapprocher du néocatholicisme, à l'évidence, selon un mouvement qu'on rencontrait déjà chez les saint-simoniens dans les années 1830, lors de l'exposition de la doctrine (dans deux volumes utiles sur lesquels nous reviendrons). C'est donc dans cette seconde partie que s'expose toute la philosophie de l'histoire du positivisme : la défense du Moyen Âge contre la modernité, le procès du développement d'une raison critique dans les Lumières et jusqu'à la Révolution, la fondation à venir d'un nouveau catholicisme (en lieu et place du nouveau christianisme des saint-simoniens – ne pas oublier à cette occasion que Comte est issu d'une famille de fervents catholiques).

La troisième partie identifie cette fois le premier auxiliaire du pouvoir spirituel mis en place : les prolétaires. C'est là une démarcation nette d'avec le saint-simonisme, plus proche des mouvements libéraux, et de sa doctrine des industriels/savants/artistes. Mais c'est surtout une attaque du communisme et de l'organisation politique du prolétariat. Comte a pour principaux adversaires dans ce texte les « rouges », comme il les appelle. Comme on va le voir,

cet appel au prolétariat est en réalité une façon de le domestiquer, de l'ancillariser et de l'éloigner d'un quelconque projet politique – en luttant cette fois non seulement contre les saint-simoniens mais contre les communistes (le projet comtien est un projet radicalement anti-communiste, l'un des premiers du genre). Bref, cet appel au prolétariat ne peut se comprendre que si l'on voit cette fois qu'il s'agit bien d'une démarcation d'avec les saint-simoniens et leur propre triade spirituelle : les prêtres, les savants et les industriels (les prêtres étant assimilés aux artistes dans d'autres textes de Saint-Simon : les artistes seront les nouveaux prêtres) ; mais également une démarcation d'avec le socialisme français sous la forme d'un communisme naissant (Cabet, Louis Blanc, les premiers). C'est sur la base d'une double déception : celle occasionnée par les savants et les industriels, que Comte reconstruit son système, en introduisant à côté des philosophes prêtre les prolétaires et les femmes, puis en congédiant les artistes ou en les secondarisant, comme nous le verrons dans la cinquième partie. C'est une double démarcation sur laquelle il nous faudra revenir. Dans cette démarcation, il y a le choix nettement marqué de distinguer le pouvoir spirituel du pouvoir temporel et de ne lui donner qu'une base morale mais ni épistémique, ni politique.

La quatrième partie isole cette fois les auxiliaires domestiques du pouvoir spirituel que sont les femmes. Ce sera sans doute la partie la plus difficile à commenter car sous couvert du culte de la femme (un culte une fois encore partagé par les saint-simoniens, notamment dans la « recherche de la Mère », la recherche d'une femme pour le Père Enfantin !), d'une réactivation aussi de l'éthique chevaleresque de l'ère médiévale, Comte organise une société patriarcale et oppressive, une société de contrôle total des femmes et de sujétion complète. Il nous faudra l'inscrire cette fois dans une lutte contre le féminisme naissant. Comme Proudhon, qui était d'une misogynie malade, Comte est absolument hostile aux mouvements d'émancipation des femmes – qui le lui rendront bien, comme nous le verrons, en lisant notamment un témoignage éloquent, une réfutation de son système par la géniale Jenny d'Héricourt, une de grandes figures du féminisme français du premier XIXe siècle.

La cinquième partie développe une esthétique positivisme qui se déploie sur la base d'une critique de l'avant-garde ou des avant-gardes artistiques défendues par les saint-simoniens, attendu que la fameuse théorie du sentiment qui ouvre à la possibilité d'une morale est aussi à l'origine du système des beaux-arts. Comte alors propose de le recomposer ce système et de placer, si l'on peut dire, sous contrôle. Cette esthétique n'est pas une théorie de la création des formes mais une théorie de l'éducation par l'art, une théorie de l'art comme idéologie, comme appui du pouvoir spirituel. C'est là aussi l'idée selon laquelle non seulement l'art est utile, moral, mais qu'il sert le pouvoir. Là encore, Comte s'oppose aux saint-simoniens

qui veulent placer les artistes à l'avant-garde du mouvement de réforme sociale, au point d'en faire les nouveaux prêtres de cette religion. C'est donc plus directement contre la doctrine de saint-simon que Comte construit son esthétique : en dialogue avec elle, chaque démarcation constituant un déplacement d'avec le système dont il est lui-même issu.

La conclusion générale met en place les éléments d'un culte de l'humanité et d'un nouveau colonialisme positiviste. La religion comtienne devra être comparée à la religiosité saint-simonienne, son nouveau catholicisme au nouveau christianisme de la doctrine de Saint-Simon.

Bref, on a d'abord les fondements épistémologiques et moraux du positivisme, puis vient sa philosophie de l'histoire, ses auxiliaires (les prolétaires et les femmes), son outil éducatif (l'art), enfin, son achèvement, le culte de l'humanité.

Pour chaque partie, mon objectif est de vous fournir les outils analytiques qui pourraient vous faire défaut. A vous ensuite de les inscrire dans un commentaire suivi.

Première partie

La juste domination du cœur.

Nous allons consacrer l'étude de cette première partie à ce qui constitue selon Comte le dogme fondamental du positivisme dans la première partie du discours : à savoir la prépondérance continue du cœur sur l'esprit. Tentons d'abord de dégager la problématique, avant de reprendre le plan et de considérer ensuite les compléments nécessaires tirés du Cours ou d'autres références pour éclairer cette partie.

L'énoncé d'un tel dogme de la prépondérance du cœur pose plusieurs problèmes. D'abord, le premier qui n'est pas mince, c'est que **la philosophie positive n'avait pas vocation à être dogmatique**. Au contraire, à de nombreuses reprises dans le *Cours*, Comte insiste sur son relativisme et sur la portée critique de sa méthode. Par ailleurs, quand Comte parle de dogme, c'est pour évoquer les états antérieurs à l'état positif : c'est le cas bien sûr des dogmes théologiques, en particulier le dogme du péché originel ou de la prédestination, de la séparation de l'âme et du corps, de la vie éternelle, mais aussi des dogmes métaphysiques ou dogmes révolutionnaires puisque la métaphysique correspond avec la période critique et négative des sciences en particulier de la science politique : par exemple le dogme du libre examen, le dogme de l'égalité, de la souveraineté populaire, etc. En matière positive, Comte parle essentiellement de loi et de conception préliminaire (on dirait à notre époque postulat par exemple), pas de dogme. Ainsi en va-il de la tendance au perfectionnement réel de l'humanité contenue dans le point de vue dynamique occupé sur le monde social, qui ne figure pas comme un dogme, mais plutôt comme une tendance philosophique.

Or, dans le *Discours*, Comte part d'un dogme positif et peut-être d'ailleurs pas d'un seul : p. 58. « Le positivisme érige donc désormais en dogme fondamental, à la fois philosophique et politique, la prépondérance continue du cœur sur l'esprit ». Et au fond, il va passer toute cette première partie à *justifier ce dogme*, en nous montrant qu'il est fondé sur deux autres dogmes : le dogme de l'harmonie entre les motions affectives fondamentales et les structures objectives de la socialité – Nos sentiments ne nous trompent pas, ils nous conduisent vers le bien qui est assimilable à l'unité organique du social. Enfin le dogme de l'ordre naturel : il y a un ordre naturel qu'il appartient de suivre, aussi un ordre physique qu'un ordre social naturel qu'il est important de suivre. Bref, deux voire trois fondations *a priori* de l'ordre social.

Premier problème donc : comment une politique positive peut-elle prétendre se fonder sur un **dogme** ?

Second problème : il est relatif non simplement à la forme dogmatique donc a priori prise par une philosophie qui se revendiquait du positivisme, mais cette fois au contenu de dogme, la prépondérance du cœur sur l'esprit, ou si vous préférez de la sphère des sentiments sur l'intellect. Si c'est un dogme, c'est qu'une telle prépondérance n'est pas à fonder hors d'elle-même, qu'elle fait l'objet d'une croyance, mais il n'en reste pas moins que le cadre dans lequel une telle prépondérance peut s'établir est relatif à une psychologie constituée, ou au moins une théorie des facultés. Or, on sait, quand on a lu le *Cours*, que Comte a récusé la possibilité même d'une psychologie comme science du sens interne, pour lui substituer une physiologie phrénologique ou une histoire naturelle de l'esprit, autrement dit une base qu'on qualifierait sans mal de matérielle voire de matérialiste. Qu'est-ce que ces sciences nous enseignent des facultés de l'esprit et d'une prépondérance possible d'une faculté sur une autre ? On va voir que dans le *Cours* aucune prépondérance naturelle d'une faculté sur une autre n'est attestable.

On sait en effet, et on le dégagera à partir du *Cours*, que les données positives dont on dispose relativement aux facultés, constituée sur la base d'une physiologie ou d'une histoire naturelle, ne permettent pas de dégager une quelconque prépondérance d'une faculté sur une autre, pas plus qu'elles ne permettent de constituer une morale positive en 1836 comme plus tard, en 1842. Si prépondérance du cœur il y a en 1848, dans le *Discours*, elle ne peut donc être conquise que dans un autre cadre que celui qui a été fixé par le système de philosophie positive car dans le système on ne peut simplement fonder une morale du sentiment. Ce qu'on peut tout au plus remarquer ou tirer de la théorie des facultés du *Cours*, c'est que les sentiments sont les moteurs de l'action, mais qu'ils nous portent vers des actions sociales ou asociales selon les circonstances (bref, que la morale est dépendante des structures sociales et non les structures sociales dépendantes de la morale, ce qui semble conforme à la fondation d'une sociologie). La refonte liée au dogme de la prépondérance du cœur sur l'esprit semble reposer, *a contrario*, sur une théorie des facultés élaborée sur *une base spiritualiste, on peut même dire dans un cadre antipositiviste, un cadre théologique, comme celui qui a été proposé par Joseph de Maistre dans le néo-catholicisme, ou par les saint-simoniens*. Bref, un spiritualisme nouveau vient en quelque sorte contredire la base matérielle voire matérialiste du *Cours*.

Troisième problème : la prépondérance du sentiment sur l'intellect est une constante de l'état *théologique*. Le règne du sentiment, qui a fourni à la loi morale aussi ses premiers éléments, est à chercher dans un tel état – par exemple, le fétichisme est une religiosité de pur sentiment, mais qui produit un système d'hallucination permanente, un état pathologique du

point de vue de la faculté d'imaginer et de penser, et l'état théologique va progressivement s'extraire de sa sentimentalité ou affectivité première, même s'il en conservera partout des restes (dans la période polythéiste puis monothéiste). Mais, et, c'est là notre *troisième problème* : l'état théologique est supposé terminé dans le positivisme. En conséquence, il n'est plus possible de revenir sur lui, plus question de revenir à l'affectivité fondamentale qui structure cet état, et au règne des sentiments qui lui est associé. C'est pourtant exactement ce que Comte fait dans son *Discours sur l'ensemble du positivisme*. Ce dogme positiviste est donc la clef permettant de rouvrir une porte qui avait pourtant été fermée : le retour à la théologie et même, on le verra, à la théocratie. Si ce dogme est relatif à l'âge théologique, une réactivation d'une tendance théologique, pourquoi alors le positivisme devrait-il en revenir à la théologie ? Cette possibilité avait-elle d'emblée été ouverte ou offerte ?

En somme, il nous faut répondre à trois problèmes : Comment la philosophie positive devient-elle dogmatique ? Sur quelle base psychologique peut-on établir un tel dogme, de prépondérance du cœur sur l'esprit ? Enfin, si cette forme emprunte à un certain état antérieur de l'esprit humain, l'état théologique, pourquoi ce retour à l'état théologique antérieur quand toute rétrogradation est condamnée dans le système de philosophie positive ? On va voir qu'en répondant à chacune de ces objections, on ne parvient jamais à surmonter véritablement le hiatus entre les arguments du *Cours* et ceux du *Discours*. Malgré les apparences d'une systématisme, d'une permanence du modèle, en réalité Comte a bien changé et refondé un système nouveau sur une base spiritualiste étrangère à son modèle de départ (d'où d'ailleurs il tire son dogme) et qu'il a bien réveillé un état théologique qu'il annonçait irrémédiablement dépassé. Et pour l'expliquer nous ne pouvons que revenir à la source saint-simonienne, soit à l'influence du modèle du maître qui se fait sentir à nouveau, ainsi qu'à la pressions des circonstances, à savoir un nouvel épisode révolutionnaire qui semble une réplique des épisodes antérieurs, sans dépassement possible, et qui convoque de nouveaux prophètes.

On a donc posé la problématique de cette partie : la position du dogme de la prépondérance de l'esprit sur le cœur et ses conséquences pour le système. C'est un dogme posé dans un cadre positiviste qui exclut en principe tout dogmatisme. C'est un dogme qui revient à faire prévaloir le sentiment quand la philosophie positive semble avoir accordé une prépondérance à l'esprit ou intelligence et à sa domination universelle. C'est un dogme enfin qui invite à un retour à l'état théologique quand toute rétrogradation semblait impossible pour le positivisme, du moins dans la philosophie de l'histoire implicite qui est celle du positivisme. Et sur chacun de ces points, la doctrine de Comte a effectivement changé.

Essayons maintenant de construire **le plan de cette partie** :

p. 43-61 : c'est l'énoncé du dogme et sa justification. Il faut selon Comte humilier l'esprit qui s'est figuré triompher dans le positivisme. C'est ce que nous dira Comte, p. 57 : « Au fond, les superbes aspirations *de l'intelligence à la domination universelle*, depuis que la grande unité théologique s'est irrévocablement rompue, n'ont jamais pu comporter aucune réalisation, et n'étaient susceptible que d'une efficacité insurrectionnelle contre un régime devenu rétrograde. L'esprit n'est pas destiné à régner mais à servir ; quand il croit dominer, il rentre au service de la personnalité, au lieu de seconder la socialité, sans qu'il puisse nullement se dispenser d'assister une passion quelconque ». Bref, c'est un grand revirement qui est énoncé avec ce dogme, une critique de l'esprit et de sa prépondérance qui est le signe d'un point de vue plus métaphysique et critique que proprement positif.

p. 62-85 : après avoir déterminé la nature et le principe de la systématisation totale, il s'agit d'énoncer sa marche nécessaire et son nœud fondamental, montrer que la **synthèse théorique conduite dans le cours requiert une synthèse affective**. C'est là un retour au cours : en passant notamment par les deux dogmes positivistes corrélatifs de l'ordre naturel et de la correspondance des motions sentimentales avec l'ordre social. La fondation de la sociologie au terme du parcours général de la philosophie positive va ainsi placer l'esprit positif sous la juste domination du cœur. C'est un parcours cette fois-ci qui est exposé, qui est le parcours du Cours.

p. 85-97 : Comte répond aux reproches d'athéisme et de matérialisme.

Je ne vais pas reprendre tous ces éléments mais seulement ceux qui posent le plus de problèmes aux commentateurs, que vous pourrez lire par ailleurs dans les textes que je vous ai distribué sur les EPI. Nous allons nous intéresser dans l'ordre à la théorie des facultés présentées dans le cours et à la fondation d'une morale du sentiment, à l'influence de la doctrine de Saint-Simon sur la conversion théologique de Comte, au retour d'un état congédié dans le système, enfin, à la valeur de la fameuse synthèse affective présentée dans le Discours.

La théorie des facultés et sa critique dans le Cours de philosophie positive :

Comte consacre à l'étude des phénomènes intellectuels et moraux sa **45^e leçon**, la fin du 3^e tome de son cours, paru en 1836, p. 764 et suivantes sous le titre : « Considérations générale sur *l'étude positive des fonctions intellectuelles et morales, ou cérébrales* ». Il commence par une critique du dualisme cartésien et de ses suites. Et il en vient à une

argumentation nettement matérialiste en empruntant à la phrénologie de Gall et aux rapports du physique et du moral de Cabanis. La science des idéologues, la psychophysologie. En destituant la psychologie comme science, Comte se propose de reconstituer l'édifice des facultés sur la base : 1/ de l'histoire naturelle, 2/ de la physiologie. Reprenons brièvement les principaux acquis de cette 45^e leçon, essentielle pour nous.

On sait que Comte instruit une critique de la psychologie comme science interne : il n'y a pas d'œil de l'esprit, pas d'introspection qui puisse fonder en la matière une science quelconque. Il est nécessaire de confier cette recherche, la fondation d'une théorie des facultés, à la physiologie, en particulier la physiologie du cerveau. Ainsi, ce qui fait la faiblesse du dualisme cartésien, c'est son mélange de méthode positive et métaphysique, soit l'abord positif d'une partie de l'esprit, fondé sur la physiologie (comme dans le *Traité de l'homme*) et l'abord métaphysique d'une autre (*Les Méditations métaphysique*). C'est ce qu'a fort bien senti de Maistre, (771), le seul philosophe rétrograde qui, de nos jours, ait osé placer l'ensemble de la question fondamentale sur son véritable terrain, « en ne craignant pas de nier directement toute suprématie réelle de la méthode positive dans les sujets même où elle domine le plus librement depuis longtemps, et qu'il voulait remettre sous l'antique prépondérance de la philosophie théologique, sans s'arrêter seulement à la métaphysique, dont il avait bien compris le caractère purement provisoire ». Bref, un critique théologien a en quelque sorte indiqué négativement à suivre, à savoir une refonte complète, positive et non métaphysique, de la théorie des facultés.

A la suite de cette première discussion, Comte développe une critique de l'observation intérieure à partir de Broussais. Les fonctions affectives et intellectuelles ne peuvent être directement observées. IL n'y a donc *que deux manières distinctes de reconstituer l'édifice des facultés*: 1/ en déterminant les conditions organiques dont elles dépendent, ce qui constitue le principal objet de la **physiologie phrénologique**, ou 2/ en observant directement *la suite effective* des actes intellectuels et moraux, ce qui appartient à **l'histoire naturelle**. Soit étude des conditions, soit études des conséquences (action). Comte commence alors par l'histoire naturelle pour revenir ensuite à la physiologie phrénologique, qui constitue la base fondamentale satisfaisante.

Qu'est-ce que l'histoire naturelle nous enseigne tout d'abord, p. 779 : « l'expérience journalière montre de la manière la moins équivoque que les affections, les penchants, les passions constituent *les principaux mobiles de la vie humaine*, et que loin de résulter de l'intelligence, leur impulsion spontanée et indépendante est indispensable au premier éveil et au développement continu des diverses facultés intellectuelles, en leur assignant un but

permanent, sans lequel, outre le vague nécessaire de leur direction générale, elles resteraient essentiellement engourdis chez la plupart des hommes ».

Ainsi, dès la 45^e leçon, il apparaît que les sentiment, affects, conduisent aux actions.

De plus, l'histoire naturelle nous enseigne penchants les moins nobles, les plus animaux, sont les plus énergiques. La conséquence de cela, c'est que *les morales de la sympathie sont infidèles au véritable état de chose*, comme le sont tout autant, inversement, les morales de l'égoïsme bien compris qui sollicitent pour leur part le primat de l'intelligence sur les passions animales. Il apparaît d'emblée, à ce stade, qu'il faudra fonder la morale non sur une base psychologique mais bien sur une base sociale ce qui fait du Comte du cours le fondateur d'une morale sociale.

p. 779 : « L'ensemble de la nature humaine est donc très infidèlement retracé par ces vains systèmes, qui, lorsqu'ils ont eu quelque égard aux facultés affectives, les ont vaguement rattachées à un principe unique, la sympathie, et surtout l'égoïsme, toujours supposé dirigé par l'intelligence. C'est ainsi que l'homme a été représenté, contre l'évidence, comme un être essentiellement raisonneur, exécutant continuellement, à son insu, une multitude de calculs imperceptibles, sans presque aucune spontanéité d'action, même dès la plus tendre enfance. Un motif très respectable a beaucoup contribué, sans doute, au maintien de cette fausse notion, d'après la considération incontestable que c'est surtout par l'intelligence que l'homme peut être modifié et perfectionné ».

L'homme n'est pas qu'être de raison car les sentiments conduisent ses actions. Ce fragile équilibre est fort bien remis en perspective par Comte, qui va jusqu'à nier le principe d'une unité du moi, p. 781-782 : « la nature humaine est sollicitée toujours en divers sens par plusieurs puissances très distinctes et pleinement indépendantes, entre lesquelles l'équilibre s'établit fort péniblement lorsque, comme chez la plupart des hommes civilisés, aucune d'elles n'est, en elle-même, assez prononcée pour acquérir spontanément *une haute prépondérance sur toutes les autres*. Ainsi, *la fameuse théorie du moi est essentiellement sans objet scientifique*, puisqu'elle n'est destinée qu'à représenter un état purement fictif ». La notion de moi résulte du sentiment d'une harmonie des différents affects, p. 783 : « sans, doute, un chat ou tout autre vertébré, sans savoir dire Je, ne se prend pas habituellement pour un autre que lui-même »

Ainsi, l'histoire naturelle, première voie d'accès à la doctrine des facultés, nous enseigne que la raison pas plus que l'instinct n'échappent aux animaux : l'instinct est la raison fixée, la raison est l'instinct mobile, la raison étant essentiellement définie comme une adaptabilité aux circonstances. Elle nous apprend ensuite qu'aucune faculté primitive ne semble l'emporter sur

une autre, qu'il n'y a pas de prépondérance naturelle d'une faculté sur une autre, et que l'homme n'est qu'un animal supérieur, dont la raison est hypertrophiée sans toutefois qu'elle l'emporte.

Passons maintenant à la fondation de l'édifice des facultés dans une physiologie phrénologique. La théorie classique des facultés se trouve réfutée à partir de la phrénologie, p. 790 : « la sensation, la mémoire, l'imagination, et même le jugement, enfin toutes les facultés scolastiques, ne sont pas en réalité des facultés fondamentales et abstraites, mais constituent seulement, d'une manière directe, *les divers degrés ou modes consécutifs d'un même phénomène, propre à chacune des véritables fonctions phrénologiques élémentaires, et nécessairement variables de l'une à l'autre, avec une activité proportionnelle* »

Bref, s'il n'est pas de théorie des facultés qui tienne avant une fondation physiologique, c'est néanmoins l'école anglaise, plus que la française (Helvétius n'aurait bâti qu'un système de l'égoïsme) ou l'allemande, qui aurait approché la vérité : l'école anglaise admet la sympathie *en même temps* que l'égoïsme. Hume, Adam Smith et Ferguson sont ici cités (794), en tant qu'ils approchent l'état positif, « leur ensemble présente les éléments d'une théorie de l'homme bien moins erronée que celles de toutes les autres écoles métaphysiques », savoir une théorie de l'équilibre ou de l'alternance d'une motion ou d'une autre.

A la théorie classique des facultés, Comte oppose sur une base phrénologique une première division dichotomique des facultés en affectives et intellectuelles, les unes correspondant à la partie postérieure et moyenne de l'appareil cérébral, les autres à la partie antérieure. La prééminence des facultés affectives se trouve ici rétablie, alors qu'elle était « vicieusement méconnue par toutes les sectes psychologiques et idéologiques ». Cabanis et Bichat se trompaient, en un sens, qui attribuaient les facultés intellectuelles au cerveau et les facultés affectives aux organes relatifs à la vie végétative.

Le deuxième acquis de la phrénologie après l'opposition binaire entre facultés affectives et intellectuelles rapportées au cerveau consiste dans *la distinction des facultés affectives en penchants et sentiments ou affections. Les premiers résident dans la partie postérieure et fondamentale de l'appareil cérébral, la partie moyenne est affectée aux autres* (803). De même, Comte produit parallèlement une division dichotomique des facultés intellectuelles en perception ou observation et combinaison.

p. 804 : c'est ainsi que se trouve confirmée et expliquée la distinction incontestable, vaguement établie de tout temps par le bon sens vulgaire, entre ce qu'on nomme le cœur, le caractère et l'esprit.

Sur la division entre penchant et sentiments, vous lirez la p. 806 :

« Pour lui donner un véritable aspect scientifique, il suffirait, ce me semble, de reconnaître que le premier genre, le plus fondamental, se rapporte simplement à l'individu isolé, ou, tout au plus, à la seule famille, successivement envisagée dans ses principaux besoins de conservation, tels que la reproduction, l'éducation des petits, le mode d'alimentation, de séjour, d'habitation, etc. ; tandis que le second genre, plus spécial, suppose plus ou moins l'existence de quelques rapports sociaux, soit entre des individus d'espèce différente, soit surtout entre des individus de la même espèce, abstraction faite du sexe et détermine le caractère que les tendances de l'animal doivent imprimer à chacune de ces relations passagère ou permanentes d'ailleurs. Le sentiment de la propriété, c'est-à-dire la disposition de l'animal à s'approprier, d'une manière exclusive, tous les objets convenables, constitue la vraie transition naturelle entre les deux genres, étant à la fois social en lui-même et individuel par sa destination directe. Pourvu que la comparaison de ces deux ordres de facultés affectives soit toujours exactement subordonnée à cette considération fondamentale, il importera peu d'ailleurs de quels termes on se servira pour les désigner, une fois du moins que ces expressions quelconques auront acquis, par un usage rationnel, toute la fixité nécessaire ».

En conséquence, on peut fixer un principe d'éducation rationnelle sur cette seule base positive et physiologique, 813 : « suivant une dernière considération plus spéciale, cette physiologie érige en principe incontestable que les *hommes sont, pour l'ordinaire, essentiellement médiocres, en bien et en mal, dans leur double nature affective et intellectuelle, c'est-à-dire que, en écartant un très petit nombre d'organisations exceptionnelles, chacun d'eux possède, à un degré peu prononcé, tous les penchants, tous les sentiments, et toutes les aptitudes élémentaires, sans que le plus souvent aucune faculté soit, en elle-même, hautement prépondérante*. Il est donc clair que le champ le plus vaste se trouve ainsi directement ouvert à l'éducation pour modifier, presque en tous sens, des organismes aussi flexibles ; quoique, quant au degré, leur développement doive toujours rester dans cet état peu tranché qui suffit pleinement à la bonne harmonie sociale, comme je l'expliquerai plus tard. ».

Conclusion : la 45^e leçon dont on a extrait ici les passages essentiels (il vous faudra la lire et la ficher en entier) conteste la possibilité même d'une psychologie des facultés à laquelle Comte substitue une histoire naturelle et une physiologie qui nous permettent d'atteindre une dichotomie fondamentale entre état affectifs et intellectuels, chaque état étant lui-même soumis à une décomposition dichotomique de second ordre : pour les états affectifs, entre penchants et sentiments. Ce qui est manifeste surtout concerne la nature de l'homme, à savoir l'absence d'une faculté prépondérante. Il n'y a pas de faculté prépondérante en l'homme, et le rôle de l'éducation, c'est de créer une prépondérance qui n'est pas naturelle. Il y a en quelque sorte un

principe de médiocrité psychophysiologique qui interdit toutes les conclusions radicales, concernant la prééminence de telle ou telle faculté ou son organisation.

Par ailleurs, et à ce stade, la science n'est pas suffisamment avancée pour fournir les bases d'une morale positive. Celle-ci est renvoyée au développement de la sociologie. Or, qu'est-ce que la sociologie nous enseigne des fondements d'une morale positive ? Il nous faut ici nous référer plutôt aux dernières leçons du Cours. Quand il s'agit de morale, c'est plutôt dans l'âge théologique qu'on repère celle-ci.

L'âge théologique, règne du sentiment et de la moralité – vers le saint-simonisme

Il nous faut revenir cette fois en sociologue sur la qualification dans le cours de l'âge théologique, qui est renvoyée au volume 5, paru en 1841 : c'est l'âge où se manifeste bien une prédominance du sentiment, et cet âge théologique est terminé, dépassé. Quand il traite de ce sujet dans son Cours, Comte insiste sur une période essentielle pour nous: le catholicisme, savoir le monothéisme dans son ultime phase. En effet, contre toute attente, Comte établit dans le Cours que la morale du monothéisme n'est pas en tant que telle une morale naturelle du sentiment, une morale de l'amour : il s'agit plutôt d'une morale relative aux structures sociales qui orientent ces sentiments dans une direction bien précise. En d'autres termes, la prépondérance du cœur sur l'esprit n'est pas naturelle, elle fait en quelque sorte l'objet d'un façonnement social. C'est le monde social qui va ou non garantir cette prépondérance. Dans le cas du catholicisme, c'est son organisation qui va conduire à faire prévaloir le sentiment sur la raison ou l'esprit. Pour en prendre la mesure, il faut cette fois nous tourner vers la **54^e leçon du Cours**, qu'il vous faudra, là aussi, maîtriser, et dont je me contenterai ici de rappeler les principaux arguments.

54^e leçon, vol. 5, p. 295:

« la grande efficacité morale du catholicisme a essentiellement dépendu de sa constitution sociale, et très accessoirement tenu à l'influence propre et directe de sa seule doctrine, abstraitement envisagée, quoi qu'en dise la critique métaphysique »

Comte, pour résumer, nous dit à peu près la chose suivante : vous aurez beau afficher une morale de l'amour, cela ne suffira pas. Seule une structure sociale est la garantie qu'une morale de l'amour puisse être effective, s'inscrive dans des actes concrets, au bénéfice de tous, qu'elle garantisse une certaine harmonie sociale, une certaine organicité. La doctrine chrétienne elle-même importe moins que son organisation sociale.

p. 304 : « Pour quiconque a convenablement approfondi la véritable étude fondamentale de l'humanité, l'amour universel, tel que l'a conçu le catholicisme, importe certainement encore

davantage que l'intelligence elle-même, dans l'économie usuelle de notre existence, individuelle ou sociale, parce que l'amour utilise spontanément, au profit de chacun et de tous, jusqu'aux moindres facultés mentales ; tandis que l'égoïsme dénature ou paralyse les plus éminentes dispositions, dès lors souvent bien plus perturbatrices qu'efficaces, quant au bonheur réel, soit privé, soit public. La profonde sagesse du catholicisme, *en constituant enfin la morale au-dessus de toute l'existence humaine*, afin d'en diriger et contrôler sans cesse les divers actes quelconques, a donc certainement établi *le principe le plus fondamental de la vie sociale* et qui, quoique momentanément ébranlé ou obscurci par de dangereux sophismes, surgira toujours finalement avec une évidence croissante, d'une étude de plus en plus approfondie de notre véritable nature, surtout quand le positivisme rationnel aura spontanément dissipé, à ce sujet, les ténèbres métaphysiques »

Si l'on veut fonder une morale positive, il faudra la tirer de la seule période organique qui l'ait établie correctement, à savoir le catholicisme romain dans sa période triomphante. Au moment de réfléchir en sociologue sur la fondation d'une morale sociale, Comte nous dit bien qu'il s'inspire des catholiques. Quelles sont alors ses références ?

Quand Comte vient ici célébrer l'organisation sociale du catholicisme qui fait prévaloir la morale du sentiment sur l'esprit ou l'exercice de l'intelligence, il mobilise des références que nous retrouverons dans le *Discours* : « toutes les diverses branches essentielles de la morale universelle ont reçu du catholicisme des améliorations capitales, qui ne sauraient être ici spécialement mentionnées, et pour la juste appréciation desquelles je puis d'ailleurs renvoyer provisoirement aux philosophes catholiques, surtout à Bossuet et à de Maistre qui les ont, en général, sainement jugées. »

Ce qu'il est donc important de noter dans la 54^e leçon, c'est que ce n'est pas tant la doctrine catholique qui fait sa morale que son organisation sociale sous-jacente. « La grande efficacité morale du catholicisme a essentiellement *dépendu de sa constitution sociale, et très accessoirement tenu à l'influence propre et directe de sa seule doctrine, abstraitement envisagée, quoi qu'en dise la critique métaphysique.* »

Cette reconnaissance du caractère fondamentalement moral du christianisme, d'une morale du sentiment fondée sur l'amour du prochain, est déjà un des piliers du saint-simonisme, qui s'est présenté très tôt, dès les années 1824-1825, comme un nouveau christianisme. C'est la raison pour laquelle il nous faut glisser de cette promotion du catholicisme chez Comte à ce qui a pu l'inspirer, à savoir le nouveau christianisme chez Saint-Simon. Après ce passage par le saint-simonisme, nous reviendrons à la suite de la 54^e leçon pour comprendre pourquoi cet âge théologique est néanmoins dépassé, révolu dans le *Cours*.

La théorie des sentiments moraux dans la doctrine de Saint-Simon :

On trouve une telle inspiration possible, probable, du propos de Comte dans la doctrine de Saint-Simon, en particulier dans la seconde exposition de l'année 1830, qui offre une synthèse de cette doctrine d'un nouveau christianisme dont Saint-Simon lui-même n'avait livré qu'une esquisse dans les années 1824-1825, avant de mourir à l'âge de 65 ans. Les disciples de Saint-Simon, rassemblés autour de Prosper Enfantin puis du journal *Le Producteur*, puis *L'Organisateur*, proposent une morale du sentiment sur une base théologique, plus de dix ans avant que Comte ne hasarde cette fondation, dans le 5^e volume de son cours, paru en 1841. Saint-Simon lui-même a dans la première partie de son œuvre misé sur une morale sinon scientifique du moins utilitariste, mais il a estimé assez tôt pour sa part qu'il fallait la compléter par les principes de la morale chrétienne. Il a donc rédigé à la fin de sa vie un nouveau christianisme qui a servi de base à la doctrine de saint Simon telle que reconstituée par Rodrigues, Enfantin et quelques autres. Dans l'exposition de cette doctrine, on rencontre aussi une doctrine des sentiments moraux et, articulée à elle, un état théocratique d'un nouveau type.

Cette théorie des sentiments moraux est en quelque sorte donnée de façon a priori et elle n'a en conséquence besoin d'aucune preuve, elle est énoncée dans la dixième séance de la seconde exposition de la doctrine de saint Simon, consacrée à la traduction du dogme trinitaire dans l'ordre social, et spécialement **au statut des prêtres de la nouvelle religion, nouvelle autorité spirituelle, p. 135 et suivante.**

Les saint-simoniens nous disent donc que c'est de l'amour que le prêtre reçoit sa mission. C'est donc au sentiment qu'on confie la direction suprême de la société et non à la raison.

Commentaire des saint-simoniens :

Le sentiment, en effet, est généralement considéré aujourd'hui comme une manière d'être inférieure. Les hommes qui, comparant les temps anciens aux temps modernes, se plaisent à reconnaître la supériorité des derniers, voient principalement la cause de cette supériorité dans la prédominance du raisonnement sur le sentiment. Il semble maintenant convenu que le sentiment soit l'attribut de l'enfance de l'humanité, le raisonnement celui de sa virilité ; et journallement on peut entendre opposer l'expérience à l'imagination, le calcul à la sympathie, comme on opposerait la science à l'ignorance, la sagesse à la folie ; et ce qu'il y a de caractéristique à cet égard, c'est que

communément on croit avoir suffisamment flétri une conception, une entreprise quelconque, lorsqu'on s'est cru en droit de lui appliquer l'épithète de sentimentale.

L'affaiblissement du sentiment, à l'époque où nous vivons, est un fait incontestable ; mais celui qui lui correspond n'est pas, comme on pourrait le penser, l'accroissement du raisonnement. Ces deux termes, dans l'opposition où on les met, manquent de rapport ; le fait, le seul fait qui corresponde directement à l'affaiblissement du sentiment, c'est la dissolution graduelle des liens sociaux, c'est le progrès de l'égoïsme. Bien loin que le raisonnement se soit accru dans la proportion où le sentiment s'est affaibli, il n'a cessé au contraire de décroître avec lui. La sphère de la science n'a jamais été plus large que celles des sympathies, et si l'on peut constater aujourd'hui l'absence de tout sentiment général, on peut constater aussi celle de toute science générale.

Pour y répondre, les saint-simoniens proposent de reconstituer les facultés de l'esprit sur la base d'une histoire naturelle. Cette histoire enseigne que le sentiment a été premier, sous la forme d'un désir, d'un vouloir, c'est-à-dire d'un sentir. On retrouve ici une doctrine qui est celle des empiristes de la genèse, de Condillac aux Idéologues. La sphère du sentiment est elle-même dotée d'une polarité forte où s'opposent égoïsme et sympathie. La sympathie est le sentiment social par excellence, l'égoïsme le sentiment antisocial par excellence. Si l'on tue la sympathie, ne reste qu'une morale égoïste, celle qui est représentée par les libéraux et qui se pare des attributs de la rationalité, d'Helvétius à Benjamin Constant. Ce n'est pas une extinction du sentiment au profit de la raison mais un sentiment tourné vers le soi. Or, selon les saint-simoniens, *c'est la sympathie qui crée la société, c'est elle qui la maintient, c'est donc à elle que doit en appartenir la direction morale de la société à venir.* Mais les saint-simoniens qui pourtant s'inscrivent dans la lignée de Condillac et des Idéologues ne nous fournissent pas une genèse de cette affect sympathique. On comprend du point de vue de l'empirisme de la genèse que l'affect premier est égoïste. On comprend ensuite que cet affect égoïste est en quelque sorte neutralisé par un autre affect fondamental qui est l'affect de relation. Si bien que la morale nouvelle dérive d'un postulat : *défendre la sympathie contre les affects égoïstes.*

Cette polarité, cette opposition entre égoïsme et sympathie dans l'ordre du sentiment, appartient de plein droit à la morale chrétienne. Elle n'est somme toute qu'une reformulation

des préceptes de la morale chrétienne. A la même époque, Victor Cousin défend lui dans du vrai, du beau, du bien, une morale fondée sur la raison, dans la lignée de Kant et de l'idéalisme allemand. Les saint-simoniens, en la matière, s'avèrent eux plus proches des Idéologues et des fondements de leur morale, en particulier les affects fondamentaux de conservation et de relation qui parcourent les individus. Ce sont là des bases matérialistes données à la morale. Mais Comte va purement et simplement refuser cette fondation matérialiste de la morale dans la suite de notre texte, comme nous le verrons.

Chez les saint-simoniens, c'est la sympathie qui crée la société ou fait société, et celui qui humilie les élans sympathiques ne glorifie pas l'intelligence mais l'égoïsme, vecteur de pathologie sociale. P. 137 : « Que l'on fasse abstraction dans l'homme de la sympathie, de la faculté dont il est doué de souffrir des douleurs de ses semblables, de jouir de leurs joies, en un mot, de vivre de leur vie, et il ne sera plus possible de lui concevoir d'existence collective. C'est la sympathie qui crée la société, c'est elle qui la maintient, c'est donc à elle aussi que doit en appartenir la direction. »

Ce sont donc les hommes sympathiques, ceux qui créent du lien social, qui doivent être favorisés, et favorisés tant sur les savants que sur les ingénieurs, formant avec les prêtres la trinité nouvelle. Mais se demande-t-on alors, pourquoi cette morale de la sympathie devrait-elle être portée ou représentée par une caste de prêtres ?

p. 137 de la doctrine de Saint-Simon, nouvelle exposition :

« Mais tout en reconnaissant au sentiment la valeur que nous lui attribuons, tout en consentant à voir la société gouvernée par les hommes les plus sympathiques, peut-être nous demandera-t-on encore pourquoi ces hommes seraient nécessairement les dépositaires de la religion, ses interprètes. »

Déjà chez les saint-simoniens, on rencontre le lien entre morale de la sympathie et les acteurs de cette morale qui renvoient là encore à l'état théologique, les prêtres. Les hommes de la sympathie sont les hommes du lien et par conséquent les hommes les plus religieux, ce ne peut donc être que les prêtres. On ne peut se soustraire à une conséquence redoutable : le saint-simonisme ne serait-il pas alors un système politique d'essence théocratique ? N'est-on pas, avec cette morale de la religion, en train de donner toute l'autorité, toute la souveraineté à une caste de prêtres, pourtant si méprisés, si conspués par les révolutionnaires ? Les saint-simoniens endossent cette critique : oui, leur système est bien théocratique, mais cette politique nouvelle, politique saint-simonienne, échappe aux erreurs, aux aberrations des états théocratiques antérieurs.

p. 138 toujours :

« Mais ici s'élève un mot redoutable, un de ces mots, comme déjà nous en avons rencontré plusieurs sur notre route, qui peuvent suffire aujourd'hui à faire repousser, sans autre examen, toute doctrine à laquelle on se croit en droit de faire l'application, et devant lesquels par conséquent il faut s'arrêter dès qu'elles présentent : ce mot est celui de théocratie.

En comparant la société chrétienne à celles qui l'ont précédée, on a souvent remarqué à l'avantage de ces dernières, de celles mêmes contemporaines fondées par Mahomet, l'unité qu'elles présentent dans leur action, et qui résulte pour elles de l'identité de la loi politique et de la loi religieuse, de la réunion, ou plutôt de la confusion absolue des deux pouvoirs dans les mêmes mains. A ne considérer que d'une manière abstraite les conditions les plus favorables à l'ordre social, cet avantage sans doute est incontestable. »

Le nouveau christianisme, c'est la préparation de la fin de la guerre, du recul de la guerre, des conflits et de la préparation d'un nouvel état qui ne serait plus militaire : une unité pacifique. Cette préparation du christianisme doit être achevée dans le saint-simonisme : la sortie de la violence guerrière et l'entrée dans l'aire de la paix, en régime théocratique.

p. 139 : « *Que si l'on entend par théocratie l'état dans lequel la loi politique et la loi religieuse sont identiques, où les chefs de la société sont ceux qui parlent au nom de Dieu, assurément, nous n'hésitons point à le dire, c'est vers une théocratie nouvelle que l'humanité s'achemine ; et cependant ce n'est qu'avec répugnance que nous employons ce mot, car il ne peut servir aujourd'hui qu'à porter le trouble dans les esprits. Tout ce que nous pouvons dire au surplus, si on veut absolument nous l'imposer, c'est que ce n'est ni la théocratie de l'Inde ou de l'Egypte, ni celle de Moïse, ni celle de Mahomet, que nous annonçons, que nous appelons de nos vœux, mais bien celle que Saint-Simon a sentie, désirée, conçue, celle qui doit réaliser et maintenir l'association de tous les hommes sur toute la surface du globe, et dans laquelle chacun sera placé selon la capacité qu'il aura reçue de Dieu, et récompensé selon ses œuvres.* »

Bref, la morale du sentiment est soutenue par une caste de prêtre, dans un règne théocratique inspiré, nous dit-on, **non** des théocraties antiques, en régime polythéiste ou monothéiste, pas plus de l'Islam et sa loi, mais bien du catholicisme, le saint-simonisme comme nouveau christianisme étant bien un nouveau catholicisme.

La structure religieuse du saint-simonisme est donc proche d'une théocratie. Qu'en est-il chez Comte ?

Comte saint-simonien ? Les écarts.

Voyons maintenant ce que Comte fait de la morale saint-simonienne du sentiment censée constituer le fondement d'un nouveau christianisme, sur une base théocratique assumée. Chez

Comte, la prépondérance du cœur est également à chercher dans l'état théologique, également dans le christianisme, enfin, son modèle est clairement catholique. Mais là encore, comme souvent, Comte s'avère plus systématique que ses anciens compagnons, ses contemporains devenus adversaires. En effet, on va le voir, ce qu'il célèbre dans le christianisme, ce n'est pas la théocratie mais *la nette séparation du pouvoir spirituel d'avec le pouvoir temporel*. De ce point de vue-là, Comte s'avère plus proche des néo-catholiques de son temps. Là où le saint-simonisme veut régler au nom de la religion l'ordre temporel, Comte au contraire laisse le monde temporel s'administrer lui-même et donne une tâche toute spirituelle à sa propre trinité. Bref, il cède l'ordre temporel à ses principaux représentants, il renonce à agir sur lui et en ce sens il achève bien la tâche de la révolution, en revanche il revendique pour lui-même et pour ses auxiliaires une souveraineté qui n'est que morale et spirituelle.

Essayons de comprendre cela d'un peu plus près en revenant à la 54^e leçon, dans le vol. 5 du Cours (1841), p. 304 et suivantes notamment. Comte y fait état de la grande supériorité morale du catholicisme. Il faut l'entendre en deux sens : d'abord parce que le catholicisme est le lieu d'une morale du sentiment, plus précisément d'une morale de l'amour. Ensuite parce que c'est bien le catholicisme dont il est question et non le christianisme : soit d'un *ordre social* plus que d'une métaphysique, qui a bien dissocié le pouvoir spirituel du pouvoir temporel pour placer le premier au-dessus du second.

Revenons sur chacune de ces deux dimensions, d'abord, p. 304-305:

« Pour quiconque a convenablement approfondi la véritable étude fondamentale de l'humanité, l'amour universel, tel que l'a conçu le catholicisme, importe certainement encore *plus que l'intelligence elle-même*, dans l'économie usuelle de notre existence, individuelle ou sociale, parce que l'amour utilise spontanément, au profit de chacun et de tous, jusqu'aux moindres facultés mentales ; tandis que l'égoïsme dénature ou paralyse les plus éminentes dispositions, dès lors souvent bien plus perturbatrices qu'efficaces, quant au bonheur réel, soit privé, soit public. La profonde sagesse du catholicisme, en constituant enfin la morale au-dessus de toute existence humaine, afin d'en diriger et d'en contrôler sans cesse les divers actes quelconques, a donc certainement établi le principe le plus fondamental de la vie sociale, et qui, quoique momentanément ébranlé ou obscurci par de dangereux sophismes, surgira toujours finalement, avec une évidence croissante, d'une étude de plus en plus approfondie de notre véritable nature, surtout quand le positivisme rationnel aura spontanément dissipé, à ce sujet, les ténèbres métaphysiques ».

Ce qui nous est dit ici, c'est bien que le catholicisme contient le principe fondamental de la vie sociale, la clef d'une liaison enfin organique dans le monde social que la métaphysique

révolutionnaire a obscurci en lui imposant ses principes aussi rationnels qu'égocentristes. Mais cette morale catholique ne pouvait être promue que dans un cadre social qui la rendait absolument indépendante : *la distinction du pouvoir spirituel d'avec le pouvoir temporel accompagnée de la prééminence, de la souveraineté du spirituel sur le temporel*. Que cette souveraineté n'ait pas été réalisée factuellement est incontestable, qu'elle signe la décadence du régime théologique est tout aussi incontestable, il n'en reste pas moins que cette séparation est gage de l'indépendance morale : la rigueur de sa morale est liée à son indépendance. Le type même de moralité qui est défendu est lié à cette garantie. Le type le plus sublime étant bien sûr la conciliation chez la femme de la pureté et de la maternité (soit le type de la Vierge Marie ou de la Vierge Mère).

Cette conciliation a précisément ses références chez Comte, que vous trouvez présentées à la p. 306 du volume 5, toujours dans le 54^e leçon :

« Toutes les diverses branches essentielles de la morale universelle ont reçu du catholicisme des améliorations capitales, qui ne sauraient être ici spécialement mentionnées, et pour la juste appréciation desquelles je puis d'ailleurs renvoyer provisoirement aux philosophes catholiques, surtout à *Bossuet et de Maistre, qui les ont, en général sainement jugées*. Je dois me borner maintenant à l'indication rapide des plus importants progrès, dans les trois parties successives qui composent l'ensemble de la morale, d'abord personnelle, puis domestique, et enfin sociale ».

Pourquoi le catholicisme et pas le christianisme ? Tout simplement parce que ce dogme de la prépondérance du cœur ne saurait être cherché simplement *dans le message du christ*. Ce message s'avère plein de contradictions : « aimer son prochain comme soi-même », c'est être à la fois altruiste et égoïste, chercher son salut, c'est être résolument égoïste encore. Bref, la doctrine du Christ n'est pas l'énoncé achevé d'une morale du sentiment. Contrairement aux saint-simoniens, Comte ne plaide pas en faveur d'un Nouveau Christianisme. Il est beaucoup plus proche des courants néo-catholiques, qui sont des courants avant tout *institutionnels*. En effet, le dogme recherché a pu être mis en œuvre dans *un cadre social déterminé*, à savoir l'Église comme institution catholique, exerçant une domination spirituelle sur le pouvoir temporel, une souveraineté véritable sur le pouvoir temporel.

L'héritage de de Maistre :

On parle souvent de théocratie pour caractériser un tel régime, mais pourtant ce n'est pas exactement ce qui est défendu par de Maistre dans son fameux traité du *Pape* (1819) et Bossuet avant lui dans sa *Politique sacrée* ou politique fondée sur l'écriture sainte, deux

volumes qui ont une place importante dans la bibliothèque positiviste. En effet, ce que revendique Comte, c'est *une séparation du pouvoir spirituel d'avec le pouvoir temporel et non une fusion*. Si l'on revient à la nature du pouvoir du pape et à sa justification dans le traité de Maistre, on voit bien que le principe de prépondérance du cœur sur l'esprit s'identifie dans une structure sociale où l'autorité spirituelle et bien dissociée de l'autorité temporelle, gouvernée elle par l'esprit. Bref, c'est cette séparation mise en place par l'Eglise qui est considérée comme un modèle par Comte.

Vous n'aurez pas à chercher chez un Bossuet comme chez un de Maistre une théorie des facultés de l'âme, élaborée ou non sur une base spiritualiste, qui ferait sa part au sentiment, et à son rôle moteur dans l'action. Ces éléments sont proprement modernes, ils sont empruntés à des sources que nous avons considérées. En particulier la distinction entre théorie et pratique et le rôle décisif que vient jouer en pratique le sentiment, tout cela provient du saint-simonisme. En revanche, la base historique sur laquelle le primat du sentiment s'est constitué, elle appartient elle à une enquête de physique sociale qui est celle de Comte, en particulier dans la 54 leçon, où Comte cette fois en vient à considérer les conditions sociales du primat du sentiment sur l'intellect et les rapporte à la domination de l'Eglise dans sa phase triomphante, non disputée par les autorités temporelles. Et c'est là que Comte lit du Pape de de Maistre et qu'il lit également la politique fondée sur l'écriture sainte de Bossuet (ou politique sacrée). C'est donc un certain ordre social, un ordre définit comme naturel déjà par de Maistre, l'ordre qui suspend l'exercice du pouvoir temporel à une souveraineté spirituelle, qu'il s'agit d'identifier dans l'Eglise et de restituer, de rétablir pour enfin en terminer avec la Révolution.

Tournons-nous vers le traité *Du pape* pour tenter d'en évaluer les arguments principaux :

Je vais me reporter au **livre II, chapitre VIII et IX** : à savoir **ch. VIII**, la présentation de la nature du pouvoir exercé par les papes, d'une part, d'autre part, **ch. IX**, les justifications de ce pouvoir.

De Maistre réfute tout désir de toute puissance temporelle des papes, et tout fanatisme religieux associé au catholicisme : c'est là pour lui une critique qui provient largement de la tradition protestante, anti-papiste dans le principe. Selon lui, il n'y a aucun sens à raisonner sur le pouvoir papal comme sur une puissance temporelle :

177 édition Droz : « Or, c'est précisément le cas où l'on se trouve ; car jamais les Souverains Pontifes n'ont prétendu accroître leurs domaines temporels au préjudice des princes légitimes, ni gêner l'exercice de la souveraineté chez ces princes, ni moins encore s'en emparer. *Ils n'ont jamais prétendu qu'au droit de juger les princes qui leur étaient soumis dans l'ordre spirituel, lorsque ces princes s'étaient rendus coupables de certains crimes.*

Ceci est bien différent, et non seulement ce droit, *s'il existe, ne saurait s'appeler toute-puissance temporelle, mais il s'appellerait beaucoup plus exactement toute puissance spirituelle*, puisque les Papes ne sont jamais rien attribué qu'en vertu de la puissance spirituelle ; et que la question se réduit absolument à la légitimité et à l'étendue de cette puissance ».

Le pouvoir extraordinaire donné au pape sur les princes est donc essentiellement celui d'excommunication. Ce n'est en aucun cas une puissance temporelle.

P . 182 : « Or, s'il est un fait incontestable attesté par tous les monuments de l'histoire, c'est que les Papes, dans le Moyen Âge et bien avant encore dans les derniers siècles, ont exercé une grande puissance sur les souverains temporels ; qu'ils les ont jugés, excommuniés dans quelques grandes occasions et que souvent même ils ont déclaré les sujets de ces princes déliés envers eux du serment de fidélité. »

L'autorité des papes est une puissance choisie pour faire équilibre à la souveraineté temporelle et pour la rendre supportable aux hommes, pas pour la remplacer. C'est donc bien une différence notable d'avec la théocratie.

La grande divergence entre Comte lecteur de de Maistre et Saint-Simon et les saint-simoniens réside ici : dans la séparation du pouvoir spirituel d'avec le temporel, pas dans sa subordination.

Il va de soi qu'un tel ordre naturel des sociétés politiques représentée par la papauté coiffant les pouvoirs temporels d'origine monarchique *n'est pas sans défaut*, sans quoi l'Eglise du Moyen-Âge aurait perduré. Le défaut, c'est bien sûr la part minime laissée à l'intellect dans ce mode d'existence sociale où prolifèrent les fictions, partant, la part minime laissée à l'action. Le paradoxe, c'est donc que cet ordre naturel où prévaut le pouvoir spirituel est un ordre voué à l'impuissance, *structurellement impuissant*. C'est ce que va nous dire Comte d'ailleurs, p. 50-51 au début de votre *Discours*. L'ordre théologique est révolu car il était impuissant, tant les sentiments et les actes semblaient entrer en contradiction les uns avec les autres. Il faut donc voir comment est relatée l'effondrement de cet ordre dans le cours (suivre l'effondrement, dans la 54^e leçon). Poursuivons alors la 54^e leçon, leçon fondatrice pour nous, pour mieux juger de cette période de décadence :

p. 331 du volume 5 : « Il ne nous reste plus maintenant, pour avoir entièrement terminé ce grand et difficile examen, qu'à montrer enfin directement le principe essentiel de l'irrévocable décadence de ce système éminemment transitoire. »

En fait, selon Comte, le monothéisme, avec sa grande rationalisation du phénomène religieux, a préparé les éléments du régime positif. Ce n'est pas un régime simplement moral

mais ignorant des sciences ou de la philosophie, comme en témoignent les grandes figures de cette période.

p. 333 : « Loin d'être radicalement hostile au développement intellectuel, comme on l'a trop proclamé, sous l'unique impression, d'ailleurs exagérée, des temps de décadence, le catholicisme l'a, au contraire, éminemment secondé, ainsi que je l'ai expliqué ; mais il n'a pu ni dû se l'incorporer réellement : or, si cet essor extérieur, sous la simple tutelle catholique, a été effectivement très favorable à l'évolution mentale, et même indispensable alors à ses progrès, il a dû déterminer ensuite, parvenu à un certain degré, une tendance nécessaire à sortir graduellement de ce régime provisoire, dont la destination principale était ainsi suffisamment accomplie. Tel a donc été, au fond, le grand office intellectuel, évidemment transitoire, propre au catholicisme : préparer, sous le régime théologique, les éléments du régime positif. Il en est de même, réalité, dans l'ordre moral proprement dit ».

En détachant la morale comme pleinement indépendante de la politique, le catholicisme a cultivé la possibilité de la développer de manière séparée grâce aux lumières de la raison. L'influence théologique est ainsi devenue progressivement inutile et même antipathique au développement de cette morale rationnelle. En effet, on aurait pu croire que la morale catholique allait survivre à son obscurantisme théologique (son opposition à la science, à la connaissance rationnelle et à l'usage de la raison). En réalité, il n'en est rien : dans le Cours, on doit assumer le dépassement de l'état théologique. La morale positive est un bien une morale rationnelle à venir, affranchie de toute référence à l'héritage catholique.

p. 339 : « La cause générale de l'inévitable dissolution mentale du catholicisme consiste donc, d'après cette démonstration, conformément à notre premier énoncé, en ce que, n'ayant pu ni dû s'incorporer intimement le mouvement intellectuel, il en a été, de toute nécessité, finalement dépassé ; il n'a pu dès lors maintenir son empire qu'en perdant le caractère progressif, propre à tout système quelconque à l'âge d'ascension, pour acquérir de plus en plus le caractère profondément stationnaire, et même éminemment rétrograde, qui le distingue si déplorablement aujourd'hui. Une superficielle appréciation de l'économie spirituelle des sociétés humaines a pu d'abord, à la vérité, faire penser que la cette décadence mentale pouvait se concilier avec une prolongation indéfinie de la *prépondérance morale*, à laquelle le catholicisme devait se croire des droits spéciaux en vertu de l'excellence généralement reconnue de sa propre morale, dont les préceptes seront, en effet, toujours profondément respectés de tous les vrais philosophes, malgré l'entraînement passager de nos anarchiques aberrations. **Mais un examen approfondi doit bientôt dissiper une telle illusion, en faisant comprendre, en principe, que l'influence morale s'attache nécessairement à la supériorité**

intellectuelle, sans laquelle elle ne saurait exister solidement : car ce ne peut être évidemment que par pure transition très précaire que les hommes accordent habituellement leur principale confiance, dans les plus chers intérêts de leur vie réelle, à des esprits dont ils ne font pas assez cas pour les consulter à l'égard des plus simples questions spéculatives. 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 : elle forme nécessairement un précieux patrimoine transmis par nos ancêtres à l'ensemble de l'humanité ; son influence appartiendra désormais à ceux qui sauront le mieux la consolider, la compléter et l'appliquer, quels que puissent être leurs principes intellectuels ».

On voit bien ici que dans l'esprit du Comte du *Cours*, c'est bien une morale rationnelle qui devait prendre le relais d'une morale du sentiment. De ce point de vue le Comte du *Discours* contredit le Comte du *Cours*.

Synthèse spéculative, subjective, affective.

En effet, au moment de formuler le dogme de la prépondérance du cœur sur l'esprit, dogme nouveau, Comte nous dit que l'intellect ne suffit pas, que non seulement il ne comporte aucune impulsion à l'action, mais qu'il est *destiné à servir le cœur, pas à le commander*. Il ne s'agit pas simplement ici de nous dire que toute connaissance est limitée et que ce faisant elle ne constitue pas une motivation suffisante pour l'action. Que toute connaissance soit limitée, c'est là un acquis déjà de la synthèse spéculative : c'est ce qu'elle nous a enseigné, et c'est en quoi elle ouvre sur un synthèse subjective qui lui succède. C'est en elle que s'accomplit l'esprit positif, la reconnaissance du fait qu'on dispose à la fois de connaissances certaines, mais que ces connaissances sont limitées par nos propres capacités, notre économie naturelle, et qu'il s'agit de les ordonner à notre utilité. La synthèse affective est, elle, une innovation du *Discours* de 1848. Un déplacement essentiel, et même une contradiction des acquis précédents, comme on l'a vu.

La notion d'une limitation essentielle de la connaissance qui fonde la synthèse subjective est déjà un acquis du cours, rappelé dans le *Discours* de 1844. Le *Discours* de 1848, notre discours, dit autre chose. Il ne s'agit pas plus de nous dire que toute connaissance est limitée par notre appareil intellectuel autant que sensible, et qu'en ce sens la méthode subjective l'emporte sur la méthode objective qui ne peut jamais être menée à son terme : c'est là le fondement de la synthèse subjective. Non, il s'agit ici de nous dire que c'est la **synthèse affective** qui vient prendre le relais, et c'est ce relais que nous allons essayer de suivre. A quoi

s'ajoute l'idée que ce relais de la synthèse affective est nécessaire, que la synthèse spéculative ouvre nécessairement sur la synthèse affective. Or, ce lien en réalité n'avait rien de nécessaire.

Reprenons les acquis de 1844, qui figurent la synthèse spéculative et son passage à la synthèse subjective. La synthèse spéculative nous enseigne qu'il y a deux ordres de connaissances qu'on parcourt dans le cours de philosophie positive, deux méthodes : un ordre ascendant, qui va des sciences les plus simples et les plus abstraites et indépendantes aux sciences les plus difficiles, les plus concrètes et dépendantes. Et un ordre descendant, qui va cette fois de la science sociale aux autres sciences. L'ordre ascendant correspond à la voie objective de la connaissance, la méthode objective, l'ordre descendant à sa voie subjective, la méthode subjective. La synthèse subjective, c'est celle qui partira de l'esprit humain socialisé pour se réapproprier la réalité.

La synthèse spéculative est donc partagée entre deux ordres de connaissance, mais elle est d'abord fondée sur un dogme : le dogme de l'invariabilité des lois naturelles. Le seul dogme positif que vous rencontriez alors, en 1844, c'est le dogme de l'invariabilité des lois naturelles formulé au §. 15 du discours puis précisé, exposé au §. 16.

Je cite : « Ainsi le véritable esprit positif consiste surtout à voir pour prévoir, à étudier ce qui est afin de conclure ce qui sera, d'après *le dogme général de l'invariabilité des lois naturelles* ».

Ce principe fondamental de l'esprit positif *est un principe positif lui-même* : il a pour fonction de justifier la mise en place d'une logique inductive comme celle que Mill a pu proposer à la même époque dans son système de logique. Sans le postulat (puisque plus que d'un dogme, il s'agit bien d'un postulat) de l'invariabilité des lois de la nature, nous ne pouvons donner une valeur objective aux généralisations produites par induction. J'évoque ce dogme car il est lui-même rappelé dans la suite de votre travail notamment à la p. 65, lorsqu'il s'agit de résumer la synthèse spéculative dans son lien avec la synthèse affective, je cite : « A son principe subjectif, la prépondérance du sentiment, le positivisme associe une base objective, *l'immuable nécessité extérieure*, qui seule permet réellement de subordonner à la sociabilité l'ensemble de l'existence »... et un peu plus loin : « ce dogme fondamental du positivisme doit être conçu, non comme un produit instantané d'une inspiration générale, mais comme le résultat graduel d'une immense élaboration spéciale... »

Au seul dogme de l'esprit positif en 1844, le dogme de l'invariabilité des lois naturelles ou de l'ordre vraiment extérieur, notre discours sur l'ensemble de l'esprit positif a donc associé en 1848 un nouveau dogme qui fonde la synthèse non plus objective mais affective, et il s'agit de le justifier.

Dans le *Discours* de 1844, on ne peut pas dire sérieusement qu'une quelconque synthèse affective voie le jour. L'esprit positif se fonde au contraire sur un dogme réellement positif, l'invariabilité des lois naturelle, et il prend la forme d'une enquête sur la connaissance positive, qui est une connaissance déterministe et non probabiliste - Comte en effet réfute tout intérêt et toute application à la connaissance du calcul des probabilités – visant à prévoir pour mieux agir, autrement dit à produire une connaissance qui soit articulée à l'horizon d'une utilité prochaine. Mais cette connaissance *s'avère intrinsèquement limitée*. Par quoi ? Par les capacités d'un esprit humain socialisé. C'est en quoi il y a bien nécessité de compléter la synthèse objective par une **synthèse subjective** en 1844 : notre connaissance, partant notre synthèse spéculative est limitée par le fait que nous ne connaissons pas les choses en soi mais les phénomènes, autrement dit seulement ce qui nous apparaît, ce qui se révèle à nous par nos sens. Comte le rappelle dès le §. 13, p. 67 de l'édition Vrin :

« Non seulement nos recherches positives doivent essentiellement se réduire, en tous genre, à l'appréciation systématique de ce qui est, en renonçant à découvrir la première origine et destination finale ; mais il importe, en outre, de sentir que cette étude des phénomènes, au lieu de pouvoir devenir aucunement absolue, doit toujours rester relative à notre organisation et à notre situation. En reconnaissant, sous ce double aspect, l'imperfection nécessaire de nos divers moyens spéculatifs, on voit que, loin de pouvoir étudier complètement aucune existence effective, nous ne saurions garantir nullement la possibilité de constater ainsi, même très superficiellement, toutes les existences réelles, dont la majeure partie peut-être doit nous échapper totalement. Si la perte d'un sens important suffit pour nous cacher radicalement un ordre entier de phénomènes naturels, il y a tout lieu de penser, réciproquement, que l'acquisition d'un sens nouveau nous dévoilerait une classe de faits dont nous n'avons maintenant aucune idée, à moins de croire que la diversité des sens, si différentes entre les principaux types d'animalité, se trouve poussée, dans notre organisme, au plus haut degré que puisse exiger l'exploration totale du monde extérieur, supposition évidemment gratuite et presque ridicule ».

Cette dépendance de la connaissance d'avec nos sens est bien conçue comme une limitation fondamentale : nous ne pouvons ramener tous les phénomènes à une seule loi objective, notre connaissance n'est qu'approchée, et elle est relative à la plus ou moins grande perfection de notre appareil cognitif et sensible. Comte nous le rappelle au §. 20 du *Discours sur l'esprit positif* de 1844, p ; 91-92 :

« Telle est donc la disposition générale qui doit finalement prévaloir dans la philosophie vraiment positive, non seulement quant aux théories directement relatives à l'homme et à la société, mais aussi envers celles qui concernent les plus simples phénomènes, les plus éloignés

en apparence, de cette commune appréciation : concevoir toutes nos spéculations comme de *produits de notre intelligence, destinés à satisfaire nos divers besoins essentiels, en ne s'écartant jamais de l'homme qu'afin d'y mieux revenir, après avoir étudié les autres phénomènes en tant qu'indispensables à connaître, soit pour développer nos forces, soit pour apprécier notre nature et notre condition.* »

En d'autres termes, il faudrait partir de l'homme socialisé lui-même pour ordonner ensuite la connaissance à partir de lui. Cela définit la voie nouvelle empruntée par la philosophie positive.

Cette synthèse subjective emporte avec elle une nouvelle définition du positivisme. Ce qui est positif n'est pas simplement ce qui s'observe mais ce qui sert. La synthèse subjective se trouve ici gouvernée par un principe d'utilité, c'est l'intervention humaine dans un ordre naturel qui est imparfait, en tous les cas qui ne profite pas à l'homme. Elle réordonne les sciences, inverse leur ordre de succession qui va désormais du plus parfait au moins parfait, en commençant donc par la science sociale, puisque c'est elle, la science sociale, qui a vocation à ordonner les autres sciences aux nécessités qui sont celles de l'humanité. Il ne s'agit plus d'étendre le paradigme de la philosophie naturelle à toutes les sciences en incluant la science sociale, mais de partir de cette science, la plus parfaite et la plus achevée, afin d'anthropiser en quelque sorte toutes les autres, de les subordonner non seulement à l'appareil cognitif humain mais aux intérêts qui sont ceux de l'humanité. S'en déduit dans le Discours de 1844 toute une théorie de la pratique qui va englober nécessairement la logique, la morale et l'industrie. C'est le fondement de ce qu'on appelle la *synthèse subjective*. Sur la base de la science sociale, il s'agit de produire l'ensemble des directives qui vont désormais gouverner le rapport que l'esprit humains entretient avec lui-même, avec les autres, et avec le monde naturel. La morale qui se fonde ici est positive, elle est scientifique et non affective. Elle a une vocation toute autre que celle que nous rencontrerons dans la synthèse affective de 1848 : cette morale est susceptible de conclusions *aussi positive que la géométrie elle-même*.

On voit que la synthèse subjective est fondée sur une limitation essentielle de la synthèse objective. *Mais ce propos-là, qui est le propos de 1844, n'est pas celui de 1848* : dans ce dernier Discours, Comte nous dit que c'est la synthèse affective qui vient compléter la synthèse spéculative (entendre ici, plutôt, la dépasser voire la contredire). Que pour répondre à la limitation essentielle de notre connaissance, il faut miser d'abord et avant tout sur le moteur de l'action que constitue *le sentiment social*. *Qu'il faut donc une morale du sentiment, éclairée par la raison. Aucune espèce de connaissance ne va désormais pouvoir conduire l'action*. Comte abandonne donc clairement son dispositif antérieur.

La critique de l'athéisme et du matérialisme.

Sur la réponse aux reproches d'athéisme et de matérialisme, voir correspondance avec Mill, notamment, la **lettre du 14 juillet 1845** sur l'athéisme :

« En réalité, la qualification d'athées ne nous convient à nous autre qu'en remontant strictement à l'étymologie, ce qui est presque toujours un mode vicieux d'interprétation des termes fort usités, car nous n'avons vraiment de commun avec ceux qu'on appelle ainsi que de ne pas croire en Dieu, sans d'ailleurs partager en aucune manière leurs vaines rêveries métaphysiques sur l'origine du monde ou de l'homme, et encore moins leurs étroites et dangereuses tentatives pour systématiser la morale.

Si cette coïncidence purement négative suffisait pour nous faire rationnellement accoler à cet ordre d'esprits, il serait presque aussi judicieux de nous appeler aussi chrétiens, parce que nous nous accordons avec ces derniers pour ne pas croire à Minerve ou à Apollon. Ainsi, tout en devant historiquement envisager ceux qu'on nomme athées comme étant, en effet, de tous les métaphysiciens, les moins éloignés de l'état vraiment positif, ainsi que je l'ai proclamé, nous devons, je crois, attacher aujourd'hui beaucoup d'importance à repousser communément cette prétendue caractérisation, en faisant ressortir en toute occasion favorable, publique ou même privée, les différences radicales qui séparent évidemment le véritable positivisme systématique de ce simple négativisme provisoire. »

Bref, l'athéisme est l'extrême pointe de l'attitude métaphysique, c'est une postulation purement critique et négative, qui n'abandonne pas les ambitions métaphysiques, refuse de subordonner celles-ci aux principes positifs. Ce qui est essentiel dans cette critique, c'est que le a privatif est l'insistance portée sur la négation. Or, il ne s'agit pas de nier la religion elle-même, autrement dit le noyau rationnel et passionnel de la religion, comme on l'a vu, il ne s'agit pas de nier la nécessité d'une spiritualité, mais de fonder une spiritualité sans Dieu, un culte de l'humanité.

Sur le reproche de matérialisme, je renvoie à l'article de Christophe Premat, qui a le grand mérite de graviter autour de cette fondation matérialiste dans toute l'œuvre, avec ses conséquences politiques, notamment le communisme, l'opposition entre matérialisme et spiritualisme, le lien entre base matérialiste et technique et en particulier art, bref, un article très complet que vous aurez à lire. Premat cite le littré : « dans le langage de la philosophie positive, le matérialisme est cette erreur de logique qui consiste à expliquer certains phénomènes

s'accomplissant d'après des lois plus particulières, à l'aide de celles qui servent à relier entre eux des phénomènes d'un ordre plus général ; ce qui est une sorte d'importation, dans une science plus complexe, des idées appartenant à une science moins compliquée ». Pour Comte, l'usurpation du matérialisme consiste à renvoyer les connaissances plus complexes et plus spéciales à la seule modalité d'explication qui prévaut dans les sciences les plus simples et les plus générales, c'est là une simplification abusive et en quelque sorte la ruine de l'esprit encyclopédique lui-même.

Seconde partie

La politique positive

La politique positive de Comte va nous apparaître assez rapidement, à la lecture, comme un petit morceau d'historiographie contre-révolutionnaire. Comment comprendre cette nouvelle palinodie ? Comment comprendre qu'un auteur qui est manifestement un héritier des Lumières, qui célèbre une positivité dans les sciences qui s'est établie essentiellement entre le XVIIe et le XVIIIe siècle, qui s'inspire constamment du *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet, puisse devenir un des plus fameux contempteurs de la Révolution, un de ses opposants les plus radicaux, réduisant celle-ci à une anarchie insupportable, une contradiction interne ? C'est là la problématique de notre seconde partie.

Il faut reconnaître toutefois que cette hostilité est plus profonde, car les éléments de critique de la Révolution ne manquent pas cette fois, dans les dernières leçons du Cours, en particulier dans les trois derniers volumes, 4 à 6, des années 1839 à 1842 où Comte élabore sa physique sociale. Si bien que cette seconde partie consacrée à la politique positive paraît fondée sur une longue rétrospection politique où Comte précise la critique qu'il a déjà proposée dans le *Cours de la Révolution française*, notamment dans la **46^e leçon** qui ouvre la physique sociale, consacrée à des considérations politiques préliminaires sur la nécessité et l'opportunité de la physique sociale, d'après l'analyse fondamentale de l'état social actuel ; puis **la 57^e leçon**, qui reprend le diagnostic en l'élevant à un plus haut niveau de généralité, en mesurant les causes et les conséquences de la Révolution à l'échelle des Républiques occidentales.

Deux mots sur la **structure de cette seconde partie consacrée à la politique positive** : Comte commence par une longue rétrospective historique sur la Révolution elle-même et les dangers de sa prolongation (p. 99 à 115) ; dans une seconde partie, il esquisse la phase nécessairement constructive et positive qui doit faire suite à l'épisode révolutionnaire et s'enclenche en 1848 et qui concerne l'ensemble de l'occident européen (c'est la partie la plus longue, de la p. 115 à la p. 145) ; enfin, dans une troisième partie, de la p. 145 à p. 161, Comte revient sur la politique provisoire (c'est-à-dire la politique actuelle) et le rôle que le positivisme peut y jouer ou la place qu'il peut y occuper.

La révolution, règne de la critique.

Je voudrais donc revenir sur la première phase, la phase historique de la Révolution telle qu'elle est évoquée par Comte dans les 15 premières pages, et exposée p. 100 : « pour caractériser la destination sociale du positivisme, il suffit, dans ce discours, de faire convenablement sentir l'intime connexité de la nouvelle philosophie avec l'ensemble de la grande révolution qui, depuis soixante ans, agite profondément l'élite de l'humanité, en résultat final de la transition décisive qui s'était graduellement opérée dans les cinq siècles ultérieurs ».

Comte choisit donc une périodisation longue, celle qui correspond à l'apparition de l'âge métaphysique, et à l'effacement de l'âge théologique, soit **la fin du Moyen Âge**. C'est avec la naissance d'un esprit critique à la fin du Moyen Âge que va se développer le règne de la critique dont la Révolution est le produit direct. C'est un effacement irrémédiable, c'est un âge critique qu'il s'agit de clore et de dépasser, mais pas pour y revenir : et en cela, même si Comte est d'abord en matière politique un lecteur des contre-révolutionnaires, il ne conçoit pas de restauration de l'état antérieur comme réponse, contrairement à eux, nous y reviendrons.

Cette idée de la Révolution comme le règne de la critique, est largement représentée dans la tradition contre-révolutionnaire par Maistre, Bonald, Burke et quelques autres, mais elle fait l'objet d'une ressassée dans la pensée saint-simonienne dans les années 1820, notamment dans un article de Théodor Jouffroy, disciple de Victor Cousin mais évoluant dans les cercles saint-simoniens, qui publie dans la revue *Le Globe* de Leroux, un article qui a fait date, « Comment les dogmes finissent ». Selon Jouffroy, les Lumières sont le triomphe du scepticisme. Le destin des Lumières a été de vaincre le dogmatisme et sa tâche a été de détruire, je cite l'article republié dans les mélanges philosophiques de 1833 du même Jouffroy :

« D'abord on a détruit, c'était le premier besoin. Après avoir détruit, on a s'est moqué, c'est le propre des vainqueurs. Mais jusque-là on n'a pas songé à établir, et pourtant il faut du positif au peuple et à la raison ».

C'est donc la négation qui a triomphé dans la Révolution, une négation qui n'a rien de frivole, une négation sérieuse, une négation sincère, mais une négation qui ne pouvait suffire. Et au-delà, ce scepticisme sincère a corrompu le peuple et l'a fait sombrer dans l'indifférence morale.

Cette thèse contre-révolutionnaire comme on le voit est une thèse assez largement partagée, l'intérêt de Jouffroy par opposition aux contre-révolutionnaires étant d'insister sur la sincérité des révolutionnaires qui dans leur mission critique n'ont rien pu créer de positif. Pour Comte aussi, la Révolution dans son premier moment est le triomphe du négativisme. La Révolution est le résultat d'une critique qui a décomposé dans la longue durée l'ensemble des

éléments constitutifs de la socialité humaine antérieure. C'est le terme d'une décomposition critique qui commence au Moyen Âge, et c'est là bien sûr que l'analyse de Comte est neuve. En revanche, ce qui est neuf, c'est que la société après la déflagration que constitue la Révolution, continue de se défaire, si bien que l'anarchie s'est durablement installée. Pourtant, ce qui est en apparence contradictoire, c'est qu'on a assisté entre temps à une Restauration qui a tous les contours du retour du despotisme. Mais pour Comte, ce despotisme n'est qu'un éternel retour de l'anarchie. Comme le dit très bien Frédéric Brahami dans une étude sur le legs des contre-révolutionnaires que je vous ai mise sur les EPI, pour Comte, la modernité, c'est *la dogmatisation absolue du scepticisme absolu*, le culte de la divergence et de la dispersion.

Qu'est-ce qu'il y a de métaphysique dans l'idée de révolution ? On peut lister : le dogme de la liberté, l'idée que l'ordre social dépend des volontés et que l'on est souverain de son destin politique, l'absolutisation d'une liberté illimitée, soit le *summum* de la métaphysique. Le volontarisme est ainsi l'effet de la critique.

Quelles sont les propriétés de la Révolution ?

La première particularité de l'histoire qui nous est racontée dans le *Discours* par rapport à celle qui nous est relatée dans le 46^e leçon : c'est le procès de la haine irrationnelle du Moyen Âge. Tout se passe comme si ce qui caractérisait toute l'histoire de la modernité était dérivable de cette haine irrationnelle, p. 103 : « tant que *durerait la haine aveugle que l'émancipation moderne avait dû nous inspirer contre tout le Moyen Âge*, sans laquelle nous n'aurions pu sortir irrévocablement du régime ancien ».

Seconde particularité: c'est l'imitation de l'Antiquité qui est pour Comte un anachronisme. On célèbre un système du polythéisme là où l'on croit voir le progrès. Cela atteint la théorie rousseauiste qui pour Comte n'est pas autre chose qu'un retour à l'antiquité, et à l'âge théologique.

Troisième particularité : c'est l'égo-histoire continuée puisque Comte associe son histoire intellectuelle à la grande histoire. C'est ici le récit des tribulations de cette « jeune intelligence » imprégnée de l'esprit révolutionnaire qui s'approprie de Maistre et à travers de Maistre ce que le Moyen Âge avait de précieux, p. 104. En fait, cette ego-histoire, cet ego-trip est aussi une composante essentielle de la seconde philosophie de Comte qui nous fait dériver en dehors des sentiers battus.

Quatrième particularité : c'est le caractère erratique de la politique révolutionnaire en l'absence d'un système philosophique pour en assurer l'ordre. L'appui sur une philosophie impuissante, plus sentimentale que rationnelle, le déisme légal de Robespierre, le système de conquêtes de Bonaparte listés ici. Au moment où le positivisme s'établit dans les hautes études

biologiques de Cabanis ou de Gall, la politique révolutionnaire sombre dans l'âge métaphysique car elle n'a pas de point d'appui pour créer du politique : d'où la vaine reconstruction de régime déchu à laquelle on assiste. Comme le rappelle Comte, p. 109 : « Personne au fond, ne sentait un dénouement sérieux de la grande révolution dans la prétendue fondation d'une monarchie constitutionnelle, qui, contraire à l'ensemble du passé français, ne pouvait nous offrir qu'une vaine imitation empirique d'une anomalie politique essentiellement propre à l'Angleterre. »

1848 : là encore entrelacement de l'égo-histoire et de la grande, l'idée d'un champ intellectuel qui, positivisme excepté, est dominé par des figures rétrogrades. Certes, les métaphysiciens s'effacent, mais les idéologues ne peuvent proposer autre chose que des doctrines surannées.

Ordre et progrès :

Comme je vous l'ai dit, Comte réécrit souvent ses textes, c'est un polygraphe maniaque, et cette histoire de la révolution comme règne de la critique, vous la présentez sur des dizaines et des dizaines de pages dans le Cours de philosophie positive, en particulier dans **la 46^e** et la **57^e leçon**. Il faut prêter garde au fait que la **46^e leçon** paraît en 1839 et la **57^e** en 1842, donc que les événements politiques qui les sollicitent ne sont plus rigoureusement les mêmes, ou que la crise, selon Comte, s'est en quelque sorte aggravée.

Chacune de ces leçons, comme cette seconde partie qui nous intéresse, contient deux parties : une partie historique (ou historico-critique), qui reprend et exacerbe la contradiction, et une partie dogmatique, qui la dépasse. La 46^e leçon est consacré au tableau contemporain, en 1839, de la contradiction fondamentale dans laquelle s'est enfermée la révolution française elle-même. La 57^e leçon généralise cet examen à tout l'Occident, aux « nations d'élite », si l'on peut dire, en suivant Comte, qui depuis la révolution de Juillet, puis ensuite avec le printemps des peuples en 1848, se mettent au diapason de la France, de la culture révolutionnaire française. C'est essentiel pour nous, car notre leçon traite de ces deux dimensions, dans un ordre historique et dogmatique alternativement : la révolution française et sa portée pour l'Europe, pour l'Occident.

Ce qui domine ces analyses, c'est l'idée qu'aucune doctrine présentée jusqu'ici ne contient de solution à la crise des sociétés modernes représentée par la révolution. Aucune ? Non, une doctrine résiste à cette corruption généralisée, et c'est le *positivisme*. Ce texte a donc une visée clairement apologétique, c'est une construction ternaire, dialectique, si vous voulez, qui pour fonction de nous montrer que le positivisme contient seule la solution à la crise de notre temps. Ce qui suppose de mettre dos à dos la politique théologique d'un côté, et ses

résurgences, notamment la pensée contre-révolutionnaire, et la politique métaphysique de l'autre, et ses résurgences, notamment la pensée communiste d'un côté, libérale de l'autre. L'une et l'autre sont des politiques dogmatiques, contradictoires, qui entravent le progrès social et aggravent la crise. On pourrait dire que le système de l'égoïsme, représenté par la doctrine libérale, est autant le produit, l'effet de cette contradiction (c'est l'effet d'une dissolution des liens sociaux), que l'agent de la contradiction elle-même. Il en va de même bien sûr du système communiste qui sera critiquée dans la partie consacrée au prolétariat (la troisième).

Je voudrais en dégager les principales dimensions avec vous avant de voir ce qui dans le Discours de 1848 est proprement neuf. Vont m'intéresser ici deux dimensions : la révolution à son échelle française, et à son échelle européenne (le fameux « club occidental » isolé par Comte dans la suite de son texte) et les réponses positives apportée par le positivisme lui-même qui forment l'une et l'autre, partie historique puis dogmatique, la substance de la partie à étudier dans notre Discours.

Alors suivant notre méthode régressive, qui tient compte du fait que Comte réécrit et avance en réécrivant, reportons-nous d'abord au *Cours*.

Dans le *Cours* d'abord, et pour commencer dans **la 46^e leçon**, qu'est-ce qui nous est dit de cette période ? Il faut partir de la devise « Ordre et progrès » pour bien comprendre que cette synthèse n'est que le fruit d'un double dépassement qui caractérise la politique positive. En effet, la politique théologique qui s'achève au Moyen Âge (14^e siècle) a été politique de l'ordre sans progrès, d'un ordre figé niant la progression d'abord des connaissances et ce qui allait s'en suivre, à travers les connaissances appliquées, la transformation sociale nécessaire. A l'inverse, la politique métaphysique achevée avec la révolution a été une politique du progrès sans l'ordre : on y a développé toutes les virtualités d'une critique de l'ordre sans être capable de rien construire.

p. 10 de l'édition originale : « L'ordre et le 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 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. Tout ce qui indique une préoccupation exclusive de l'un de ces deux besoins fondamentaux au préjudice de l'autre, finit par inspirer aux sociétés actuelles une répugnance instinctive, comme méconnaissant profondément la vraie nature du problème politique ».

Ce qu'il s'agit d'atteindre, c'est donc une doctrine du progrès qui ne supprime pas l'ordre, qui ne l'écarte pas mais le réalise. C'est précisément celle qui est célébrée à la fin de la 46^e leçon qui veut donner tout son sens à la doctrine positiviste, notamment §. 89 et §. 90, p. 195-197 :

« Sous le point de vue social, l'idée rationnelle de progrès, telle qu'on commence à la concevoir, c'est-à-dire **de développement continu, avec tendance inévitable et permanente vers un but déterminé**, doit être certainement attribuée, comme j'aurai lieu de l'expliquer spécialement dans la leçon suivante, à l'influence inaperçue de la philosophie positive, seule capable d'ailleurs de dégager irrévocablement cette grande notion de l'état vague et même flottant où elle se trouve encore, en assignant nettement le but nécessaire de la progression et sa véritable marche générale. Quoique le premier essor du sentiment de progrès social soit certainement dû en partie au christianisme, en vertu de sa solennelle proclamation d'une supériorité fondamentale de la nouvelle loi sur l'ancienne, il est néanmoins évident que la politique théologique, procédant d'après un type immuable, dont un passé déjà lointain offre seul la réalisation suffisante, doit être aujourd'hui regardée comme radicalement incompatible avec toute idée véritable de progrès continu, et manifeste, au contraire, ainsi que je l'ai montré, un caractère profondément rétrograde. La politique métaphysique, dogmatiquement envisagée, présenterait, à un degré presque aussi prononcé, d'après les mêmes motifs essentiels, une incompatibilité analogue, si la liaison beaucoup moindre de ses doctrines de la rendait bien plus accessible à l'esprit général de notre temps. On peut remarquer, en effet que les notions de progrès n'ont vraiment commencé à préoccuper vivement la raison publique que depuis que la métaphysique révolutionnaire a perdu son premier ascendant. C'est donc essentiellement à la politique positive qu'est désormais réservé le développement général de l'instinct progressif, comme celui de l'instinct organique.

La seule idée de progrès qui soit réellement propre à la politique révolutionnaire, consiste dans la pleine extension continue de la liberté, c'est-à-dire, dans des termes plus positifs, de l'essor graduel des facultés humaines ; ce qui constitue surtout une notion négative, en rappelant essentiellement une suppression croissante des diverses résistances. Or, même en ce sens restreint, la supériorité nécessaire de la politique positive ne saurait, ce me semble, être contestée. Car la vraie liberté ne peut consister, sans doute, *qu'en une soumission rationnelle à la seule prépondérance, convenablement constatée, des lois fondamentales de la nature à l'abri de tout arbitraire commandement personnel.* »

On se trouve donc devant une leçon qui est bornée par une entente particulière de la doctrine positiviste elle-même : ordre et progrès conçue comme une synthèse et un dépassement

de la politique théologique, celle de l'ordre contre le progrès, et de la politique métaphysique, celle du progrès contre l'ordre ou de l'anarchie. C'est en partant de la contradiction interne de ces deux postulats fondamentales, représentée historiquement d'un côté par le Moyen Âge, de l'autre par la révolution, que la politique positive se fait.

La phase d'achèvement d'une politique métaphysique :

L'épisode révolutionnaire désigne pour Comte dès la 46^e leçon du *Cours* la phase d'achèvement d'une politique métaphysique (qui fait suite, comme on l'imagine, à une politique théologique achevée elle-même ou parachevée au Moyen Âge, nous y reviendrons – par quoi il faut aussi comprendre bien sûr que les contre-révolutionnaires qui veulent revenir à cette politique théologique se fourvoient grandement, selon Comte. L'achèvement de la politique théologique, c'est le Moyen Âge, ce moment à la fois où la structure idéologique du pouvoir spirituel est la plus parfaite et où en réalité le pouvoir temporel contribue déjà à la détruire). En quoi consiste cette **politique métaphysique**, quelles sont ses propriétés et ses contradictions. En réalité, Comte consacre une quarantaine de pages à discuter ce point dans sa 46^e leçon

Première propriété ou premier dogme : la mise en regard et plutôt l'opposition du gouvernement et de la société. Autrement dit une subversion directe des notions politiques les plus fondamentales qui prend la forme d'un dogme ou d'une doctrine. On va voir que les propriétés de la politique métaphysique sont essentiellement des dogmes.

45 : « Considérée dans son ensemble, cette doctrine, par une subversion directe et totale des notions politiques les plus fondamentales, représente le gouvernement comme étant, par sa nature, l'ennemi nécessaire de la société, contre lequel celui-ci doit se constituer soigneusement en état continu de suspicion et de surveillance, disposée sans cesse à restreindre de plus en plus sa sphère d'activité, afin d'empêcher ses empiètements, et tendant finalement à ne lui laisser d'autres attributions réelles que les simples fonctions de police générale, sans aucune participation essentielle à la suprême direction de l'action collective et du développement social ».

Le premier dogme consiste donc dans un principe de contradiction entre société et gouvernement, avec un corollaire, principe de limitation essentielle des gouvernements.

Second dogme: le dogme de la liberté illimitée de conscience, qui n'est « que la consécration, sous la forme vicieusement abstraite, commune à toutes les conceptions métaphysiques, de l'état passager de liberté illimitée où l'esprit humain a été spontanément placé, par une suite nécessaire de l'irrévocable décadence de la philosophie théologique et qui doit naturellement durer jusqu'à l'achèvement social de la philosophie positive » (49-50).

Le libre-examen empêche de rien concevoir de positif, puisqu'il s'agit d'examiner toujours sans jamais décider. Or l'examen doit être limitée par des contraintes de notre nature sociale et la débilité de notre nature intellectuelle. Il n'y a pas de libre examen en un sens radical, à moins de sombrer une fois encore dans la métaphysique.

Troisième dogme : le dogme de l'égalité, «le plus essentiel et le plus actif». Pour Comte, tout homme a droit à un traitement digne, tout homme a droit à la dignité d'homme, mais il est absolument insensé de postuler une égalité des hommes entre eux. 64 : « malgré cette grande obligation morale (celle de respecter en tout homme sa dignité d'homme), qui n'a jamais été directement niée de puis l'abolition de l'esclavage, il est évident que les hommes ne sont ni égaux entre eux, ni même équivalents, sauf, bien entendu, le droit fondamental, nécessairement commun à tous, du libre développement de l'activité personnelle, une fois convenablement dirigée ».

C'est là un dogme qui lorsqu'il n'est pas limité à l'égalité des droits devant la loi prend, un caractère essentiellement anarchique.

Quatrième dogme : le dogme de la souveraineté populaire (démocratie). Ce dogme vient s'opposer à toute institution régulière, « en condamnant indéfiniment tous les supérieurs à une arbitraire dépendance envers la multitude des inférieurs, par une sorte de transport aux peuples du droit divin tant reproché aux rois » (65). Bref, le dogme démocratique nie l'évidence empirique non seulement de la différence mais de l'inégalité. Elle aboutit à une contestation de toute autorité. Comte est radicalement antidémocrate et c'est d'ailleurs le motif principale de son opposition aux communistes, qui veulent parachever la démocratie, comme nous le verrons dans la troisième partie.

Cinquième dogme : le dogme de la nationalité (le rattachement à la nation). Ce dogme a tendance à détruire un ordre international, universel, catholique pour lui substituer le respect des Etats nations, d'une souveraineté du peuple qui serait hautement territorialisée. Cela revient aussi à placer des nations inégales sur un pied d'égalité, ce qui semble hautement contestable à Comte. De même qu'il y a une inégalité des individus, il y a bien une inégalité des peuples. Il n'y a pas lieu de les placer sur un pied d'égalité. En abandonnant tout esprit d'*Imperium*, on a renforcé cette possibilité. L'Empire était un choix d'équilibre politique au profit des plus sages et des plus puissants, le tournoi de nations qui revendiquent leur souveraineté va conduire à la guerre de tous contre tous. Bref, Comte est clairement en faveur d'une politique impériale, d'une politique de puissance, comme il le démontrera dans la partie conclusive où il propose un nouveau colonialisme positif.

Une politique métaphysique contradictoire.

Bref, la politique métaphysique est structurée par des dogmes. Cet âge de la critique est lui-même un âge incroyablement dogmatique.

Mais elle est **surtout inconséquente, illogique**. Cette portée illogique et destructrice, elle doit être rapportée non aux prémices de la Révolution, mais à l'événement révolutionnaire lui-même, ainsi qu'à l'épisode révolutionnaire : l'idée est que la Révolution, poussant au maximum les dogmes ici énoncés, a conduit à des applications sociales *directement hostile à l'esprit même de son institution*. Cette contradiction est le véritable état présent de la métaphysique révolutionnaire.

Comte propose un examen de cet état à partir de la p. 69 et suivante :

« Considérons-la (la métaphysique révolutionnaire) parvenue à sa plus haute élévation possible, lorsque, pendant la phase la plus prononcée de la révolution française, et après avoir reçu tout son développement systématique, elle obtint momentanément une entière prépondérance politique, en étant conçue, par une illusion nécessaire, comme devant présider à la réorganisation sociale. Dans cette époque, courte mais décisive, la doctrine révolutionnaire manifeste, avec toute son énergie caractéristique, une homogénéité et une consistance éminemment remarquables, qu'elle a depuis irrévocablement perdues ».

Première contradiction : la fonction de l'institution politique révolutionnaire est de rétablir l'état originel de l'humanité, l'état de nature, identifié dans ces droits absolus que sont la liberté et l'égalité primitive et l'absence de gouvernement. Or, on s'est orienté d'après des représentations idéalisées d'un passé reculé. Bref, on a cherché de rejoindre un type primordial et l'on s'est arrêté sur *quelques états de la politique théologique antérieure*. Le répertoire du passé idéalisé est limité, par des formes qui appartiennent au premier stade de développement de la politique, la politique théologique.

Premier élément, p. 73-74 qui juge la révolution française : « En haine d'un catholicisme trop arriéré, on a tenté d'instituer une sorte de polythéisme métaphysique, en même temps que, par une autre rétrogradation non moins caractérisée, on tendait à remplacer l'ordre politique du Moyen Âge par le régime, si radicalement inférieur, des Grecs et des Romains ».

La métaphysique révolutionnaire a engendré des **mythes politiques** : la référence à Rome ou la Grèce, qui sont en fait des régressions sociales qui reposent sur la critique du Moyen Âge pourtant âge suprême, achevé, de la politique théologique. Comte en profite pour égratigner encore ces compagnons saint-simoniens en cette occasion puisqu'il nous dit qu'ils régressent à une théocratie égyptienne ou hébraïque, fondée sur un véritable fétichisme, dissimulé sous le nom de panthéisme, en d'autres termes, la théocratie saint-simonienne est

même une régression par rapport au modèle des révolutionnaires qui sont polythéistes, athéniens, spartiates, romains, régression vers l’Égypte antique ou le judaïsme antique (la religion égyptienne ayant été définie par de Brosses comme fétichiste). Bref, leur choix politiques sont encore plus rétrogrades que ceux des premiers révolutionnaires.

Deuxième contradiction : la régression à un théisme vague et impuissant, celui de la religion naturelle. C’est le déisme dont s’est revendiqué un Robespierre par exemple, qui est une rechute dans la politique théologique, une rechute imparfaite naturellement.

Troisième contradiction : la régression à l’esprit militaire de cette grande phase d’émancipation. P. 81 : « Combien de fois, dans le cours de nos luttes politiques, l’école révolutionnaire, malgré ses intentions progressives, égarée par la frivole préoccupation d’un intérêt partiel ou fugitif, n’a-t-elle pas eu à se reprocher d’avoir préconisé la guerre, qui constitue cependant aujourd’hui la seule cause sérieuse propre à entraver et à ralentir gravement le mouvement fondamental des sociétés modernes ! La doctrine critique est, en effet, si peu antipathique à l’esprit militaire, principale base temporelle de l’ancienne organisation politique, que le moindre sophisme suffira pour qu’elle entreprenne directement d’en empêcher l’inévitable décadence universelle, quand les intérêts révolutionnaires lui paraîtront l’exiger. On a, par exemple, imaginé, à cet effet, dans ces derniers temps, le spécieux prétexte de régulariser par la guerre l’action nécessaire des nations les plus avancées sur celles qui le sont moins, ce qui pourrait logiquement conduire à une conflagration universelle, si la nature de la civilisation moderne ne devait point mettre heureusement d’insurmontables obstacles au libre développement graduel d’une semblable aberration ».

Ce gouvernement révolutionnaire, qui voulait la paix, a orchestré la guerre dans toute l’Europe. C’est un régime de destruction qu’il a mis en place, et son premier instrument a été bien sûr Bonaparte.

Quatrième contradiction : la concentration politique, qui vient contredire l’idée d’une souveraineté populaire nécessairement décentralisée. En d’autres termes, la centralisation politique extrême est moins l’effet de la monarchie que celle de l’administration du nouveau régime, le régime révolutionnaire. C’est là encore un phénomène qui renverse les principes révolutionnaires en leur exact contraire.

La Révolution vue d’Occident. L’acquis de la 57^e leçon

On voit bien que la Révolution française a produit l’exact contraire de ce que ses principes ambitionnaient. Maintenant, en nous reportant à la leçon 57 du Cours, je voudrais voir

comment Comte réinterprète cette **contradiction à l'aune cette fois de l'Occident**, du « club occidental », avec tout l'élitisme qui caractérise Comte lui-même.

La conception de l'Occident est bien sûr chez Comte, lecteur d'une histoire très traditionnelle et scolaire, rattachée à la reformation de l'Empire chrétien d'Occident sous Charlemagne en 800, qui réveille un empire éteint depuis 476 et l'abdication de Romulus Augustule, dernier empereur romain d'Occident. La thèse de Comte, c'est que depuis que Charlemagne a reconstitué la grande République occidentale, celle-ci vit les événements politiques de manière solidaire. On la voit exposé à la **56^e leçon**, à la p. 60 du tome VI, dernier tome du Cours : il s'agit, nous dit Comte, d'apprécier dans ce dernier livre « l'essor direct de la civilisation moderne, non chez une seule nation, même très étendue, mais chez tous les peuples qui ont réellement participé au mouvement fondateur de l'Europe occidentale, c'est-à-dire (afin d'en faire une fois pour toutes, l'indispensable énumération), **l'Italie, la France, l'Angleterre, l'Allemagne et l'Espagne**. Ces **cinq grandes nations**, dont Charlemagne a si dignement achevé de constituer l'importante synergie, peuvent être regardées, dès le milieu du Moyen Âge, comme constituant, à beaucoup d'égards essentiels, malgré d'immenses diversités, un peuple vraiment unique, intégralement soumis alors au régime catholique et féodal, et depuis généralement assujéti à toutes les transformations successives, soit critiques, soit surtout organiques, que la destinée ultérieure d'un tel régime devait graduellement déterminer chez cette avant-garde de notre espèce. »

Or qu'est-ce que cet Occident chrétien subit : il subit solidairement l'effet de la Révolution française et ses causes d'abord, dans une certaine mesure. Tout se passe comme si, comme pour les croisades amorcées depuis la France sous le Moyen Âge, la Révolution était un événement dont la préparation et les effets avaient été d'emblée européens et de ce fait, rapportés à l'élite des nations, mondial. En fait, la Révolution française a été préparée par exemple par la Révolution anglaise, il s'agissait de « joindre à l'extinction française de la puissance aristocratique l'abaissement anglais du pouvoir monarchique » (291), comme le dit Comte. Il s'est agi d'une imitation et d'un approfondissement de ce que l'anglicanisme avait rendu possible. Le geste révolutionnaire français est d'abord imitatif : on veut instaurer une monarchie constitutionnelle, comme le proposait par exemple Rabaut-Saint-Etienne. La Constituante voulait cela. Mais la Convention nationale va lui substituer un nouveau projet : abolir la royauté, indispensable préambule de la régénération sociale. Ce projet va de pair avec la suppression du christianisme, la destruction des corporations antérieures ainsi que des sociétés savantes. Dans ses vicissitudes, cette histoire est non seulement celle de la France mais bien celle de l'Europe, et la réaction de l'oligarchie anglaise nous dit beaucoup des limitations

où l'on aurait pu tenir la révolution, mais où elle ne devait pas s'arrêter. L'Angleterre va prendre la tête de la coalition rétrograde car elle pense elle-même avoir achevé la modernité, ce qu'elle n'a pas fait.

En d'autres termes, **Comte nous dit que la Révolution française achève ce que la révolution anglaise n'avait pas été capable de conduire à son terme.** Mais elle est aussi le lieu où le point de vue métaphysique se déchaîne, p. 305 :

« De sa nature, cette métaphysique, au lieu de lier intimement les tendances actuelles de l'humanité à l'ensemble des transformations antérieures, représentait la société sans aucune impulsion propre, sans aucune relation au passé, indéfiniment livrée à l'action arbitraire du législateur ; étrangère à toute saine appréciation de la sociabilité moderne, elle remontait au-delà du Moyen Âge pour emprunter à la sociabilité antique un type rétrograde et contradictoire ; enfin, au milieu des circonstances les plus irritantes, elle appelait spécialement les passions à l'office le mieux réservé à la raison. »

A la Convention succède Thermidor : toute une histoire de la Révolution française se réécrit ici. Ce qui est intéressant, c'est qu'il retrace ici les destins possibles de la révolution : le dépassement de la religion (Voltaire) ou le retour à une religion civile rétrograde (Rousseau), par exemple. C'est là une histoire plus nuancée de la Révolution où l'on célèbre malgré tout, p. 312, «le besoin fondamental d'une réorganisation universelle qui était déjà aussi incontestable, et même aussi pleinement senti par les masses qu'il peut l'être essentiellement aujourd'hui ». Or, la contradiction dont était porteuse cette période a conduit à un triomphe passager de l'école rétrograde qu'on ne peut pas, que l'on ne doit pas célébrer. C'est le bonapartisme, que Comte critique avec virulence, comme dans le tout le *Cours* :

p. 315 sur Napoléon : « Par une fatalité à jamais déplorable, cette inévitable suprématie, à laquelle le grand Hoche semblait d'abord si heureusement destiné, échet à un homme *presque étranger à la France, issu d'une civilisation arriérée*, et spécialement animé, sous la secrète impulsions d'une nature superstitieuse, d'une admiration involontaire pour l'ancienne hiérarchie sociale ; tandis que l'immense ambition dont il était dévoré ne se trouvait réellement en harmonie, malgré son vaste charlatanisme caractéristique, avec aucune éminente supériorité mentale, sauf celle relative à un incontestable talent pour la guerre, bien plus lié, surtout de nos jours, à l'énergie morale qu'à la force intellectuelle ».

Napoléon est un grand stratège mais un rétrograde en politique. Et il emporte avec lui l'Europe dans la guerre. Suit la Réaction, et celle-ci enclenche une sorte de dichotomie, une schizophrénie intellectuelle ou on pense régler simplement matériellement une faillite intellectuelle et morale.

Lors de la Restauration, le terme même de royauté, faute de prestige, de transmission aussi, d'hérédité, s'avère galvaudé. Cette Restauration s'avère une simple imitation provisoire du régime anglais.

Et Comte de conclure sur l'extension de la crise à l'échelle européenne, p. 340 :

« Quant aux résultats effectifs de la période extrême que nous achevons d'apprécier, ils ont surtout consisté *jusqu'ici en l'inévitable extension de la crise fondamentale à l'ensemble de la grande république européenne, dont la France devait être seulement l'avant-garde.* »

Une réécriture :

Comme on va le voir à présent, la première partie de cette seconde partie du *Discours* est bien une réécriture de la 46^e leçon. Comte commence par l'incompatibilité de l'ordre et du progrès assimilée à la philosophie antique, philosophie du cosmos tout à fait anhistorique. Puis il dresse rapidement un tableau de la politique théologique héritée du Moyen Âge et de ses contradictions, avant de revenir sur les fondements de la politique métaphysique et ses contradictions dans la période révolutionnaire.

100-101 : « En concevant l'ordre comme immobile, sa théorie préliminaire (celle qui précède donc l'ordre métaphysique) a pu surgir dans l'Antiquité, et le grand Aristote l'ébaucha admirablement ; de même que, en biologie, les spéculations purement statiques y naquirent sans aucune conception dynamique. Mais toute idée réelle de progrès social était nécessairement étrangère aux philosophes anciens, faute d'une suffisante manifestation historique du mouvement continu de l'humanité. »

Comte nous explique ensuite que la théorie du progrès qui vient s'opposer à l'ordre a toujours besoin d'un tiers-terme qui viendrait en quelque sorte dépasser la contradiction (les deux termes seuls auxquels aurait pu se limiter la politique, à savoir, l'antiquité suivi du Moyen Âge qui présente la perfection de la politique théologique et en même temps le premier terme de sa décadence). Et il achève cette première digression par une célébration, à nouveau de la formule ordre et progrès :

p. 103 : « Dans la théorie du progrès, celle de l'ordre resterait insuffisante, même quand on la supposerait possible, pour fonder la sociologie, qui ne peut résulter que de leur intime combinaison. Par cela même que le progrès ne constitue, à tous égards, que le développement de l'ordre, seul il en offre la manifestation décisive. On conçoit donc comment la philosophie positive devait directement émaner de la révolution française, outre la coïncidence nullement fortuite qui fixait à cette époque le suffisant accomplissement de son préambule scientifique ».

La philosophie positive est bien fille de la Révolution car elle dépend de cet ébranlement social qui a pour nom Progrès. Mais elle ne saurait se réclamer des principes révolutionnaires, qui appartiennent tout entier à la métaphysique. D'abord parce que cet âge métaphysique s'est manifesté par une haine aveugle du Moyen Âge, qui est l'époque qu'il s'agit dans notre discours de ressusciter : « Si d'un côté, cette énergique impulsion commençait à nous dévoiler, quoique vaguement, le troisième terme de la progression sociale, elle nous interdisait, d'une autre part, la juste appréciation du second, tant que durerait la haine aveugle que l'émancipation moderne avait dû nous inspirer contre tout le Moyen Âge, et sans laquelle nous n'aurions pu sortir irrévocablement du régime ancien. »

Il y a donc un legs correcteur de cette injustice, c'est bien celui des contre-révolutionnaires. Ce qu'ils nous apprennent, c'est à cultiver un autre Moyen Âge, à prendre la mesure de sa grande organisation et de son importance. Mais il y a surtout un dépassement à attendre, et celui-ci est ménagé par une figure, celle de l'auteur : si bien que l'histoire rejoint ici l'ego-histoire. C'est là sans doute la spécificité de ce Discours : aménager une inscription dans l'histoire du *biographique*. Permettre à Comte lui-même de s'ériger en acteur de cette histoire. Il est naturellement sollicité comme figure tierce, à côté de Condorcet et de Gall : Condorcet qui élabore un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Gall qui incarne la biologie positive, sur une base matérialiste (le fameux modèle cérébral) et Comte, enfin, qui fait advenir la politique positive.

Puis vient le tableau nécessairement contrasté de l'expérience révolutionnaire, où les contradictions sont listées presque dans l'ordre de la 46^e leçon : les dogmes critiques développent, nous dit-on, une tendance anarchique qui cultive les éléments hostiles à l'ordre nouveau censé s'établir. Parmi ces contradictions fondamentales de l'esprit révolutionnaire, Comte liste alors :

La longue réactions rétrogrades qui, commencée par le déisme légal de Robespierre, se développa surtout d'après le système de conquêtes de Bonaparte, et se prolongea, faiblement, malgré la paix, sous ses chétifs successeurs.

L'ego-histoire s'enclenche alors, puisqu'on part de 1830 pour arriver à 1848 en suivant la marche de l'esprit comtien. P. 108 et suivante. Il s'agit encore de mémoires intellectuelles, rédigées comme en passant.

La séquence 1789-1848 et le *Système*

Il nous faut maintenant revenir sur la séquence interne à la Révolution française inachevée, soit la séquence 1789-1848, dont on a vu qu'elle était non seulement un événement pour la France, mais pour les Républiques occidentales et le monde. Montrer en quoi cette histoire connaît un rebondissement nouveau avec 1848 qui est menacée d'être la reprise du même schéma directeur ayant conduit à la répétition. Ensuite et surtout, décliner les trois dimensions de la politique positive dont les mots d'ordres sont les suivants : *réorganisation spirituelle*, *régénération morale* et *transition politique*. *Réorganisation spirituelle* : constitution d'un nouveau pouvoir spirituel indépendant et supérieur au temporel. *Régénération morale* : ascension de la morale personnelle vers la morale sociale qui est du ressort de la famille, de l'éducation familiale (théorie de la famille qu'on verra se développer ensuite dans la suite du texte, quatrième partie) ; enfin, *transition politique* : la nécessaire reconduction d'une dictature des élites, dictature qui a été manquée par deux fois (la première, celle de la Convention nationale, a été avortée par la Terreur, la seconde, celle du Directoire, a été avortée par l'Empire bonapartiste). Comte ne voudra pas d'une dictature du prolétariat selon un modèle communiste, il veut d'une dictature centralisée des élites sociales et politique sous le gouvernement moral des philosophes appuyés par le prolétariat et le pouvoir domestique des femmes.

Commençons par l'appréciation philosophique plus précise de cette crise révolutionnaire, la séquence **1789-1848**. Non pas ce qui l'a préparé, puisque nous savons que la politique métaphysique est ancienne et remonte au moins à la genèse des Etats modernes et connaît une accélération à partir de la Réforme, mais la philosophie propre de l'épisode révolutionnaire de 1789 et ses suites. On va voir Comte redistribuer les positions politiques et théoriques de façon du reste très lucide, équilibrée, pour aménager un espace, une ouverture en faveur de la solution positiviste. C'est celle qui va ensuite être déclinée dans la suite du texte, avec la partie consacrée au prolétariat et à la régénération morale par le prolétariat, la partie consacrée aux femmes et à la morale domestique et familialiste, et la partie consacrée aux arts et à la religion. Nous y reviendrons.

On a déjà présenté l'histoire de la Révolution française telle qu'elle est reconstituée dans le cours (46^e leçon pour l'histoire de France et 57^e leçon pour une histoire vue du bloc occidentale, avec l'idée d'une solidarité des cinq grandes nations). Cette histoire, c'est celle de la politique métaphysique qui fait suite à la politique théologique, soit une critique animée par l'esprit de progrès et les dogmes de la liberté, de l'égalité, de la souveraineté populaire et de la nationalité qui vient se retourner contre l'ordre et devenir le ferment de l'anarchie. Comme je vous l'ai dit, dans cette critique d'un âge métaphysique, Comte emprunte beaucoup aux contre-

révolutionnaires, même s'il ne partage pas leur perspective rétrograde, leur souhait d'en revenir à un Etat antérieur, ou plutôt d'aller puiser dans les références politiques du passé.

Cette histoire est aussi une histoire philosophique (je veux dire par là qu'il y a bien sûr une philosophie qui vient à l'appui de cette théorie, que nous avons reconstituée). Elle met aux prises les grandes références philosophiques de Comte, et là encore ces réflexions font l'objet de nombreuses réécritures. Notamment dans *le Système de politique positive* au tome III, paru en 1853, notamment dans le dernier chapitre de ce tome III consacré à la *théorie positive de la Révolution occidentale, ou appréciation générale du double mouvement moderne*, là encore, une enquête de plus de cent pages, consacrée au même sujet.

Je vais mentionner cette troisième et dernière référence, outre la leçon 46 et 57 du Cours, mais postérieure à la publication de notre *Discours* cette fois, tout simplement parce que la réécriture de la crise de la Révolution, de l'histoire prochaine de la Révolution, y plus riche et plus précise. Vous la trouvez résumée à partir de la **p. 593 du tome III du Système**. L'idée centrale est donc que la Révolution française n'est pas terminée. Quel esprit philosophique mettait-elle aux prises. Trois selon Comte : d'un côté, on avait l'esprit des encyclopédistes, qui anticipait sur le positivisme, de l'autre, l'esprit de liberté de Voltaire (la doctrine des libéraux), enfin, l'esprit d'égalité de Rousseau (puis de Robespierre), soit la doctrine des communistes. Bien sûr, les contre-révolutionnaires sont les enfants d'un ordre déchu, et ils viendront prendre la parole ensuite, au début du 19^e siècle. Il est important d'avoir en tête cette triangulation car elle sera continuée dans les analyses de Comte. Je cite donc Comte dans le *Système*, p. 596-597 :

Le monde révolutionnaire se partageait entre trois écoles, dont aucune ne pouvait présider convenablement à la rénovation, où tout l'Occident suivait avec anxiété l'élaboration française, vu sa destination universelle. Naturellement organique, quoique nécessairement vague, faute d'une doctrine positive, l'école encyclopédique de Diderot avait fourni plus de membres éminents qu'aucune autre. Elle conserva ce privilège en produisant alors deux dignes types, l'un pratique, l'autre théorique : le grand Danton, le seul homme d'État dont l'Occident doive s'honorer depuis Frédéric ; et l'admirable Condorcet, l'unique philosophe qui poursuivit, dans la tempête, les méditations régénératrices. Mais cette suprême école était trop incomplète et trop méconnue pour prévaloir habituellement, quoiqu'elle fût toujours

invoquée contre les principales difficultés. La présidence révolutionnaire devait donc flotter entre l'école philosophique de Voltaire et l'école politique de Rousseau : l'une sceptique, proclamant la liberté, l'autre anarchique, vouée à l'égalité : la première frivole, la seconde déclamatoire toutes deux incapables de rien construire. Néanmoins celle-ci dut bientôt dominer comme possédant seule une doctrine apparente, pendant le peu d'années où le Contrat social inspira plus de confiance et de vénération *que n'en obtinrent jamais la Bible et le Coran*. A défaut d'une théorie sociale, l'instinct régénérateur dut alors se guider d'après les maximes que les luttes antérieures lui rendaient familières, et la négation de tout gouvernement se trouva spontanément érigée en type final de l'ordre humain. (III, 596-597).

On a donc d'un côté les représentants de la politique à venir, notamment Danton, Montagnard à la Convention nationale, mais éclairé, prêt à guider le peuple grâce à *une dictature des élites*, lui-même renversé ensuite par un déclamateur sanguinaire, Robespierre. Danton est l'incarnation d'une première politique positive, une politique qui milite en faveur d'une dictature nécessaire des élites éclairées (et non la dictature du prolétariat, qui est l'émanation de la doctrine communiste). Robespierre est lui l'incarnation du renversement communiste : bref, de l'anarchie, d'une anarchie rétrograde. Le devenir de la convention nationale, la Terreur : c'est un retour en arrière pour Comte. Voltaire est l'incarnation de la trahison libérale qui sera pour sa part à l'œuvre pendant le bonapartisme puis la Restauration.

A la convention nationale fait suite Thermidor, puis le Directoire, enfin l'Empire : l'Empire est le second moment d'une dictature qui était nécessaire, mais cette dictature nécessaire a été trahie ou adultérée par son fondateur. Ce qu'il était nécessaire d'établir, c'est une dictature qui revienne au primat du spirituel, de l'esprit. On ne pouvait encore l'avoir à ce stade, car les forces intellectuelles étaient bien trop dispersées, dans un affrontement bien trop grand, sans triomphe de l'esprit positif en matière politique.

(...) l'inaptitude religieuse de toutes les doctrines alors connues, tant métaphysiques que théologiques, exigeait que la dictature temporelle reprît une nouvelle énergie dans le centre occidental, jusqu'à l'avènement décisif de la religion finale. Pendant cet interrègne, dont la durée restait indéterminée, *il fallait maintenir dignement l'ordre*

matériel au milieu du désordre intellectuel et moral. Outre que cet ordre constitue toujours la base nécessaire des deux autres, il était alors devenu spécialement indispensable, afin d'assurer le calme qui pouvait permettre seul d'élaborer convenablement et de propager librement la solution religieuse. Cette condition, aussi difficile qu'importante, exigeait que la nation investie d'une telle initiative subît une domination fortement concentrée. Mais la dictature nouvelle devait renoncer à toute suprématie spirituelle, pour garantir la liberté d'exposition, et même de discussion, nécessaire à l'élaboration théorique, qui, chargée des destinées humaines, méritait un profond respect, au lieu d'une simple tolérance. Tel était donc le programme politique de la situation transitoire : maintenir avec énergie l'ordre matériel ; seconder sagement le développement industriel ; et respecter scrupuleusement le mouvement intellectuel, quelque dérégulé qu'il devînt. (III, 602-603.)

Cette dictature nécessaire va être cette fois être à nouveau trahie par un homme presque étranger à la France, incompetent, qui va lui donner une tournure militaire. Elle était nécessaire cette dictature, mais au lieu du grand Hoche, on a eu Napoléon le petit et le réveil de la dictature militaire et du système théologique.

C'est à cette occasion que paraît un troisième parti nécessaire dans l'histoire : le **parti contre-révolutionnaire**, que Comte n'a cessé de célébrer, comme il le fait encore dans son système de politique positive :

« On a trop méconnu l'immortelle école qui surgit, au début du dix-neuvième siècle, sous la noble présidence de De Maistre, dignement complété par Bonald, avec l'assistance poétique de Chateaubriand. Elle discrédita systématiquement le négativisme, en prouvant que ses vices, empiriquement sentis, loin d'offrir aucun caractère fortuit, résultaient nécessairement de sa nature, de façon à se reproduire chaque fois qu'il prévaudrait. Malgré les dispositions modernes, cette démonstration, que les révolutionnaires incurables pouvaient seuls récuser, influa bientôt sur l'opinion publique, en y déterminant une réaction vague contre le siècle précédent, sans que l'ancienne foi cessât de déchoir. »

Vient ensuite la Restauration et le retour d'un régime à l'anglaise, de la monarchie parlementaire. Là encore, Comte n'a pas de mots trop durs pour cette période, dont il estime qu'elle signe *le triomphe du parti libéral* : « la chute de la tyrannie rétrograde introduisit *un fatal essai du régime parlementaire*, qui, sans comporter aucune consistance, surtout populaire,

s'accrédita *par contraste envers une concentration oppressive*. Cette nouvelle aberration, plus nuisible et plus durable que la précédente, malgré la paix et la liberté, troubla profondément les cœurs, les esprits, et les caractères, en développant l'habitude de la corruption, du sophisme et de l'intrigue. Ses vices naturels se trouvèrent aggravés d'après l'appuis qu'elle fournit à l'influence sociale des littérateurs et des avocats qui, sous des types de plus en plus dégradés, devinrent, d'abord dans la tribune, et surtout ensuite par les journaux, les directeurs provisoires de l'opinion publique »

Le tableau qui précède immédiatement 1848 est intéressant à considérer dans le *Système* car Comte nous parle des impasses dans lesquelles sont tombés les métaphysiciens : ce sont d'un côté les libéraux, qui partent du dogme de la liberté et construisent un système de l'égoïsme, de l'autre les communistes, qui partent du dogme de l'égalité et s'appêtent à construire un système liberticide. Des communistes, nous parlerons dans la partie consacrée au prolétariat, naturellement qui va nous occuper juste après. Face à ces deux blocs, on rencontre le bloc des contre-révolutionnaires, qui sont des néo-catholiques, et veulent donc défendre une politique théologique. On a donc d'un côté la critique métaphysique sous ces deux formes archétypales que sont d'un côté le libéralisme, de l'autre le communisme, de l'autre la rétrogradation contre-révolutionnaire d'inspiration théologique. Les unes comme les autres sont des impasses et pour sortir de l'impasse il faut un programme nouveau, représenté par la politique positive.

La politique de la Restauration, politique d'une monarchie constitutionnelle, correspond certes à une période d'essor industriel, mais développée dans un cadre rétrograde qui est incompatible avec lui (cette critique est bien sûr incarnée par la doctrine saint-simonienne), et elle se trouve, interrompue par la révolution de juin 1848, nous y voilà. Ce qu'il s'agit de réaliser alors, c'est le programme des dantonien : *incorporer le prolétariat à la société moderne, substituer une foi démontrable aux croyances surnaturelles, développer une politique centralisée, sur une base morale indépendante et supérieure, associée à une religion nouvelle*. L'affrontement des trois termes est laissé irrésolu, indépassé : les libéraux derrière les industriels, les communistes derrière le prolétariat et les contre-révolutionnaires accompagnant la monarchie. On en finit alors avec l'épisode contre-révolutionnaire, avec une politique rétrograde, mais ce qu'il s'agit de bâtir, nul ne le sait mieux désormais que le positivisme.

La révolution n'a pas été achevée par un vain régime parlementaire à l'anglaise, p. 110 de notre texte :

« Dans sa signification négative, le principe républicain résume définitivement la première partie de la révolution, en interdisant tout retour d'une royauté qui, depuis la seconde

moitié du règne de Louis XIV, ralliait naturellement toutes les tendances rétrogrades. Par son interprétation positive, il commence directement la régénération finale, en proclamant la *subordination fondamentale de la politique à la morale*, d'après la consécration permanente de toutes les forces quelconques au service de la communauté. Sans doute ce principe n'existe encore qu'à l'état de sentiment ; mais c'était ainsi qu'il devait surgir, et c'est même ainsi qu'il prévaudra toujours après son indispensable systématisation, comme l'établit la première partie de ce discours. En ce sens, la population française, *digne avant-garde la grande famille occidentale*, vient, au fond, d'ouvrir déjà l'ère normale ; car elle a proclamé, sans aucune intervention théologique, *le vrai principe social, surgi d'abord, au Moyen Âge, sous l'inspiration catholique, mais ne pouvant prévaloir que d'après une meilleure philosophie et dans un milieu mieux préparé*. La république française tend donc à consacrer directement la doctrine fondamentale du positivisme, quant à l'universelle prépondérance du sentiment sur la raison et sur l'activité. Un tel point de départ doit bientôt conduire l'opinion publique à concevoir la nouvelle philosophie comme seule vraiment apte à systématiser ce régime définitif. »

Bref, la révolution n'est pas terminée, c'est ce que nous enseigne le mouvement de 1848 dont il s'agit de dégager une plus juste appréciation. A quoi s'ajoute bien sûr une perspective propre au discours, celle de « vivre au grand jour », où l'ego histoire accompagne l'histoire, la grande.

En quoi consiste la politique positive :

Trois mots d'ordres vont être avancés. D'abord, la *réorganisation spirituelle* (nous en avons déjà parlé, il s'agit d'organisation un pouvoir spirituel indépendant et supérieur au pouvoir temporel) ensuite la *régénération morale* (morale du sentiment, de la sympathie, guidée par le sentiment mais assistée par l'esprit, et circulant du privé vers le public, du personnel vers le social en en passant par la famille), enfin, la *transition politique* (la constitution d'une politique provisoire qui est de nature antiparlementaire et dictatoriale). Je voudrais que nous examinions ces points l'un après l'autre pour conclure ce chapitre.

Avant tout, ce qu'on va avoir à interroger c'est la régénération mentale et morale, comme le dit Comte. Cette idée d'une immoralité du mouvement révolutionnaire et d'un régime de moralité qui devrait commencer par les familles et s'accomplir dans l'éducation morale des sujets. On doit donc ici faire sa part au familialisme comtien et à ses propriétés. En quoi diffère-t-il d'autres formes contemporaines de familialisme ?

Réorganisation spirituelle :

Il faut bien comprendre que cette théorie de la réorganisation spirituelle se retourne essentiellement contre le motif rousseauiste de la religion civile, soit d'une subordination complète du religieux ou du spirituel au politique. Rappelons-en les termes dans le *Contrat social*, IV, VIII.

La contradiction entre le religieux et le civil est un legs transmis par Rousseau à la modernité. Dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, « De la religion civile », Rousseau opère une série de déplacements décisifs par rapport au discours d'essence théologico-politique du droit naturel qui n'ont pas peu contribué à sa réputation sulfureuse et ont, en quelque sorte, *arrêté* les théologiens – au sens où ces déplacements théoriques et leurs conséquences les ont obligés à repositionner leur discours et à trancher sur une question sociale, ecclésiologique même, qu'ils avaient en quelque sorte suspendue, évacuée de toute la dogmatique.

Tout d'abord, selon Rousseau, le lien entre le théologique et le politique est un lien originaire, millénaire, partagé par la quasi-totalité des systèmes politiques antérieurs, si bien qu'on pourrait avancer sans peine que « jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servit de base » (Du Contrat Social, IV, VIII). Quand les théories jusnaturalistes (Grotius, Pufendorf, Burlamaqui) proposaient une doctrine de la religion naturelle qui partageait l'essentiel de ses propriétés avec la religion révélée et reléguait tous les autres cultes au rang de superstitions, quand les histoires naturelles des religions (Hume le premier) rattachaient celles-ci à des constantes anthropologiques ou à des besoins fondamentaux qu'il s'agissait de satisfaire à toutes les époques et sous tous les climats, Rousseau propose d'emblée pour sa part une histoire *civile* des religions. Les religions primitives n'ont pas d'autre origine que des fins politiques déterminées. Ce sont donc bien, pour reprendre un vocabulaire plus tardif, marxiste, des superstructures idéologiques. Premier déplacement.

Ensuite, et contrairement à ce qui est classiquement défendu dans les théories du droit naturel, à l'exception notable de Hobbes, salué pour son courage, la religion révélée opère une césure précisément en *dissociant* le théologique du politique, non en les rapprochant ou en les fusionnant :

Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume Spirituel ; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un, et causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens (Rousseau, Ibid.).

La conséquence ne se fait pas attendre : la totalité des États qui partagent la religion révélée sont placés dans un « perpétuel conflit de juridiction qui a rendu toute politique impossible ». Si ce conflit entre une juridiction spirituelle et une juridiction temporelle opposait classiquement Rome aux monarchies européennes, du Moyen-Âge à la Réforme, les États protestants ne sont pas parvenus à un équilibre plus satisfaisant entre le politique et le théologique, quelque effort qu'ils aient fait pour établir les Princes comme chefs de leur églises respectives, comme en Angleterre, et pour justifier théoriquement cette subordination, comme le fit Hobbes. On aura toujours un principe double, « bizarre » et un peu monstrueux, où les prêtres et les pasteurs conserveront contre les princes une autorité plus que simplement *morale mais bien sociale* sur leurs ouailles, que ces derniers ne parviendront jamais à accaparer ni à concentrer. Seul le shintoïsme au Japon et le bouddhisme tibétain – « religion des Lamas » – en fournissent d'autres exemples.

Mais Rousseau va au-delà de la reconnaissance de cette dissociation et de cette double juridiction. Il pose que le christianisme contient dans son dogme même des principes antipolitiques. Autrement dit, s'il n'est ni un bon principe de gouvernement ni un bon auxiliaire du politique, c'est parce qu'il est l'adversaire le plus résolu de toute politique. La socialité que la religion révélée prétend établir n'est pas convenable à l'homme, car seule une société de saints satisferait ses réquisits proprement monstrueux. Le christianisme entre ainsi en contradiction frontale avec toutes les institutions politiques humaines, dans leurs faiblesses et leurs fragiles équilibres. Il contient un principe corrosif, un germe destructeur de tout gouvernement et de toute communauté politique :

On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté ; c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes.

C'est précisément parce que le christianisme est si indifférent ou même hostile à la communauté politique que Rousseau convoque contre lui ou en dépit de lui, une religion civile censée pallier ses défauts. D'abord, sous le titre de « théisme », il projette la religion révélée dans la religion naturelle mais lui retire, par là même, toute vertu et toute fonction civique : le christianisme sera religion de l'homme mais pas du citoyen, car « les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves : ils le savent et ne s'en émeuvent guère ; cette courte vie a trop peu de prix à

leurs yeux ». Ensuite, dans l'ordre politique, Rousseau lui substitue une profession de foi civile qui vient sceller le pacte social et s'articule autour de quelques dogmes « simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explication ni commentaires », autrement *sans glose théologique* :

L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois ; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul ; c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.

La religion civile prônée par Rousseau n'est pas le culte de l'Être suprême des révolutionnaires, culte d'essence janséniste qui ressemble plus à une religion de l'homme que du citoyen – un tel culte pourrait être tout à fait pris en charge par l'Église. Plutôt que d'innover, le mieux serait de reconnaître qu'une institution millénaire tient les portes de sa maison grandes ouvertes. Non, la religion civile est, dans l'esprit de Rousseau, un outil au service de l'État, une production idéologique de la communauté politique – attendu que, sans elle, sans sa profession de foi, tous les contrats, à commencer par le contrat social lui-même, sont menacés : « il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse *aimer ses devoirs* ». S'il faut attacher cette religion à la civilité, il faut tout autant l'arracher à la nature.

Rousseau lance donc un défi à la modernité, sous la forme d'une contradiction fondamentale : il n'y a pas de communauté politique possible sans religion – « jamais État ne fut fondé que la religion ne lui servit de base » – et pourtant le christianisme contient un principe antipolitique – « la loi Chrétienne est au fond plus nuisible qu'utile à la forte constitution de l'État ». Son dépassement réside selon lui dans une religion civile, *par conséquent non naturelle, qui sanctionne avant tout la sainteté du contrat et des lois et instrumentalise, soumet à des fins toutes politiques le postulat de l'existence de la divinité*.

La réorganisation spirituelle de Comte vise quant à elle à abattre cette civilité de la religion rousseauiste. A marquer la différence entre le spirituel et le temporel. Il s'agit de lutter contre l'antique fusion des puissances spirituelles et temporelles, revenir à l'essence du christianisme aussi bien : la dissociation du spirituel d'avec le temporel. Que s'agit-il de faire pour Comte, en réponse à Rousseau ? Tout simplement : rendre justice au catholicisme.

p. 123 :

« Sous tous ces aspect (s'agissant de la séparation du spirituel d'avec le temporel, loin du souhait des adversaires du positivisme qui font consister la perfection politique dans la confusion primitive, soit théocratique, soit militaire, des deux puissances élémentaires), le positivisme a déjà rendu au catholicisme la plus complète justice qu'aucun de ses propres défenseurs, sans excepter l'éminent de Maistre, comme l'ont d'ailleurs reconnu quelques organes sincères de l'école rétrograde. »

Le positivisme doit maintenir une séparation qui n'a pu être réalisée par l'Eglise, toute tendue qu'elle était dans une direction contraire, rétrograde, celle de la théocratie. Distinction entre le temporel et le spirituel acquiert une nouvelle pertinence et un nouveau sens dans le positivisme. Elle articule un autre jeu d'opposition binaire, dichotomique : l'opposition entre théorie et pratique, entre éducation et action ou entre morale et politique.

P ; 125 : « Pour l'harmonie générale des forces politiques, il est clair que les deux pouvoirs théorique et pratique ont des sources et des voies tellement différentes, quant au cœur, à l'esprit et au caractère, que l'influence consultative et l'influence délibérative ne sauraient désormais appartenir aux mêmes organes essentiels. Toute tendance sérieuse à réaliser cette utopie rétrograde ne pourrait aboutir qu'à l'intolérable domination de médiocrités également incapables dans les deux genres ».

L'idée est bien qu'on est appelé à poursuivre là où le Moyen Âge a failli, à reprendre (126-127) « la grande entreprise tentée au Moyen Âge pour fonder, dans tout l'Occident, un régime pacifique et rationnel, en systématisant la prépondérance continue de l'amour universel, dominant à la fois la spéculation et l'action. »

Régénération morale

A partir de la p. 127, Comte passe de la réorganisation spirituelle (dissociation du spirituel d'avec le temporel) à la *régénération morale*. Cette morale, c'est bien sûr une morale du sentiment héritée de la synthèse affective, mais dont on va décliner quelques-unes des propriétés dans la suite du texte.

Tout d'abord, une anthropologie des passions : avec la mise en place des instincts égoïstes contrebalancés par des instincts sympathiques, dont nous avons pu examiner la polarité dans la première partie. Le rôle de la morale positiviste est précisément de faire prévaloir les instincts sympathiques sur les instincts personnels, égoïstes.

Je vous renvoie ici à la synthèse sur le sujet des instincts sociaux et des instincts égoïstes proposée par Frédéric Brahami dans un article cité, notamment ses réflexions sur l'éducation, je cite ici Brahami :

« Selon la classification comtienne des fonctions intérieures du cerveau, le monde des sentiments, qui sert de substructure au monde de l'intelligence et de l'activité, se trouve distribué en dix « moteurs affectifs », rangés selon l'ordre d'énergie décroissante et de dignité croissante. Il se compose d'abord de sept impulsions égoïstes : instinct nutritif, sexuel, maternel, instinct de destruction – ou instinct militaire – et enfin de production – ou instinct industriel. À ces impulsions égoïstes se joignent trois impulsions altruistes : l'attachement envers les égaux, la vénération pour les supérieurs, enfin la bonté, ou sympathie générale, ou encore humanité. Nous pouvons donc bien modifier la part brutale, dominatrice et destructive de notre instinct de conservation, mais nous ne la supprimerons jamais. »

L'opérateur du passage de la morale personnelle égoïste à la morale sociale, c'est la **famille**. C'est sur elle que va reposer tout l'édifice de l'éducation morale comtienne. La théorie de la famille est notamment développée dans le *Systeme de politique positive*, au tome II, ch. 3, p. 177-214.

La thèse centrale de ce chapitre est la suivante : la famille n'est au fond que notre moindre société (la plus petite société); et l'ensemble normal de notre espèce ne forme, en sens inverse, que la plus vaste famille. Bref, modèle naturel élémentaire de la sociabilité est la famille et la société dans son ensemble, à l'échelle de l'humanité peut être perçue, conçue comme une grande famille. Le familialisme, c'est par excellence la valeur contre-révolutionnaire, « le privilège caractéristique de l'admirable école rétrograde qui, au début du siècle actuel, démontra si complètement l'inanité sociale de la métaphysique négative propre au dix-huitième siècle » (178).

La famille constitue d'abord l'élément fondamental de la société, et non l'individu, p. 182 :

« la société humaine se compose de familles, et non d'individus. Suivant un principe philosophique posé, depuis longtemps, par mon ouvrage fondamental, un système quelconque ne peut être formé que d'éléments semblables à lui et seulement moindres. Une *société* n'est donc pas plus décomposable en *individus* qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points. La moindre société, savoir la famille, quelquefois réduite à son couple fondamental, constitue donc le véritable élément sociologique. De là dérivent ensuite les groupes plus composés qui, sous les noms de classes et de cités, deviennent, pour le Grand-Être, les équivalents des tissus et des organes biologiques, comme je l'expliquerai bientôt ».

Il n'est donc pas possible d'engendrer le social à partir des individus, en revanche, on peut construire les organismes sociaux complexes à partir de son élémentaire : c'est le cas de la famille qui est la micro-société, la société naturelle de plus bas niveau. Une fois cette règle

posée, on peut appréhender l'efficacité morale de la famille, développée ainsi dans le système, p. 183-184 :

« L'efficacité morale de la vie domestique consiste à former la seule transition naturelle qui puisse habituellement *nous dégager de la pure personnalité pour nous élever graduellement jusqu'à la vraie sociabilité*. Cette aptitude spontanée repose toujours sur la loi générale établie, dans le chapitre précédent, d'après ma théorie cérébrale, quant aux relations spéciales entre les instincts égoïstes et les penchants altruistes. En effet, l'énergie supérieure des affections domestiques ne provient pas seulement d'une destination mieux circonscrite que celle des affections sociales proprement dites. On doit surtout l'attribuer à ce que leur nature est moins pure, d'après un mélange nécessaire de personnalité. L'instinct sexuel et l'instinct maternel, *seuls particuliers à la vie de famille, sont, en eux-mêmes, presque autant égoïstes que le simple instinct conservateur, assisté des deux instincts de perfectionnement* : et leur caractère est encore plus personnel, que celui des deux instincts d'ambition. Mais ils suscitent des *relations spéciales éminemment propres à développer tous les penchants sociaux* : de là résulte leur *principale efficacité morale, qui ne comporte aucun équivalent*. C'est donc en vertu de leur imperfection même que les affections domestiques deviennent *les seuls intermédiaires spontanés entre l'égoïsme et l'altruisme, de manière à fournir la base essentielle d'une solution réelle du grand problème humain*. Dès lors, leur vrai perfectionnement doit consister, en général, à devenir de plus en plus sociales ou de moins en moins personnelles, sans rien perdre de leur intensité. Tel est, en effet, le sens nécessaire des variations continues que leur imprime l'évolution normale de l'humanité, comme je l'expliquerai dynamiquement. Il suffit ici d'indiquer, à la fin de ce chapitre, le principe statique d'une pareille tendance, due à la réaction croissante de la société sur la famille. »

On peut perfectionner des instincts naturels qui trouvent leur place au sein de la famille : ces instincts naturels sont des instincts sociaux et non des instincts égoïstes. L'instinct égoïste par excellence, c'est bien sûr l'instinct de conservation. Mais l'instinct sexuel et l'instinct maternel qu'on rencontre naturellement au sein de la plus petite unité sociale que constituent la famille sont des embrayeurs du système de la personnalité vers le système de la socialité. Ils sont à la fois égoïstes et altruistes, susceptibles par conséquent d'un perfectionnement dans l'éducation.

La famille est le site même de l'initiation morale pour l'enfant : situation d'extrême dépendance le conduit à des relations continues qui entretiennent les instincts sociaux : prend la forme d'un instinct filial, matrice de la soumission aux êtres supérieurs, puis d'un instinct fraternel.

p. 185-186 :

La vénération filiale vient dès lors ennoblir une obéissance longtemps involontaire, et compléter le premier pas fondamental vers la vraie moralité, consistant surtout à aimer nos supérieurs. Une fois introduit sous l'irrésistible impulsion des besoins les plus personnels, ce respect subsiste et grandit par son propre charme, à mesure que les services sont mieux appréciés, et il survit même à toute protection objective. Des relations étroites qui l'ont fait naître, il peut s'étendre graduellement jusqu'aux plus vastes influences analogues, de manière à comprendre, non seulement tous les ancêtres proprement dits, mais aussi l'ensemble des prédécesseurs quelconques, et enfin le Grand-Être lui-même.

Ce fondement filial de toute notre éducation morale se trouve bientôt accompagné, dans le cas normal, d'un autre essor sympathique, spécialement relatif à la simple solidarité. Les rapports fraternels viennent alors développer en nous le pur attachement, exempt de toute protection et concurrence, surtout quand la diversité des sexes écarte mieux les pensées de rivalité. Mais la perfection même d'un tel penchant confirme la loi précédente sur l'intensité supérieure des tendances altruistes unies à des motifs égoïstes. Car la fraternité la plus pure est ordinairement la plus faible. On saisit ainsi la frivolité des appréciations émanées de l'anarchie moderne contre les anciennes inégalités fraternelles. Loin que la hiérarchie domestique du Moyen Âge pût réellement devenir, pendant la splendeur de ce régime transitoire, une source habituelle de discorde entre les frères, elle augmentait nécessairement leur union générale. D'abord, elle fortifiait l'attachement par la vénération chez les inférieurs et la bonté parmi les supérieurs. En outre, elle appelait, de part et d'autre, les impulsions personnelles au secours des affections sociales. Sous ces divers aspects, la systématisation finale devra se rapprocher davantage des institutions empiriques de nos ancêtres chevaleresques que des usages anarchiques propres à leurs descendants révolutionnaires. Quoi qu'il en soit, la fraternité termine toujours l'essor involontaire de notre sociabilité, en développant l'affection domestique la mieux susceptible d'extension extérieure, et qui, en effet, fournit partout le type spontané de l'amour universel.

Les autres ordres de relations sociales arrivent à l'âge adulte : l'union conjugale d'un côté, paternité de l'autre. Ce qu'il s'agit de rejoindre, c'est donc la fraternité comme forme sociale universelle. Mais qui est moins puissante du point de vue énergétique, quand son extension va croissant.

Bref, théorie morale de la famille est développée jusqu'à la p. 190 donc des p. 78 à 190, avec un *passage à commenter p. 130-131*.

Suit une doctrine de l'éducation morale, lire les p. 134 et suivantes (et reprendre surtout les excellentes présentations d'Arbousse Bastide dans son livre sur l'éducation universelle chez Comte, tome I). En fait, il s'agit de fournir la théorie de notre pratique, de la pratique spontanée de la socialité (en quoi Comte a renié une fois de plus les théoriciens d'une morale individualiste ou le système égoïste de la moralité). On reviendra sur cette théorie morale qui engage une théorie de la commémoration car Comte y revient plus longuement dans la troisième partie consacrée au prolétariat et à l'éducation populaire.

(Le système des commémorations est évoqué dans un excellent article de Pickering : *L'art de la mémoire dans le système positiviste*).

Nécessité d'une politique purement provisoire : on y reviendra.

Transition politique : dictature du prolétariat ?

J'ai parlé de réorganisation spirituelle et de régénération morale, et je vous en ai donné les principaux éléments. Nous devons traiter enfin de la transition politique, et en particulier du modèle de la dictature proposé par Comte comme outil de cette transition. Puis de la dictature nous allons glisser à la question de la dictature du prolétariat qui semble clore la troisième partie (on va voir que les choses ne sont pas aussi simples, puisque Comte doit surtout ici se démarquer d'un modèle communiste qui l'embarrasse) et donc rentrer par le biais de la dictature dans la théorie du prolétariat et la critique du communisme. Là encore, mon objectif est de vous donner les éléments qui vous permettent de commenter. Bref, transition politique, théorie de la dictature, dictature du prolétariat et enfin théorie du prolétariat chez Comte, c'est que nous allons considérer aujourd'hui.

Réorganisation spirituelle : c'est la distinction d'un organe spirituel autonome, indépendant, et par ailleurs supérieur voué à l'organisation morale et religieuse de la politique à venir, nous en avons relevé les principales propriétés, en montrant que ce motif s'élevait contre la théorie rousseauiste de la religion civile, d'une subordination au contraire du religieux au politique. Régénération morale : ce sont les éléments relevés par nous du familialisme comtien. Le rôle donné à la famille comme matrice des sentiments sociaux, comme intermédiaire fondamental entre les sentiments personnels, égoïstes, qui sont premiers, impérieux (à commencer par l'autoconservation bien sûr), et les sentiments sociaux. C'est dans la famille, dans sa composition sociale puis dans sa reproduction même que les sentiments égoïstes primitifs sont en quelque sorte contrebalancés par les sentiments sociaux, c'est à partir d'elle que l'éducation doit voir le jour, comme nous le verrons dans la troisième et la quatrième partie aussi bien, va garantir le primat des sentiments sociaux. Puisque la famille est le site

d'une genèse naturelle des sentiments sociaux. Vous trouvez une synthèse de cette genèse des sentiments sociaux notamment p. 130-131 de votre volume, qui rappellera ce que nous avons évoqué la séance précédente en partant du système de politique positive :

« D'après la destination fondamentale de la vie domestique... nous sommes ainsi liés à l'avenir comme nous l'étions d'abord par le passé ».

On peut distinguer dans le texte **deux abords de la famille** : **soit** vous prenez la famille comme premier ordre naturel et vous regardez les modalités de sa reproduction, la genèse de l'enfant dans la famille et la façon dont chez l'enfant on peut faire primer les sentiments sociaux sur les sentiments égoïstes... comment se composent les sentiments sociaux. **Soit** vous prenez la famille comme élément d'un ordre naturel supérieur qui est l'organisme social, et c'est la genèse de la famille elle-même que vous exposez, à partir du couple, du désir sexuel, du rapprochement des individus via des motifs qui peuvent être égoïstes au départ. Je vous l'ai dit, l'instrument du commentaire est bien à aller chercher dans la théorie de la famille développée dans *le Système*. Il y est question du primat pour l'enfant des sentiments sociaux et la genèse pour l'adulte des sentiments sociaux à partir des sentiments égoïstes.

S'agissant de l'éducation morale à l'échelle non plus familiale mais sociale, en particulier de son organisation, de son calendrier aussi, du système des commémorations par exemples, qui engage le catéchisme positiviste qui viendra par après, je vous ai dit que j'allais en différer l'étude pour tenter une synthèse notamment à l'occasion de la quatrième partie de notre texte, qui en traite plus explicitement. En effet, vous trouvez quelques pages dans cette seconde partie consacrée à la morale sociale telle qu'elle peut être cultivée politiquement : éducation, le système des commémorations. Mais dans la mesure où ces questions sont abordées de manière beaucoup plus systématique plus tard, j'en diffère quelque peu l'examen.

A présent, je vais évoquer avec vous la *transition politique*, qui nous servira précisément de transition vers la troisième partie, consacrée à la théorie du prolétariat et à l'efficacité populaire.

S'agissant de la transition politique, j'ai déjà insisté sur le modèle de la **dictature** évoqué par Comte, à plusieurs reprises, lorsqu'il a été question de la convention nationale : il est question plus spécialement dans l'esprit de Comte de la convention nationale montagnarde du 24 juin 1793 au 27 juillet 1794, soit 9 thermidor an II. La Convention en elle-même est mise en place dès septembre 1792 avec pour finalité d'établir les fondements de la République, et jusqu'en juin 1793 elle est sous domination girondine. Les députés montagnards, sous la pression de la guerre de Vendée, des insurrections, des échecs militaires à l'extérieur, décident

d'instaurer un *état d'exception révolutionnaire* exercé par deux comités : le comité de salut public et le comité de sûreté générale, le comité de salut public étant le plus important.

L'essentiel du pouvoir est confié à une assemblée élue démocratiquement, qui nomme des commissaires, les membres du comité. Ce qui a les faveurs de Comte, c'est ce qu'on appelle le *Comité Danton* composé de neuf membres, tous députés de régions, qui peuvent être renversés ou congédiés par l'Assemblée Nationale à tout moment, mais qui signent les arrêtés, contrôles les ministres, dirigent l'armée, et la politique (comité de salut public). Ces dictatures fonctionnent selon le modèle antique de la dictature de commissaire ou magistrature d'exception. Qu'est-ce qu'on appelle dictature dans le modèle antique ? C'est une magistrature extraordinaire, créée par la loi, librement déléguée par le Sénat du peuple romain, pour une période ne pouvant excéder six mois, pour répondre à une situation de crise grave, de calamité publique ou de danger extérieur. Ce pouvoir délégué n'est pas sans limite : par exemple si le Sénat ne peut intervenir directement sur le dictateur nommé par lui, les tribuns du peuple (les représentants des citoyens romains de la plèbe) ne lui sont pas subordonnés, le dictateur *ne peut* engager les finances publiques sans l'accord du Sénat lui-même, il ne peut pas exercer de fonction militaire suprême hors de son propre pays (il peut garantir la sûreté générale dans les frontières de l'Italie, mais pas en dehors). On le comprend donc, la magistrature d'exception qu'on appelle dictature voire dictature de commissaire, c'est une délégation de pouvoir régulière prévue en cas d'extrême urgence, rigoureusement limitée dans sa durée et ses compétences. Férés d'histoire romaine, d'histoire ancienne, les révolutionnaires distinguent de la magistrature d'exception le césarisme : qui est formellement légaliste à l'origine et fonctionne selon le régime de la magistrature extraordinaire, mais qui ressemble plutôt dans les faits à un pouvoir militaire devenu pouvoir monarchique absolu, provisoire sous Sylla, mais tendant à la permanence sous César.

La dictature, c'est un pouvoir temporaire qui oscille donc entre deux types idéaux : la magistrature d'exception et la monarchie ou l'exercice autoritaire et militaire du pouvoir. Dans sa dimension césaristes, elle devient un pouvoir de commandement et de coercition sans appel ni recours possible. Ce n'est pas ce que Comte a en tête, et Comte rejette fermement cette dérive monarchiste des dictatures qui renvoient bien sûr à la représentation typique que nous en avons aujourd'hui : ce qui l'intéresse lui, c'est la magistrature d'exception, un pouvoir par délégation, temporaire, avec de vastes compétences concentrées dans peu de mains, mais pour une durée limitée, même si elle est considérablement plus étendue que les six mois retenus dans la législation romaine. Chez les Révolutionnaires, la dictature en elle-même est rarement invoquée comme un recours, sauf par Marrat qui y voit l'unique modèle capable d'abattre d'un coup les

ennemis de l'intérieur, de faire tomber les têtes. Elle est plutôt brandie comme une menace par la plupart des orateurs de la Révolution française, très attachés au principe républicain. Par ailleurs, dans l'historiographie, le césarisme en politique est parfaitement condamné, et il sera d'ailleurs représenté dans les critiques adressées à l'Empire mis en place par Bonaparte, soit une dictature avec tendance à la régression monarchique, autoritaire. Comte de ce point de vue là rejoint ces critiques. Autant César est salué par Comte, autant Bonaparte est honni on le sait. Car Bonaparte a lui rétabli une monarchie héréditaire avec loi salique, titulature (le titre d'empereur), symbolique, etc., bref, un modèle rétrograde. Pour Comte, Bonaparte, c'est l'anti-Charlemagne. Dans la **57^e leçon** du Cours, Comte pouvait écrire : « On ne saurait aujourd'hui rappeler un tel nom (Napoléon) sans se souvenir que de vils flatteurs et d'ignorants enthousiastes ont osé longtemps comparer à Charlemagne un souverain qui, à tous égards, fut aussi en arrière de son siècle que l'admirable type du Moyen Âge avait été en avant du sien ».

Comment Comte pense la dictature et de quelle dictature parle-t-il ? Je vais m'appuyer sur une communication inédite de Claude Nicolet résumée dans l'une de ses monographies : La fabrique d'une nation, La France entre Rome et les Germains. Selon Nicolet, Comte identifie plusieurs périodes dans l'histoire qu'il qualifie de dictature, nous l'avons vu, pas toujours de manière très cohérente (ainsi dans le cours il peut parler de la monarchie carolingienne comme d'une « dictature médiévale », de même il traitera des régimes de Richelieu, de Cromwell voire même de Louis XIV même comme des dictatures monarchiques (en entendant par là le fait que le pouvoir est absolu, et qu'il reste limité dans le temps puisqu'il n'est pas, dans les faits directement transmis aux descendants (Louis XV est l'arrière petit fils de Louis XVI, et la transition est assurée par une régence, celle du duc d'Orléans qui a cassé le testament de Louis XVI, bref, le principe de la primogéniture, constitutif de l'éthos monarchique, a été cassé ici). Bref, le concept est flottant dans le Cours, mais il désigne un pouvoir absolu exercé par un individu solitaire sans transmission héréditaire en ligne directe de l'autorité, conforme au principe monarchique. Il est mieux déterminé dans le *Discours* car là Comte vient puiser dans le lexique même des Révolutionnaires. Comte appelle ainsi dictature « l'admirable gouvernement révolutionnaire décrété par la Convention », bref, le comité Danton. C'est à Danton qu'on doit « l'admirable conception du gouvernement révolutionnaire, instituant une dictature comparable à celle de Louis XI, de Richelieu, de Cromwell et de Frédéric », comme Comte le dit dans le Système de politique positive. Son acte le plus admirable, relève Nicolet, aurait d'ailleurs été la suppression des Académies (coup de pied de l'âne donné aux savants, une fois encore).

Cette dictature progressiste a été plagiée et dévoyée par la dictature militaire et rétrograde de Napoléon, coupable d'une dérive monarchique et d'une fusion du spirituel et du temporel représentée par le Concordat. Dans la suite de cette critique, Comte prend le parti de qualifier de dictateurs tous les chefs d'Etat successifs : Napoléon donc, mais aussi, Louis XVIII, Charles X, Louis Philippe enfin. Ils sont tous arrivés au pouvoir en dehors de toute désignation légale puisque les régimes avaient changés et que ce sont des révolutions successives qui ont porté au pouvoir tel ou tel. Ces dictatures monarchiques sont les signes de l'anarchie intellectuelle et morale où a sombré la révolution. Bref, si on s'en tenait à cette seconde figure de dictature (la dérive monarchiste, absolutiste, dans l'exercice du pouvoir), on voit bien qu'un tel modèle de gouvernement transitoire serait sans intérêt pour Comte, plus nuisible qu'utile.

Pourtant, quand Comte nous parle de transition politique nécessaire en l'absence d'organisation du pouvoir spirituel, il nous parle à nouveau le langage de la dictature. Car c'est pour lui le modèle même d'une politique transitoire dans l'attente de la régénération spirituelle (dans ce que Comte appelle l'interrègne spirituel). C'est aussi qu'il faut répondre à ces dérives monarchistes par une nouvelle dictature : non pas monarchique, mais bien légale et d'inspiration romaine, la dictature de commissaire, la magistrature extraordinaire par délégation de pouvoir, et c'est bien faute de mieux au sein du prolétariat que Comte va chercher les « dignes membres » de cette dictature de commissaire. Là encore, ce modèle d'une dictature du digne prolétaire n'est pas sans référence, y compris antique. Elle répond à une inspiration antique, puisque le motif imaginaire correspondant, c'est Cincinnatus ou Lucius Quinctius Cincinnatus dit le Laboureur, figure légendaire du dictateur du Ve siècle avant JC à Rome, qui aurait quitté sa charrue et ses bœufs pour porter secours à la patrie – c'est là une figure mythique de la République romaine, beaucoup utilisée déjà pendant la Révolution américaine – en réalité Cincinnatus est plus probablement un membre des grandes familles romaines ayant exercé les plus hautes fonctions militaires mais qui une fois renvoyé et ruiné aurait vécu une vie relativement frugale, comme agriculteur, avant d'être rappelé par la République pour exercer les fonctions de dictateur (raison pour laquelle c'est le modèle d'une dictature de prolétaire). Ce n'est pas un prolétaire, tant s'en faut, mais il l'est devenu très provisoirement et il est utilisé pour évoquer la dictature des dignes membres de la plèbe, une dictature plébéienne plus que prolétaire au sens strict, je vais y revenir.

C'est l'occasion pour moi de revenir sur un débat interne aux monographies sur Comte qui porte sur sa supposée promotion d'une dictature du prolétariat. En effet, selon certains commentateurs récents, notamment Frédéric Brahami ou de Guillaume Sibertin-Blanc Comte aurait été en 1848 le promoteur une dictature du prolétariat et il s'appuierait sur la déclaration de

Comte p. 230-231 à la fin du III^e Discours dans lequel nous allons nous engager : « La saine théorie historique me conduit à déclarer, sans hésitation, que nos prolétaires peuvent seuls fournir habituellement de dignes possesseurs du suprême pouvoir temporel, jusqu'à la terminaison de l'interrègne spirituel, c'est-à-dire pendant une génération au moins ». Bref, selon eux, Comte aurait repris en charge un thème communiste, le thème de la dictature du prolétariat. En réalité, c'est faire peu de cas de la volonté de démarcation et de la critique farouche des motifs communistes chez Comte. Il faut donc mettre en perspective cette question : pourquoi Comte envisage-t-il de confier le pouvoir à quelques dignes prolétaires. Mais surtout et avant, qu'est-ce que la dictature du prolétariat en régime communiste dans les années 1840 et autour de 1848 ?

La dictature du prolétariat est un thème déjà représenté par certains courants communistes dans les années 1840. Ce n'est pas un thème proprement marxiste et quand Marx reprend cet énoncé, c'est plutôt après 1848 en un sens largement renouvelé. Il s'agit de répondre par cette dictature à une autre dictature qui est une dictature de classe, la dictature de la bourgeoisie. La bourgeoisie sort victorieuse de la révolution et elle impose ses valeurs. Dès 1839 on parle (c'est Cabet par exemple qui l'évoque) de « révolution bourgeoise » (thème vouée à une grande fortune dans l'historiographie révolutionnaire). Bref, une classe s'est emparée du pouvoir et a dicté ses lois. Pour répondre à ces exigences, il faudrait susciter une autre dictature de classe, celle du prolétariat. Une dictature de classe, c'est donc une dictature prise en un sens métaphorique : ce n'est pas au sens propre un régime de dictature. Dès lors que le prolétariat forme la majorité de la population, c'est plutôt d'un régime démocratique qu'il s'agit. Du reste, quand Marx et Engels parlent de dictature du prolétariat à partir des années 1850, c'est plutôt d'une démocratie réelle qu'ils veulent parler. Il s'agit de constituer une conscience de classe, une classe ouvrière, qui n'a pas été formée à proprement parler, et à travers cette conscience de classe d'encourager la prise du pouvoir politique et avec le pouvoir politique le contrôle du pouvoir économique, la socialisation des outils de production. C'est donc d'une révolution nouvelle, une révolution sociale qu'on parle lorsqu'on parle de dictature du prolétariat. C'est du reste ainsi qu'Engels la décrira un demi-siècle plus tard, en 1891, dans son introduction à la guerre civile en France de Marx : « Diktatur des Proletariats. Nun gut, Ihr Herren, wollt ihr wissen, wie diese Diktatur aussieht? Seht euch die Pariser Kommune an. Das war die Diktatur des Proletariats ». La dictature du prolétariat. Très bien, Messieurs, vous souhaitez savoir à quoi ressemble cette dictature ? Considérez la Commune de Paris. Voilà ce qu'était la dictature du prolétariat..

Bref, la dictature du prolétariat est coextensive à l'exercice direct de la démocratie sociale dans le marxisme. Mais dans le socialisme français utopique, la référence antique est encore assez prégnante. C'est le cas par exemple chez les babouvistes (les héritiers de Babeuf et de ceux qu'on appelle les néo- babouvistes ou les Egaux) qui reprennent plutôt un modèle de conspiration : une société secrète établie de longue main d'après des principes communiste et qui s'emploierait s'emparer du pouvoir d'Etat. L'idée est que seule une conspiration des Egaux suivie d'une dictature pourrait porter le socialisme au pouvoir. Il en va d'une manière un peu similaire chez Cabet, autre référence communiste importante de l'époque : dans son ouvrage sur l'Icarie, Cabet conçoit le passage de la société bourgeoise à la communauté généralisée par le moyen d'une dictature transitoire, un régime légal cette fois et non pas un coup d'état, qui remettrait le pouvoir suprême entre les mains d'un seul homme, « le bon Icar », suffisamment sage et bon pour y renoncer le moment venu. Bref, le communisme, dans son moment conspirationniste, son moment politique conspirationniste, dépourvu du travail de parti et de l'organisation d'une Internationale, ou dans son mouvement légal mais communautaire, pense à la dictature comme un coup de force, un coup d'Etat de quelques socialistes déterminés.

On le voit donc, on a deux modèles possibles de dictature du prolétariat dans le socialisme : le modèle marxiste, une dictature de classe qui est en fait plutôt subordonné à la constitution comme classe du prolétariat et l'exercice de la démocratie réelle, avec toute ses conséquences : abolition de la propriété privée, administration collective, sécurité sociale collective, éducation et soins gratuits, etc. De l'autre, un moment conspirationniste du socialisme, la prise de pouvoir par les égaux ou les sympathisants communistes d'un côté (Babeuf), une dictature légale de l'autre (Cabet), qui remettront le même pouvoir dans les mains du peuple le moment venu.

Qu'en est-il exactement chez Comte ?

Ce n'est pas une dictature de classe, assurément pas, car Comte ne raisonne pas en termes de classes sociales, et en particulier il ne reprend pas le motif communiste d'une opposition, d'une lutte des classes. Le prolétariat dont il va nous parler est à prendre en un sens antique, je vais y revenir. Reste que cette dictature dont il est question ici est bien une magistrature temporaire exercée par quelques dignes représentants du prolétariat, dans l'attente d'une remise du pouvoir dans les mains des industriels, **et pas** un gouvernement de classe voué à l'abolition de toutes les classes sociales et de la propriété privée. Quand on affirme avec Brahami et Sibertin-Blanc que Comte défend une dictature du prolétariat en 1848, l'inscrit de manière plus ou moins explicite dans la continuité de l'imaginaire communiste alors que Comte est farouchement anticommuniste, comme nous le verrons, qu'il ne veut que d'une dictature de

commissaire de quelques dignes prolétaire mais surtout qu'il a limité les prérogatives de ces commissaires au minimum, au point que cette dictature elle-même en devient toute métaphorique, mais dans un tout autre sens que celui retenu par les communistes eux-mêmes.

D'abord, cette dictature doit accorder au pouvoir spirituel autonome et dominant une liberté totale : en d'autres termes, la réorganisation spirituelle étant de toute façon la priorité, la supposée dictature ne saurait avoir la moindre initiative dans le domaine de la religion, de la science, et de l'enseignement pour ne mentionner qu'eux, qui sont là des pouvoirs moraux détenus par l'autorité spirituelle. Ensuite, cette dictature serait elle-même limitée par un pouvoir législatif encore autonome et puissant, puisqu'une assemblée voterait tous les trois ans l'impôts (en cela on rejoint encore le motif antique de la dictature romaine). Elle aurait donc à charge l'exécutif, sur le modèle d'une gestion prudentielle des affaires courantes beaucoup plus que d'une réponse extraordinaire à l'extraordinaire de la situation (distinction ici d'avec le motif romain classique). Enfin, si elle est accordée au prolétariat pour une génération, elle a vocation à remettre le pouvoir dans les mains des vrais entrepreneurs et des vrais financiers qui sont les destinataires naturels du pouvoir politique. Je cite Comte, p. 230 :

« En tout régime régulier, le gouvernement proprement dit ne peut être qu'une expansion de la prépondérance civile. C'est pourquoi l'ordre final des sociétés modernes assure le pouvoir temporel aux principaux *chefs des travaux industriels*. Quoiqu'ils y semblent encore impropres, *ils ne tarderont pas à l'obtenir*, à mesure que la réorganisation spirituelle les en rendra plus dignes, en leur en facilitant d'ailleurs l'exercice en simplifiant son caractère, dès lors purement pratique ».

Bref, la doctrine de l'ordre (ordre et progrès) exige que les détenteurs du pouvoirs politiques soient aussi les détenteurs du pouvoir économique. C'est là purement et simplement un renversement du motif de la dictature du prolétariat. Comte entend bien que la politique soit remise dans la main des experts des solutions pratiques que sont les financiers et industriels – et en cela il rejoint bien sûr les saint-simoniens. Toutefois, la situation actuelle ne leur est pas favorable. Ils leur manque l'élévation des vues et de sentiments : de ce côté-là, encore, Comte conteste l'idée d'une politique d'expert défendue par les saint-simoniens. Ils sont trop corrompus. Il leur faut un contrôle spirituel important. D'où la formule qui a fait couler tant d'encre :

« La saine théorie historique me conduit à déclarer, sans hésitation, que nos prolétaires peuvent seuls fournir habituellement de dignes possesseurs du suprême pouvoir temporel, jusqu'à la terminaison de l'interrègne spirituel, c'est-à-dire pendant une génération au moins ».

Est-ce une dictature du prolétariat ? Non, et dans ses notes Annie Petit a tout à fait raison : c'est une dictature de quelques dignes prolétaires. C'est parmi les prolétaires qu'on va choisir les administrateurs provisoires de l'Etat. Ce n'est pas le prolétariat comme classe qui s'empare du pouvoir.

Par ailleurs, **cette magistrature est dans son exercice même très limitée** : dans tous les domaines pratiques spéciaux (économiques, militaires, etc.), leur spécialité manque et ils doivent s'adjoindre les services d'organes spécialisés. Ils utilisent donc les capacités, les aptitudes spéciales des autres classes, qui seront alors leurs auxiliaires. Bref, leur décision est éclairée par celle des autres : « Pendant qu'une telle suprématie (celle de quelques dignes prolétaires) rassurera et calmera la masse populaire, sans exiger aucune grave compression habituelle, elle réagira sur les chefs industriels de manière à les rendre de plus en plus dignes **de leur finale élévation temporelle, à mesure que leurs sentiments d'épureront et leurs vues s'élargiront.** » Cette dictature consiste dans une **acculturation morale des destinataires réels du pouvoir politique**, réalisée par le prolétariat, instance plus morale que politique.

Bref, *la dictature de quelques éminents prolétaires est bien envisagée comme une anomalie historique appelée à être corrigée mais qui ne vise qu'à moraliser les autres classes destinées au commandement par leurs propres capacités.* Comte va même plus loin : il ne faut surtout pas que les prolétaires triomphent et conservent le pouvoir politique, car on ne peut au sens strict gouverner sans compétence et que ce qui se mettrait en place alors serait une pure tyrannie des incompetents et des rhéteurs, voire une logocratie. « Outre que nos prolétaires seraient peu propres à triompher ainsi, on doit assurer que, s'ils avaient le malheur d'y parvenir, ils y perdraient la rectitude et la spontanéité qui constituent aujourd'hui les vrais titres à ce commandement exceptionnel ». En d'autres termes, s'ils conservaient le pouvoir, ils se corrompraient eux-mêmes. C'est comme autorités morales que les prolétaires sont appelés de façon transitoire pour expédier les affaires courantes dans l'attente d'une régénération morale de tous les corps de la société, à commencer par ceux qui sont voués au commandement. En ce sens, Comte ne fait que constater l'apparition de la République, et que la cautionner, à condition que cette République soit temporaire et n'aboutisse pas à une forme démocratique de gouvernement.

Bref, c'est pour répondre à des exigences de concorde que Comte reconnaît la nécessité d'une dictature temporaire de quelques membres du prolétariat. Mais c'est surtout enfin pour confirmer les capacités dans leur pouvoir. Ce n'est pas du tout un modèle communiste ou proto-communiste, mais plutôt son détournement. L'obsession comtienne, c'est de ruiner les « rouges », de les dépasser, de nous en débarrasser.

Troisième partie

La théorie du prolétariat

Cette question de la dictature du prolétariat nous permet donc de rentrer dans la troisième partie : la théorie du **prolétariat** chez Comte, prolétariat comme instance morale. Dans cette partie, Comte s’empare d’une littérature communiste cette fois, et non plus saint-simonienne, et il tente de répondre surtout à menace communiste. C’est son obsession dans ces années. Il y a là un activisme anti-communiste très manifeste chez Comte qu’il va nous falloir comprendre. Car c’est un moment de haute intensité politique où Comte veut faire triompher le parti positiviste sur le parti communiste qui est pour lui le ferment de l’anarchie. Ainsi, à la réouverture de son cours en 1851, Comte met en scène cette rivalité. Il annonce dans une lettre à l’un de ses correspondants, Blignières, le 11 Mars, la tâche de ce cours (celui qui correspond à la rédaction du système de politique positive : à savoir marquer directement « la constitution tranchée du parti positiviste *en dehors et au-dessus de tous les partis actuels, et surtout en rivalité spéciale envers le peuple avec le parti anarchique ou rouge* ». Le 22 avril 1851 il écrit à une autre correspondant, Tholouze :

« Mon discours d’ouverture a été surtout consacré à proclamer le parti positiviste, sa philosophie, sa religion, et sa politique proprement dite sur le présent d’après le passé et l’avenir. Je me suis attaché à séparer profondément ce parti constructeur d’avec les misérables anarchistes qui, sous le nom de rouges, constituent maintenant le principal obstacle au vrai progrès occidental, et donnent seuls, par contraste, quelque reste de valeur aux rétrogrades et aux immobiles. »

C’est donc bien contre les « rouges » qu’écrit Comte, déjà en 1848, pour éloigner le spectre du communisme. Pour comprendre la nature de l’ennemi, il faut nous tourner vers les théories communistes auxquelles Comte peut avoir accès dans les années 1840 et qui en 1848 connaissent une brutale promotion.

Les communistes sont, aussi bien, les prolétariens : en d’autres termes ils sont les interprètes de la conscience et des intérêts des prolétaires. Ce qu’il s’agit de faire, pour Comte, c’est de substituer, auprès des prolétaires, les positivistes aux communistes. Ce langage-là est très important dans la politique socialiste des années 1830 et 1840. A partir de la révolution de

Juillet on parle bien d'une opposition entre classe bourgeoise et classe prolétaire ou prolétariat. Ainsi, Reynaud, collaborateur de Leroux, un saint-simonien défenseur des doctrines sociales, met en scène une opposition qui sera typique du communisme du milieu du 19^e siècle : l'opposition entre la classe bourgeoise et la classe prolétarienne : « Je dis que le peuple se compose de deux classes distinctes de condition et distinctes d'intérêts : les prolétaires et les bourgeois ». L'opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat est assez communément reçue dans les discours socialistes et communistes des années 1830. La mention du prolétariat, c'est une référence antique, une fois encore : le prolétaire est le citoyen de la dernière des six classes du peuple dans la République romaine, sans droit ni propriété, exclu des charges politiques. Ce qui caractérise le prolétaire : c'est son absence de propriété et conséquemment, son absence de participation à la vie politique. Progressivement cette doctrine va s'affiner puisqu'on intègre à la théorie du prolétariat une doctrine de l'exploitation : le prolétaire n'est pas simplement, l'indigent, mais celui qui vit des revenus que lui procure une activité salariée manuelle : c'est l'agriculteur salarié et l'ouvrier. Autrement dit celui qui vend sa force de travail. On a donc une référence antique : l'indigent, le non propriétaire et l'exclut de la vie politique. A laquelle vient s'ajouter un complément né de l'économie politique : le travailleur manuel et le travailleur salarié.

Le prolétaire a non pas un mais au moins deux interprètes typiques de sa situation dans ce premier XIX^e siècle. Qui prend en charge la voix des prolétaires dans les années 1830 et 1840 ? Les socialistes, notamment à les socialistes à tendance saint-simonienne ou fouriéristes, et les communistes. Le prolétariat est représenté par eux, même si leur rapport à la bourgeoisie diffère : chez les saint-simoniens comme chez les fouriéristes, les projets de réforme sociale s'accommodent du système politique et économique de la monarchie parlementaire bourgeoise. Les communistes eux s'organisent pour la contester, notamment à partir du début des années 1840, via la presse puis les manifestations publiques (banquets, fêtes et processions). On peut en outre distinguer différents courants dans le communisme français des années 1830-1840 : notamment les néo-babouvistes et les cabétistes ou Icaris, les héritiers de Babeuf et ceux de Cabet, Blanqui dit « l'Enfermé » étant à part car s'il est une forte tête communiste il ne fédère pas, n'organise pas le communisme. Les Babouvistes et les cabétistes composent ce qu'on appelle le socialisme utopique, par opposition au socialisme scientifique qui sera représenté par Marx et Engels et les mouvements français proches des Allemands. Ce qui les rapproche : Les communistes sont plus généralement dans les années 1840 des partisans de la propriété *commune des instruments de travail* et de la *gestion collective de la production*. Maintenant, ce qui les éloigne : Cabet autour de son journal le *Populaire*, lieu de ralliement du communisme

dit Iracien, du nom du héros-dictateur du Voyage en Icarie, son principal ouvrage. C'est une tendance communiste caractérisée par son souci de la légalité, son refus des sociétés secrètes et de l'action révolutionnaire immédiate, directe, et son organisation communautaire, voire sectaire. Ce qui intéresse Cabet, c'est l'organisation de communautés expérimentales icariennes, notamment aux Etats unis. Les babouvistes sont eux pour l'action révolutionnaires organisée en sectes et groupuscules d'influence. Ce sont des communistes partisans de l'action immédiate, directe, organisés autour d'un journal clandestin, *Les amis du peuple* puis *L'Humanitaire*. Enfin, on peut distinguer de ces deux courants, l'un communautaire, l'autre d'action directe, d'un côté les intellectuels communistes Louis Blanc ou Auguste Blanqui, de l'autre les disciples de Pierre Leroux, à cheval entre mouvement saint-simonien et communiste, organisant une réflexion *plutôt philosophique et économique sur la société*. Bref, un communiste utopique communautaire (Icariens), un autre immédiat et d'action directe (Babouvistes), un dernier plus théorique et philosophique (Leroux). Proudhon pour sa part ne se dit pas communiste.

Le texte auquel nous avons affaire vise à soustraire les prolétaires à l'influence communistes pour les rapprocher du positivisme.

Quelle est sa structure et quels sont ses arguments principaux ?

Comte commence donc par une théorie du prolétaire comme auxiliaire du pouvoir spirituel, il passe ensuite à une théorie de l'opinion publique qui est en quelque sorte l'expression de ce pouvoir spirituel, le site depuis lequel le crédo de ce nouveau pouvoir spirituel pourrait s'exposer, (ce qui suppose de concevoir l'opinion publique comme un nouveau catéchisme, ce que fera Comte bien sûr : cela peut paraître un peu venir comme un cheveu sur la soupe mais dont nous verrons qu'elle est liée à cet établissement du pouvoir spirituel dont Comte souhaite la mise en œuvre), puis il en vient à sa critique du communisme comme forme de gouvernement, comme solution politique des problèmes sociaux, pour glisser ensuite vers une théorie de l'éducation et des dispositions finales du prolétaire.

Ce qui va nous intéresser, à présent, c'est le statut du prolétariat chez Comte, sa théorie de l'opinion publique et enfin sa critique du communisme, pour suivre l'ordre de cette partie, soit les p. 163-202. Puis on s'intéressera au programme éducatif des prolétaires proposé par Comte par la suite, à la préparation du prolétariat chez Comte, avant d'en venir ensuite aux seconds auxiliaires des philosophes, les auxiliaires domestiques, les femmes.

Le prolétariat chez Comte

Tout dans ce chapitre, je vous l'ai dit, est motivé par sa critique des rouges qui veulent parachever ou plutôt poursuivre le système d'anarchie enclenché avec la Révolution française. A ce titre, cette partie déploie un discours en réalité farouchement anticommuniste, même si quelques concessions purement circonstancielle ou opportunistes d'ailleurs, sont faites aux communistes, par exemple p. 186 : « Pour rendre justice au communisme, on doit surtout y apprécier les nobles sentiments qui le caractérisent, et non les vaines théories qui leur servent d'organes provisoires, dans un milieu où ils ne peuvent encore se formuler autrement ». Bref, c'est un sentiment, le sentiment de la dignité des prolétaires et de son autorité morale, bien plus qu'une doctrine qui relaye ce sentiment et le théorise. Du reste, selon Comte, les esprits naïfs et simples, purs, des communistes sont mal préparés à l'accueil de ces doctrines qui ne concernent que les intellectuels, voire les métaphysiciens. En effet, quand c'est une doctrine ou plutôt un ensemble de doctrines contradictoires, nous dit Comte, ces dernières se réduisent toujours à des noms propres, ce qui est bien marquer leur dispersion et leur immaturité. Toujours p. 186 : « Ces vaines théories sont si peu caractérisées qu'on est conduit à les désigner par les noms de leurs auteurs ». Comte songe sans aucun doute aux cabétistes, aux babouvistes, mais il étend sa critique, aussi bien, aux fouriéristes, aux disciples de Leroux voire aux saint-simoniens eux-mêmes (en effet, sa critique englobe les socialistes). Tous ces noms propres qui renvoient à autant de doctrine et auxquels il oppose sa propre doctrine, le positivisme, fondée sur un nom commun, le positif, le scientifique, le vérifiable.

On a commencé par évoquer les communismes auxquels Comte a affaire à la fin des années 1840, sachant que et l'idée et la chose ne proviennent pas de loin mais se structurent précisément dans les années 1830 et plus spécialement 1840, en particulier pour le syntagme qui vient après les idées. Comme les historiens Alain Maillard, Claude Mazauric, Michèle Rio-Sarcey ou encore Jacques Grandjonc le rappellent, le syntagme communisme se met en place tardivement, aussi Comte a-t-il affaire à un mouvement ou un ensemble de mouvements tout récents, qui s'identifie et se structure en même temps que Comte les attaque. Apparemment, le terme (si on laisse de côté son usage exceptionnel chez Restif de la Bretonne en 1797), aurait été créé par quelque communiste anonyme du banquet de Belleville de juillet 1840, organisé par le néo-babouviste Jean-Jacques Pillot et le cabétiste Theodore Dezamy. Des expressions font alors s'équivaloir communauté sociale et communisme social. Le terme est repris par Cabet qui tente de l'annexer dans une brochure, intitulée « Comment je suis communiste », il est attribué à Leroux ainsi qu'à Georges Sand, même si l'un et l'autre s'en démarquent et si Leroux

préfère le titre de « communionisme » et souhaite surtout ne pas être affilié au matérialisme qui peut être revendiqué par certains ; de même qu'il est repris par Théophile Thoré, un proche de Leroux, dans un ouvrage de 1840 intitulé la vérité sur le parti démocratique, où Thoré essaye d'organiser un peu les différents éléments qui composent ledit parti : il consacre une section aux communistes, babouvistes, socialistes, etc., ce qui manifeste bien un continuum, une solidarité entre des perspectives qui sont pourtant distinctes.

Thoré, par exemple, isole parmi les communistes, comme sa composante la plus populaire, un parti babouviste ou néo-babouvistes (héritier de Babeuf, de l'ouvrage de Buonarotti, la conspiration des égaux), qui s'est structuré par propagation orale. La secte des communistes ou égalitaires est donc babouviste. Mais les communistes ne s'en tiennent pas à Babeuf. Comment Thoré décrit-il ses principes dans la vérité sur le parti démocratique de 1840, je le cite à partir du travail historique de J. Grandjonc :

« Qu'on approuve ou qu'on blâme le sentiment communiste, c'est-à-dire le sentiment de l'Egalité ; qu'on interprète d'une façon plus ou moins logique la triple formule : Egalité, Fraternité, Liberté, toujours est-il que la partie plébéienne de l'armée démocratique s'émeut au seul nom de communauté.

Ce qu'elle poursuit, c'est *l'Egalité sociale*. Nous sommes censés jouir de l'Egalité civile (égalité devant la loi) ; tout le parti démocratique (des saint-simoniens aux communistes, donc) s'accorde à demander l'Egalité politique (égalité de représentation) ; les travailleurs, eux, demandent l'Egalité sociale. Quoi de plus légitime ? Qui oserait hésiter devant cette conséquence irrésistible de la révolution de 89 et 93.

Mais qu'est-ce que l'Egalité sociale ?

Les Communistes ne sont pas tous d'accord. La plupart se contentent d'affirmer la *communauté, l'abolition de la propriété individuelle et du capital individuel, sans pouvoir descendre aux détails d'une organisation fondée sur ces principes, et sans se préoccuper des moyens de transition qui pourraient y conduire* ».

Bref, il y a bien un crédo partagé, l'abolition de la propriété privée et du capital, et l'égalité sociale au-delà même de l'égalité politique ou de représentation qui n'est atteinte en 1840 et ne le sera qu'avec la République de 1848 (suffrage universel masculin et abolition de l'esclavage), mais les différents adhérents du communisme ne s'entendent pas sur la mise en œuvre de l'Egalité : égalité absolue, communauté, communisme d'Etat, internationale... Toutes ces options s'élaborent en même temps.

On peut donc distinguer on l'a dit entre disciples de Gracchus Babeuf, (communistes conspirationnistes ou révolutionnaires inspiré par la conspiration des égaux de Buonarotti)

disciples de Cabet (communistes réformistes et chrétiens), de Leroux (Saint-simoniens avec tendance communionisme) ou enfin communistes matérialistes proches des mouvements allemands (avec critique de toutes les institutions bourgeoise dont la famille, défense de la socialisation sur un modèle centralisé, étatique, représentés par exemple par Alexandre Théodor Dezamy, ancien disciple de Cabet mais devenu très critique de son spiritualisme et de son réformisme, auteur d'un code de la communauté paru en 1842, où il critique la religion, le mariage, la constitution familiales, qui se rapprochera de Blanqui). Bref, laboratoire des communismes, les options différentes sont sur la table en 1848 au moment où la révolution se met en place, et surtout avant les journées de Juin quand les ouvriers s'emparent du thème révolutionnaire.

Celui des communistes les plus proches et intéressants pour Comte pourrait être Cabet. Cabet adopte la forme communautaire du communisme dans sa brochure, comment je suis communiste, que je cite à partir de Grandjunc : « Je vis bientôt que l'égalité exigeait une étendue de production agricole et manufacturière, une économie, un ordre, une distribution intelligente et raisonnée, qui n'existent pas et qui ne peuvent exister aujourd'hui. Bientôt je fus conduit à l'éducation en commun, au travail en commun, à la nécessité de la concentration dans d'immenses ateliers et dans d'immenses magasins, à la multiplicité illimitée des machines, à l'exploitation du territoire au commun, au partage des fruits et des produits, en un mot à la Communauté (...à Et pour mieux comprendre, pour faire toucher, comme on dit, au doigt et à l'œil la communauté, je fis la description d'une communauté organisée. Pour faire lire ma description à toutes les classe de de la société et surtout aux femmes, j'eus la hardiesse de lui donner la forme d'un roman ou d'un voyage et je fis le voyage en Icarie ».

Cabet prône donc des expérimentations sous la forme de communauté : il rejette la prise du pouvoir par la force et la violence. Il prend pour modèle les premières communautés chrétiennes (en quoi il peut rejoindre un Weitling en Allemagne). Ce qu'il défend, c'est la nécessité d'adopter le principe de la communauté d'après un *Régime transitoire et préparatoire, durant lequel la propriété serait maintenue*. Il le dit : « Je suis réformiste plus que révolutionnaire ; je suis d'abord Démocrate, j'appuie tous les efforts de toutes les sectes qui veulent le progrès, des socialistes, des saint-simoniens, des fouriéristes, en les engageant à ne pas s'arrêter en chemin. Mais je ne suis ni hébertiste, ni babouviste. »

Le grand ennemi, c'est Babeuf et les partisans de l'égalité par la lutte. Bref, d'un côté, un communisme réformiste qui veut prolonger le geste des réformateurs sociaux en direction de la communauté : les réformateurs sociaux s'arrêtent trop tôt, ils veulent conserver le système

de la propriété. Et en même temps un réformateur social qui rejette la conspiration et la révolution.

J'ai essayé d'isoler dans le groupe des réformateurs sociaux les communistes qui apparaissent dans les années 1840 et dont Comte peut avoir connaissance : j'ai distingué un communisme utopique de type communautaire (le cabétisme, les disciples de Cabet de son Icarie), un communisme immédiat et d'action directe (communisme complotiste, les néo-babouvistes, dont Blanqui n'est finalement pas si éloigné) et un dernier communisme qu'on pourrait qualifier de théorique ou érudit, et plus réformateur (représenté par Leroux par exemple, qui opérerait la jonction avec les socialistes saint-simoniens), duquel il faut distinguer le communisme matérialiste.

Pourquoi ces communismes sont-ils l'ennemi pour Comte ? Par leur doctrine bien sûr, mais également par leur influence sociale, puisque les ouvriers qui participent aux grèves, organisent des banquets, sont appuyés par les communistes et que ces mêmes ouvriers participent activement aux événements de février 1848 : leur doctrine, c'est la communauté des biens (le communisme c'est un terme péjoratif pour qualifier cette doctrine à l'origine), le partage de la propriété, la critique de l'individualisme et la socialisation des charges et des tâches, bref, la république sociale et le partage des ressources et des biens. Le discours critique à partir de laquelle cette doctrine se développe : c'est une conception forte des antagonismes de classe (qui est à l'horizon de la théorie de la dictature du prolétariat dans ses différentes acceptions d'époque, et qui ne permet pas d'intégrer Comte à cette conception), et une conception forte de l'inscription de ces antagonismes dans la politique (la république ou la monarchie constitutionnelle apparaissant alors comme une dictature de la bourgeoisie).

Il apparaît d'abord, au regard de ce communisme vis-à-vis duquel notre auteur va se démarquer, que Comte n'a, pour sa part, absolument pas une théorie de l'antagonisme de classe ou s'il en hérite c'est avec beaucoup de répugnance. Comte a, pour sa part, une théorie des classes à l'antique : la classe désigne une hiérarchie dans la citoyenneté et en ce sens le prolétariat désigne la plus basse classe dans la hiérarchie sociale. Bref, Comte a une conception plébéienne du prolétariat, pas une conception empruntée à l'économie politique contemporaine, qui déploie, elle, la contradiction. Une conception plébéienne à laquelle il oppose tout autant un patriciat à l'antique. Cela ne retire rien par exemple aux reproches d'égoïsme qu'il peut retourner contre les autres classes sociales, mais en aucun cas cela ne renferme l'idée d'un antagonisme, d'une lutte pour les intérêts propres du prolétariat. Il y a bien sûr des classes déstituées, d'autres ascendantes, mais de conflit point.

D'abord un mot du sujet : **les prolétaires**. Qu'est-ce qu'on nomme prolétaire dans les années 1840 ? Comte a bien une conception plébéienne du positivisme et non économiciste. Pour les communistes, les prolétaires sont les travailleurs manuels salariés, pour Comte, il s'agit du peuple. Joint à cette notion plébéienne, on a aussi une certaine forme de primitivisme puisqu'il s'agit d'un peuple dont on loue à la fois la naïveté, la simplicité morale, l'unité de sentiment, les valeurs, l'absence d'élaboration : en d'autres termes, Comte participe à la constitution d'un mythe, le mythe du bon prolétaire, analogue à bien des égards au mythe du bon sauvage des Lumières. On constate aussi que, sous la plume de Comte, les prolétaires disposent de temps pour délibérer, que les tâches manuelles leur donnent du temps et que l'absence de spécialisation les rend libres pour la méditation (s'accompagnant par ailleurs d'une critique du thème anglais, manchestérien, de la division du travail qui abrutit, mécaniste l'esprit). Ce qui est bien sûr une aberration et témoigne d'une méconnaissance complète de la vie concrète des prolétaires chez Comte (lisez Simone Weil qui travaille en usine et confesse dans son Journal d'Usine, à la fin de la journée ne plus pouvoir penser à rien). Mais surtout, selon Comte, si le temps leur est donné pour penser, leurs sentiments sont justes : les prolétaires savent faire société car leurs sentiments sont spontanément sociaux. Ils sont donc sociaux par sentiments et des pages blanches en matière intellectuelle. En fait, ce prolétaire correspond en tous points au mythe du bon sauvage de l'anthropologie naissante.

C'est du moins ce que remarque fort bien Arbousse Bastide dans sa théorie de l'éducation universelle chez Comte, vol. 1, p. 227 :

« Il y a chez Comte un théoricien implicite du bon prolétaire qui rappelle la théorie du bon sauvage chez Rousseau. Le prolétaire de Comte, comme le sauvage de Rousseau, sont des hommes de nature. Tous deux ont avec le philosophe de profondes affinités. Tous deux bénéficient d'une condition providentielle, sous des apparences pénibles et desthértées. Tous deux ont été préservés d'une chute – civilisation ou spécialisation – dont les puissants et les superbes se sont rendus coupables pour leur malheur. C'est aux hommes de nature qu'il convient de demander des leçons pour travailler au salut de l'humanité. Mais tandis que, pour Rousseau, le bon sauvage reste un type théorique dont il convient de s'inspirer sans qu'il soit question de le faire participer à la réforme morale, chez Comte le prolétariat doit devenir un organe auxiliaire essentiel du nouveau pouvoir spirituel. Il en est à la fois le point d'appui et la véritable source et la pierre de touche ».

Après une présentation du prolétariat, on peut rassembler ses propriétés intellectuelles et morales : Comte en fait de bons sauvage, mêlant simplicité, naïveté et incorruptibilité.

Thèse p. 171-172 : « Nous sommes ainsi conduits à caractériser directement la principale participation collective qui doit habituellement appartenir aux prolétaires dans le régime final de l'humanité. Elle résulte de leur *aptitude naturelle* à devenir les auxiliaires indispensables du pouvoir spirituel pour son triple office social d'appréciation, de conseil et même de préparation ». Bref, s'il s'agit de leur confier une charge morale, c'est surtout pour leur retirer une charge politique. Il y a là d'abord l'invitation à une abdication politique, un abandon des solutions immédiates, p. 173 :

« Toute participation habituelle au pouvoir temporel tend, outre son caractère anarchique, à les détourner du principal remède que la nature de l'ordre social offre à l'ensemble des maux qui leur sont propres. La sagesse populaire appréciera bientôt l'inanité nécessaire des solutions immédiates que l'on prône aujourd'hui. Elle ne tardera point à sentir combien ses légitimes réclamations se lient surtout aux moyens moraux que le positivisme présente au prolétariat, quoi qu'il l'invite à abdiquer une autorité illusoire ou perturbatrice ».

Bref, Comte manie les *moyens moraux contre les moyens politiques* : c'est l'enjeu principal de cette partie. Montrer comment se faire la voix des prolétaires, des bons prolétaires, c'est leur confier un pouvoir moral bien plus que politique. « Moyens moraux contre moyens politiques » c'est le principe de l'affrontement engagé par Comte entre positivisme et communisme. Andrea Cavazzini, dans l'article que je vous ai disposé sur les EPI sur l'efficacité populaire du positivisme a bien raison de nous dire que le Discours est en quelque sorte l'antithèse du manifeste de Marx et Engels : quand Marx et Engels insistent sur les moyens politiques du prolétariat, Comte insiste sur leur organisation morale.

Intéressant : faire du prolétariat une autorité spirituelle était rendu possible par le Moyen Âge, mais à cette époque le prolétariat s'affranchissait à peine du servage et ne pouvait fournir de soutien décisif à l'autorité spirituelle.

Or comment s'organise ce pouvoir spirituel ? c'est là que nous est proposée une théorie de l'opinion publique articulée en : principes, public, organe. Principes : spiritualisme positif ; public, les prolétaires rassemblés dans des clubs qui sont de nouvelles églises ou de nouveaux temples ; organes : les philosophes, guides spirituels, directeurs et interprètes des prolétaires, bref, l'intime alliance des philosophes et des prolétaires.

L'empire de l'opinion publique

L'histoire de l'opinion publique a été par exemple relatée par B. Binoche dans son ouvrage, *Religion privée, opinion publique* : Binoche nous montre que l'opinion publique est fille du processus de sécularisation religieuse et de privatisation du phénomène religieux qui

fait suite à la mise ne place de la tolérance, c'est en quelque sorte le crédo partagé par une société civile désormais en voie de déchristianisation avancée, p. 18-19 : « On ne peut pas comprendre la formation de l'idée même d'opinion publique si on ne la met pas en rapport avec les formidables défis induits par celle de tolérance (...) Le problème, pour le formuler dans le langage de Habermas, c'est celui de savoir si nous pouvons régler notre cohabitation par de simples procédures, si raffinées institutionnellement soient-elles, ou s'il nous faut toujours autre chose, de l'ordre du substantiel – Guizot l'appelait, en des termes plus suggestifs, *une sorte de crédo populaire* ».

Bref, une fois les religions privatisées, renvoyées à la sphère privée, la question d'un crédo populaire partagé, comme socle de la vie sociale, se pose. Ce crédo est porté en quelque sorte par l'opinion publique qui peut devenir le substitut d'une nouvelle religion - c'est en ce sens, en tous les cas que Comte l'entend pour sa part. Cette question est supportée par les théories rivales de l'opinion publique, dans le second XVIII^e siècle et dans le premier XIX^e. Par exemple, la tradition libérale pense que l'opinion publique doit, comme la politique, être gouvernée par les capacités, par des individus qui en maîtrisent les codes, mais qu'elle met aux prises les capacités pour le monopole de la parole publique, en d'autres termes, qu'elle est un lieu de libre affrontement des idées. Elle doit être conforme à la raison nous dit Condorcet, et on n'y doit connaître aucune espèce de catéchisme, nous dit-il, dans ses *Tableaux historiques de l'esprit humain* : « Ce ne sont point des dogmes philosophiques ou politiques qui sont l'objet d'une instruction conforme aux vrais principes de la raison, aux intérêts, aux droits de ceux qui la reçoivent. On ne doit y reconnaître aucune espèce de catéchisme ».

Force est de constater que Comte prend tout à fait le contre-pied du libéral Condorcet dans ce domaine, qui pense à la fois que l'opinion publique s'éduque mais qu'elle ne doit pas connaître de dogme, qu'elle doit être un lieu de discussion, d'échange. Comte pense au contraire, et c'est la matrice autoritaire de sa morale, que l'opinion publique doit être dogmatique, qu'elle doit élaborer un nouveau dogme, une nouvelle religion et il invoque d'ailleurs un empire de l'opinion publique que tous les pressentiments, instinctifs ou systématiques, s'accordent, depuis la fin du Moyen Âge, à concevoir comme le principal caractère du régime final de l'humanité : la chute du régime théologique coïncide avec la naissance de l'opinion publique. Mais c'est précisément pour contrer l'idée que l'opinion publique puisse être un champ d'affrontement entre représentations du monde, où le communisme puisse se faire valoir.

Il y a bien chez Comte l'idée que dans la sphère morale, il n'y a pas de contradiction possible, qu'il n'y a que des dogmes universalistes sans discussion. On peut donc identifier

dans le *Discours* une représentation de l'opinion publique qui est plutôt rivale de la conception première, libérale, notamment celle d'un Condorcet : à savoir un espace de discussion publique où des opinions contradictoires se font valoir, en usant des Lumières de la raison, et en laissant à chacun la possibilité de trancher en faisant valoir son bon sens. Au contraire, la théorie de l'opinion publique de Comte est dogmatique : L'enjeu est bien de créer un crédo partagé en faveur de la religion, un nouveau catéchisme. C'est un objet d'inquiétude dans ce premier XIX^e siècle, en particulier de la part des libéraux, qui entendent paradoxalement la contrôler, la soumettre à un examen attentif et au contrôle : le rôle de la presse sera ainsi d'éduquer l'opinion publique pour éviter que celle-ci ne prenne des directions changeantes, dangereuses. IL faut donc ici faire sa part à la théorie communiste de l'opinion publique : de la lutte intellectuelle contre les organiques, et de la critique. Le règne de la critique, c'est ce qu'il s'agit d'achever avec cette théorie comtienne de l'opinion publique.

Dans le cadre de cette opinion publique, comme tribunal et comme credo : Comte nous parle d'un *spiritualisme positif* qui vient donc occuper la place jadis prise par les religions.

L'opinion publique s'élabore dans des clubs d'instruction. Ces clubs positivistes ne sont pas les banquets républicains et communistes (qui constituent, comme on l'imagine, la véritable menace) : p. 180 : « La craintes d'agitations matérielles que réveillent aujourd'hui ces réunions ne sont dues qu'à une empirique appréciation de notre passé révolutionnaire. Au lieu de propager le goût et de développer l'exercice de ce qu'on nomme droits politiques, nos clubs tendront bientôt à détourner profondément d'une vaine intervention temporelle, en appelant nos prolétaires à leur principal office social, comme auxiliaires essentiels du nouveau pouvoir spirituel. Par cette noble perspective normale, le positivisme leur offrira un attrait bien supérieur à celui que comportent maintenant les illusions métaphysiques. Au fond, le club est surtout destiné à remplacer l'église ; ou plutôt, à se transformer en un temple nouveau... »

Il s'agit en un mot de recomposer une hiérarchie et un office chrétien. Le motif néo-catholique est dominant et il indique la dimension très dogmatique de cette opinion publique, entendue comme crédo d'un nouveau pouvoir spirituel, et non comme lieu de dissension réglée, d'échange d'idées fondé sur la raison.

La critique du communisme.

Le premier élément déterminant, c'est l'abdication. Le prolétariat doit renoncer au pouvoir politique. L'idée qui s'associe à cette abdication, la justifie en un mot, serait la suivante : faire société n'est possible qu'au niveau de l'unification morale ; partout il faut que ce pouvoir spirituel se diffuse et se ramifie, afin d'atteindre un but social. En revanche, la

politique, elle, doit être habituellement concentrée. Comte défend en conséquence une concentration politique du pouvoir temporel et une ramification de l'autorité morale. Comme les prolétaires font peuple, ce qu'il s'agit, c'est bien de moraliser le peuple pour faire société. En revanche, on ne devra pas, surtout pas donner le pouvoir aux prolétaires.

Comte distingue un communisme affectif d'un communisme rationnel ou dogmatique : le communisme affectif, qui met au second rang la question politique pour ne considérer que la question morale, est bien honorable. Les prolétaires sont en effet peu métaphysiques, peu disposés à la théorie, ils sont par conséquent piégés par l'utopie communiste qui représente politiquement ce qu'ils pensent pour leur part, socialement. Ce que le nom de « communisme » indique, c'est bien la prépondérance du sentiment social, au-delà même de toute organisation politique déterminée. Il n'y a pas de raison d'abandonner ce nom à des idées qui ne lui conviennent pas. Comte présente clairement le prolétariat et ses valeurs, ses sentiments, comme un espace possible de conquête pour le positivisme et d'affrontement pour faire reculer le communisme.

Critique de la propriété

L'élément central dans la reprise critique du thème communiste consiste, comme on peut s'y attendre, dans une réfutation de la théorie de la propriété individuelle, absolue. C'est un point que le positivisme partage avec le communisme : contester la théorie de la propriété individuelle. Ou plutôt contester une théorie de la propriété à laquelle on opposerait une théorie de la communauté. Mais comment définir, comment saisir, mettre en ordre le concept juridique de propriété ? On peut partir des quelques dispositions juridiques glanées ça et là, qui ne valent pas pour des définitions, on va le voir (encore une fois, ça n'est pas le rôle d'une disposition que de fournir des définitions), mais comme le déroulement des conséquences juridiques qui lui sont attachées. Soit la disposition du code civil français par exemple :

Article 544 du Code civil : « la propriété est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements »

Remarques : 1/ Tout d'abord, répétons-le, il ne s'agit dans un aucun des cas d'une définition de la propriété, mais d'une disposition juridique, d'une norme qui dresse le cadre juridique dans lequel le rapport de propriété s'inscrit, ses limites et ses règles. 2/ Ce qui est essentiel pour nous : contrairement à la possession, qui définit un pouvoir de fait exercé sur une chose, un rapport physique, la propriété est un droit précisément (propriété et droit de propriété sont synonyme) 3/ Sont énumérées les attributs ou les conséquences du droit de propriété, en particulier la triade *usus, fructus, abusus*, qui reprend des notions de droit romain, l'usage, la

jouissance ou exploitation, et l'abus ou la disposition des choses. On peut s'interroger sur le sens de cette énumération, et surtout sur son principe : est-ce que l'énumération des droits sur les choses qui découlent du rapport de propriété suffit à en définir la nature ? 4/ On insiste sur le caractère d'absoluité de la propriété, qu'on peut entendre comme opposabilité absolue ou exclusivité. Ce caractère est surajouté à chacun des droits sur les choses qui découlent de rapport de propriété. On peut se demander alors si ce n'est pas dans l'exclusivité des droits sur les choses, qu'elle que soit l'extension de ces droits, que réside précisément la propriété, si ce caractère-là, bien plus qu'un élément doctrinal surajouté ou, pour reprendre Xifaras, commentateur du code civil, « *une confusion dogmatique entre l'essence de la propriété et sa forme privative* », ne constitue pas au fonds l'essence de la propriété, si la propriété ne se définit pas essentiellement comme privative, ou comme exclusive.

De ces remarques sur l'article du code civil, on peut tirer un ensemble de conclusions importantes concernant le concept juridique de propriété. Ces conclusions guideront notre analyse du texte de Comte :

1/ Contrairement à la possession, qui désigne un rapport factuel, physique, à une chose elle-même physique (soit comme occupation d'un immeuble, soit comme détention d'un meuble), la propriété désigne d'abord un rapport juridique. De manière assez naïve, on peut dire que la propriété comme rapport juridique se sépare de la possession comme le droit du fait. Ce rapport juridique de propriété peut avoir pour matière initiale le rapport factuel de possession, il n'en est pas moins totalement métamorphosé par son inscription dans le droit : métamorphosé dans sa structure, qui n'est plus simplement binaire ou dyadique, le rapport élémentaire d'un individu à la chose, mais toujours comme on va le voir au moins triadique, le rapport entre des personnes à propos des choses ; métamorphosé dans ses objets, qui ne sont plus simplement des choses matérielles, mais peuvent être des valeurs, des idées, etc...Le problème essentiel qui va se poser à nous est donc d'abord celui de la structure du rapport de propriété. Et d'abord, qu'est-ce qu'un *rapport juridique*, qu'est-ce qu'un rapport de droit ? Kant est probablement le pionnier dans cette élaboration du concept d'acte juridique et de rapport juridique, comme acte impliquant toujours et essentiellement autrui et comme rapport personnel gouverné par un principe de contrainte réciproque, qui arrache le droit de propriété à la structure binaire dans laquelle le fait de la possession l'inscrivait, et l'élève au statut de possession intelligible ou nouménale, voire de possession sans détention. La structure juridique du lien de propriété exclut, semble-t-il, une forme de propriété héritée des droits plus anciens, qui correspond à précisément à un modèle anté-juridique : celui d'un lien direct de l'individu à la chose sans la médiation de la reconnaissance d'autrui, lien qui produit une assimilation partielle

de l'individu à la chose même. C'est *la dimension patrimoniale* de la propriété, qui la rapproche le plus du propre, au sens de l'accident inséparable telle qu'on a pu le voir développé dans le l'examen de son lieu physique.

2/ En second lieu, la propriété, comme rapport juridique, s'est détachée de toutes les conditions matérielles qui sont celles de la possession. Quand la possession se définit essentiellement par l'occupation ou la détention physique d'une chose, autrement dit comme un pouvoir physique exercé sur elle, et cesse une fois que ce pouvoir n'est plus exercé (que l'on quitte le territoire occupé ou que l'on laisse la chose inerte), la propriété se caractérise par un ensemble de conséquences ou d'effets juridiques qui d'une part excèdent totalement la simple possession (on l'a vu, c'est l'énumération tripartite de l'*usus*, du *fructus* et de l'*abusus*, de l'usage, de la jouissance ou de l'exploitation et de l'abus ou de la disposition), mais dont l'énumération ne semble en droit jamais closes, et tous les cas très variable. La propriété crée en droit une infinité de rapports possibles, que la possession seule ne sature pas. C'est le premier point. D'autre part, le rapport juridique semble irréductible à l'énumération des droits qui découlent de lui. En effet, peut-on admettre que la propriété consiste dans la somme des droits sur les choses, et peut-elle alors être exténuée par l'énumération de ces droits ? Contester ce principe d'énumération reviendrait à supprimer implicitement certaines acceptions de la propriété. En particulier, une conception qui a eu une influence assez importante en France, comme l'a montré Xifaras, la conception réservataire de la propriété, ou l'interprétation du droit de propriété comme réservation de jouissance. Cette conception qui porte l'accent sur l'activité du propriétaire, peut se résorber dans une forme d'usage de la propriété – la jouissance – qui n'est semble-t-il qu'une dimension d'une énumération jamais tout à fait exhaustive des droits qui en découlent. Autrement dit, si la conception de la propriété comme rapport juridique semble mettre en doute la dimension patrimoniale de la propriété, la contestation du principe d'énumération porte un doute sur une dimension réservataire. Que reste-t-il, en deçà de l'énumération des droits sur les choses ?

3/ Ce qu'il reste, et c'est mon troisième point, c'est le caractère d'absoluité ou d'opposition absolue de la propriété. En effet, la propriété 1/ comme rapport juridique, 2/ détachée des conditions matérielles de la possession a 3/ pris doctrinalement une forme privative, une forme telle qu'elle exclut implicitement la propriété collective. La propriété comme droit ses caractériserait alors par sa clôture, et son opposabilité absolue. Ce qui me fait propriétaire, c'est cette particularité suivante : l'ensemble de mes droits sur la chose, quelle que soit l'extension que leur donne le droit positif sont détenus *exclusivement*, c'est-à-dire à l'exclusion de toute autre personne. Mon pouvoir juridique sur la chose est prépondérant sur

tout autre, quelle que soit son extension, spatiale ou temporelle. Ce troisième point, parfois présenté comme purement doctrinal, est à mon avis celui qui pose le plus de problème, et donc le plus intéressant. En effet, si la matière même du rapport juridique, à savoir non seulement la possession, mais toutes les formes de l'usage, y compris la destruction, reste indéterminée, et en tous les cas variable selon les droits, la forme juridique de ce rapport, à savoir la prépondérance individuelle des différentes modalités d'exercice du droit de propriété, qui produit en principe une infinité de droit sur la chose mais surtout l'obligation pour autrui de s'abstenir de tous ces droits, me semble contenir l'essence même du rapport de propriété. Ce qui rend à la fois son extension personnelle incompréhensible et impossible, impossible en particulier la capacité des différents droits à penser une forme de propriété commune, tant la communauté semble le terme adverse de toute propriété.

Qu'est-ce que Comte a à dire du système de la propriété : il faut se référer ici au *Système de politique positive*, livre II, ch. II : « système de la propriété matérielle ».

Ce que pose Comte, c'est que le communisme insiste sur le caractère nécessairement *social* de la propriété, en quoi il a tout à fait raison selon Comte. Mais Comte brandit cet argument contre les communistes eux-mêmes : si les doctrines juridiques ou économiques de la propriété sont vicieuses, c'est précisément parce qu'elles ne reconnaissent pas que la propriété, même à l'échelle domestique est toujours déjà en partie socialisée, qu'elle n'est jamais absolument individuelle d'une part, d'autre part que l'accumulation du capital n'est pas en droit infinie. Mais il ne s'agit pas pour Comte de contester la propriété en tant que telle, mais de montrer au contraire qu'elle est absolument nécessaire à la formation et à l'administration des capitaux qui permettent de préparer les générations successives. Le processus de constitution du capital comme de transmission est toujours social, comme Comte le rappelle dans sa théorie de la propriété matérielle. En réalité, Comte prône une régulation sociale des fortunes individuelles : ce qu'il montre c'est que dans les faits, la propriété de chacun doit bénéficier à tous. Elle est d'emblée un processus socialisé. L'administration sociale des biens implique une théorie du ruissellement, par l'impôt notamment. Il y a comme une ruse de la propriété : les logiques d'accumulation du capital sont d'emblée socialisées puisqu'elles posent le problème du futur à chacun et que ce futur est projeté au-delà du soi. Ce qu'on cultive à travers la propriété, donc, ce sont les sentiments non pas égoïstes mais sympathiques.

Le communisme comme doctrine métaphysique méconnaît les lois naturelles des phénomènes sociaux. Il comprime les individualités, ne nous permet de penser que des communautés fermées qui sont par ailleurs des communautés indifférentes d'être tous

analogues. La communauté véritable au contraire, pour être organique, gagne à lier des sensibilités, c'est-à-dire des êtres différents.

La critique de Dunoyer

A cette occasion, Comte cite une critique du communisme produite par Dunoyer. En s'appuyant sur elle, il reconduit une critique classiquement libérale du communisme qui est inspirée du *Traité sur la liberté du travail*, en particulier dans le tome 1 d'un post-scriptum sur les objections qu'on a soulevées dans ces derniers temps contre le régime de la libre concurrence, où Dunoyer discute plus spécialement les thèses de fouriéristes, des saint-simoniens et des owénistes (les chartistes anglais).

Résumons ensemble le *Post-scriptum* de Dunoyer, dans sa seconde édition de 1845, vol. 2, p. 408 et suivantes. Ce qui est mis en avant contre un système qualifié de barbare et de sauvage de la concurrence, c'est l'organisation du travail et le régime des associations. p. 410 : « On a dit enfin que le moyen d'assurer leur sort était de substituer l'organisation à l'anarchie, et l'association à la concurrence. Association, organisation, voilà a-t-on dit, les mots de l'énigme sociale ; voilà les paroles magiques qui doivent mettre fin au charme fatal sous lequel les classes pauvres vivent enchaînées ».

Premier argument : ce régime de la libre concurrence n'existe pas encore. Il ne saurait être la cause des maux puisqu'il n'a pas encore été mis en place. On parle de concurrence illimitée, universelle, mais celle-ci n'existe tout simplement pas et les idées libérales ne l'ont pas encore emporté en 1845. La concurrence rencontre de multiples obstacles dans les systèmes de douanes et des monopoles divers. Elle n'est pas encore libérée.

Second argument : le niveau moyen de l'aisance se maintient et s'étend dans le système capitaliste, même imparfait. Ce qui se manifeste ouvertement, c'est le progrès du bien-être matériel non seulement pour les classes les plus élevées, mais pour le plus grand nombre. En témoigne la comparaison des revenus moyens et des ressources moyennes des différentes classes en Angleterre d'une part, en France d'autre, part, et dans des pays de moindre développement enfin. Le capitalisme même imparfait, le système de la concurrence même imparfait est donc favorable au bien commun. On pourrait résumer ainsi ce second argument avec une proposition de Dunoyer, p. 470 : « l'histoire de la civilisation depuis la chute de l'empire romain n'est, à proprement parler, que l'histoire de l'avancement des classes laborieuses. Leur progrès a été constant. Jamais il n'a été fait d'efforts plus bienveillants, plus étendus, plus universels qu'aujourd'hui pour leur venir en aide. Et c'est là le temps qu'on pourrait choisir pour leur dire : « levez-vous opprimés ! »

Troisième argument : la représentation de la société en deux classes antagonistes dont l'une se resserre de plus en plus, la bourgeoisie, et dont l'autre s'étend, le prolétariat, n'est pas conforme aux faits. Ce qu'on constate, c'est plutôt l'existence d'un ensemble de classes hiérarchisées et coordonnées qui coopèrent ensemble.

Conclusion provisoire. 422-423 : « On est donc tombé dans une double erreur de fait quand, d'une part, on a parlé de la concurrence comme d'un système qui était véritablement en possession de la société et auquel il fallait attribuer la situation où la société se trouve ; et quand, d'un autre côté, on a représenté la société comme partagée en deux classes d'hommes, dont l'une allait se resserrant de plus en plus en accaparant tout, et dont l'autre croissait sans cesse en devenant de plus en plus misérable. Il est patent pour tous que ce n'est pas là une exacte représentation des choses. La vérité, sur ces deux points fondamentaux de l'économie sociale est, d'une part, que la concurrence est loin, très loin encore d'être la loi de la société, et, d'un autre côté, que la richesse y est néanmoins infiniment mieux répartie qu'elle ne l'ait été à aucune époque antérieure ; que la population y est distribuée en une série de couches superposées, fort inégalement heureuses sans doute, mais dont la plus nombreuse jouit encore d'un certain bien-être, et où l'extrême misère ne forme heureusement qu'une faible minorité ».

Quatrième argument : pour répondre aux mots supposés de la société, on propose l'organisation du travail et l'association des travailleurs, mais ces deux mots d'ordres créent plus de mal que de bien. P. 435 : « Les sectateurs d'Owen, de Saint-Simon et de Fourier s'accordent en ce point, qu'ils proposent également tous de remplacer les travaux séparés par des entreprises faites en commun, et de substituer l'association à la concurrence ; mais chacune des trois sectes a sa manière particulière de concevoir et formuler le système de l'association. »

Owen entend ramener tout au régime de communauté absolue.

p. 435 encore : « il propose de remplacer les grands centres manufacturiers par de petits centres multipliés, à la fois industriels et agricoles, d'où toute idée de supériorité sera bannie, où règnera l'égalité la plus complète, où l'on ne tiendra compte ni de l'intelligence, ni de la moralité, ni de la fortune ; où entreront sur le même pied l'indigent et le millionnaire, l'homme stupide et l'homme de génie, l'homme vertueux et l'homme vicieux ; où ne figurera finalement que l'individu intrinsèque, et où nul ne sera compté que pour une unité ».

Les saint-simoniens croient eux à l'inégalité des hommes. A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres. On part du principe que tout doit être exploité en commun, mais l'association va être composée de manière hiérarchique. La tâche de chacun est l'expression de sa capacité, et sa richesse la mesure de ses œuvres. Enfin, ce sont les chefs qui se chargent d'apprécier les œuvres et de classer les capacités. L'héritage est socialisé.

Les disciples de Fourier n'adoptent pas plus l'abolition de l'héritage des saint-simoniens que la communauté et l'égalité des owenistes. Ils défendent une organisation du travail en association, où chaque associé conserve sa propriété individuelle, et le droit perpétuel de transmettre à ses héritiers avec accroissement du capital. Ce qui est mis en commun, c'est l'habitat et l'exploitation des choses. D'où chez les fouriéristes ce refus des habitations particulières et des entreprises isolées. Ils demandent en conséquence la transformation des habitats privés en immenses hôtelleries générales : les phalanstères de 2000 personnes environ. De même, ils proposent une fusion des entreprises particulières en vastes exploitations collectives.

Les mises en œuvre des idées communistes et socialistes s'avèrent fragiles mais il faut revenir sur ces idées qui sont encore très partagées : notamment l'abolition de l'héritage, la socialisation de la production, le partage des ressources, l'organisation du travail. Elles reviennent toutes finalement à mêler le législateur aux détails de la production et du partage des ressources au nom de la justice sociale. Cela revient selon Dunoyer à produire une tyrannie. Placer tous les individus sous une même règle c'est paralyser le système productif et introduire une véritable tyrannie.

p. 458 : « Il y a quelque chose d'inexcusable dans le peu de soin que la nouvelle économie politique met à les instruire (les prolétaires) de ces lois naturelles du mouvement social, et des conditions auxquelles sont inévitablement subordonnés leur pénible affranchissement de la misère, et leur douloureuse rédemption de l'état imparfait où elles sont nées. On a le tort, tout à la fois de demander des choses insensées, et de n'attendre leur salut que de ce que la société fera pour elles ; de croire à la possibilité de les relever pour ainsi dire sans leur concours. Non seulement on oublie de leur dire qu'elles ont autant besoin de vertu personnelle que de justice sociale ; mais on repousse avec dédain, comme inutile ou impuissantes, les vertus privées dont elles peuvent le moins se passer, et qui seraient les plus capables d'améliorer leur sort ».

L'histoire de la civilisation n'est en réalité, selon Dunoyer que l'histoire de l'avancement des classes laborieuses.

Résumons : Dans le *Traité sur la liberté du travail*, en particulier dans le tome 1, le « Post-scriptum sur les objections qu'on a soulevées dans ces derniers temps contre le régime de la libre concurrence », Dunoyer s'en prend à la doctrine communiste qu'il accuse de méconnaître purement et simplement les lois naturelles des phénomènes sociaux, et d'encourager une économie administrée qui conduit à la fois à la paupérisation générale et à la tyrannie comme régime politique. Ce sont les trois arguments qui deviendront des classiques

employés par la critique libérale du communisme, que vous retrouverez, de Bastiat (disciple de Dunoyer) à Mises et Hayek ou même à Karl Popper (la société ouverte et ses ennemis). Ignorance des lois naturelle, paupérisation générale en absence de division rationnelle du travail impliquant hiérarchie, et tyrannie de l'administration. A la même époque, vous trouvez des arguments similaires en Allemagne, notamment chez Wilhelm Roscher, dans les fondements de l'économie politique de 1954. Dans ses *Principes*, Roscher avance que le communisme ou système de la communauté des biens est une doctrine essentiellement réactive : elle constitue la réponse des dominés à des situations d'inégalité flagrante dans l'histoire – chez les Anciens, lors de la décadence de la Grèce et la corruption de la République romaine, chez les Modernes, autour de la Réforme puis de la Révolution française, enfin, dans l'extrême contemporain, autour de la Révolution de 1848 en Europe. Mais sa mise en œuvre fait se lever au moins deux écueils insurmontables : pour le premier, il s'agit au nom de l'égalité de tous, d'un affaiblissement de la division du travail qui était, selon Smith, au principe même d'une productivité accrue et de la richesse des nations.

Si dans la stricte communauté des biens toutes les jouissances et tous les labeurs devaient être égaux et se répartir rigoureusement, suivant les idées de la multitude, des hommes tels que Thaer (fondateur de l'agronomie), Arkwright (inventeur de la machine à filer) et d'autres qui, sans sortir aujourd'hui de leur cabinet ou de leur laboratoire, produisent du pain pour des centaines de milliers de leurs semblables, seraient, une fois armés de bûches et de pioches, à peine en état d'en produire pour trois ou quatre hommes tout au plus. La division du travail cesserait la plupart du temps d'exercer son immense force productive : il en résulterait, non que les classes inférieures se verraient affranchies des travaux purement mécaniques, grossiers et exténuants, mais que l'on y rabaisserait également les classes supérieures de la société.

Pour éviter le Charybde d'une économie de la misère, le communisme tombe dans le Scylla de l'économie de pure administration. Ce second écueil est tout aussi redoutable, voire plus que le premier : ainsi, pour garantir une division du travail optimale dans la société communiste, il faudrait un gouvernement parfaitement despotique comme jamais il ne s'en est présenté dans l'histoire.

La plupart des théoriciens de la communauté des biens, comprenant plus ou moins la portée de ces objections, ont imaginé d'y ajouter *l'organisation du travail*, c'est-à-dire une direction centrale de toute production et de toute consommation, dévolue à la puissance publique telle qu'elle existe, ou telle qu'on voudrait l'établir à nouveau. Ce serait fonder un despotisme comme il n'en a jamais existé de pareil, un césaro-papisme qui usurperait en même temps le pouvoir de *père de famille universel*.

On le voit, la critique libérale du communisme se structure très vite, en réaction à ses premières manifestations, et Comte n'a à l'époque qu'à lui emprunter ses arguments.

Selon Dunoyer, le communisme comprime l'individualité et ne propose qu'une association ou une communauté indifférente d'individus tous placés dans une situation analogue. L'absence de rationalité dans la division du travail engendre une improductivité dramatique, quand la compression des individualités s'avère, elle, liberticide. En effet, l'industrie a besoin de la hiérarchie et de la division du travail selon les capacités, mais elle n'a en aucun cas besoin d'être administrée, coiffée par un Etat tyrannique. Par ailleurs, le rêve de l'égalité stricte est immoral car il conduit les individus à tout attendre d'autrui, du monde social, et rien de leurs propres efforts.

Comte lit Dunoyer

Comte reprend alors à son compte toute la critique de Dunoyer, comme il le rappelle à la p. 192 de votre texte : « le positivisme ratifie essentiellement, quoi que d'après un principe contraire, *la critique décisive dont le communisme a été l'objet chez nos économistes*, surtout dans l'estimable traité du plus avancé d'entre eux (M. Dunoyer). »

Pourquoi les principes s'avèrent-ils *contraires aux libéraux*, malgré tout : tout simplement parce que Comte, s'il honnit le communisme, ne condamne pas l'économie administrée d'une part, à condition qu'elle retienne certains principes du libéralisme, et d'autre part ne partage pas le manchestérisme de notre auteur, sa confiance aveugle dans la division du travail telle qu'elle est pratiquée par les anglais, dont il estime qu'elle est un grand vecteur d'aliénation, de mécanisation des consciences, d'abrutissement. Selon lui, il appartient à la structure politique de pondérer ou de corriger les inégalités engendrées par le système économie et on peut même dire qu'à terme chaque producteur devrait être considéré comme un agent de l'Etat, le membre d'une collectivité productive administrée politiquement. Page 189 : « Dans tout état normal de l'humanité, chaque citoyen quelconque constitue réellement un

fonctionnaire public, dont les attributions plus ou moins définies déterminent à la fois les obligations et les prétentions. Ce principe universel doit certainement s'étendre jusqu'à la propriété, où le positivisme voit surtout une indispensable fonction sociale, destinée à former à administrer les capitaux par lesquels chaque génération prépare les travaux de la suivante. Sagement conçue, cette appréciation normale ennoblit la possession, sans restreindre la juste liberté, et même en la faisant mieux respecter ». Bref, Comte adopte pour sa part une certaine forme de planisme économique, qui n'abolit pas la propriété privée, mais au contraire la cautionne. Le rôle de l'administration, c'est de favoriser la propriété privée et sa transmission héréditaire, dans sa dimension à la fois morale et productive. On pourrait dire que Comte serait, en un certain sens, le partisan d'un capitalisme d'Etat, d'un capitalisme administré par l'Etat – ou si l'on préfère, d'une forme de libéralisme autoritaire (ce qui revient un peu au même). D'autre part, la division du travail conduit à une mécanisation de l'individu lui-même, et cette mécanisation présente un danger

Il partage en revanche avec les libéraux une défense de la propriété et une lutte contre l'égalisation stricte. Quels sont les arguments qui gouvernent l'opposition entre positivisme et communisme cette fois :

1/ Le premier reproche, et le principal, est celui qui revient à recourir aux moyens politiques contre les moyens moraux ! p. 190 : « La principale différence sociale entre le positivisme et le communisme se rapporte finalement à cette séparation normale des deux puissances élémentaires, qui, méconnue, se retrouve toujours, au fond de chaque grand problème moderne, comme seule issue finale de l'humanité ». Le principe fondamental de la politique moderne, c'est donc la séparation de l'autorité morale d'avec l'autorité politique. Recourir aux moyens politiques et non aux moyens moraux consiste à brandir une utopie formée par Platon mais qu'Aristote a largement contribué à défaire.

(la communauté fermée n'est pas sans évoquer la critique de Popper de *La société ouverte et ses ennemis*. C'est une utopie politique qui ne fait que répondre aux besoins sociaux des prolétaires, mais qui choque nos meilleurs instincts.)

2/ On méconnaît ou on nie les *lois naturelles des phénomènes sociaux*. Auguste Comte, p. 190-191 : « Sans discuter ces illusions (le communisme comme partage de toutes les ressources), il importe de caractériser les vices essentiels de la méthode correspondante, parce que, hors du positivisme, ils sont aujourd'hui plus ou moins communs à toutes les écoles rénovatrices. Ils consistent, d'une part, à méconnaître, ou même à nier, les lois naturelles des phénomènes sociaux ; et, d'autre part, à recourir aux moyens politiques là où doivent prévaloir les moyens moraux ».

C'est une reprise pure et simple de ce que Dunoyer écrit : p. 458 : « Il y a quelque chose d'inexcusable dans le peu de soin que la nouvelle économie politique met à les instruire (les prolétaires) de ces lois naturelles du mouvement social, et des conditions auxquelles sont inévitablement subordonnés leur pénible affranchissement de la misère, et leur douloureuse rédemption de l'état imparfait où elles sont nées. On a le tort, tout à la fois de demander des choses insensées, et de n'attendre leur salut que de ce que la société fera pour elles ; de croire à la possibilité de les relever pour ainsi dire sans leur concours. Non seulement on oublie de leur dire qu'elles ont autant besoin de vertu personnelle que de justice sociale ; mais on repousse avec dédain, comme inutile ou impuissantes, les vertus privées dont elles peuvent le moins se passer, et qui seraient les plus capables d'améliorer leur sort ».

Bref, il y a bien des lois naturelles de l'économie qui sont liées à la différence des capacités et à leur investissement pour tous, mais liées aussi à la prépondérance naturelle des sentiments égoïstes sur les sentiments sociaux, qu'il appartiendra à l'esprit moral de corriger, sans les supprimer.

3/ La première et la plus funeste des Conséquence de cette méconnaissance consiste dans *la compression des individualités*. L'idée d'individus tous semblables tous égaux, produit une sorte de continuum monstrueux dans l'humanité, une sorte de gigantesque machine, quand l'organicisme social suppose la conspiration d'être différents et individuels. Il y a bien prépondérance naturelle de l'instinct personnel contre lequel il faut créer des instincts sociaux. Mais la compression des instincts personnels est également une monstruosité.

p. 191 : « Si on supposait entre tous les hommes une telle solidarité qu'ils devinssent matériellement inséparables, comme le montrent certains cas superficiels de monstruosité binaire, toute société cesserait aussitôt. Cette hypothèse extrême aide à comprendre combien l'individualité est indispensable à notre nature sociale, afin d'y permettre la variété d'efforts simultanés qui la rend si supérieure à toute existence personnelle. Le grand problème humain consiste à concilier, autant que possible, cette libre division avec une convergence non moins urgente. »

4/ La seconde conséquence de cette méconnaissance des lois naturelles de l'économie réside dans une méconnaissance immédiatement complémentaire de la constitution naturelle de l'industrie moderne : celle-ci doit être hiérarchique. « Il n'y a pas plus d'armée sans officiers que sans soldats ; cette notion élémentaire convient tout autant à l'ordre industriel qu'à l'ordre militaire. Quoique l'industrie moderne n'ait pu encore être systématisée, la division spontanée qui s'y est graduellement accomplie entre les entrepreneurs et les travailleurs constitue certainement le germe nécessaire de son organisation finale ». Bref, le système productif doit

effectivement être organisé, et il appartient à l'entreprise de l'organiser elle-même. Comte constate une loi de centralisation industrielle qui semble aller de pair avec la centralisation politique, la centralisation étatique : de même que les Etats en s'étendant, ont tendance à concentrer leur autorité en un point donné, les entreprises ont tendance à former des entités de plus en plus importantes qui concentrent aussi leur autorité en un point donné aussi. C'est le paradigme autoritaire, monarchique qui domine ici. La société est un système hautement hiérarchisé, et dont la structure hiérarchique se renforce avec le temps en même temps que la solidarité. Cela vaut aussi bien pour l'industrie, le secteur productif que pour la politique.

5/ troisième conséquence de la méconnaissance des lois naturelles de l'économie, c'est la méconnaissance des lois naturelles et sociales de l'hérédité : la propriété doit être héréditaire et transmise : elle est nécessaire à la composition du capital et cette hérédité de la propriété est son ressort social fondamental. Du reste quand on critique l'idée d'une concentration des richesses de plus en plus importante, on manque ce qui se passe : une distribution elle-même de plus en plus importante à mesure que le capital se renforce. Là encore, Comte reprend son argument à Dunoyer, comme cela apparaît dans votre texte, p. 197 : « Ainsi, ceux qu'on voudrait flétrir comme oisifs peuvent aisément devenir les plus utiles de tous les riches, d'après une sage réorganisation des opinions et des mœurs. On sait d'ailleurs que de telles existences deviennent de plus en plus exceptionnelles, à mesure que la civilisation accroît la difficulté de vivre sans industrie. C'est donc, à tous égards, une aberration très blâmable que de vouloir bouleverser la société pour des abus qui tendent à disparaître, et qui même comportent la plus heureuse transformation morale ». très intéressant : Comte partisan du libéralisme autoritaire. On doit forcer la collectivité à admettre une transmission de la propriété en régime industriel car ce dispositif en s'étendant limite la concentration de richesses au lieu de l'augmenter. Il ne faut surtout pas mettre un frein à la transmission héréditaire de la propriété. (il reprend donc l'argument libéral mais lui donne une sanction ou une caution autoritaire).

6/ Enfin, Comte achève sa démonstration par un curieux coup de pied de l'âne : les communistes, partisans du partage des richesses ne sont pas partisans de tous les partages, on peut rencontrer de zélés partisans de la propriété littéraire. En d'autres termes, ce sont des intellectuels jaloux des propriétaires mais qui étendent la propriété aux produits de leur propre travail, de leur travail intellectuel. Bref, ce sont des auteurs contradictoires : ils revendiquent la propriété commune matérielle, mais d'un même geste la propriété privée intellectuelle. C'est une curieuse accusation car il est difficile de rencontrer dans les rangs des communistes de fervents défenseurs de la propriété intellectuelle. J'ai du mal à voir à quelle doctrine il se réfère ici, probablement à celle de Fourier qui du reste ne remet pas en cause la propriété privée,

ou celle d'Enfantin qui milite pour une sorte de société des gens de lettres, un système de protection mutuelle fondée sur la capitalisation ou chaque écrivain bénéficierait d'actions relatives à la valeur du bien intellectuel produit (mais ce n'est pas en tant que telle une propriété intellectuelle au sens strict, perpétuelle, inaliénable, qu'un système de protection sociale, une sorte de mutuelle des écrivains. Comte ne reprend pas à sa charge ce modèle). En effet, à la même époque, la critique communiste de la propriété intellectuelle est plutôt très répandue : que ce soit Proudhon qui critique sévèrement le principe de la propriété intellectuelle ou littéraire perpétuelle, c'est aussi le cas de Louis Blanc et c'est le cas globalement de la plupart des communistes qui pensent que l'intellectuel doit être indemnisé pour son travail au prorata du temps qu'il y aura consacré et rien de plus, que son œuvre intellectuelle est une œuvre sociale et qu'elle doit être partagée.

Le programme éducatif du prolétariat

Passée cette critique positiviste du communisme, notre ami se tourne maintenant vers le **programme éducatif du prolétariat**, bref, vers l'éducation morale des prolétaires. Il s'agit bien sûr de s'emparer de cette page blanche qu'est l'esprit du prolétaire, force morale qui va, mais qui n'a pas d'éducation, pour en faire l'instrument d'une pensée, celle du philosophe. Cette éducation morale, éducation aux sentiments sociaux et au-delà au fondamentaux du positivisme, est radicalement opposée aux préceptes d'éducation libérale dispensés dans le long 18^e siècle, comme bien sûr aux préceptes d'éducation sociale des communistes. En effet, ce qu'il s'agit d'apprendre, c'est à la fois les fondements d'une morale de sentiment, et en second lieu les principes du positivisme.

Comte commence par une apologie de l'éducation chrétienne et un effacement pur et simple de l'héritage pédagogique des Lumières ce qui est un comble quand on sait ce qui structure la pédagogie comme disciple : à savoir la reconnaissance de l'enfant, de son autonomie, de la nécessité de l'élever au-delà des préjugés, et par ailleurs de lui enseigner les fondements des sciences. Ces notions pédagogiques qu'on voit dispenser au XVIII^e siècle par Rousseau, par Pestalozzi et par d'autres sont purement et simplement annulées. Comte en revient à la notion d'une éducation comme attribut du pouvoir sacerdotal, soit d'une éducation des prêtres. C'est un immense retour en arrière au regard du processus de laïcisation et de scientificisation de l'éducation. Sur ce point, Comte déjoue totalement la conception qui animait son idéal encyclopédique dans le Cour : il efface d'un trait de plume ce qui s'associe à cet idéal, à savoir soustraire la charge éducative aux prêtres pour la confier à des professionnels. C'est que la première destination de cette éducation est morale, la destination encyclopédique vient

après. Ce qui frappe dans l'ouverture de son argumentaire, outre la glorification de la tâche pédagogique du Moyen Âge, c'est la relégation pure et simple de la pédagogie, la première, la vraie, d'inspiration sociale ou libérale, dont il ne veut absolument pas entendre parler. Et bien sûr les programmes pédagogiques dans le socialisme et le communisme de son époque. Pas un système socialiste ou communiste qui n'ait un programme d'éducation des travailleurs ou des prolétaires : que ce soit chez Proudhon, chez Fourier, ou encore chez les saint-simoniens, l'éducation, à commencer par l'éducation du peuple, est centrale.

Qu'est-ce qui structure cette éducation ? La critique des formes antérieures, notamment religieuses d'éducation ? La place que vient prendre l'autonomie nouvelle de l'enfant ? Par ailleurs la place que vient y occuper l'éducation morale en plus de l'éducation scientifique et technique. Quelques éléments pour vous remettre cela en tête.

Pour Proudhon, par exemple, dans son *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère* (1846), le bien-être sans éducation abrutit le peuple et le rend insolent. La destinée sociale, le mot de l'énigme humaine se trouve donc dans ce mot, éducation.

Quelle éducation : il s'agit d'une réappropriation qui s'oppose tout à fait au modèle de l'éducation religieuse. L'antithèse, c'est l'éducation religieuse, cf. Le chapitre IX sur la communauté :

Tout le monde sait ce qu'était la lecture, c'est-à-dire l'enseignement dans les maisons religieuses. Pour accomplir ce devoir, un seul livre suffisait, un seul lecteur. Dans le système de la révélation, la foi venant par l'ouïe, fides ex auditu, l'intelligence reste passive ; l'instruction est commune au plus haut degré. Le communisme s'exprime alors par le silence. Le supérieur, organe de la pensée d'en-haut, parle; le néophyte écoute et obéit. La perfection de l'institut religieux est d'inculquer au sujet une doctrine uniforme, de la présenter toujours dans les mêmes termes et avec les mêmes formules, de diriger son esprit, si par hasard il s'y manifestait quelque trouble, de manière à le faire arriver invariablement à la conclusion prévue. C'est cet esprit de discipline communiste que l'on a si niatement reproché aux Jésuites, en cela disciples fidèles de la tradition catholique, et scrupuleux observateurs de la règle essentielle à toute communauté, à toute religion.

Quelle différence dans nos écoles! Depuis l'école primaire jusqu'à la normale, on ne cesse d'exercer les élèves à travailler SEULS. Si parfois on donne à tous la même composition, on exige que chacun la traite à part, et en concurrence ; on s'attache à faire penser le jeune homme par lui-même; tout en lui enseignant le fond commun de la science, on exige qu'il se l'approprie ;

on excite sa faculté inventive ; on le provoque, pour ainsi dire, à l'égoïsme du génie, à la *propriété des opinions*. Et plus son érudition imberbe acquiert de formes originales, personnelles, factieuses, plus on applaudit à ses succès, plus on se félicite d'avoir produit un homme. Les parents et les maîtres se réjouissent de n'avoir pas perdu leurs avances ; et l'on dit à cet élève, dont les idées téméraires bouleverseront peut-être un jour la communauté, qu'il a payé les dépenses de sa jeunesse. Or, que l'éducation, de littéraire et scientifique, devienne encore professionnelle, il est clair qu'avec cette manie de faire des jeunes gens autant d'hommes originaux, capables d'initiative et de découverte, on s'éloigne de plus en plus du principe communiste, et qu'au lieu de travailleurs fraternellement unis, nous n'aurons à la fin que des sujets ambitieux et d'indomptables caractères. J'appelle sur cette effrayante question les méditations des penseurs communistes.

Si l'on prend le système de Fourier, là encore, ce qui domine, c'est le projet des lumières, la sortie de l'enfance de sa minorité et la constitution d'une enfance majeure, autonome. C'est une éducation sans enseignant et sans école, dans une certaine mesure puisqu'on a aboli la structure hiérarchique de l'enseignement. Je le cite dans la théorie de l'unité universelle de 1822 : « Il suffit qu'un individu, homme ou femme, soit jugé par ses inférieurs aptes à donner l'instruction, pour qu'elle lui soit demandée. Le professorat théorique ou pratique n'est jamais concédé que par l'opinion. » « L'instruction étant demandée passionnément, chaque aspirant sait bien s'informer et discerner quel est le personnage le plus capable de la lui donner ». Le maître est en quelque sorte recruté par l'élève.

Chez les saint-simoniens, quel est le programme d'éducation : il articule une éducation morale à une éducation scientifique et technique. Vous le trouvez dans la doctrine de Saint-Simon, première année en 1829-1830, séances 9 à 11, p. 248-294 :

Pour les saint-simoniens qui ordonnent le monde en trois grandes classes : artistes, savants, industriels, le projet éducatif doit donner les bases de la moralité, de la science, et de l'industrie. Chaque génération doit être formée aux rudiments de chaque domaine pour affiner chacune des facultés : sentiment, intelligence et volonté.

p. 251 : « De ce point de vue on peut considérer l'éducation sous un double aspect :

1/ comme ayant pour objet d'initier les individus aux rapports de la vie sociale ; d'inculquer dans chacun d'eux le sentiment, l'amour de tous ; de réunir toutes les volontés en une seule volonté, tous les efforts vers un même but, le but social ; c'est là ce qu'on peut nommer l'éducation générale ou morale.

2/ Comme ayant pour objet de transmettre aux individus les connaissances spéciales qui leur sont nécessaires pour accomplir les divers ordres de travaux sympathiques et poétiques, intellectuels ou scientifiques, matériels ou industriels, auxquels les besoins sociaux et leur propre capacité les appellent ; c'est là ce qu'on appelle l'éducation spéciale ou professionnelle. »

L'éducation morale apparaît essentiel car après avoir attaqué « l'ancienne règle morale (le catéchisme) et les institutions (prédication et confessions) l'aide desquelles elle pénétrait dans l'esprit », on ne lui a opposé que le système de l'égoïsme.

p. 257 :

« Le système de la morale de l'intérêt bien entendu est la négation de toute morale sociale, puisqu'il suppose que l'homme ne peut et ne doit être déterminé que par des considérations ou des inspirations purement individuelles, jamais par l'impulsion des sympathies sociales ; toujours par un froid calcul (heureusement impossible à faire la plupart du temps), jamais par l'entraînement irrésistible des hommes plus moraux que lui. En admettant même que ce système pût exercer une influence réelle, cette influence se bornerait à empêcher les hommes de se nuire ; mais telle n'est pas l'unique obligation qui leur soit imposée ; ils doivent encore s'entraider, puisque leurs destinées sont enchaînées, puisqu'ils sont solidaires des souffrances, des joies les uns des autres, et qu'ils ne peuvent s'avancer dans la voie de l'amour, de la science, de la puissance, qu'en étendant sans cesse cette solidarité.

L'éducation morale est donc aujourd'hui complètement négligée, même par les hommes les plus aimés, les plus estimés du public ; et, chose remarquable, ce sont les défenseurs des doctrines rétrogrades qui semblent seuls comprendre son importance. Ils s'abusent, sans contredit, sur la nature des idées à enseigner ou des sentiments à développer ; et sous ce rapport les résistances qu'on leur oppose sont légitimes ; mais sur la question en elle-même, sur la nécessité d'un système d'éducation morale, ils se montrent infiniment supérieurs aux esprits les plus populaires de notre temps »

Bref, les saint-simoniens reconnaissent aux écoles rétrogrades, contre-révolutionnaire, l'importance qu'ils accordent à l'éducation morale, sa préséance. Et Comte de ce fait rejoint tout à fait les idées saint-simoniennes, auxquelles il adjoint une doctrine qui les contredit partiellement, l'éducation scientifique tirées du modèle encyclopédique. Dans le système éducatif de Comte on retrouve toute la contradiction interne de son système : *défendre un modèle d'émancipation tiré des encyclopédistes en l'associant à un ordre moral d'essence contre-révolutionnaire*. L'éducation morale a une fonction sociale éminente, elle vise à garantir la permanence du corps social (dans sa structure, c'est ce qu'on appellerait la reproduction

sociale), quand l'éducation scientifique et technique individualise les sujets, les tourne vers une destination professionnelle (une contribution productive au tout). L'éducation morale vient achever ce que les lois ne peuvent pas réaliser, à savoir un ordre. Les lois ne devraient être faites que pour sanctionner les écarts quand l'éducation elle-même garantit la bonne conduite morale du plus grand nombre.

La marche commune des sentiments et des raisonnements, c'est le fonds de la doctrine saint-simonienne qui allie un idéal encyclopédique et une éducation morale d'inspiration elle-même conservatrice.

Frédéric Brahami, dans un article récent, en rappelle d'ailleurs fort bien le curriculum :

Je cite « L'ambition pédagogique de Comte » dans un volume dirigé par Julien Pasteur et Carole Widmaier, *L'éducation à la citoyenneté*, parue aux Presses de Franche Comté en 2015, qui met en perspective la pédagogie comtienne dans le contexte de 1848.

Je m'attarde sur *les derniers paragraphes* de cet article que vous pourrez consulter en ligne, à partir du §. 25 et suivant :

« L'éducation, qui commence à la naissance et se poursuit jusqu'à 21 ans, se divise en deux périodes principales : une éducation spontanée (de la naissance à 14 ans) et une éducation systématique (de 14 à 21 ans). La première période se divise à son tour en deux. Jusqu'à 7 ans, l'éducation doit rester domestique. Auprès de sa mère, et sans suivre aucune leçon, l'enfant développe ses sens et son adresse. Il n'apprend pas même à lire et à écrire : « l'instruction acquise s'y réduit aux faits de tous genres qui attireront spontanément l'attention naissante²⁸ ». Un peu comme dans l'éducation négative que reçoit Émile, l'essentiel est ici qu'aucune intervention ne vienne perturber le cours spontané du développement infantin, et surtout qu'on n'abîme pas par une hâte dévastatrice la lenteur de sa maturation : « Toute la sollicitude des parents consiste à inspirer les préjugés et susciter les habitudes que justifiera plus tard l'éducation systématique. ». Certes, chez Rousseau il s'agit très exactement d'empêcher que les préjugés et les habitudes ne s'installent, alors que Comte laisse l'enfant à ses fictions et à ses théorisations spontanées, même si elles sont fausses. Mais c'est seulement que ces deux grands pédagogues n'ont pas la même doctrine de ce qu'est l'esprit pris dans sa nature. Pour Comte, l'esprit produit naturellement des propositions et des savoirs théologiques, il est une machine à préjugés. C'est naturellement que nous sommes d'abord théologiens. Comte partage

donc bien avec Rousseau la thèse selon laquelle la première éducation doit se borner à dégager un espace pour le plein développement naturel de l'esprit ; mais accompagner le mouvement spontané de l'esprit, c'est laisser l'enfant séjourner dans les préjugés et les erreurs que son esprit produit de lui-même.

De 7 à 14 ans, l'éducation reste spontanée ainsi que domestique, sauf pour ce qui concerne l'esthétique, qui seule commence dès lors à devenir systématique. Ici encore ce choix résulte de l'anthropologie comtienne : après le fétichisme, et avec le déploiement de l'imagination, l'esprit passe au polythéisme : « l'individu poursuivra sa propre évolution philosophique en s'élevant du simple fétichisme initial au vrai polythéisme, comme le fit avant lui l'espèce au même état. » On rend alors l'enfant sensible à la poésie, comme étant l'art fondamental. Pendant ces années, il apprend les principales langues vivantes, pour commencer à goûter les grands textes dans leur langue originale. À cette éducation poétique, s'ajoutent la musique et le dessin. De 7 à 14 ans, le jeune prolétaire apprend à chanter et à dessiner (on voit qu'on est bien loin de l'image qu'on se fait parfois du positivisme, supposé favoriser la sécheresse du cœur et l'éducation strictement utilitaire et technique).

La seconde éducation positive, qu'on pourrait appeler l'âge des leçons, commence à 14 ans. Elle devient une éducation systématique, gouvernée par la loi encyclopédique qui accompagne la loi d'évolution. La loi encyclopédique formule les rapports d'engendrement à la fois logique et historique des sciences parvenues à l'état de positivité. Elles vont par nature du simple et de l'abstrait au complexe et au concret. L'encyclopédie détermine un ordre naturel, qui explique que la positivité commence par les mathématiques et se termine par la sociologie, dernière science fondée par Comte lui-même. « Car les études scientifiques du prolétaire doivent se rapporter, comme celles du philosophe, d'abord à notre condition inorganique, ensuite à notre propre nature, personnelle et sociale, pour constituer la double base rationnelle de notre conduite réelle. » Les deux premières années seront donc consacrées aux mathématiques et à l'astronomie. Elles correspondent au stade monothéiste de l'état théologique, et développent l'esprit déductif. La troisième année initie à la physique et la suivante à la chimie. Ces deux années correspondent au stade « athéiste » où se développe l'esprit d'induction. Suivent la biologie, puis la sociologie, avec lesquelles l'esprit du jeune homme parvient au stade positif du développement de son esprit. Le tout est couronné, lors d'une septième et dernière année, par la morale, qui est selon Comte non

seulement une science, mais la science aboutie, résumant et complétant toutes les autres qui n'en sont que des moyens en même temps que des éléments.

On pourrait trouver étrange que l'enseignement de chaque science ne s'étende pas sur l'ensemble du cursus (comme c'est le cas dans notre société), et que par exemple seules deux années soient dévolues aux mathématiques, une seule à la physique. C'est que, conformément au concept comtien d'encyclopédie, les sciences ultérieures enveloppent et complètent les sciences inférieures. Ainsi la physique enveloppe les mathématiques, comme la chimie enveloppe la physique. Chaque science ultérieure présuppose donc les acquis de la précédente qu'elle maintient active en elle. Enfin, cette période sera aussi celle de l'apprentissage du latin et du grec, et des voyages de perfectionnement seront proposés aux jeunes prolétaires à travers toute l'Europe.

À cette culture scolaire, que l'État doit aux seuls prolétaires, il faut ajouter la formation continue, et la constitution d'une bibliothèque du prolétaire très ambitieuse, composée de 150 volumes (30 de poésie, 30 de science, 60 d'histoire, 30 de philosophie, de morale et de religion). À parcourir cette bibliothèque qui comporte tous les trésors de la culture humaine, on voit bien que le prolétaire qui vivrait dans le monde selon Comte serait bien plus lettré que la moyenne des bacheliers, et même des étudiants inscrits à l'université de nos jours.

Le but d'une telle éducation est d'*armer* l'âme du prolétaire, en l'initiant à une culture systématique, encyclopédique, de façon qu'il participe activement à la constitution d'une opinion publique non seulement éclairée mais encore savante, et finalement morale. C'est la seule voie, la seule méthode qui puisse selon Comte affranchir réellement le prolétariat et, par le prolétariat, l'humanité. »

Comment faut-il donc organiser cette éducation. **En deux parties générales** : l'une spontanée finissant par la puberté ou au début de l'apprentissage industriel. **L'autre systématique** allant jusqu'à la majorité. La période spontanée s'accomplit au sein de la famille et ne comporte pas d'autre étude qu'une initiation esthétique (on reviendra sur le rôle de l'esthétique dans l'étude de la cinquième partie de notre texte). Pendant la seconde période qui part de la puberté, la présentation sera systématique cette fois et conforme à l'esprit d'encyclopédie.

L'éducation spontanée est elle-même divisée en deux périodes : la première va de la naissance à l'âge de la seconde dentition, soit 7-8 ans. L'éducation pendant cette période est physique, la mère est seule éducatrice. On cultive le sens, l'adresse, on prépare à l'observation et à l'action. Pas d'étude proprement dite, pas même l'apprentissage de la lecture et de l'écriture.

Seconde période de la phase spontanée, entre la seconde dentition (7-8 ans et la puberté) : éducation qui n'est systématique que dans le domaine de l'esthétique. Poésie, musique, dessin, sans leçon formelle. Apprentissage des principales langues occidentales limitrophes nécessaires à la découverte de la poésie.

Bref, le programme initial de 7 à 14 ans est esthétique et linguistique. On accompagne l'évolution du fétichisme au polythéisme.

La seconde grande phase de l'éducation positive, de la puberté à la majorité est, elle, plus systématique, et elle exige des leçons publiques. L'enfant ne doit pas être privé de sa vie de famille pour être instruit dans des institutions considérées comme les cloîtres scolastiques. On suit ici l'ordre du cours de philosophie positive : on commence par la condition inorganique pour aller vers la nature individuelle et sociale. Soit les mathématiques et l'astronomie d'un côté, de l'autre la physique et la chimie, à raison de deux leçons hebdomadaires, pendant deux ans chaque partie, soit quatre ans. Une seule leçon hebdomadaire suffira pour le reste.

Après quatre ans d'études inorganiques, on passe aux études biologiques : elles sont concentrées en une seule année, 40 leçons philosophiques et populaires. Sixième année, on aborde l'étude de la sociologie statique et dynamique et on apprend à connaître donc l'ordre social et les principes de son progrès. La septième année d'étude est consacrée au principe de la morale. Dans le cours de cette formation, l'évolution religieuse permet de passer du polythéisme au monothéisme et au positivisme proprement dit : bref, l'histoire de l'esprit humain se récapitule ici en chacun.

Tableau de l'éducation générale destinée aux prolétaires

| | | | | | |
|---|---|---|--|---|--|
| Première période De la naissance à la puberté (14 ans) | Première partie : De la naissance à la seconde dentition (0 à 7 ans) | } | Education spontanée : muscles, sens, adresse. Observation : faits confiés à la mère dans la famille. Ni lecture, ni écriture. <i>Fétichisme.</i> | | |
| | Deuxième partie : De la seconde dentition à la puberté (7 à 14 ans) | } | Education esthétique : Poésie, musique, dessin. Pas de leçons formelles. Quatre langues limitrophes. Apprentissage professionnel par- fois amorcé. <i>Polythéisme.</i> | | |
| Deuxième période De la puberté à la majorité (durée : sept ans de 14 à 21 ans) | Couple Math.-astro. (2 ans) | } | Math. 1 an 2 h. hebdo. Astro. 1 an 1 h. hebdo. | } | <i>Monothéisme.</i> Influence de l' Esprit métaphysique. Déduction. |
| | Couple Physico-chimique (2 ans) | } | Physique 1 an 1 h. hebdo. Chimie 1 an 1 h. hebdo. | } | <i>Athéisme.</i> Induction. |
| | Couple Biologico- sociologique (2 ans) | } | Biologie 1 an 40 leçons Sociologie 1 an | } | <i>Positivisme.</i> |
| | Morale (1 an) | } | | } | |

Plusieurs remarques doivent accompagner ce tableau :

D'abord, c'est un enseignement qui sous cette forme est exclusivement destiné aux prolétaires. Les autres classes passent par des institutions privées. Les autres classes peuvent accéder au type d'éducation qu'elles désirent. IL ne doit exister aucun autre enseignement organisé, du moins général.

Ensuite les études esthétiques continuent à être pratiquées librement.

Les voyages de perfectionnement sont possibles.

Chaque centre de cours comprend 7 professeurs polyvalents parcourant successivement les 7 branches encyclopédiques.

S'agissant des dispositions actuelles du prolétariat ainsi instruit, autrement dit de sa destination immédiate, il faut d'abord comprendre que dans l'esprit de Comte le prolétariat n'est pas une classe, et que son action ne saurait être politique. D'abord, il n'est pas une classe, rappelons ce que Comte nous en dit : « l'heureuse équivoque que présente, surtout en français, le mot peuple, rappelle sans cesse que les prolétaires ne forment point une véritable classe, mais constituent la masse sociale d'où émanent, comme autant d'organes nécessaires, les diverses classes spéciales ». En d'autre, terme, Comte a bien une conception plébéienne du prolétariat, comme je l'avais déjà signalé et ne peut adhérer à la lutte des classes. Deuxième élément : la destination n'est pas politique mais spirituelle.

L'éducation du prolétariat a pour destination non de lui confier le pouvoir mais bien de préparer le libre essor des nouveaux chefs civils en leur sein qui prépareront à leur tour le terrain à la remise en main du pouvoir aux chefs industriels, aptes, par une sorte d'apprentissage pratique et morale qui leur faisait défaut, à l'exercice du pouvoir temporel.

L'éducation du prolétariat ne le prépare pas à d'autres tâche que de rester politiquement à sa place. Elle a en revanche une fonction sur les autres classes : les élever à la conscience de leur responsabilité.

Second élément conclusif : le plan est discret sur l'apprentissage professionnel. Si cette éducation du prolétariat ne vise pas à une prise du pouvoir politique ni à une direction, si ce n'est provisoire, on comprend mal pourquoi le prolétaire n'apprend pas son métier. C'est une fois encore parce que Comte n'a une conception que très relâchée des catégories socio-professionnelle. Curieusement si on compare aux préceptes saint-simoniens, il n'y a pas d'apprentissage industriel. La formation professionnelle du prolétaire n'est pas au centre des considérations de Comte lors même que le prolétariat n'est pas destiné à autre chose qu'à former une force morale qui par ailleurs, dans l'ordre temporel, reste à sa place.

Quatrième partie

Les femmes dans le positivisme

Il est très curieux que la critique sur ce sujet ait manqué de lucidité au point, depuis l'article d'Annie Petit et Bensaude-Vincent paru en 1976, de parler du « féminisme *militant* d'un auguste phallocrate ». Il n'y a pas de féminisme chez Comte, mais bien au contraire une misogynie à peine sublimée par un culte de la femme, manière de la tenir à distance, un sexisme évident et un antiféminisme systématique et continu. Si l'on entend par féminisme un corps de doctrine qui vise à lutter contre l'oppression des femmes et leur exploitation et qui voit dans cette même oppression et cette même exploitation le fondement du système de pouvoir établi dans les sociétés anciennes ou modernes, il est certain non seulement que Comte ne participe à aucun titre de ce courant, mais qu'il est l'un de ses opposants les plus manifestes : son obsession est au contraire de maintenir les femmes sous tutelles, de justifier leur infériorité par des arguments naturalistes les plus communs et de s'opposer à tous les mouvements qui viseraient à l'émancipation des femmes. Notre texte appartient de plein droit à la littérature antiféministe de son époque. Il n'y a aucun sens à vouloir l'en extraire.

Une critique oubliée

Du reste, les féministes de l'époque ne s'y sont pas trompées, à commencer par Jeanne-Marie Poinsard ou Jenny d'Héricourt, institutrice, doctoresse (on l'empêche de se coiffer du bonnet de docteur bien qu'elle ait conduit ses études jusqu'à leur terme), maîtresse sage-femme (on dirait obstétricienne aujourd'hui), disciple de Cabet (en quelque sorte cabétienne contre Cabet), co-fondatrice et sociétaire de la Société pour l'émancipation des femmes en 1848, et grande adversaire de Proudhon (cet affreux sexiste et misogyne, si bien critiqué dans un article de Francis Dupuy-Déri), grande voyageuse et ayant effectué la synthèse du féminisme français avec le féminisme américain depuis Chicago où elle a vécu 8 ans durant, entre 1864 et 1872. Dans son ouvrage principal paru en deux volumes en 1860, *La Femme affranchie, réponse à MM. Michelet, Proudhon, E. de Girardin, Legouvé, Comte et autres novateurs modernes*, Jenny d'Héricourt s'en prend à toutes les doctrines misogynes, masculinistes et antiféministes du milieu du siècle, et il est malheureux de reconnaître que la plupart de ces doctrines sont portées par des socialistes ou affiliés tels. En effet dans les chapitres du premier livre, on rencontre

essentiellement des philosophes sociaux : les icariens, les phalanstériens (fouriristes), les saint-simoniens, ou encore Michelet, Proudhon et pour finir Comte. Tous ne sont pas à placer au même niveau car seules deux doctrines à ses yeux associent à un sexisme évident une misogynie foncière et un antiféminisme systématique : celle de Proudhon et celle de Comte, Proudhon ayant selon elle imité et radicalisé des thèses de Comte. D'autres sont plus nuancé ou plutôt pratiquent un double discours très problématique et difficile à démêler : d'un côté les icariens (Cabet est profondément conservateur en matière familiale, les saint-simoniens sont duplices car ils exaltent la libération de la femme mais la mise en œuvre de leur doctrine comporte une véritable exclusion, de même les fouriristes défendent une émancipation personnelle et sexuelle mais considère encore le genre féminin comme un genre mineur.

Quelle est la position de Jeanny d'Héricourt concernant Comte (je vous renvoie aux p. 110 et suivantes du volume 1 de son œuvre) : elle consacre un chapitre à un auteur qu'elle juge à la fois ridicule et nuisible. Elle rappelle par ailleurs l'avoir réfuté dès 1855 dans un article de la *Revue philosophique*, et dans l'esquisse de biographie parue en anglais à son sujet, il apparaît que sa critique de Comte a eu un certain succès de scandale.

Comte renferme deux hommes distincts, un philosophe et un révélateur, bref, un philosophe et un prophète. Comme raisonneur ou philosophe, c'est un imitateur (un saint-simonien), comme prophète, c'est un ridicule prophète du passé, un rétrograde. Je ne peux pas manquer de la citer, p. 110-111 :

« M. Comte qui a renié et insulté son maître Saint-Simon, n'est que le vulgarisateur de ses travaux, récemment édités : voilà pour l'aspect rationnel.

Ce qu'il a en propre, c'est une organisation socio-religieuse, qui ne peut être l'œuvre d'un esprit sain.

Ce qu'il a en propre, c'est un style lourd, sec, insulteur, orgueilleux au point d'en être révoltant ; chargé et surchargé d'adjectifs et d'adverbes.

Ce qu'il a en propre, c'est d'avoir noyé quelques idées dans des volumes qui n'ont pas moins de 750 à 800 pages, petit caractère. Je ne vous conseille pas de les lire, lecteurs, à moins que, en votre âme et conscience, vous ne croyiez avoir mérité un grand nombre d'années de purgatoire et que vous ne préfériez les faire sur la terre que... je ne sais s'il faut dire en haut ou en bas, puisque l'astronomie a bouleversé toutes les situations du monde matériel et spirituel. »

Ayant pris acte de cette dissociation intime, Jenny d'Héricourt distingue deux écoles parmi les disciples de Comte : les positivistes qui veulent en finir avec la métaphysique et prolongent son geste savant, comme Littré et quelques autres, qu'elle ne discutera pas ici car elle partage un grand nombre d'opinion avec eux ; et les Sacerdotes, les hommes du sacerdoce, qui ont accueilli la révélation. C'est bien sûr les sacerdotés et leurs sacerdoces qu'elle veut critiquer ici.

Que dire de ce système. Il est fondé sur quelques dogmes inutiles : on doit donc adorer l'humanité à partir du moment où il n'y a ni dieu ni âme. Il y a trois éléments sociaux : la femme, le prêtre et l'homme.

La femme est la providence morale et la gardienne des mœurs. Bien sûr Jenny d'Héricourt va s'attarder sur ce statut de la femme. D'abord, cette élévation tardive de la femme a un motif biographique évident selon elle : l'amour mystique et chaste de Comte pour Clotilde de Vaux.

111-112 :

« Sans l'amour tout mystique, je veux bien le croire, que M. Comte eut pour madame Clotilde de Vaux, il est probable que la femme n'eût pas été la Providence morale ; grâce à cet amour, elle n'est rien moins que cela. On va voir qu'elle n'en est pas plus avancée. »

Bref, le culte de la femme n'est qu'une aliénation de plus.

Résumons : La fonction de la femme est donc de moraliser l'homme, tâche qu'elle ne peut remplir que dans la vie privée. Elle doit être préservée du travail, renoncer à la dot et à l'héritage ; l'homme est chargé de la nourrir ; fille, elle est à la charge de son père ou de ses frères ; épouse à celle de son mari ; veuve, à celle de ses fils. A défaut de ses soutiens naturels, l'Etat, sur la demande du sacerdoce, subvient à ses besoins.

Ainsi apparaît derrière le culte l'obsession de Comte : lutter contre l'émancipation féminine, comme le comprend et le montre fort bien Jenny d'Héricourt.

113 : « Selon lui (i. e. Comte), les femmes n'ont jamais demandé leur émancipation ; les hommes qui *la réclament pour elles*, ne sont, dans le style plein d'aménité de M. Comte, que des utopistes corrompus, des rétrogrades ». En d'autres termes : on ne peut même pas leur reprocher leur tentative d'émancipation car elle n'émane pas d'elles, elles n'auraient jamais eu cette idée. Elles ont repris passivement les doctrines de métaphysiciens. Et elle cite alors deux longs et pénibles passages de Comte tirés de son système de politique positive, tome I, p. 244-245 et p. 248 (qui renvoient à notre discours préliminaire. On retrouve alors le même sophisme fondamental que pour les prolétaires : *donner l'égalité aux femmes, c'est les corrompre irrémédiablement*.

Ainsi, ce sont les mots de Comte : « Sans discuter de vaines utopies rétrogrades, il importe de sentir, pour mieux apprécier l'ordre réel, que si les femmes obtenaient jamais cette égalité temporelle que demandent, sans leur aveu, leurs prétendus défenseurs, leurs garanties sociales en souffriraient autant que leur caractère moral. Car, elles se trouveraient ainsi assujetties, dans la plupart des carrières, à une active concurrence journalière qu'elles ne pourraient soutenir, en même temps que la rivalité pratique corromprait les principales sources de l'affection mutuelle.... L'homme doit nourrir la femme, telle est la loi naturelle de notre espèce ».

Les femmes sont nées pour être les prêtresses domestiques de l'humanité. Elles doivent non seulement fuir toute participation au commandement, mais la pire des dégradations morale viendrait d'une femme qui s'enrichirait de son propre travail. Commentaire de Jeanny d'Héricourt :

« Ainsi mesdames, qui préférez le travail à la prostitution, qui passez jours et nuits pour subvenir aux besoins de votre famille, il est bien entendu que vous vous dégradez ; une femme ne doit rien faire ; respect et gloire à la paresse.

Vous Victoria d'Angleterre, Isabelle d'Espagne, vous commandez, donc vous vous dégradez radicalement. »

Si toute tentative d'émancipation est vouée à la dégradation de la femme, cela tient à une loi naturelle : la femme est née pour obéir. La domination de l'homme est fondée sur cette loi naturelle, de même que la soumission de la femme fondée sur une admirable maxime d'Aristote citée amoureusement par Comte dans son catéchisme positiviste : « *La principale force de la femme consiste à surmonter la difficulté d'obéir* ». la tâche de la femme est d'apprendre cette obéissance qui est sa loi.

Jenny d'Héricourt passe ensuite à une utopie propre au système de politique positive, le projet de la Vierge mère tiré du tome IV du *Système* où Comte envisage un dispositif permettant de remplacer l'appareil masculin pour parvenir à procréation. On éviterait ainsi les caprices d'un instinct perturbateur. L'idée est donc de procréer sans le concours de l'homme : autrement dit d'éloigner aussi bien l'homme de son désir pour la femme. L'angoisse est la perte de semence de l'homme qui l'affaiblit. L'obsession, c'est l'affaiblissement intellectuel et moral qu'entraîne chez l'homme le coït, p. 117 :

« La rationalité du problème, ajoute l'auteur, est fondée sur la détermination du véritable office de l'appareil masculin, destiné surtout à fournir au sang un fluide excitateur, capable de fortifier toutes les opérations vitales, tant animales qu'organiques. Comparativement à ce service général, la stimulation fécondante devient un cas particulier de plus en plus secondaire,

à mesure que l'organisme s'élève. On conçoit ainsi que chez la plus noble espèce, ce liquide cesse d'être indispensable à l'éveil du germe, qui pourrait artificiellement résulter de plusieurs autres sources, même matérielles, surtout d'une meilleure réaction du système nerveux sur le système vasculaire. » (*Système de politique positive*, livre IV, p.276).

Bref, le rôle de ce projet de vierge-mère, c'est d'affranchir l'homme de la reproduction et de le laisser conserver son précieux fluide, en consacrant la femme, elle à son activité reproductive. L'atrophie de cette superfétation cérébrale est au fond nécessaire chez l'homme. La femme est donc un ventre productif, l'homme un esprit qui veut et qui n'est plus encombré par le désir.

Jenny D'Héricourt, p. 121 :

« En somme, vous voyez, lectrices, que si M. Comte nous croit moins fortes que l'homme de corps, d'esprit, de caractère, en revanche il nous croit meilleures que lui.

Nous sommes la providence morale, des anges gardiens : il rêve pour nous l'affranchissement par le renversement d'une loi naturelle.

Mais en attendant il nous place sous le joug de l'homme en nous dispensant du travail ;

Il rive nos fers, en nous engageant patelinement à nous dépouiller de notre avoir ;

Il nous dit de la plus douce voix du monde : ne commandez jamais, cela vous dégraderait ;

Votre grande force est d'obéir à celui dont la destinée est de diriger.

Vous ne serez rien dans le temple, rien dans l'Etat ;

Dans la famille, vous êtes prêtresses domestiques, les auxiliaires du sacerdoce. »

Quelle réponse Jenny d'Héricourt apporte-t-elle au délire misogyne de Comte ? (elle renvoie elle-même à un article de 1855 dans la *Revue philosophique*, p. 122. Cette réponse repose sur deux arguments : une présentation des femmes d'aujourd'hui, autrement dit un tableau social qui vient briser, contester l'utopie. Puis, surtout, des arguments naturalistes qui viennent ruiner l'argument de Comte dans son principe même. Revenons sur chacun d'eux :

« Les femmes d'aujourd'hui sont, en général, intelligentes, parce qu'elles reçoivent une éducation supérieure à celle que recevaient leur mère. La plupart d'entre elles se livrent à l'existence active soit dans les arts, soit dans l'industrie ; les hommes les y reconnaissent comme leurs émules et avouent même qu'elles leur sont supérieures dans l'administration. Aucun homme, digne de ce nom, n'oserait contester que la femme ne soit son égale, et que bientôt arrivera le jour de son émancipation civile.

Les femmes, de leur côté, plus indépendantes, plus dignes sans qu'elles aient rien perdu de leur grâce et de leur douceur, ne comprennent plus votre fameux axiome : l'homme doit nourrir la femme ; elles comprendraient encore moins votre admirable maxime d'Aristote, bonne pour les esclaves du Gynécée. Soyez bien convaincu que toute vraie femme rira du vêtement de nuage que vous prétendez lui donner, de l'encens dont vous voulez l'asphyxier ; car elle ne se soucie plus d'adoration, elle veut du respect, de l'égalité ; elle veut porter sans entraves son intelligence et son activité dans les sphères propres à ses aptitudes ; elle veut aider l'homme, son frère, à défricher le champ de la théorie, le domaine de la pratique, elle prétend que chaque être humain est juge de ses aptitudes ; elle ne reconnaît à aucune homme, à aucune doctrine le droit de fixer sa place et de jalonner sa route. C'est par le travail de la guerre que le patriciat s'est constitué, c'est par le travail pacifique que le servage s'est émancipé, c'est aussi par le travail que la femme prétend conquérir ses droits.

Voilà monsieur, ce que sont, ce que veulent être beaucoup de femmes aujourd'hui ; voyez si ce n'est pas folie de vouloir ressusciter le gynécée et l'atrium pour ces femmes imprégnées des idées du 18^E siècle, travaillées par les idées de 89 et des réformateurs modernes. Dire à de telles femmes qu'elles ne seront rien ni dans l'Etat, ni dans le mariage, ni dans la science, ni dans l'art, ni dans l'industrie, ni même dans votre paradis subjectif, est quelque chose de tellement énorme que je conçois pas, pour mon compte que l'aberration puisse aller aussi loin. »

Enfin, Jenny d'Héricourt finit par attaquer Comte sur les principes mêmes de son naturalisme. Elle-même revendiquant son apparentement à Cuvier, le naturaliste, fondateur de l'anatomie comparée, par ailleurs étudiante et docteur en médecine, maîtresse sage-femme (obstétricienne) :

p. 124-125 :

« Puisque vous croyez en Gall et Spurzheim, vous savez que l'encéphale des deux sexes se ressemble, qu'il est modifiable chez l'un comme chez l'autre, que toute l'éducation est fondée sur cette modifiabilité : comment ne vous est-il point venu à l'esprit que si l'homme est en masse plus rationnel que la femme, c'est parce que l'éducation, les lois et mœurs développent chez lui les lobes antérieurs du cerveau ; tandis que chez la femme l'éducation, les lois, les mœurs développent surtout les lobes postérieurs de cet organe ; et comment, ayant constaté ces faits, n'avez-vous pas été conduit à conclure que, puisque les organes ne se développent qu'en conséquence des excitants qui leur sont adressés, il est probable que l'homme et la femme, soumis aux mêmes excitants cérébraux, se développeront de la même manière avec les nuances propres à chaque individualité ; et que si la femme se développe harmoniquement sous ces trois aspects, il faut qu'elle se manifeste socialement sous trois aspects. Songez-y monsieur, votre principe est trois fois faux, trois fois en contradiction avec la science, avec la raison ; en présence de la physiologie du cerveau toutes les théories de classement tombent : les femmes sont les égales des hommes devant le système nerveux ; elles ne pouvaient leur être inférieures que devant la suprématie musculaire attaquée par l'invention de la poudre et que va réduire en poussière le triomphe de la mécanique.

Que de choses j'aurais encore à vous dire, monsieur, si cette ébauche de critique n'était déjà trop longue ; mais, quelque mauvaise qu'elle soit, comme elle n'a dans mon esprit que le sens d'une protestation de femme contre vos doctrines, je crois pouvoir m'en tenir là. »

Il ne reste rien de Comte, mais ce qu'il en reste, c'est précisément son antiféminisme morbide car associé à un dégoût, une haine aussi de la sexualité comme perversion.

Un antiféminisme partagé

L'antiféminisme n'est pas propre à Comte, cela va de soi, il est aussi largement partagé, bien que de manière plus ou moins conséquente par nombre de penseurs de l'époque. Et on doit dire que ce qui caractérise le socialisme français dans ses différents courants dans le premier 19^e siècle, c'est globalement un antiféminisme assez universel et tranquille sur ses assises, en particulier ses assises naturelles, à l'exception peut-être, et encore, de Leroux, Fourier et Cabet (mais nous y reviendrons). Seules quelques figures féminines comme précisément Jenny d'Héricourt travaillent à le surmonter, à le critiquer. Paradoxalement, c'est dans la tradition libérale, en particulier dans la tradition libérale anglaise que se fait jour un féminisme militant bien plus conséquent, je veux parler par exemple d'un correspondant notable de Comte et l'un de ses appuis pendant quelques années, à savoir John Stuart Mill qui avec sa femme Harriet Taylor Mill, a rédigé l'un des grands traités féministes du second 19^e siècle, intitulé : *The Subjection of Women, De l'assujettissement des femmes*, paru en 1869. La question féminine sera brandie dans le socialisme à partir des années 1880, notamment chez Engels (*l'origine de la famille de la propriété privée et de l'état*) ou encore chez Bebel dans *La femme et le socialisme* (1879). Mais dans le premier 19^e siècle, l'antiféminisme gouverne la plupart des systèmes socialistes. Il apparaît ainsi nécessaire de revenir sur le statut de la femme dans le saint-simonisme et dans les socialismes contemporains pour bien mesurer les écarts. On va voir que le socialisme français dans ses différentes dimensions est un *piège tendu au féminisme* bien plus qu'une de ses préfigurations. Décidément, la liberté des femmes ne pourra être conquise que par les femmes.

En suivant Jenny d'Héricourt, on pourrait distinguer plusieurs points de vue : un féminisme d'intention, démenti par les faits (Leroux, Cabet notamment, citer le moment Cabet dans le texte). Un féminisme de façade (les saint-simoniens), démenti jusque dans la doctrine même qui subordonne pleinement la femme à l'homme et dont Comte est le reprenneur radical. Enfin un antiféminisme militant, radical, associé à un sexisme et un masculinisme maladif, dont les grands représentants seraient Comte et Proudhon, on pourrait même ajouter : Comte puis Proudhon car Proudhon vient en quelque sorte greffer ses idées sur celles de Comte.

Pour Leroux, tout être humain est à la fois sensation, sentiment et connaissance, mais chaque individu accuse une prédominance. Les hommes sont plus portés à la réflexion et à la connaissance, les femmes plus sentimentales et l'enfant plus sensuel. Pour Cabet, la femme aux « doigts délicats » est toute sentimentalité et cette déesse du foyer dont le mari doit être l'éternel protecteur. Dans le voyage en Icarie, la voix prépondérante reviendra à l'époux.

Le système le plus radicalement antiféministe, le plus hostile aux femmes, se retrouve chez Proudhon.

Comte va donner une validation naturaliste et cérébrale à cette distinction. Selon lui, à la suite de Gall et Cabanis, il y a trois zones dans le cerveau : affective, active et spéculative. La zone affective est bien plus développée chez la femme, au détriment des autres zones, active et spéculative. Elles sont inférieures physiquement et intellectuellement.

En passant, toujours, Proudhon, sympathique Proudhon : fond sentimentalité et sensualité de la femme. La femme est un être sensuel, une chienne, qui jappe après l'homme, (retrouver la citation).

Enfantin est le représentant d'une tentative importante, de remettre en cause l'absolutisme du pouvoir masculin, qui est un premier chemin en direction de l'émancipation des femmes. Au moment même où il annonce la retraite de Mélimontant, en 1832, après l'élimination de son rival à la tête du mouvement Saint-Armand Bazard, qui meurt peu de temps après, en juillet de la même année, Enfantin, rédige dans le *Globe* un texte qu'on ne peut pas ne pas considérer comme un manifeste féministe contre l'exploitation des femmes par l'homme, plus que l'exploitation de l'homme par l'homme, le 20 avril 1832, dans son adresse au monde : « Au monde, Moi, père de la Famille nouvelle » :

« Depuis la fille des ROIS jusqu'à celle du PEUPLE, je ne sache point qu'il existe une FEMME de laquelle l'homme ne se croie en droit d'exiger fidélité, dévouement, obéissance, en échange de l'insultante tutelle que sa superbe raison et sa force brutale daignent accorder à l'être qu'il regarde comme un enfant sans force et sans raison. »

Cependant les choses ne sont pas si simples, car cette célébration de la femme s'accompagne d'un effacement pur et simple : la microsociété saint-simonienne est exclusivement composée d'hommes, elle est structurée y compris du point de vue homo-érotique de façon très forte et décisive, et interdiction est faite aux femmes de participer aux instances de direction et même à la famille saint-simonienne. Il faut donc reconstituer le raisonnement qui mène à la fois à exalter la femme et à l'annuler, et lui retirer toute capacité dans l'immédiat à quelque fonction sociale que ce soit, ce qui ne peut être sans influence sur le discours de Comte lui-même qui voue un culte à un sexe qu'il retire de la vie publique, du même geste.

Certes, on identifie à la fois des femmes émancipées dans le saint-simonisme et un premier discours féministe. C'est aussi chez Enfantin, pour des raisons essentiellement tactiques dans l'histoire du saint-simonisme (son opposition au révolutionnaire Bazard) la

promotion d'un pouvoir androgyne, un pouvoir non pas sans sexe mais mêlant les deux sexes dont les concours sont indispensables, ce qui va renvoyer nos auteurs dans un essentialisme problématique. Comme le montre bien Philippe Régnier dans un article consacré à la réaffirmation et réinvention saint-simonienne du masculin : pour une lecture nouvelle d'un féminisme originel »,

Cognitivement, selon Enfantin, la femme fonctionnerait de manière plus synthétique, c'est-à-dire plus intuitive, plus spontanée, plus pratique, en un mot plus sentimentale, alors que l'homme, plus analytique, aurait besoin d'un détour préalable par les concepts, mais serait en revanche plus doué pour réduire en système les faits observés et pour coordonner le travail des individus, autrement dit pour fixer une méthode. Conclusion : puisque la femme serait incapable de remplir les mêmes fonctions que l'homme, tout autant que l'homme d'accoucher, la direction de la société ne devrait jamais être assurée par un seul individu, quel que soit son sexe ,mais toujours par un couple, dont les deux moitiés, mâle et femelle, exerceraient chacune et ensemble les « rôles » principalement par nature dévolus à leurs sexes respectifs.

Bref, un essentialisme, une idée féminine, un principe féminin mais qui doit trouver place dans une direction androgyne. Et Philippe Régnier de citer ce passage incroyable de la correspondance inédite d'Enfantin, une lettre à Buchez du 2 octobre 1829 :

Oui mon cher, ces formes arrondies, adoucies, cette peau délicate, cette bouche dont il ne semble pouvoir sortir que paix et bonheur, tout cela se trouve réuni sous nos yeux dans un être, pour nous indiquer matériellement ce que nous devons attendre de lui sentimentalement et intellectuellement. C'est à nous de comprendre l'idée que Dieu a mise dans ses formes si tendres, qui semblent chercher sans cesse un appui robuste dont elles effaceront la rudesse en l'entourant de replis amoureux.

Le principe directeur doit être à la fois mâle et femelle à la fois et l'essence du pouvoir légitime, de l'autorité, voire de la divinité est androgyne, un couple saint, divin symbole d'UNION de la sagesse et de la beauté ». Cette direction bicamérale est assumée au sommet du courant saint-simonien par le principe mâle Bazard et le principe femelle Enfantin, non par une

femme. La dialectique du masculin et féminin ne privilégie par les femmes, mais les hommes en positions féminine. La promotion du féminin s'accompagne d'une exclusion des femmes.

La promotion paradoxale du principe féminin se retrouve dans un texte de 1831 intitulé *Réunion générale de la famille*, où Infantin revendique pour lui-même et sa féminité la tutelle du mouvement, contre son adversaire, Bazard, p. 4 :

« J'avais, par mes travaux dans la doctrine, depuis le moment où s'était fait sentir à nos âmes, la foi religieuse, indiqué que j'étais seul de nous deux en position d'appeler la FEMME. Tous mes travaux portaient l'empreinte de ce désir. Bazard, au contraire, n'en parlait pas ; Bazard pensait que la vie politique dans laquelle nous étions, et où nous continuions à marcher, était telle que nous avions surtout à développer parmi nous, et en face des hommes, des vertus MÂLE pour résister à l'état de désordre et de guerre dans lequel le monde se trouve encore. Or, nous n'avons pas à résister au monde, nous avons à le PACIFIER, nous avons à l'APPELER, à l'ATTRAIRE par nos sentiments de fraternité, d'union, de famille, par le spectacle de notre MORALITE. Notre œuvre, notre position, notre enseignement, notre vie, ne doivent point être de dureté, de sévérité, de guerre, mais bien toute d'amour, de douceur et de paix. »

Bref, la nouvelle direction est bien féminine, mais assumée par un homme.

A partir de la retraite de Ménilmontant, le discours va être militer pour l'annulation de femmes : principe féminin de gouvernement s'accompagne d'une annulation des femmes (c'est plus d'une dépossession du principe féminin qu'il s'agit alors

Ainsi dans une brochure de 1832, procès-verbal des séances de la réunion générale du père de famille on peut trouver, mention suivante, je cite encore Philippe Régnier :

L'homme et la femme, voilà l'individu social ; mais la femme est encore esclave, nous devons l'affranchir. Avant de passer à l'état d'égalité avec l'homme, elle doit avoir sa liberté. Nous devons donc réaliser, pour les femmes saint-simoniennes, cet état de liberté, en détruisant la hiérarchie jusqu'ici constituée pour elles aussi bien que pour les hommes, et en les faisant rentrer toutes dans la loi de l'égalité entre elles. IL N'Y A PLUS DE FEMMES DANS LES DEGRES DE LA HIERARCHIE. Notre apostolat, qui est l'appel de la femme, est l'apostolat des hommes. L'homme aujourd'hui peut être classé, parce qu'il a depuis longtemps sa liberté complète à l'égard de la femme ; mais la femme ne pourra être classée que lorsqu'elle-même aura été révélée.

Bref, le discours féministe d'Enfantin est essentiellement un discours tactique : il est femme quand il s'agit de s'associer à la direction de Bazard, puis redevient homme et seul apôtre ou Père de famille quand Bazard a été éliminé, et le principe féminin disparaît. Au nom de l'émancipation à venir des femmes, on les exclut de l'apostolat et on les réduit au silence. Ménilmontant va être essentiellement un site d'homosocialité, d'homosexualité et d'invention d'une masculinité nouvelle qui se revendique aussi bien des qualités féminines tout en excluant les femmes.

Comte libéral ?

Comte adopte dans sa jeunesse le même type de position libérale à l'égard des femmes, en apparence, que la position classiquement saint-simonienne sur le sujet. On dispose dans les lettres à Valat des années 1819 par exemple, quelques considérations progressistes en apparence : la critique d'un homme qui s'est constitué propriétaire de l'animal domestique appelé femme ou la déploration suivante, citée par Abrousse Bastide : « Si la triste condition des femmes n'était point modifiée par les sentiments que fait naître dans l'homme le besoin physique de l'amour, elles seraient purement et simplement des serfs de la glèbe et même pire ».

Bref, le jeune Comte adhère très provisoirement à des thèses libérales. Mais il les abandonne dès les années 1825, au moment même où il régularise sa relation avec Caroline Massin, fille de comédien, ancienne prostituée. Les mêmes lettres à Valat en rendent compte, et c'est bien sûr le dépit d'un homme marié qui à l'époque décristallise complètement sa relation à la femme et à l'amour et qui veut imposer de l'ordre dans son foyer devant une femme qu'il juge trop libérée : « La femme la plus spirituelle et la plus raffinée n'équivaut au bout du compte qu'à un homme assez secondaire, avec seulement beaucoup plus de prétentions ». L'essentiel doit être « l'attachement, le dévouement de cœur et la douceur de caractère, avec le genre de soumission que peut lui inspirer le sentiment de la supériorité morale de son époux, et qui puisse suffire pour étouffer à sa naissance tout vain désir de domination ». Bref, Comte adhère très vite aux thèses du patriarcat le plus rigide et le plus classique. Cette théorie du rôle des femmes est très dépendante du rapport de Comte aux femmes et à la sexualité.

Dans le Cours, les pages consacrées aux femmes confortent cette expérience. Pour leur bonheur, les femmes doivent être limitées, ce que le monothéisme catholique a compris : toute fonction sacerdotale doit leur être enlevée, leur existence doit rester domestique et consolidée par l'indissolubilité des liens du mariage. Ce sexe est nécessairement dépendant (Cours V, p. 443). Point de chimérique émancipation, encore moins d'égalité. Les femmes se voient enlever

toutes les fonctions qui pourraient les détourner de leur vocation domestique. En d'autres termes, Comte libéral dans sa jeunesse a renié au plus vite le mythe de l'égalité. Les qualités des femmes sont spirituelles et sentimentales.

Ce qui va structurer encore plus son hostilité, c'est **sa correspondance avec Mill**.

La correspondance avec Mill marque en effet une dissension réelle sur la vocation des femmes. Là où Mill insiste sur la nécessité de l'égalité des sexes, Comte au contraire insiste sur les différences : du point de vue biologique, et même du point de vue de l'anatomie cérébrales, les femmes sont inaptes à l'abstraction et à la contention, elles ne peuvent réaliser d'opération intellectuelles importantes, il est nécessaire de les retirer de la direction des affaires humaines. Elles sont destinées à la consultation, pas à la direction. Comte dans ses lettres à Mill, et en particulier dans la lettre du 5 octobre 1843 invoque son expérience personnelle :

« J'ai pu observer de très près l'organisme féminin, même chez plusieurs exceptions éminentes ; je pourrais d'ailleurs, à ce sujet, citer aussi ma propre femme, qui sans avoir heureusement rien écrit, du moins jusqu'ici, possède réellement plus de force mentale, de profondeur et en même temps de justesse que la plupart des personnages les plus justement vantés de son sexe ; j'ai partout trouvé les caractères essentiels de ce type, une très insuffisante aptitude à la généralisation des rapports et à la persistance des déductions, aussi bien qu'à la prépondérance de la raison sur la passion » (lettres à Mill, p. 186).

De cette nature inférieure, Comte passe à la destination sociale des femmes :

« Destinées, outre les fonctions maternelles, à constituer spontanément les auxiliaires domestiques de toute puissance spirituelle, en appuyant par le sentiment l'influence pratique de l'intelligence pour modifier moralement le règne naturel de la force matérielle, les femmes sont placées de plus en plus dans les conditions les plus propres à cette importante mission, par leur isolement même des rivalités actives, qui leur facilite un judicieux exercice de leur douce intervention modératrice, en même temps que leurs intérêts propres sont ainsi liés nécessairement au triomphe de la moralité universelle ».

Bref, l'antiféminisme de Comte est déjà en place en amont même de la rencontre avec Clotilde de Vaux. Il conclut d'ailleurs en 1843 toujours dans sa lettre à Mill, p. 189 : « l'assujettissement social des femmes sera nécessairement indéfini, parce qu'il repose directement sur une infériorité naturelle que rien ne saurait détruire ».

L'hostilité de Comte est liée essentiellement à son célibat et à son opposition à l'hédonisme de tous les courants socialistes de son temps, Fourier et quelques autres : S'agissant de Fourier, Comte retrouve les mots très durs qu'on peut rencontrer chez les critiques d'un Leroux ou d'un Proudhon : le phalanstère de Fourier est donc essentiellement un bordel

pour les auteurs, une Florence souillée de tous les vices. S'agissant des saint-simoniens : Comte réprovoque leurs honteuses aberrations éphémères. Bref, ce que Comte condamne, c'est l'hédonisme des mouvements socialistes plus que leur supposée libération de la femme.

Ce qu'il partage avec eux, c'est un essentialisme : la femme comme être de sentiment.

Pour Leroux, tout être humain est à la fois sensation, sentiment et connaissance, mais chaque individu accuse une prédominance. Les hommes sont plus portés à la réflexion et à la connaissance, les femmes plus sentimentales et l'enfant plus sensuel. Pour Cabet, la femme aux doigts délicats est toute sentimentalité et cette déesse du foyer dont le mari doit être l'éternel protecteur. Dans le voyage en Icarie, la voix prépondérante reviendra à l'époux.

Comte va donner une validation naturaliste et cérébrale à cette distinction. Selon lui, à la suite de Gall et Cabanis, il y a trois zones dans le cerveau : affective, active et spéculative. La zone affective est bien plus développée chez la femme, au détriment des autres zones, active et spéculative. Elles sont inférieures physiquement et intellectuellement.

En passant, toujours, Proudhon, sympathique Proudhon : fond sentimentalité et sensualité de la femme. La femme est un être sensuel, une chienne, qui jappe après l'homme, (retrouver la citation).

Résumé et suite

On a donc introduit à cette quatrième partie en réfléchissant l'antiféminisme systématique de Comte à partir de la critique dès les années 1850 par Jenny d'Héricourt et reprise dans son ouvrage principal, *La femme affranchie*, de 1860 (notamment dans sa première partie). On a en second lieu présenté le rapport pour le moins ambigu des réformistes sociaux aux femmes et à l'égalité des sexes dans les travaux de Fourier, de Leroux et des saint-simoniens. Enfin, on a présenté brièvement la trajectoire de Comte, d'un libéralisme bon teint et très provisoire à un masculinisme et antiféminisme systématique dès le milieu des années 1820 mais théorisé ensuite dans le Cours ainsi que dans la correspondance des années 1840, notamment dans sa correspondance avec Mill où la question de la femme devient un point de divergence majeure et l'une des raisons de la rupture. Je vous ai cité des morceaux de la lettre du 5 octobre 1843 où Comte peut écrire notamment, bravache : « J'ai pu observer de très près l'organisme féminin, même chez plusieurs exceptions éminentes ; je pourrais d'ailleurs, à ce sujet, citer aussi ma propre femme, qui sans avoir *heureusement rien écrit*, du moins jusqu'ici, possède réellement plus de force mentale, de profondeur et en même temps de justesse que la plupart des personnages les plus justement vantés de son sexe ; j'ai partout trouvé les caractères essentiels de ce type, *une très insuffisante aptitude à la généralisation des rapports et à la*

persistance des déductions, aussi bien qu'à la prépondérance de la raison sur la passion » (lettres à Mill, p. 186). En d'autres termes, dans leurs structures anatomiques cérébrales, les femmes sont bien inférieures aux hommes, et cette infériorité commande une destination sociale qui les écarte des métiers réservés aux hommes : notamment mais pas seulement bien sûr l'écriture et la connaissance (les femmes qui écrivent sont pour Comte une monstruosité). Et c'est leur destination domestique qui va être le véritable lieu d'expression de leur pouvoir spirituel.

De cette nature inférieure, vous disais-je, Comte passait dans sa lettre déjà à la destination sociale des femmes :

« Destinées, outre les fonctions maternelles, à constituer spontanément les auxiliaires domestiques de toute puissance spirituelle, en appuyant par le sentiment l'influence pratique de l'intelligence pour modifier moralement le règne naturel de la force matérielle, les femmes sont placées de plus en plus dans les conditions les plus propres à cette importante mission, par leur *isolement même des rivalités actives*, qui leur facilite un judicieux exercice de leur douce intervention modératrice, en même temps que leurs intérêts propres sont ainsi liés nécessairement au triomphe de la moralité universelle ».

Les femmes sont destinées à servir les hommes et non à entrer en concurrence avec eux pour l'accès aux métiers et aux capacités. C'est ce qu'elles savent faire de mieux : s'effacer et apprendre le dur métier de l'obéissance. Pour cela, il faut les enfermer dans la sphère domestique et ne pas les laisser en sortir. Aussi s'il y a eu deux Comte s'agissant du rapport à la femme, on peut bien dire que le second a effacé le premier dès les années 1820, soit à l'âge de *22 ou 23 ans*. L'antiféminisme de Comte est déjà en place bien en amont même de la rencontre avec Clotilde de Vaux. Il conclut d'ailleurs en 1843 toujours dans sa correspondance avec Mill, p. 189 : « l'assujettissement social des femmes sera nécessairement indéfini, parce qu'il repose directement sur une infériorité naturelle que *rien de saurait détruire* ». L'anatomie, c'est le destin : les femmes sont vouées à l'obéissance, à la soumission et à la domesticité.

On a trop tendance à oublier **la réponse de Mill** à ce courrier du 5 octobre 1843. Dans une lettre à Comte du 30 octobre, Mill reprend chacune des étapes de l'argumentation de Comte pour la contester. Il conteste d'abord vigoureusement les explications physiologiques cérébrales données par Comte à l'infériorité des femmes. Il dit avoir lu tout Gall lui aussi ainsi que les physiologistes et que rien dans leurs considérations ne peut nous persuader que la femme est inférieure à l'homme. Certes, son cerveau est plus petit, mais parfaitement proportionnée à sa taille, comme pour l'homme, et la raison de l'un et de l'autre est équivalente. En tous les cas, on ne dispose pas suffisamment d'arguments physiologiques pour achever la statique sociale.

Il faudrait développer une éthologie animale complète pour fonder de tels arguments. Contrairement à Comte qui est bien sûr de lui et invoque aussi bien la physiologie cérébrales que l'anatomie comparée des différentes espèces animales, Mill est bien plus prudent : « J'écarterai donc, dans la suite de notre discussion, les considérations anatomiques en me tenant disposé à accueillir tout renseignement nouveau que vous puissiez m'indiquer ou qui se présente de toute autre part ».

Comte invoquait son expérience personnelle : une femme brillante mais bien inférieure aux hommes. Mill lui réplique aussi par l'expérience : « Quant à l'expérience usuelle, j'avoue que la mienne ne s'accorde pas, en ce qui est en question, avec la vôtre. Ne croyez pas que je me flatte aucunement de bien connaître les femmes ; il est très difficile de connaître intimement qui que ce soit ; et la difficulté pour tout être mâle de connaître réellement, je ne dis pas les femmes, mais une femme quelconque, est le plus souvent insurpassable [*sic*]. Celui qui les connaît le mieux à certains égards, ne les connaît pas du tout à d'autres. Cependant je crois le milieu anglais plus favorable, à tout prendre, pour les connaître, que le français. »

Mill veut dire ici que le monde français a bien plus sexualisé l'éducation des femmes l'a subordonné à des impératifs de séduction, ce qui n'est pas le cas du monde anglais. CE que son expérience lui enseigne, c'est que les femmes sont non seulement de remarquables maîtresses de maison, mais aussi des entrepreneuses remarquables dans les domaines où elles investissent, et tout aussi portées aux autres activités qu'on attribue volontiers aux hommes. L'éducation plus libérale des anglais, moins sexistes également révèle qu'elles sont tout à fait apte aux métiers qu'on reconnaît aux hommes.

Mill revient ensuite sur le fondement a priori choisi par Comte pour disqualifier les femmes en 1843, qui lui servira d'éloge paradoxal en 1848 : la prépondérance du cœur sur la raison ; les hommes manifestant au contraire une prépondérance de la raison sur le cœur :

« Vous les jugez moins aptes que les hommes à la prépondérance de la raison sur la passion, c'est-à-dire, plus portées à suivre l'impulsion présente de tout désir énergique. Je pourrais dire au contraire qu'elles le sont beaucoup moins, si je voulais juger cette question d'après l'expérience journalière ; car le renoncement aux choses qu'elles désirent est chez elles l'ordre usuel de la vie, au lieu que chez les chefs de famille mâles ces sacrifices n'arrivent guère que dans les grandes occasions, et que ces chefs se montrent ordinairement très peu patients à les supporter dans les choses où ils ne s'en sont pas fait une habitude. Mais je ne veux rien fonder là dessus, parce que je reconnais dans la patience des femmes ainsi que dans l'impatience des hommes en ce qui froisse leurs inclinations, l'effet naturel de la puissance d'une part et de la dépendance de l'autre. Il faut donc décider cette question par des considérations *à priori*. Or

il me semble que la prépondérance de la raison sur l'inclination est proportionnée à l'habitude qu'on a de s'examiner soi-même, et de se rendre compte de son caractère et de ses défauts. Celui qui n'est point parvenu à avoir la conscience exacte de son propre caractère, ne saura pas diriger sa conduite d'après sa raison. Il continuera d'obéir à ses habitudes, soit d'action, soit de sentiment ou de pensée. Je crois que cet examen de soi-même, malheureusement trop rare partout, l'est pour le moins autant chez le sexe mâle que chez les femmes. Une conscience intime de soi-même, et l'empire sur soi qui en résulte, sont des faits très exceptionnels chez les uns et les autres : mais si vous demandiez à la plupart des anglais leur jugement sur ce point, vous trouverez chez eux, quelle que soit d'ailleurs leur opinion sur le compte des femmes, un préjugé tout contraire à la doctrine que vous soutenez ; beaucoup d'entre eux seraient portés à croire les mâles incapables d'exercer sur eux-mêmes une force de répression morale égale à celle qu'ils regardent comme le propre des femmes. Sans partager cette idée exagérée, je l'admets au moins comme indice que le témoignage de l'expérience n'est pas exclusivement de l'autre côté. D'ailleurs, l'opinion générale accorde aux femmes une conscience ordinairement plus scrupuleuse que celle des hommes : or qu'est-ce que la conscience, si ce n'est pas la soumission des passions à la raison ? »

Puis Mill se propose de substituer des raisons historiques aux raisons physiologiques employées par Comte pour expliquer le retard dans l'émancipation des femmes : c'est que leur servitude réelle a été bien plus systématique et continue que toutes les autres. Si l'on prend l'exemple de la libération des esclaves, on voit que le mouvement a pu émaner d'esclave dont la servilité n'était pas intégralement domestique mais plutôt productive. La plupart des esclaves au service de la maison de leur maître se sont solidarisés de ces derniers. Les femmes les plus domestiquées sont les moins émancipées.

« Je viens maintenant à l'argument fondé sur la persistance, jusqu'à notre temps, de la subalternité sociale des femmes, comparée à l'émancipation graduelle des classes inférieures dans les nations les plus avancées, quoique ces classes aient partout commencé par être esclaves. Cette différence historique ne vous paraît explicable que par une infériorité organique de la part des femmes. Je crois pourtant voir à cet argument une réponse suffisante. Il est vrai que les esclaves sont parvenus, dans les populations d'élite, à s'élever jusqu'à la liberté, et même quelquefois à l'égalité sociale. Mais je ne crois pas que cela ait jamais eu lieu à l'égard des esclaves domestiques. Ceux-là ne se sont, je crois, jamais émancipés eux-mêmes : ils y sont parvenus à la suite des autres esclaves, sans y avoir contribué par leurs propres efforts. C'est qu'il y a dans la dépendance continue, dans celle de tous les instants, quelque chose qui énerve l'âme, et qui arrête dès le commencement tout essor vers l'indépendance. Le serf est dans une

tout autre position : il a des devoirs plus ou moins fixes à remplir envers son maître ; ces devoirs remplis, il est à peu près libre : il a de la propriété à lui ; il est forcé à la prévoyance ; il ne reçoit pas le pain d'autrui, il est chargé du soin de sa propre subsistance : il a même du pouvoir sur les autres ; il est maître chez lui ; il a femme et enfants, il est responsable pour eux, il s'exerce dans le commandement, il apprend à se croire quelque chose. Tout cela était déjà vrai, jusqu'à un certain point, chez les esclaves agricoles des anciens ; et pourtant, le premier pas dans leur émancipation, celui de leur transformation en serfs, n'a pas, je crois, résulté de leurs propres efforts, mais de l'intérêt des maîtres, secondés par l'autorité morale de l'église. C'est seulement depuis l'état de servage que leur élévation sociale a été essentiellement dû à eux-mêmes. Or il faut reconnaître que la position spéciale des femmes, quoique sans doute très supérieure en Europe à ce que furent jamais les serfs, est dépourvue de cette demi-indépendance, de cette habitude de diriger, entre certaines limites, leurs propres intérêts, sans aucune intervention supérieure, qui a toujours appartenu aux serfs, et qui a été, ce me semble, la principale source de l'essor par lequel ils se sont peu à peu élevés à la liberté. La servitude des femmes, quoique bien plus douce, est une servitude sans intermission, et qui s'étend à tous les actes, et qui les décharge, bien plus complètement que les serfs de toute haute prévoyance et de toute vraie direction de leur propre conduite, soit envers la société, soit même dans le sens de l'intérêt individuel. Cela étant, la douceur comparative de cette servitude est une raison de plus pour qu'elle se prolonge. »

Or la tendance historique est en train de changer et les femmes s'emparent de tous les différents métiers, y compris l'écriture, avec talent. Il se peut que le manque d'originalité soit lié au commencement de l'affranchissement mais il n'y a pas à douter qu'elles seront les égales de hommes voire leurs supérieures dans tous les domaines.

Mill conclut en mentionnant les reines, comme Jenny D'Héricourt le fera quelques années plus tard :

« Je ne dirai qu'une chose de plus. Dans la haute direction des affaires humaines, le rôle de reine est le seul qui ne soit pas fermé aux femmes. Ce rôle seul, par une anomalie accidentelle que vous qualifiez de ridicule, et qui l'est en effet par son contraste bizarre avec l'ensemble de leur position sociale, leur est resté ouvert dans la plupart des pays européens. Or, à partir du temps où la royauté a cessé d'exiger surtout la capacité militaire, jusqu'à celle [*sic*] où elle a commencé à ne plus exiger, ni même en quelque sorte comporter, aucune capacité quelconque ; dans cet intervalle d'à peu près deux siècles, les reines n'ont-elles pas honorablement rempli leur fonction sociale ? et l'histoire ne montre-t-elle pas dans ce temps tout autant de grandes reines, proportion gardée, que de grands rois ? Je le crois du moins, et cette expérience, faite en

des circonstances qui sont très loin d'être favorables, ne doit pas avoir peu de poids, à ce qui m'en semble, dans la question de leur capacité gouvernementale. »

On voit bien que Comte a déjà rencontré la contradiction de ses présupposés en 1843, par un éminent collègue, qui plus est un soutien : qu'en a-t-il fait ? Rien à en juger par votre texte où pas un seul des arguments de Mill n'est repris, où Comte persiste dans son explication biologisante de l'infériorité féminine, et où tous les phénomènes historiques qui vont dans le sens de l'émancipation des femmes sont définis comme des calamités (et ce qui est très perfide, non pas rapportés aux femmes elles-mêmes, comme si elles en étaient incapables, mais à quelques métaphysiciens qui les auraient perverties).

Achevons sur la querelle avec Mill. On doit aussi à Mill et à Harriet Taylor une des plus belles attaques contre le contrat de mariage qui sera pourtant célébré par Comte, contrat sexuel de soumission de la femme à l'homme dont Comte veut au contraire renforcer toutes les dimensions contraignantes pour la femme. Je veux parler de la déclaration de Mill à l'occasion de son mariage avec Harriet Tylor le fameux « Statement on mariage » du 6 mars 1850 :

« Étant sur le point, si j'ai le bonheur de recevoir son consentement, de m'unir par les liens du mariage avec la seule femme que j'aie jamais voulu épouser et étant donné que nous sommes tous deux en désaccord complet et absolu avec la nature du mariage tel qu'il est défini par la loi, et ce pour de nombreuses raisons dont le fait qu'il confère juridiquement à l'une des deux parties signataires du contrat l'autorité et le pouvoir sur l'autre partie, c'est-à-dire sa personne, ses biens et sa liberté d'action, indépendamment de ses désirs et de sa volonté, et n'ayant à ma disposition aucun moyen légal de me soustraire à ces pouvoirs odieux (ce que je ferais assurément si un engagement en ce sens avait une valeur légale), je pense qu'il est de mon devoir de donner acte de *ma protestation contre les lois régissant le mariage et qui confèrent ces pouvoirs et de faire la promesse solennelle que je n'en userai jamais, quelles que soient la situation ou les circonstances*. Je déclare que mon intention, ma volonté et la condition même de notre engagement, si Madame Taylor et moi-même devons nous marier, sont qu'elle garde une liberté d'action la plus totale ainsi qu'une liberté de disposer d'elle-même et de tous ses biens actuels ou futurs, identique à celle qu'elle aurait sans ce mariage ; je nie et rejette absolument toute prétention à des droits que j'aurais prétendument acquis par cette union. »

A l'inverse dans un article de 1865 consacré à Auguste Comte et le positivisme dans la *Westminster Review*, Mill peut résumer la doctrine de Comte de la manière suivante (je me réfère à l'édition des écrits de John Stuart Mill et Harriet Smith sur l'égalité des sexes édité par Françoise Orazi et parue chez ENS édition en 2016, et disponible sur Open Edition Books :

« M. Comte considère qu'à l'origine [la vie de famille] était la seule source des *sentiments sociaux* et qu'elle demeure encore aujourd'hui la plus importante. C'est, selon lui, la seule école où l'homme peut apprendre l'*altruisme* et où les sentiments et la conduite qu'exigent les relations sociales peuvent être rendus habituels. Ce sujet fournit à M. Comte l'occasion de faire connaître son opinion sur la manière dont la famille doit être constituée et, plus particulièrement, sur l'institution du mariage : celle-ci est on ne peut plus orthodoxe et conservatrice. *M. Comte ne se contente pas de partager la conception chrétienne courante, il plaide pour la conception catholique la plus stricte et reproche aux nations protestantes d'avoir porté atteinte à l'indissolubilité du mariage en autorisant le divorce.* Il admet que les modifications intervenues grâce à l'évolution de la société ont été bénéfiques, dans une certaine mesure, et que d'autres évolutions auront encore lieu. Mais il insiste fortement sur le fait que ces changements ne peuvent concerner ce qu'il considère comme les principes essentiels du mariage, à savoir *l'irrévocabilité de l'engagement et l'entière subordination de l'épouse à l'époux, ainsi que, plus généralement, de la femme à l'homme.* Mais il s'agit là justement des aspects les plus contestables de l'organisation actuelle de la société pour ce qui concerne cette question capitale du mariage. Aussi déplaisant que soit une telle affirmation quand elle concerne un philosophe, l'opinion de M. Comte sur ces deux points s'explique par des incidents de sa vie qui ont été rendus publics par ses biographes : il a eu un différend avec sa femme*. Plus tard, sous l'influence de circonstances tout aussi personnelles, ses opinions et ses sentiments concernant les femmes furent fortement modifiés, sans pour autant devenir plus rationnels. En effet, dans son dernier projet social, les *femmes ne sont plus traitées comme de grands enfants mais décrites comme des déesses, et M. Comte, avec exaltation, leur accorde force privilèges, honneurs et dispenses mais les prive toujours de justice tout simplement.* Pour ce qui concerne le deuxième principe, c'est-à-dire l'irrévocabilité du mariage, on peut concéder que M. Comte a su rester impartial, car c'est la doctrine opposée qui lui aurait été plus utile à titre personnel ; mais c'est bien là la seule concession possible, puisque son argument est non seulement futile, mais aussi contradictoire. Il affirme que si l'on avait le droit de divorcer, on passerait sa vie dans une succession infinie d'expériences et d'échecs, et se félicite ainsi que les comportements et sentiments modernes ont dans l'ensemble permis d'éviter les effets désastreux auxquels on aurait pu s'attendre dans les pays protestants qui ont autorisé le divorce. Il n'a pas pu voir que si les habitudes et les sentiments modernes ont bien résisté à ce qu'il définit comme une tendance à moins de rigueur dans la loi sur le mariage, ce doit être parce que les habitudes et les sentiments modernes ne sont pas de nature à affronter l'enchaînement perpétuel de nouvelles épreuves qu'il craint.

Si la nature humaine a tendance à la recherche du changement et de la variété, elle a aussi tendance à la constance, lorsqu'il s'agit de questions qui touchent au bonheur quotidien ; lorsqu'on a autant étudié l'histoire que M. Comte, on devrait savoir que depuis que l'homme a renoncé au nomadisme pour s'établir comme agriculteur, c'est la tendance à la constance qui s'est affirmée au détriment du changement. Tout montre que la mesure de la régularité des relations conjugales est presque exactement proportionnelle à celle de la civilisation industrielle. La vie militaire et ses longues périodes d'inactivité, de même que la vie de ceux qui ne travaillent pas, fournissent les conditions propices à une sexualité dissolue ou à ce que l'imagination soit livrée à des errements prolongés ayant trait à celle-ci. En revanche, les hommes occupés n'ont de temps à consacrer ni à l'un ni à l'autre. Leur foyer doit être un lieu de repos et non pas un endroit où ils seraient en proie à une excitation et à des perturbations perpétuellement renouvelées. Par conséquent, dans l'état actuel de la société moderne, il n'est pas probable que le mariage ne soit pas souvent synonyme, pour les deux parties, d'un désir sincère d'union permanente. M. Comte a lui-même montré que les choses se passent bien ainsi dans les pays qui ont autorisé le divorce et tout porte à croire que ce droit, s'il est accordé ailleurs, ne fera généralement que l'objet d'une utilisation légitime : permettre à ceux qui ont commis une erreur qu'on ne peut leur reprocher ou que l'on peut même excuser, et qui ont ainsi échoué dans leur première tentative de trouver le bonheur conjugal, de se libérer du pénible joug (en respectant pleinement les intérêts de tous ceux qui sont concernés) et d'aller tenter leur chance sous de meilleurs auspices [...] »

Un changement apparent

Qu'en est-il alors dans notre texte : on pourrait croire que la doctrine de Comte change à nouveau du tout au tout puisqu'on passe d'une agression et d'un rabaissement systématique des femmes (ou plus exactement d'une agression des vellétés féministes, des vellétés d'émancipation) à une exaltation, au culte de la femme. Dans la discussion de 1843 Comte insiste bien à grand renfort d'analyse biologiques sur l'infériorité naturelle des femmes, en particulier leur faiblesse intellectuelle, il sape toutes leurs vellétés d'émancipation. Dans le texte de 1848 il insiste sur leur supériorité morale et leur voue un culte. Reste que le second argumentaire ne réfute pas le premier, loin de là, mais vient simplement le compléter. Quand les femmes étaient combattues comme genre servile compromis dans une petite insurrection fondée sur leur sagacité naturelle spontanée dans les années 1830 et 1840, elles sont dans notre texte exaltées, on leur voue un culte et la dépravation vient d'ailleurs, des métaphysiciens qui les encouragent à céder à la politique. En réalité il n'y a aucune contradiction, juste un

déplacement de curseur qui relève presque de l'éloge paradoxal, et c'est en étant attentif à la structure du chapitre qu'on peut voir qu'il s'agit essentiellement dans cette partie comme dans la précédente du reste, de combattre un idéal d'émancipation, de prolonger une lutte antiféministe envisagée dès le milieu des années 1820 et confortée ensuite par l'expérience et la théorie, tout en étant prudent sur la suite, puisque la révolution de 1848 a révélé de grandes figures de femmes, et un féminisme construit du point de vue doctrinal. C'est donc une attaque non pas frontale, mais indirecte, d'autant plus perfide du féminisme qui est ici proposée. Regardons d'abord la structure cette partie.

Structure de la partie sur les femmes :

La quatrième partie compte 65 pages, des p. 235 à 260 (ce qui est la moyenne haute, sachant que la partie la plus longue, c'est la conclusion générale, 75 pages, et que la partie la plus courte est consacrée à l'esthétique positiviste, c'est la 5^e partie, de 42 pages).

L'introduction générale qui va de la p. 235 à la p. 240 consiste en une présentation des trois pouvoirs, selon une logique qui s'oppose ici essentiellement au modèle saint-simonien, nous en avons déjà parlé : là où les saint-simoniens distinguent trois ordres (les prêtres, les savants et les industriels), Comte choisit lui les philosophes, les prolétaires et les femmes. Puis Comte présente brièvement les femmes les incorpore au projet positiviste, à partir d'une double comparaison : d'avec le Moyen Âge et l'époque moderne. Le positivisme satisfera mieux que le catholicisme les besoins moraux des femmes qui ont déjà été mis en avant au Moyen Âge mais perdus dans l'époque moderne, qui lui a préféré la politique. Là encore Comte opte pour un nouveau Moyen Âge, la modernité ayant en quelque sorte perverti l'ordre social en faisant prévaloir la politique sur la morale (entendre ici les idéaux d'émancipation sur l'ordre social). Cette triade que construit le philosophe est exaltée à la mesure de son impuissance politique revendiquée, nous y reviendront. Si elle vient bien se substituer à la triade saint-simonienne, c'est sans doute aussi pour laisser à cette dernière, en particulier aux savants et industriels, c'est-à-dire les capacités, l'administration temporelle de notre monde humain.

Ensuite le propos se construit de façon très classique. Une première partie va porter sur nature des femmes et une seconde sur leur destination sociale. L'une et l'autre sont annoncées p. 240 : « Dans le régime positif, la destination sociale des femmes devient aussitôt une suite nécessaire de leur vraie nature ».

Première partie (p. 240 – 257): exploration de la nature de la femme, supérieure moralement, puisqu'elle fait prévaloir la sociabilité sur la personnalité mais inférieure en toute

autre qualité : de force, d'esprit, de caractère (suivant la loi ordinaire de l'esprit animal). Comte compare alors cette infériorité naturelle en capacité intellectuelle et active mais mêlée de supériorité morale avec le cas du philosophe, supérieur intellectuellement mais inférieur pratiquement, et du peuple, supérieur pratiquement puisque plus fort car plus nombreux, mais inférieur intellectuellement. C'est donc sur la base d'une loi naturelle que cette alliance des trois ordres se confirme et se conforte. Comte compare ensuite le positivisme au catholicisme de manière plus systématique afin d'assigner son lieu au cœur féminin. Quand il parle de la nature des femmes, c'est essentiellement pour parler des *besoins du philosophes*. Là encore, les femmes sont subordonnées à un projet plus global qui ne regarde nullement leur intérêt propre.

Deuxième partie (257-273) : est une exploration de la destination sociale des femmes, de leur influence publique et surtout de leur « auguste vocation domestique ». Elle comporte ici une théorie du mariage avec défense de la monogamie et critique du divorce, une théorie du veuvage éternel (dont le modèle est Comte lui-même mais dont il faut bien comprendre qu'il s'applique aux femmes : ce sont les femmes qui perdant leur maris seront des veuves à jamais, ne pourront donc envisager de remariage, et ne seront pas pour autant dans la situation ambiguë des femmes célibataires qui sont des prostituées), une théorie de l'abstinence et bien enfin une doctrine de l'office maternel, de la vocation maternelle des femmes. On retrouve un Comte fervent défenseur du contrat sexuel, comme l'appelle la philosophe *Carol Pateman* : de ce complément patriarcal du contrat social qui explicitement exclut les femmes de la sphère publique, les assigne à la sphère privée et les intégralement dépendre, du point de vue social, des hommes, qu'il s'agisse des pères, des époux ou des fils. En effet, selon Pateman, le contrat social masque, refoule un contrat sexuel qui le précède et qui signifie la sujétion des femmes et leur exclusion de la sphère publique : bref, double mouvement d'exclusion (ou plutôt de réclusion) et d'assujettissement dans la sphère privée. C'est exactement ce double mouvement que Comte dessine en élaborant une théorie positiviste de la famille où la femme occupe successivement deux places, deux rôles assignés, celle d'épouse monogame vouée en cas de mort du mari à un veuvage éternel, donc liée à perpétuité à son mari, et celle de mère vouée à l'éducation de ses enfants. Dans les deux cas, ces contraintes sont justifiées naturellement, antérieures à la communautés politiques et elle délimite le seul domaine cédé au féminin car déjà gouverné.

Troisième partie (273-282) : est une exploration de la *condition sociale des femmes* où Comte déchaîne son antiféminisme en s'attaquant à tous les progrès en direction de l'égalité des sexes conquis de haute lutte depuis la révolution. Autrement dit, à ce qu'il appelle les « rêves subversifs ». On y rencontre par exemple cette affirmation p. 278 du « vrai sens général

de la progression humaine » : « rendre la vie féminine de plus en plus domestique, et la dégager davantage de tout travail extérieur, afin de mieux assurer sa destination affective ». C'est pourquoi tout effort pénible, soit tout travail, sera épargné aux femmes, c'est pourquoi aussi on interdira aux femmes tout héritage, on les formera à leur métier de mère, autrement dit on leur donnera la même instruction qu'aux prolétaires mais sans spécialisation, et en les isolant le plus longtemps possible du contact des hommes (en refusant d'éducation mixte et en retardant au maximum le contact avec les hommes).

Enfin **quatrième partie (282-300)** est liée à la récompense naturelle d'une telle destinée. Autrement dit les avantages d'un antiféminisme assumé, d'une renonciation au pouvoir politique, à commencer bien sur par le culte de la femme, qui fournit occasion à Comte de longues digressions biographiques, pénibles à lire, difficiles à commenter.

Regardons maintenant **les arguments avancés par Comte et on verra qu'il s'agit toujours dans ce texte de bloquer toutes les vellétés émancipatrices**, d'où quelles viennent, et de privilégier **l'ordre moral**.

Dans l'introduction générale par exemple, au moment de donner sa place à la triade philosophe-prolétaires-femmes contre la triade saint-simonienne prêtres-savants-industriels, Comte se livre à une courte rétrospection historique, pour avancer par exemple que la Révolution, en raison du caractère négatif de son inspiration première, ne saurait inspirer aux femmes autre chose que de la méfiance. Ces dernières préfèrent le Moyen Âge. C'est cette période qui correspond le mieux à leur véritable nature. Il appartient aux positivistes de leur faire aimer la seconde partie de la révolution, la partie constructive, après la partie critique et métaphysique, alors qu'elles sont légitimement méfiantes, p. 238 par exemple : « Les femmes ne repoussent donc pas la révolution, mais seulement le sentiment antihistorique qui domina sa première partie, où l'aveugle réprobation du Moyen Âge choquait leurs principales sympathies. Pouvaient-elles accueillir un régime métaphysique qui semblait placer surtout le bonheur humain dans l'exercice habituel des droits politiques, pour lesquels aucune utopie ne leur inspirera jamais un véritable attrait ? ». Bref, sur ce sujet Comte est un sympathique ventriloque des femmes : plutôt que de leur donner la parole, il pense à leur place et oriente leurs décisions dans le sens qui lui convient le mieux : condamnation des droits politiques, en particulier de l'égalité, et exaltation du retour à l'ordre. Selon lui, les femmes adhèrent aux idéaux chevaleresques du Moyen Âge mais sont opposées à la phase négative et destructrice de la Révolution. S'agissant de la seconde phase active, constructrice, elles se remettent volontiers

dans les mains des philosophes qui sont les seuls à donner une consistance systématique au principe de la prépondérance de la sociabilité sur la personnalité.

Cette prépondérance les place pourtant en situation de supériorité naturelle puisque les femmes ont un ascendant moral sur les hommes, mais elles leur sont inférieures en toute chose hormis cette moralité et cette moralité ne comporte aucun principe actif, détenu par l'intelligence et la volonté. Bref, dans ce bas monde, ce monde imparfait, c'est à l'homme qu'il appartient de dominer et de faire comprendre à la femme que ses aspirations à la domination sont illégitimes, erronées, quand bien même elles seraient plus grandes, plus fortes moralement.

Je cite Comte, p. 240-241 :

« Ce sexe est certainement **supérieur** au nôtre, quant à l'attribut fondamental de l'espèce humaine, la tendance à faire prévaloir la sociabilité sur la personnalité. A ce titre moral, indépendant de toute destination matérielle, il mérite toujours notre tendre vénération, comme le type le plus pur et le plus direct de l'humanité, qu'aucun emblème ne représentera dignement sous forme masculine. Mais une telle prééminence naturelle ne saurait procurer aux femmes **l'ascendant social** qu'on a quelquefois osé rêver pour elles, quoique sans leur aveu. Car leur supériorité directe quant au but réel de toute l'existence humaine se combine avec une **infériorité non moins certaine** quant aux divers moyens de l'atteindre. Pour tous les genres de force, non seulement de corps, mais aussi d'esprit et de caractère, l'homme surpasse évidemment la femme, suivant la loi ordinaire du règne animal. Or, la vie pratique est nécessairement dominée par la force, et non par l'affection, en tant qu'elle exige sans cesse une pénible activité. »

Si l'empire matériel appartient aux puissants et non aux aimants, alors il faut exclure la femme de la vie publique qui ne lui convient pas. La femme fera sentir son influence dans la vie privée. Autour du noyau de moralité de la femme, et de son amour, les deux autres grandes forces sociales, l'intellect et la volonté, vont s'organiser. L'intellect n'est pas dominant et ne peut l'être, il n'est qu'un moyen, aussi le philosophe doit-il cultiver sa part féminine, la moralité, pour viser ses fins – c'est d'ailleurs ce que Comte constate dans son épisode amoureux, lors de l'année sans pareil : il avait besoin de l'amour pour s'accomplir comme philosophe, la femme complète le philosophe bien plus que le philosophe ne complète la femme. La volonté, elle, est dépendante de la force qui a deux principes actifs : le nombre et la richesse. La richesse est puissance car elle est le dépôt des acquis matériels élaborés dans les générations suivantes. C'est ce qu'on appellerait le capital. A côté de la richesse, il y a la force du nombre : celle-ci est immédiate et immédiatement morale, mais elle ne saurait suffire.

Entendre par là que la force brute du nombre, celle des prolétaires, doit nécessairement laisser la place à la force de la richesse, au capital, pour tout ce qui concerne l'organisation des hommes ; p. 244 : « les riches sont *les dépositaires naturels* des matériaux élaborés par chaque génération pour faciliter l'existence et préparer les travaux de la suivante. Ainsi, chacun d'eux condense spontanément un pouvoir pratique contre lequel aucune multitude ne saurait prévaloir que dans des cas exceptionnels ». La multitude doit se subordonner à la richesse du point de vue pratique. Ce n'est qu'en étant privée de pouvoir politique que la masse acquiert une véritable force morale.

On a là bien sûr un recueil de sophisme qui ne sert qu'une seule finalité : détourner et les femmes et le peuple de la revendication des droits, de la revendication de l'égalité. Ce qui est intéressant, c'est de voir que cette alliance philosophes-prolétaires-femmes n'est pas une alliance destinée à dominer, elle est une alliance spirituelle qui laisse aux administrateurs du pouvoirs temporels, les hommes, les riches, les capitalistes, l'essentiel des pouvoirs en ce monde. Abrousse-Bastide, dans son ouvrage sur la doctrine de l'éducation universelle, rappelle p. 271 : « Ainsi les philosophes, les femmes et les prolétaires sont unis dans une condition commune : leur inaptitude temporelle et leur vocation spirituelle ». Ce traité est donc un traité de domestication des masses et des femmes. C'est un traité de retour à l'ordre moral après la menace révolutionnaire, insurrectionnelle.

D'où bien sûr la synthèse de **la première partie** qui s'énonce comme suit : « les femmes constituent donc, dans le régime positif, la source domestique du pouvoir modérateur, dont les philosophes deviennent l'organe systématique et les prolétaires la garantie politique ».

Le pouvoir modérateur, c'est celui qui modère les passions politiques, qui les rapporte au principe d'un ordre, c'est le pouvoir spirituel aussi bien. La modération va contre les vellétés révolutionnaires.

Arbousse Bastide, une fois encore, p. 272/ entre les trois éléments du pouvoir modérateur s'établit *donc un rapport dialectique*. Sans les femmes, pas de pureté et de spontanéité (les femmes ont en quelque sorte repris naturellement et en quelque sorte accaparé les vertus morales des bons prolétaires dans cette partie, elles sont naturellement sociales et naturellement bonnes) ; sans les philosophes, pas de sagesse ni de constance ; sans le prolétariat, pas d'énergie ni d'activité.

Parler à la place des femmes, accaparer la parole des femmes, c'est aussi servir les intérêts des autres, à commencer par les philosophes. Il va de soi que ce tableau de la nature morale spontanée des femmes sert les intérêts du philosophe lui-même et reflète une obsession biographique nouvelle. Dans notre discours, Comte en pensant à Clotilde rappelle que la femme

sert le philosophe en lui permettant de devenir plus parfait. « Pour devenir un parfait philosophe, *il me manquait surtout une passion, à la fois profonde et pure, qui me fit apprécier le côté affectif de l'humanité* ». Bref, la femme ou plutôt l'amour d'une femme était nécessaire au philosophe pour lui faire apprécier le rôle des affects et cette fameuse prépondérance du cœur, mais cette prépondérance ne vaut que du point de vue d'une sagesse qui est celle du philosophe et elle fait peu de cas des volontés réelles de la femme. Les propriétés naturelles des femmes ne servent pas leur intérêt mais ceux du philosophe lui-même, et toute femme qui se refuse à les prendre à sa charge est dénaturée. Ainsi une femme sans culture ne pose aucun problème, mais, p. 257 : « une femme sans tendresse constitue une monstruosité sociale ».

On a la fois dernière dressé le plan de cette quatrième partie et considéré les arguments qui concernaient la nature de la femme, en particulier sa supériorité morale qui est en quelque sorte la contrepartie de son infériorité naturelle. Dans la séquence qui nous occupe, nous allons désormais nous intéresser successivement aujourd'hui à la **destination des femmes** et à leur **condition sociale**, soit la destination publique et privée des femmes qui renferme une théorie de l'éducation, une fois encore, et la condition morale qui renferme, elle, une critique radicale des idéaux d'émancipation, une critique du féminisme en voie de formation dans le premier 19^e siècle.

La destination des femmes

Elle est surtout domestique bien sûr, et nous allons revenir sur ses principes. Elle n'est publique que provisoirement et cette influence doit rester essentiellement *modératrice*. Il faut placer d'abord les femmes elles-mêmes à **l'école du renoncement** : leur apprendre qu'elles doivent renoncer plus, mieux que les prolétaires eux-mêmes, je cite Comte, p. 257 :

« Sans sortir de la famille, elles doivent, à leur manière, participer au pouvoir modérateur avec les philosophes et les prolétaires, *en renonçant encore mieux qu'eux, à tout pouvoir directeur, même domestique*. Elles constituent, en un mot, les prêtresses spontanées de l'Humanité, comme je l'indiquerai davantage à la fin de ce discours. Leur office consiste surtout à cultiver directement le principe affectif de l'unité humaine, dont elles offrent spécialement la plus pure personnification. »

Bref, les femmes seront soumises aux autorités de toutes sortes, aussi bien dans la sphère publique que dans la sphère privée ou domestique. Elles ont vocation à servir, et les prolétaires, s'ils cèdent sur l'autorité politique ou économique, sur la domination publique, pourront bien exercer sur les femmes, comme homme, leur domination dans la sphère privée. Les femmes sont vouées à l'obéissance aux autorités spirituelles, publiques comme domestiques masculines.

Mais dans cette obéissance elles disposent elles-mêmes d'un pouvoir coordonnateur et modérateur : elles ont pour fonction de brider, de limiter l'abus d'énergie chez les différentes classes, l'abus d'intellect, l'abus de volonté, l'abus d'action, par l'amour. Certes, leur office terminal sera religieux, mais pour sous la domination des philosophes prêtres, comme nous le verrons en nous intéressant à la dernière partie de notre texte, la conclusion générale sur le culte de l'humanité. Partout ailleurs, elles agiront comme subordonnées et modératrices. Indépendamment de cela : leur office public est un office d'accompagnement, de moralisation et de modération des autorités de toute sortes, auxquelles elles sont naturellement subordonnées ; et un office d'éducation.

Ainsi elles doivent **encadrer la socialité masculine pour limiter leurs vellétés d'action, leur pouvoir d'agir** : aider le philosophe à ne pas raisonner trop (l'amour est la puissance modératrice qui limite les excès de la raison), aider aussi le prolétaire à renoncer à agir politiquement, les détourner de l'agitation politique. P. 258 : « L'influence féminine, dignement subie par l'instinct prolétaire, constitue réellement notre principale garantie contre les immenses perturbations sociales que semble devoir susciter l'anarchie actuelle des intelligences ». Bref, contre les sophismes subversifs, il faut apprendre la conversion morale des problèmes politiques : en s'appuyant sur une entité naturelle, la famille. (p. 259 : « au milieu d'aberrations théoriques qui tendent involontairement à dissoudre ou à paralyser la société, (ce sont les idées communistes qui sont ici visées), de nombreux prolétaires nous offrent ainsi le spectacle journalier d'une tendre vénération pour les femmes qui n'a d'équivalent chez aucune autre classe ». Bref, il faut exploiter la place que les femmes occupent dans la théorie des réformateurs sociaux pour contraindre les prolétaires gagnés au communisme à céder, à ne pas se livrer aux « ravages pratiques du communisme métaphysique ». Si les femmes éloignent les prolétaires du communisme, c'est qu'elles sont relativement insensibles aux charmes des sophismes des métaphysiciens : en effet, heureusement, « les femmes, comme les prolétaires, *ne jugent que par le sentiment*, qui les guide bien mieux qu'une intelligence dépourvue maintenant de tout principe propre à prévenir u à corriger ses imminentes aberrations ». La femme étant toute sentiment et non raison, elle s'éloigne naturellement des spéculations des métaphysiciens. On avait le mythe du bon prolétaire, on rencontre ici un autre mythe, la femme pure, l'être de pur sentiment.

Autre tâche publique hormis le bridage des passions philosophiques ou prolétaires : l'administration des lieux de sociabilités, mais où la femme s'avère en réalité tout à fait passive et subordonnées : le temple, le club, le salon. Dans le temple, c'est le prêtre, le philosophe, qui organise l'office et la femme qui restera, à l'égal du prolétaire, passive. Dans les clubs,

l'élément populaire dominera, mais la femme sera silencieuse. Dans les salons, les trois éléments moraux accueilleront les forces directrices et c'est là que les femmes imposeront la discipline de la sociabilité, à savoir écarter les influence vicieuses (tendances à contester la direction), à savoir administrer ces laboratoires périodiques des opinions spontanées. C'est dans les salons que les dirigeants apprendront ce que signifie véritablement gouverner : servir les inférieurs. P. 262 : « D'après une délicate répartition de l'éloge et du blâme les mieux appréciés, les grands et les riches viendront y sentir sincèrement que toutes les supériorités quelconques sont moralement destinées au service continu des infériorités ». Si gouverner, c'est servir, ce n'en est pas moins servir des inférieurs. Cette notion de la hiérarchie sociale et sexuelle est en permanence marquée par Comte et elle doit être absolument respectée. Le rôle des femmes est de les faire respecter.

Mais **l'action de la femme est surtout domestique** : la femme est née pour être épouse et mère. Et il appartient au positivisme de confirmer voire d'enfermer la femme dans ce double statut. S'agissant du mariage, la tâche essentielle de Comte va être de l'arracher à toute destination physique et de l'intégrer à la sphère publique comme premier moment de la moralité. Bref, on conteste à la fois la base naturelle de la famille (reproduction humaine) et sa limitation à la sphère privée, p. 269 : « le positivisme rend donc la théorie du mariage indépendante de toute destination physique, en représentant ce lien fondamental comme la principale source du perfectionnement moral et, par suite, comme la base essentielle du bonheur humain, tant public que privé ». S'il y a une exemplarité morale de la famille, elle est liée à son insertion pleine et entière dans la sphère publique autant qu'à la destitution de ses motifs naturels originaires : la reproduction. Il y a chez Comte une obsession de l'abstinence qui est véritablement pathologique et qui se confirmera dans la fin du texte dans sa célébration de la chevalerie qui doit être un régime féodal tout à fait abstinente ou le chevalier part loin de sa belle et ne revient vers elle que pour se mettre à ses pieds.

L'âge théologique a failli pour tout ce qui concerne la sphère domestique comme en témoignent les chants licencieux des troubadours : si l'âge théologique est l'âme moral par excellence, il n'a néanmoins pas réussi à moraliser le couple et la famille, c'est la tâche du positivisme. Ne parlons pas non plus de l'âge métaphysique qui a incité la femme à se politiser et à se détourner de la sphère domestique, qui a limité la sphère domestique à la dimension qui est celle de la reproduction et qui, pire encore, a autorisé le divorce pour cause d'incompatibilité d'humeur, d'adultère, d'injure et de sévices graves ou de condamnation à une peine infamante, de dérèglement des mœurs notoires, d'abandon pendant au moins 2 ans, de d'absence prolongée ou de démence (la loi du 20 septembre 1792). Il y a une erreur ici dans le

commentaire d'Annie Petit : le divorce n'est pas une création du code civil napoléonien qui en restreint au contraire les motifs, en cache les déterminations (on peut en effet, justifier un divorce dont la cause première est la stérilité des époux, mais ce n'est pas dans le texte de loi) mais d'abord un acquis de la Révolution. Par ailleurs l'autorisation du divorce ne sera que de courte durée puisque la Restauration revient sur elle immédiatement notamment par la loi Bonald : **La Restauration** réaffirme en effet l'indissolubilité du mariage. Le divorce, considéré comme « un poison révolutionnaire », est aboli par la *loi du 8 mai 1816*, dite *loi Bonald*. La royauté de retour au pouvoir veut « rendre au mariage toute sa dignité dans l'intérêt de la religion, des mœurs, de la monarchie et de la famille ». La loi convertit en séparation de corps toutes les instances en divorce pendantes devant les tribunaux et arrête tous les actes faits pour parvenir au divorce par consentement mutuel. Selon Comte, qui retrouve ici les inspirations contre-révolutionnaires typiques, le foyer n'a pas à être défini au regard de ces seules propriétés animales, la reproduction, mais à l'égard de ses propriétés morales : Comte se fait alors d'une prudence tout à fait invraisemblable puisqu'en constatant que la famille est certes cellule, première, naturelle, du social, il l'arrache à la dimension de la sexualité et paraît obnubilé par l'idée que cette question est non seulement secondaire mais doit être tout à fait refoulée. On ne pourrait brandir pour expliquer ce point que des explications psychanalytiques sans aucun doute : reste qu'il est sans doute le seul des réformateurs sociaux (avec Proudhon) à manifester un dégoût et une détestation absolue de la sexualité dans le couple, au point d'ailleurs, dans le système de politique positive, de rêver d'un futur anthropotechnique, transhumaniste, où des vierges mères pourraient sans copulation donner naissance à des enfants. Ce thème de la vierge mère n'est pas exploré dans votre texte, aussi, je n'ai pas besoin d'y insister ici, mais il va de soi qu'il est à l'horizon des réflexions de Comte sur la sexualité et son nécessaire refoulement.

Cette cellule morale qui unit la femme au mari et la subordonne bien sûr à son époux, mais au-delà elle constitue surtout une cellule morale non pas absolument privée mais publique. Le domestique n'est pas le privé chez Comte car tout est public, d'où l'adage comtien : vivre au grand jour. Il doit y avoir une exemplarité morale de la famille.

p. 264 : « En effet, les différences naturelles des deux sexes, heureusement complétées par leurs diversités sociales, rendent chacun d'eux indispensable au perfectionnement moral de l'autre. Chez l'homme dominant évidemment les qualités propres à la vie active, avec l'aptitude spéculative qui en est inséparable. Au contraire, la femme est surtout vouée à la vie affective. L'une est supérieure en tendresse, comme l'autre pour tous les genres de force. »

Certes, il y a de la sensualité, mais elle provient de l'homme : la femme se trouve entièrement déssexualisée par Comte : le cœur plus aimant de la femme a beaucoup moins besoin, en général, de cette grossière excitation.

L'exemplarité du couple permet de préparer l'amour de l'humanité : c'est l'occasion d'une diatribe curieuse p. 266 où Comte nous parle d'une décomposition morale qui doit s'assimiler ici en réalité à la mise en place en 1828 pour la première fois d'un ministère de l'instruction publique, séparé des affaires ecclésiastiques renvoyées, elles, à la sphère privée. Bref, Comte est contre l'idée d'une séparation stricte entre éducation publique et privée et en particulier de l'enfermement des *questions religieuses dans la sphère privée, au même titre que l'éducation domestique*. Il pense au contraire que la religion est une question publique et non une question privée, comme l'éducation morale, et que la famille est le premier site d'une telle éducation. Il n'agonit pas l'instruction publique, bien au contraire, on sait qu'il la favorise, en revanche, il refuse que l'éducation morale soit enfermée dans la sphère privée.

Conséquence de cette définition purement morale du couple, c'est la proclamation de *l'indissolubilité du mariage*, thème classique de la Restauration : dans la mesure où tout couple engage dans sa moralité la sphère publique, on ne peut tolérer que le mariage soit dissout. Bref, pas de sphère privée, pas de reconnaissance de la sphère privée au nom de la moralisation de la vie publique : cette critique n'est pas autre chose qu'un appui aux décisions prises lors de la Restauration (1816), ce n'est en aucun cas une position nouvelle. Mais elle vient se renforcer par d'autres directives qui elles sont proprement religieuses : Cette exemplarité morale commande la stricte monogamie, le veuvage éternel et bientôt aussi le thème qui deviendra obsessionnel chez lui d'une reproduction sans commerce sexuel à travers le projet de constituer des vierges mères en épargnant aux hommes la dépense de leur précieux fluide, le sperme.

Ce qui est central ici, c'est bien la liaison de la vie privée à la vie publique, au nom de la morale, bref, une lutte contre le mur de la sphère privée. Ainsi, le veuvage éternel, communauté de cercueil apparaissent comme les contributions proprement positives à la morale familiale, p. 269 : « Jusqu'au positivisme, aucune doctrine n'avait dogmatiquement prescrit le veuvage, ni institué la communauté de cercueil, comme double complément extrême de la monogamie humaine. C'est en perfectionnant ainsi notre grandeur morale que la nouvelle philosophie doit toujours répondre à des préventions stupides ou à d'infâmes calomnies ».

L'office maternel

L'office maternel consiste dans une théorie **de l'éducation première**. Comment représenter celle-ci ? Il faut en fixer les conditions ici puisque le curriculum suivi par chaque enfant a déjà été exposé dans la troisième partie.

La théorie de la mère est toute entière contenue dans la doctrine de l'éducation domestique, et de l'éducation morale. Les modernes sont en effet coupables négligé l'éducation morale au profit de la seule éducation intellectuelle, comme le rappelle Comte à la p. 270 : « Les modernes ont été ainsi conduits à négliger de plus en plus la partie morale de l'éducation, pour se préoccuper outre mesure de sa partie intellectuelle. Mais, en terminant l'état révolutionnaire par la prépondérance systématique du cœur sur l'esprit, le positivisme rend à l'éducation morale sa prééminence naturelle, comme je l'ai ci-dessus indiqué. Dès lors, les femmes, qui seraient, en effet, peu propres à diriger l'instruction actuelle, reprendront, mieux qu'au Moyen Âge, la présidence générale d'une éducation où la morale dominera toujours et où, jusqu'à la puberté, les seules études suivies se réduiront à des exercices d'esthétique ».

Les femmes sont incapables de dispenser un enseignement théorique, en revanche, elles sont capables de dispenser aussi bien les valeurs morales que les fondements de l'esthétique qui sont étroitement liés, comme on le verra en examinant le chapitre 5, à la morale (puisque l'esthétique est indissociable de la morale chez Comte). Partant, ils l'ont abandonné à la sphère privée. L'objectif du positivisme, c'est de rendre à la sphère morale de l'éducation sa prééminence naturelle. Or, la morale spontanée, l'éducation aux sentiments, appartient aux mères : soit la subordination des instincts égoïstes aux instincts sympathiques.

Pour élever moralement les enfants, la femme doit être elle-même éduquée. Le système d'éducation prévu pour les prolétaires s'adresse ainsi aux deux sexes. Certes, l'éducation des hommes sera ensuite professionnelle, pas celle des femmes. Par ailleurs, l'éducation ne sera pas commune. Si Condorcet lui-même pensait aux bénéfices d'une éducation mixte, voire d'une coéducation, Comte n'hésite pas à déclarer celle-ci tout à fait funeste. Les jeunes gens et les jeunes filles peuvent se rencontrer dans les autres institutions de sociabilité : le temple, le club ou le salon. Séparer les sexes, c'est les laisser développer leur propre nature : sinon les femmes risquent d'être séduites par l'autonomie des hommes. Par ailleurs l'éducation souffrirait de cette trop grande proximité.

Faut-il ajouter à cette séparation de corps une séparation d'enseignants ? Non : il faut garder une vue d'ensemble. On doit bien sûr adapter l'enseignement à la nature sensible des femmes, respecter leur subordination, mais les fonctionnaires chargés de l'éducation resteront les mêmes.

Comte en passe maintenant à la question de sa **condition sociale actuelle**, p. 273 : « L'office fondamental, à la fois privé et public, assigné à la femme dans le régime positif ne constitue donc, à tous égards, qu'un vaste développement systématique de sa propre nature. Une vocation aussi homogène et déterminée ne peut **laisser aucune grave incertitude sur la positions sociale correspondante**. Aucun autre cas essentiel ne saurait mieux confirmer ce principe universel de l'art humain ; l'ordre artificiel consiste toujours à consolider et améliorer l'ordre naturel. »

Le motif principal de cette séquence est bien de condamner « toutes les aberrations sophistiquées sur la condition sociale des femmes » : bref, s'en prendre directement à toutes les tentatives d'émancipation féminines, portées notamment par les féministes de la Révolution et du premier 19^e siècle. C'est là bien sûr que les masques tombent. De quelles aberrations peut-il s'agir ici : d'une participation bien sûr au commandement public, économique et même domestique, qui vont être définies à la fois comme antinaturelles et comme rétrogrades car inspirées par un passé lointain. C'est là que Comte, récusant tous les prétendus sophismes métaphysiques, déploie lui des trésors de rhétorique pour conjurer cette menace qu'il prétend faible, quasi nulle, alors que tout dans son insistance témoigne du contraire : de son angoisse, de sa panique devant l'émancipation féminine. C'est un recueil de sophisme que Comte vient alors retourner contre des faits positifs.

Le premier argument : cette demande d'émancipation est récurrente et elle a déjà maintes fois été congédiée dans l'histoire, tout simplement *parce qu'elle n'est pas naturelle*. L'histoire nous enseigne donc que toutes les tentatives faites pour déjouer cette naturalité de l'infériorité et de l'obéissance féminine ont abouti au drame ou au ridicule. Le repoussoir, il est évoqué notamment avec la mention injurieuse de la pièce d'Aristophane, l'Assemblée des femmes, p. 273, qui comporte selon le dramaturge antique la liste de toutes les folies qu'une assemblée de femmes prenant la place des hommes dans la gestion de la cité occasionnerait : notamment la mise en commun des biens, le partage des hommes, le triomphe de l'économie domestique sur la politique. Ce renversement est censé être une satire grinçante de la démocratie athénienne. Dans l'esprit de Comte, c'est une démonstration historique de l'inanité de ces doctrines féministes. L'idée ici est avancée que les femmes ne sont pas naturellement faites pour le commandement, pour l'administration, la décision politique et que leurs décisions conduiraient à la catastrophe. C'est d'ailleurs pour Comte une évidence qu'il rappelle, p. 274-275 : « Dans sa plus systématique appréciation, cette théorie découle du grand principe relatif à la séparation normale des deux puissances élémentaires, qui domine toutes les hautes questions sociales. Car les motifs qui concentrent l'existence féminine au sein de la famille,

sans aucune participation au commandement, même domestique, ne sont au fond qu'une plus complète appréciation de ceux qui interdisent, en général, au pouvoir modérateur tout exercice directeur ».

Bref, les femmes sont naturellement faites pour obéir, elles sont faites pour apprendre à obéir et tout encouragement dans une direction opposée est une aberration sophistique. P. 275 encore : « Si donc les philosophes doivent s'abstenir des affaires pratiques, les femmes y devraient, à plus forte raison, renoncer, *quand même l'ordre naturel de la société leur laisserait le choix* ». Bref, même si un droit leur était donné (par exemple celui de contracter, de diriger une entreprise quelconque, ou de participer d'une façon quelconque à telle vie professionnelle ou civile, voire civique), les femmes devraient y renoncer.

Il est essentiel de ne pas toucher à l'ordre naturel des sociétés politiques : que les prolétaires ne prétendent pas gouverner, pas plus que les femmes.

IL y a en effet un risque, et ce risque est d'abord moral : l'exercice du commandement *corrompt les femmes*. Elles ne sont morales qu'à la mesure de leur obéissance. Disposant du commandement, elles deviendront nécessairement immorales. C'est le cas chez les classes les plus aisées de la société où certaines femmes bénéficient d'une « funeste » indépendance et même d'un pouvoir abusif. Pour trouver donc de bonnes femmes, il faut aller les chercher chez les prolétaires. Toute tentative libérale vient donc d'une bourgeoisie qui donnerait potentiellement au femme une position dominante (ce qui est bien sûr une manière aussi de viser les arguments de Mill pour la libération des femmes, leur émancipation). Fort heureusement, dans le monde social le moins aisé, chez les prolétaires, la femme est mieux dominée. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ce monde est plus moral. L'immoralité des riches, elle consiste aussi dans la libération des femmes. P. 276 : « La richesse contribue encore plus que l'oisiveté et la dissipation **à la dégradation morale des femmes privilégiées** ». Elles ne sont pas immorales parce que riches (après tout la richesse est parfaitement justifiée par Comte ailleurs comme le legs des générations précédentes à la génération actuelle et la préparation des générations futures). Non, elles sont immorales parce que la richesse leur donne une indépendance. Bref, il ne faut pas que la femme ait des possessions, il ne faut pas que la femme soit riche, car elle sera alors indépendante et en position de décider. ON verra bientôt les conséquences qu'on aura à en tirer chez Comte.

La tendance historique, autrement dit la dynamique sociale vient à l'appui de cette naturalité : l'histoire nous confirmerait ainsi, selon Comte, que les femmes ont progressivement été exclues de toutes les charges de commandement, p. 276 : le sacerdoce, puis le commandement politique, enfin le commandement industriel. Bref, Comte brandit une histoire

longue supposée pour montrer que loin de donner du pouvoir aux femmes, on lui en retire petit à petit pour s'ajuster à leur véritable nature et concentrer celle-ci dans la famille. Cela signifie alors que les aspirations à l'égalité puissent alors être définies comme **rétrogrades, ce qui paraît bien sûr un contre-sens** : comme la dynamique, le progrès historique va dans le sens de la différenciation plus grande des sexes et du reflux du commandement féminin, toute tendance à vouloir donner ces droits aux femmes ne serait pas autre chose qu'une aspiration passéiste, rétrograde, en plus d'être immorale. Avec Comte, on ne sait plus à quel sophisme se vouer. A sophiste, sophiste et demi : Comte brandi sans doute une ici les arguments les plus douteux de son Discours, qui en est pourtant très riche.

Enfin, dernier argument : l'épreuve par l'absurde. Si l'égalité était donnée aux femmes, elles se trouveraient placées dans une situation de concurrence déloyales avec les hommes dont elles pâtiraient les premières, p. 276-277. Bref, elles seraient les premières victimes de l'égalisation des conditions :

« Sans discuter de vaines utopies rétrogrades, il importe de sentir, pour mieux apprécier l'ordre réel, que, si les femmes obtenaient jamais cette égalité temporelle que demandent, sans leur aveu, leurs prétendus défenseurs, leurs garanties sociales en souffriraient autant que leur caractère moral. Car elles se trouveraient ainsi assujetties, dans la plupart des carrières, à une active concurrence journalières, qu'elles ne pourraient soutenir, en même temps que la rivalité pratique corromprait les principales sources de l'affection mutuelle ».

Les conséquences sont évidentes : il faut brider tous les facteurs qui risqueraient de donner une indépendance aux femmes. En particulier l'indépendance économique. Il faut donc priver la femme de ressources propres pour qu'elle apprenne sa véritable nature qui est l'obéissance, et son amour débordant.

L'homme doit nourrir la femme pour la rendre la plus féminine et la plus domestique possible (p. 278 : rendre la vie féminine de plus en plus domestique et la dégager de tout travail extérieur), afin qu'elle prenne en charge pleinement sa vocation affective : d'où la suppression de la dot et l'interdiction aux femmes de tout héritage. La femme se trouve par là dispensée de toute production matérielle mais aussi et surtout interdite d'exercer un métier ou de miser sur la rente pour se protéger. Le travail pour la femme est une véritable monstruosité. Là encore, c'est un vocabulaire qu'on a rencontré lorsqu'on parlait des femmes sans tendresse ou sans amour. Mais à cette monstruosité peut venir s'en ajouter une autre : celle qui consiste à miser sur l'héritage donc à se rapprocher des hommes riches, à orienter le choix conjugal au nom de la vénalité, et c'est la raison pour laquelle on privera la femme de tout héritage : elle ne tirera nul avantage personnel de s'être rapproché d'un riche parti. C'est à l'homme seul que doit

revenir le capital, p. 278 toujours : « c'est à l'homme seul que doivent revenir les instruments de travail que chaque génération prépare pour les suivantes », donc l'argent, le capital. Et Comte va plus loin, « loin de constituer aucun vicieux privilège, un tel mode de transmission se lie naturellement à une grave responsabilité. Ce n'est point parmi les femmes que cette mesure supplémentaire suscitera une sérieuse opposition ». En effet, qui consolide le mieux la constitution matérielle du couple : l'homme, pas la femme. C'est donc à lui que revient l'argent.

Interdire aux femmes tout héritage, c'est le second objectif :

C'est l'homme qui concentre tout le pouvoir économique. Ainsi se trouve réalisée la dystopie présentée par Engels d'une confrontation des sexes comme anticipation de la confrontation des classes : le bourgeois c'est l'homme, le prolétaire c'est la femme. En effet, Comte a bien pris le parti de priver la femme de toutes ressources propres, donc de l'assujettir intégralement au bon vouloir des hommes. Cette privation fait des hommes les détenteurs naturels du pouvoir économique.

Les femmes n'en tireront selon lui qu'un surcroît de bonheur puisque le bonheur consiste à développer son office spontané, à réaliser sa nature, et la nature de la femme, c'est l'obéissance. L'institution de la chevalerie a constitué la première tentative remarquable pour instaurer un culte de la Femme. Mais on a passé l'époque de la chevalerie, et les détenteurs de la puissance matérielle ne sont plus les militaires mais les industriels.

Cinquième partie

L'esthétique positiviste

Que dire de l'esthétique philosophique de Comte. Pas grand-chose à en croire les commentateurs. Pour commenter ce chapitre, vous allez être contraints essentiellement de faire tourner le système pour donner une place à l'imagination dans le système des facultés chez Comte et dans le cadre de sa loi des trois états, à l'esthétique dans la statique et la dynamique interne du système politique - sachant que l'esthétique est plutôt une dimension dominante dans l'état théologique, et spécialement dans ses deux premiers âges, le fétichisme qui est une sorte d'animisme systématique et le polythéisme, enfin, qu'à partir de l'âge métaphysique, si l'on excepte les chefs d'œuvre de l'art classique, elle amorce un mouvement de décadence si bien que l'état positif aura pour finalité alors de rétablir l'art à la place et la fonction qui est la sienne, une éducation au réel ou la représentation idéale de ce qui est. Bref, c'est plutôt à une lecture interne de ce chapitre, en termes d'économie générale du discours que vous allez devoir vous prêter, pour aboutir à une théorie de l'éducation esthétique plus qu'à une théorie des arts ou de la production artistique. Néanmoins, mon rôle est de vous donner les outils, rares, pour mettre en perspective ces idées, et voici ce que j'aurais à en dire, qui tient peu de place et vous prendra peu de temps aujourd'hui, sachant que nous consacrerons les dernières séances à la conclusion générale qui porte sur la religion de l'humanité.

L'esthétique philosophique de Comte n'est évidemment pas celle de Schelling dans ses écrits et ses cours des années 1800, pas celle de Hegel telle qu'il la produit quinze ou vingt ans plus tard, dans des leçons restées célèbres et prises en notes notamment par un Victor Cousin. Elle n'est pas plus celle, spiritualiste et éclectique, de Cousin lui-même. Voilà pour les esthétiques philosophiques manquées. Mais encore et surtout, elle est tout à fait étrangère à la Révolution romantique dont la France est le théâtre dans les années 1830 et 1840. Comte passe littéralement, totalement à côté de la Révolution romantique, qu'il méprise et dont il ne veut pas entendre parler. En réalité, Comte une fois encore, dans son prophétisme bavard, et son art de législateur ou pour législateur, se rapproche essentiellement d'une école, celle des saint-simoniens et de leur « art industriel », qui sera conspué, moqué par Flaubert tant dans l'Education sentimentale que dans son fameux Dictionnaire des idées reçues. Jean-Pierre Cometti, dans un article que je vous ai mis en ligne, rappelle les mots assassins de Flaubert, mais il faudrait rappeler aussi la critique de l'esthétique philosophique proposée par Baudelaire, je

vous y renvoie. Comte partage avec saint-simonien l'idée d'une décadence de l'art dans cette époque métaphysique, qui devra être compensée, surmontée, c'est le propos de Comte, dans un art social nouveau. Bref, ce sont des esthétiques anti-romantiques, qui passent à côté de ce qui se passe en esthétique à l'époque. Ce sont de vaines tentatives de légiférer sur l'art qui aboutiront à toutes les théories relatives à la formation d'un art officiel, d'un art de propagande, dans les états totalitaires.

Ce chapitre est sans doute l'un des plus décevants du livre qui pourtant n'est pas avare de mauvaises surprises : Comte invente une des esthétiques les plus faibles et les plus plates de son temps. Il fait encore moins bien que les saint-simoniens qui, en la matière, sont singulièrement décevants car eux aussi manquent essentiellement le plus grand bouleversement esthétique de leur temps, le romantisme, comme nous allons le voir très vite. En effet, Comte se positionne essentiellement par rapport à l'esthétique saint-simonienne, une théorie d'un art social voire d'un art industriel, il engage pour l'essentiel un débat avec une philosophie de l'art déjà datée, en oblitérant, en négligeant toutes les autres : théories de l'art pour l'art telle qu'elle peut être exposée par Cousin à la même époque, ou esthétique romantique inspirée de Schelling, de Hegel et de quelques autres (Lamartine, Hugo, Vigny en France).

Que dire en effet d'un auteur qui restreint sa fréquentation des œuvres de l'art à « la lecture habituelle » des grands poètes et dramaturges occidentaux de l'antiquité, du Moyen Âge et de l'âge classique dans des éditions scolaires et expurgé dont il produit la liste dans son catéchisme positiviste ; en bref, d'un auteur qui s'en tient à l'art canonisé ? D'un auteur qui ne nous dit rien de la plupart des arts, et encore moins de leurs formes récentes, qui n'éprouve pas, ces sont ses mots, « la moindre curiosité », comme il le confesse lui-même, « envers les produits journaliers d'une déplorable fécondité », celle qui s'offre pourtant à lui dans la fameuse révolution romantique ? Quand Schelling, Hegel citent leurs exacts contemporains, se penchent vers les écoles les plus récentes de l'art, notamment l'école romantique, les seules œuvres contemporaines que retient Comte seront des œuvres choisies de Byron et de Goethe dans leurs traductions françaises et réduite à un abord des plus classiques, sans aucun lien avec le courant romantique. Lui qui ne parle que de poésie, et d'aucun autre art, en négligeant de ce fait que c'est l'influence considérable du romantisme qui a placé la poésie au centre du jeu esthétique (c'est le dernier et le plus accompli des arts chez Hegel, alors que c'est le premier chez Comte), ne nous dit rien des mages romantiques, des poètes romantiques français de son époque, à commencer par Lamartine, Vigny, Hugo, Musset ; rien non plus du roman contemporain qui s'écrit avec Stendhal, Balzac, Georges Sand, Sainte-Beuve et d'autres. Lui qui n'a en matière artistique qu'une culture livresque, littéraire, il passe à côté de toute la littérature de son temps,

la plus brillante et la plus importante du moment et sans doute de l'histoire française qu'il considère comme décadente. Voyez ses références, que vous retrouvez listées dans la bibliothèque du prolétaire : il célèbre la littérature grecque antique (Homère, Eschyle, Sophocle, Virgile, Ovide), la littérature italienne médiévale et renaissante (Dante, l'Arioste, le Tasse, Pétrarque), le théâtre du siècle d'or espagnol, le théâtre élisabéthain, la littérature française classique, celle de la monarchie absolue (Corneille, La Fontaine, Molière), le roman historique anglais du XVIIIe et du premier XIXe siècle (notamment Walter Scott) pour finir. Bref, le classicisme dans toutes ses formes, les plus scolaires : le canon, celui qui est balayé par les romantiques français. Du romantisme même il n'a qu'un abord médiatisé par les traductions scolaires de l'époque, qui classicisent en fait un Goethe et un Byron. Mais bien sûr, s'il manque la littérature, il passe aussi bien à côté de la musique, de la peinture, de la sculpture, et de ses principales transformations sous le règne du romantisme. C'est donc une esthétique livresque, patrimoniale, scolaire, qu'il s'agit ici (Corneille, La Fontaine), limitée à une fonction sociale précise : « régulariser les utopies, en les subordonnant à l'ordre réel ». Bref, une esthétique rabougrie et qui congédie toutes les avant-gardes esthétiques. Une esthétique qui se débat avec le saint-simonisme, sans pouvoir en sortir.

Il est aussi assez peu étonnant que la critique n'y ait pas consacré de grands articles ou de grandes études, et l'embarras est palpable. Trois articles, en passant, peuvent être notés : L'esthétique d'Auguste Comte par Jean-Michel Le Lannou, que je n'ai pas jugé utile de vous communiquer car je la crois pas décisive, mais que vous retrouverez aisément en ligne sur J-Stor (c'est un article de 1985 paru dans la revue philosophique de la France et de l'étranger) et deux études parues dans un collectif dirigé par J. F. Braunstein, Auguste Comte aujourd'hui (Kimé 2003), qui a le mérite de consacrer une section à l'esthétique comtienne : dont je vous ai mis les liens et que vous pourrez retrouver sur Cairn, l'article de Jean-Pierre Cometti sur l'esthétique de Comte, un bréviaire des idées reçues, qui me semble assez riche et intéressant même si je diverge largement sur la supposée réception de l'esthétique romantique par Comte (rien de cela chez Comte qui manque toute la révolution romantique et il fait de curieuses allusions qui manquent leur cible) et celui de Maria Donzelli, Auguste Comte et le génie esthétique italien. Maigre moisson donc, mais dont vous saurez sans doute profiter plus que moi. Il faut pour bien faire, rappeler enfin, surtout les pages consacrées à l'esthétique dans le livre de Paul Arbousse Bastide sur l'éducation universelle chez Comte, que vous retrouverez sur internet archive et qui contient en fait tout ce dont vous aurez besoin, notamment tome I, section III, ch. XIX et XX sur le rôle de l'art dans l'éducation, p. 280-293. C'est là à mes yeux la meilleure paraphrase de votre chapitre, que je vous invite à lire, relire et annoter et qui me

dispense d'avoir à le faire, je veux dire par là, me dispense de la paraphrase. Avec elle, vous aurez la meilleure lecture interne de celui-ci.

<https://archive.org/details/ladoctrinedeledu0001arbo/page/280/mode/2up>

Alors un mot pour commencer **sur la structure de ce chapitre**. Il s'agit chez Comte de répondre à la critique du positivisme comme mouvement antiesthétique, opposé à la création. Une critique qui provient, comme on peut l'imaginer, en droit de ligne de la tradition saint-simonienne qui à l'époque se rapproche des artistes et cultive un certain sens des avant-gardes, non pas en un sens esthétique mais bien politique : les artistes doivent prendre place à côté des savants et des industriels dans le nouveau projet de société, formant les trois classes qui vont conduire la société nouvelle. Dans un tel cadre qui va progressivement comme on le sait migrer vers l'irrationalisme et la religiosité sectaire sous la houlette de Prosper Enfantin et Olinde Rodrigues, le positivisme est attaqué précisément *pour sa négligence des arts*. On en a notamment un témoignage dans un *Discours sur les beaux-arts* paru dans la revue l'Organisateur en 1830 (une des principales revues du courant saint-simonien,) et dont l'auteur est en réalité Hippolyte Carnot, fils de Lazare Carnot, le célèbre savant et homme politique français, un Hippolyte qui manifestement se cherche (et doit chercher son père aussi) et qui va finir par rallier le groupe des saint-simoniens. Dans ce Discours sur les Beaux Arts, Carnot attaque ce siècle positiviste qui se glorifie de son mépris es arts, je le cite p.146 de la livraison de l'Organisateur du 25 décembre 1830 : « Appréciez maintenant à sa juste valeur, Messieurs, cette espèce de complaisance avec laquelle notre siècle semble *se glorifier de son infériorité dans les Beaux-Arts, en se proclamant éminemment positif* : n'est-ce pas s'enorgueillir de son infériorité morale, et ne devons-nous pas prendre acte d'un pareil aveu, en faveur de la thèse que nous allons soutenir ? Nous aussi nous reconnaissons, nous constatons la décadence des Beaux-Arts ; mais nous nous gardons bien de l'attribuer, ainsi qu'on le fait souvent, à des *progrès extraordinaires dans les sciences et l'industrie*, progrès qui auraient absorbé l'emploi de toutes les facultés. Les trois branches de la capacité humaine suivent une marche généralement correspondante, et leur état actuel est aussi relatif ; un profond désordre règne dans les productions de l'intelligence et de la force, et ce désordre est la réflexion de celui que nous signalerons tout à l'heure dans les productions du sentiment ; car la source de toute activité scientifique, comme de toute activité industrielle, c'est le sentiment, c'est la vie »

Plusieurs points doivent être soulevés ici : le thème de la décadence de arts est bien sûr la manifestation d'une grande réticence, d'une grande opposition au romantisme comme courant esthétique dominant, c'est une réaction classiciste au romantisme, et les saint-simoniens n'échappent pas à cette réaction, pas plus que Comte lui-même. Mais les saint-simoniens, d'un

même mouvement, attaquent le « siècle positif », et avec lui le positivisme en lui reprochant de se contenter de cette décadence, au nom du fait que les arts seraient morts, dépassés par la science, et ils refusent en bloc ce jugement. Ce siècle positif se contenterait volontiers de la décadence des arts, mais il néglige le fait qu'en se détournant de la vie, il se détournerait de l'essentiel. Il faut bien mesurer la valeur de cette attaque pour comprendre la réponse de Comte. Comte répond ici dans ce préambule au saint-simonien et c'est contre eux en un certain sens qu'il avance ses arguments : il partage avec eux l'idée d'une décadence contemporaine des arts, bref, il manque tout à fait la révolution esthétique à l'œuvre, contrairement à d'autres philosophes comme Schelling, Hegel, ses prédécesseurs, et Cousin même, son contemporain. En revanche, il dispute aux saint-simoniens un sens nouveau de l'art social, de la fonction sociale de l'art. Il veut montrer que la culture de l'imagination est aussi importante que celle des sentiments dans le positivisme et qu'il n'est pas le monstre froid, savant, calculateur, auquel de prime abord on voudrait limiter le positivisme. Néanmoins, et *contre les saint-simoniens*, nous allons le voir, il milite bien *contre le règne de l'imagination, entendre ici, sa domination* : il estime que l'avenir du monde social, la politique positive ne saurait appartenir aux artistes qui *ne doivent pas être placés à l'avant-garde*, mais qui doivent simplement servir de médiateur : cette condamnation qui pourrait atteindre une certaine figure du romantisme, le romantisme engagé, à condition tout de même de négliger le fait que l'école romantique s'est distribuée aussi équitablement entre contre-révolutionnaires, libéraux et révolutionnaires ; cette condamnation *donc n'atteint pas l'école romantique*, elle vise avant tout la *promotion des arts et de l'art dans le saint-simonisme*, qui semble à Comte une promotion tout à fait déséquilibrée. Du romantisme, Comte ne sait rien et il lui est globalement hostile, c'est une décadence. De l'art social telle que se le figure les saint-simoniens, il estime qu'on lui donne trop dans le saint-simonisme, qu'on le glorifie à trop bon compte et qu'il faut lui redonner une place clairement subordonnée. Telle est **la problématique de votre partie**, telle qu'elle apparaît dans l'ouverture du chapitre.

Bref, la critique de Comte, répondant à l'accusation d'anti-esthétisme, vise l'art social des saint-simoniens et de leurs satellites, en d'autres termes, la querelle est minuscule et elle est surtout interne à l'esthétique *philosophique de l'art des socialistes*. Comte, en se défendant d'être antiesthétique, trouve l'occasion de légiférer sur l'art car il s'agit bien de cela, en particulier de condamner toutes les prétentions de l'art à s'investir dans le système politique. En d'autres termes, il s'agit bien de contrer les théories de l'art social qui s'inventent en son temps. Une fois ce préalable posé, établi, **p. 300 à 309** que fait-il : il fait du Comte, il fait ce qu'il sait faire le mieux, à savoir un système. Et ce système, c'est le système de politique

positive. Dans ce chapitre, Comte va établir **la place de l'art dans les deux dimensions de son système de sociologie ou de politique positive, que sont la statique d'abord, la dynamique ensuite : soit, l'ordre, puis le progrès.**

Une fois le préambule posé, suit en effet une partie consacrée à la caractérisation systématique et statique de l'aptitude esthétique du positivisme (309-321), classiquement organisé en deux parties, esthétique générale et classification des arts (occasion de distribuer les arts du plus simple, la parole tirée du chant et la poésie, au plus complexe du point de vue technique, l'architecture, en proposant une approche régressive par rapport à toutes les esthétiques de son temps) ; puis une partie dynamique, relative au développement de l'art (321-343), organisée en trois arguments ou parties cette fois : l'histoire de l'art (qui est expédiée en quelques lignes), puis son avenir, avec le concours des différentes parties du corps social à sa formation (en quoi Comte se fait encore une fois législateur des arts, ordonnateur du système de l'art au service de l'ordre social lié au progrès), et sa participation, enfin à la régénération positiviste. Puis il conclut. Bref, l'esthétique n'est ici évaluée que relativement à ce que le plan social du positivisme peut en faire, à savoir essentiellement *un outil d'éducation des masses, on aurait presque pu écrire : de propagande morale et sociale*. Rien d'autre. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle cette partie esthétique vient prendre place, essentiellement, dans un programme d'éducation – **et là-dessus, je vous renvoie aux belles pages d'Arbousse Bastide sur le sujet, les deux chapitres notés tout à l'heure qui constituent une paraphrase de votre partie.**

Pour ma part je veux vous donner quelques éléments de contexte.

Je vous disais que Comte ici dialoguait essentiellement avec les saint-simoniens et leur satellite, avec les tenants d'un art social, bien plus qu'avec les romantiques qu'il feint d'ignorer et qu'il méprise ouvertement. Bref, Comte manque la révolution romantique. S'il manque donc la révolution romantique, Comte est contraint de se positionner par rapport à l'esthétique philosophique rivale que constitue le saint-simonisme dans ses derniers développements. En quoi consiste-t-elle ? On peut s'appuyer ici sur deux textes pour en rendre compte, un texte attribué à Saint-Simon lui-même, dans les derniers mois de sa vie, et qui a probablement été rédigé par l'un de ses secrétaires à l'époque, Olindes Rodrigues : à savoir « L'artiste, le savant et l'industriel », un article paru en revue en décembre 1824 puis réédité dans les œuvres de saint-simon et Prosper Enfantin, vol. 10, 1875, p. 201-258. Et un fascicule dont l'auteur est Emile Barrault, un saint-simonien, intitulé « Aux artistes, doctrine de Saint-Simon », paru de manière indépendante en 1830.

Saint Simon, je vous le rappelle, meurt en mai 1825, peu de temps après avoir mis la dernière main à son œuvre *Le nouveau christianisme*, qui semble avoir été largement corédigé par Olinde Rodrigues et quelques autres de ses adeptes. C'est dans le cadre de la rédaction de cette dernière œuvre qu'il amorce également un mouvement favorable aux beaux-arts. En décembre 1824, un texte attribué à Saint-Simon paraît dans le recueil opinions littéraires, philosophiques et industrielles qui amorce ce mouvement qui conduit Saint-Simon des savants vers les artistes, avec de forts relents d'irrationalismes qui sont sans doute dû à l'influence de Posper Enfantin et d'Olinde Rodrigues. En d'autres termes d'auteurs qui ont enclenché dans le saint-simonisme le tournant religieux. Que nous dit l'article « L'artiste, le savant et l'industriel » ? Il s'agit de prendre le parti des artistes pour défendre leur contribution à la société à venir, à côté des savants et des industriels. On a voulu les reléguer, au nom de la décadence contemporaine des arts, mais ils ont un rôle éminent à jouer, c'est le rôle qui est liée à leur faculté dominante qui est l'imagination – une faculté dont on sait chez Comte qu'elle doit être endiguée, pour éviter des débordements, car le débordement de la faculté d'imagination, dans l'âge théologique, c'est le règne de l'hallucination permanente, un état pathologique proche de l'aliénation mentale.

Ici, rien de tel, pas une condamnation de l'imagination, mais au contraire l'idée que les artistes sont bien les hommes à imagination et qu'ils ont un rôle à jouer dans la politique sociale à venir qu'on a baptisé du nom de nouveau christianisme, aux côtés des deux autres capacités : les savants et les industriels. Je cite donc ce texte attribué à Saint-Simon :

« Vous voyez que j'ai fait franchement notre part à tous, et que je parle en homme qui ne cache rien, parce qu'il veut que tout soit oublié. Changeons désormais de route et d'allure : au lieu de fixer réciproquement notre attention sur nos défauts, attachons-nous à faire mutuellement valoir nos qualités. Pénétrons-nous bien de cette grande idée, que le bien-être de la société dépend uniquement **des trois grandes capacités dont nous représentons ici l'ensemble**. N'oublions pas que nous contribuons tous à ce bien-être pour une portion à peu près égale ; que sans l'une des trois classes dont nous faisons partie, le corps social serait en état de souffrance, et dans un imminent danger ; que, privé tout à coup des sciences, des arts et de l'industrie, il tomberait frappé de mort subite.

Ayons donc la conscience de notre valeur mutuelle, et nous aurons la dignité qui convient à notre position. Combinons nos forces, et la médiocrité, qui triomphe de notre désunion, aura honte elle-même de sa faiblesse, et viendra prendre place au-dessous de nous, et se mettre à l'ombre de notre pacifique puissance et de notre triple couronne.

Unissons-nous ; et, pour parvenir au même but, nous avons chacun une tâche différente à remplir.

C'est nous, artistes, qui vous servons d'avant-garde : la puissance des arts est en effet la plus immédiate et la plus rapide. Nous avons des armes de toute espèce : quand nous voulons répandre des idées neuves parmi les hommes, nous les inscrivons sur le marbre ou sur la toile ; nous les popularisons par la poésie et le chant ; nous employons tour-à-tour la lyre ou le galoubet (*flute à bec greffée sur un tambourin*), l'ode ou la chanson, l'histoire ou le roman ; la scène dramatique nous est ouverte, et c'est là surtout que nous exerçons une influence électrique et victorieuse. Nous nous adressons à l'imagination et aux sentiments de l'homme, nous devons donc exercer toujours l'action la plus vive et la plus décisive ; et si aujourd'hui notre rôle paraît nul ou au moins très secondaire, c'est qu'il manquait aux arts ce qui est essentiel à leur énergie et à leurs succès, une impulsion commune et une idée générale. »

Bref, Saint-Simon invite ici les artistes à occuper l'avant-garde de la réforme politique en cours : attention, il ne célèbre pas les avant-gardes esthétiques, mais il pense qu'il appartient aux artistes de conduire le mouvement, en étant secondés par les autres capacités. Saint-Simon poursuit avec une rétrospective historique dont la tonalité vous est connue car celle de Comte lui ressemble fort, je cite donc Saint-Simon :

« Chez les peuples de l'Antiquité, auxquels les sentiments de fraternité universelle furent entièrement inconnus, et qui poussèrent au plus haut point l'égoïsme national, les arts ont joué un grand rôle politique ; ils ont exercé une action importante : ils ont eu du patriotisme.

Plus tard, quand une croyance nouvelle répandit parmi les hommes les principes d'une morale humaine, conciliante et éclairée ; quand se formèrent les grandes associations politiques ; quand l'industrie commença à naître et à s'étendre à mesure que l'esclavage s'anéantissait par la salutaire influence de dogmes vraiment divins, les arts ont encore puissamment servi le mouvement général des esprits : ils ont eu de la religion.

Maintenant que la **grande œuvre du christianisme s'accomplit** ; que la fraternité règne entre les hommes et les nations ; que de grandes erreurs ont été pour jamais détruites ; que la société devient de plus en plus positive, il faut que les arts prennent définitivement l'attitude qu'ils ont eu tendance à prendre depuis un siècle environ : il faut qu'ils aient du sens commun.

Tel est en effet le caractère du temps où nous vivons. Il a fallu que l'espèce humaine, en Europe, passât par de terribles crises, avant d'arriver à une époque de maturité et de raison, avant de voir ses différentes facultés parvenues toutes à un tel développement, et maintenues dans un tel équilibre, que l'une ne dominât pas à l'exclusion des autres, mais que toutes pussent être dirigées de concert vers un but d'amélioration générale et complète.

Sans doute l'imagination aura longtemps encore un grand empire sur les hommes ; mais son règne exclusif est passé ; et si l'homme est aussi avide que jamais des jouissances que les beaux-arts procurent, il exige **que sa raison trouve aussi son compte dans ces jouissances : ainsi les arts risqueraient de perdre pour toujours leur importance, et, loin de diriger la marche de la civilisation, ils ne seraient plus rangés parmi les besoins de la société, s'ils s'obstinaient à suivre une direction où ils n'ont plus rien à exploiter, celle de l'imagination sans objet, de l'imagination rétrograde.** Mais au contraire, s'ils secondent le mouvement général de l'esprit humain, s'ils veulent aussi servir la cause commune, contribuer à l'accroissement du bien-être général, produire sur l'homme des sensations fructueuses,

telles qu'il convient à son intelligence développée d'en ressentir, et propager, à l'aide de ces sensations, des idées généreuses qui soient *actuelles* ; aussitôt ils verront s'ouvrir devant eux un avenir immense de gloire et de succès ; ils pourront reconquérir toute leur énergie, et s'élever au plus haut point de dignité qu'ils puissent atteindre : car **la force de l'imagination est incalculable, quand elle s'élanche dans une direction de bien public.** »

On voit bien ici que Saint-Simon célèbre l'imagination en la bridant en même temps : il pense qu'elle doit être associée aux Lumières de la raison et que si elle est exploitée pour elle-même elle produit socialement des effets rétrogrades. C'est bien sûr le romantisme qui est ici visée, le culte romantique de l'imagination et la mise à distance de la science par les romantiques. Bref, l'imagination seule est le vecteur d'une décadence. Il n'en reste pas moins qu'elle est une force incalculable et qu'elle doit jouer un rôle dans la réforme sociale ne cours, en donnant à la raison son compte.

Dans une note de 1825 en annexe du texte, Olindes Rodrigues enfonce le clou :

Nous entendons par artiste le poète dans toute l'étendue de ce mot : le mot artiste, dans ce dialogue, comme dans tout l'ouvrage, signifie donc **l'homme à imagination**, et il embrasse à la fois les travaux du peintre, du musicien, du poète, du littérateur, etc., en un mot, tout ce qui a pour objet la sensation.

Venons-en maintenant au dernier texte saint-simonien, qui se présente comme une doctrine de Saint-Simon, l'adresse aux artistes de 1830 d'Emile Barrault, un ancien professeur de lettres, saint-simonien qui deviendra député français républicain modéré en Algérie...

Barrault commence par un constat, celui de la décadence des arts, je le cite, p. de son opuscule :

« La décadence des arts est évidente : l'indifférence du public pour leurs productions dépose de cette triste vérité, et les efforts des artistes pour les ranimer l'attestent encore mieux : tous aujourd'hui, à l'envi l'un de l'autre, font une poétique ; de remèdes offerts prouvent la maladie ».

Bref, plutôt que de voir ce qui est à l'œuvre, à savoir un grand renouvellement esthétique, on nous parle ici d'anomie dans le domaine de l'art. D'emblée, Barrault va adopter, comme Saint-Simon, comme comte plus tard, un point de vue surplombant sur les querelles esthétiques : elles importent peu, il ne s'agit pas d'établir un canon de la production mais bien

de rechercher ce que l'art apporter à la société, la vocation sociale de l'art qui est d'ailleurs essentiellement limité ici à la littérature, que ce professeur de lettre connaît seulement.

« Nous ne venons point prescrire un code littéraire, ou conseiller la violation des règles établies (allusion bien sûr aux querelles entre classicistes et romantiques) ; nous ne tenterons ni de défendre, ni de combattre, ni de concilier, Aristote, Boileau et Schlegel ; ce n'est point au nom de ceux qui tiennent le sceptre de la critique ou qui aspirent à fonder la science de l'esthétique, que nous prenons la parole. Notre mission vient de plus haut ; et si nous l'accomplissons dans son auguste simplicité, nous dirions aux artistes, répétant les paroles de Saint-Simon, notre maître : « Aimez Dieu et l'humanité ; aimez-les comme ils veulent maintenant être aimés, et ce saint amour, en échauffant votre cœur, fécondera votre génie » Voilà la poétique divine que nous offririons à notre tour. »

Selon B., la tâche esthétique est subordonnée à une tâche supérieure qui est la religion de l'humanité. Bien sûr, une telle vocation peut être assimilée à un mysticisme ridicule, mais elle doit être mise en perspective. Pour faire comprendre aux artistes leur tâche historique, il faut revenir dans le passé. Montrer notamment comme l'art a pu s'épanouir différemment dans les périodes religieuses organiques : dans le polythéisme et le monothéisme chrétien, et comment les périodes critiques ont amorcé un mouvement de décadence, de décomposition des arts, faute de vocation.

p. 12 :

« Fidèles à la méthode d'après laquelle nous observons la marche des sciences et de l'industrie, et l'appliquant à l'étude de celle des arts, nous commencerons par reconnaître que l'histoire, depuis l'antiquité grecque jusqu'à nos jours, présente tour à tour deux époques distinctes, l'une organique, l'autre critique. Des caractères de la première sont marqués le polythéisme et le Moyen Âge ; de ceux de la seconde l'interrègne qui suivit chacun de ces états sociaux. L'histoire des arts, envisagée dans la même série de faits, devra nous offrir successivement deux époques correspondantes ».

Or, ce que va avancer Barrault, c'est que les époques organiques sont les plus favorables aux développements des arts, et les époques critiques les plus favorables à leur décadence. Un exemple, l'architecture, p.16-17 :

« Le polythéisme nous a légué, dans les débris des constructions cyclopéennes, qui ont survécu à tant de révolutions, une idée des formes colossales qu'il leur avait imprimées ; le Moyen Âge est encore debout devant nous dans ces vastes églises, aux tours et aux flèches élancées, qui offrent le double spectacle de la grandeur dans le plan général et de la profusion dans les détails. Combien ces restes d'un côté, et de l'autre ces monuments entiers, imposent à

notre imagination ! Ils nous frappent par leurs hautes proportions, et les traditions populaires, qui souvent les ont attribués à des géants ou à une race d'homme plus vigoureux, sont l'expression poétique de ce redoublement de forces qu'ajoute à l'homme cette continuité d'efforts unanimes, déterminée par une commune croyance. Ils nous frappent, enfin par le sentiment profond de leur destination »

A l'inverse, les monuments érigés dans les époques critiques ne sont que des amas de pierre où l'on peut observer d'agréables et d'élégantes combinaisons, mais de leurs formes inanimées ne vit aucune poésie, on ne peut pas distinguer une église, d'un temple, d'une salle de spectacle ou d'une bourse du commerce. Et ces mêmes caractères se retrouvent dans la littérature. On trouve ici dans la littérature, citée par Barrault, toutes les références de Comte, dans l'ordre : Homère, Dante, les grands représentants de la littérature organique polythéistes puis monothéistes, les modèles même de Comte, puis Rome qui appartient à la période critique puisqu'elle ne croit plus, avec Virgile et son Eneïde ; les grands chrétiens puis leurs dégradations modernes, le Tasse, Milton, Bossuet, etc., tout y passe ! C'est bien un professeur de lettres qui vous fait ici son petit cours sur l'art et la religion, je cite encore Barrault :

« Le poète de l'époque organique a le secret des cieux ; celui de l'époque suivante, étranger à cette initiation divine, semble déchu de l'Olympe et dépouillé de ses rayons. L'un, par ses chants, unit la terre au ciel, et montre conspirant vers un but commun la volonté céleste et l'activité humaine ; de là l'hymne et l'épopée ; l'hymne qui, dans sa sublime brièveté, est le résumé de toute l'époque organique ; l'épopée qui, dans son imposante unité et ses hautes proportions en est le vaste reflet. L'autre peint les hommes rattachés quelquefois encore au ciel, mais par des rapports de plus en plus éloignés, et d'ailleurs purement personnels, témoin la tragédie antique, dont les personnages sont l'objet particulier, soit du courroux, soit de la faveur de la divinité, et qui, malgré le génie d'Eschyle et de Sophocle, nous paraît un débris, une dégénération de l'épopée, où un but commun coordonne tous les incidents épisodiques ; où même il peint les passions, les caractères, les mœurs, les événements, sans relation avec le ciel, et rarement avec une destination sociale : de là le drame et le roman, expressions poétiques les plus élevées de la période critique, mais composition d'un ordre évidemment inférieur, où cette unité, qui embrassait le ciel et la terre, se fractionne de plus en plus, et se réduit enfin aux limites étroites de l'individualité. Il est même facile, en examinant les poètes épiques nés de l'inspiration d'un foi affaiblie, d'y voir dominer l'élément dramatique et romanesque, c'est-à-dire individuel. ».

Bref, le roman, comme le dira Lukacs, est l'épopée dégradée de la classe bourgeoise. Les genres des périodes critiques sont des formes dégradées des périodes organiques.

Il va de soi que l'inspiration épique se trouve dans grands livre sacré : la Bible est une longue épopée, invoquée, lue, récitée, p ; 29 : « Qu'à la Bible on joigne maintenant les travaux des pères de l'Eglise, les vies des saints, des martyrs, les actes des apôtres et l'Evangile, et qu'on nous dise s'il existe une littérature plus sublime ! Charlemagne ne le croyait pas lui qui, reprochant à Ricbode, archevêque de Trêves, son admiration passionnée pour Virgile, ajoutait : « J'aimerais mieux posséder l'esprit des quatre Evangélistes que celui des douze livres de l'Eneide ». Cette littérature sacrée, qui renferme les annales et la doctrine du christianisme, fut celle du Moyen Âge et devint populaire par son incorporation au culte et par les éloquent commentaires qu'elle reçut. Nulle autre n'a produit des émotions aussi profondes. »

La littérature des périodes organique est une littérature éminemment religieuse, celle des périodes critique est individualisante, distanciée, ironique. Le modèle ensuite, ronronne, je cite la p. 49 du texte de Barrault :

« Le seizième siècle, dans cette même Italie, l'épopée héroïco-comique de l'Arioste, dont la malice est encore naïve, et la gaieté sans amertume, contraste avec l'épopée sérieuse du Tasse. En Espagne, tandis que les mœurs chevaleresques et religieuses se reproduisent soit dans des drames, qui semblent emprunter de l'épopée ses proportions et une partie de son esprit, soit dans des compositions romanesques, Cervantes, attachant sous le titre d'écuyer l'époque critique elle-même à l'époque organique plaisamment personnifiée dans son chevalier, est absous du ridicule, qu'il fait rejaillir de la satire de ces ouvrages jusque sur la chevalerie, par sa vie même, toute chevaleresque et aventureuse. L'Angleterre atteint encore Milton, et déjà elle produit Shakespeare, qui, au milieu de ses nombreux personnages, représentants fidèles d'une civilisation nouvelle, tient à l'ère religieuse par les superstitions qu'il époque avec tant de puissance, et à un temps d'incrédulité par ses héros favoris, Falstaff et Hamlet ; touche à l'une par ses pièces féériques, et à l'autre par ses drames sèchement historiques ; offre enfin dans l'association presque continuelle du tragique et du comique la peinture de ce qu'il y a de plus touchant, de plus élevé, de plus poétique, et à la fois de plus burlesque, de plus trivial, de plus prosaïque dans la nature humaine ; immense et varié comme Lope de Vega et Calderon, parce qu'il est comme eux la personnification d'une époque qui s'éteint et d'une époque qui commence. »

Tout se passe comme si Comte avait retenu la leçon du professeur de lettres Emile Barrault, l'avait parfaitement assimilée, et n'en avait tiré que des informations relatives à l'éducation à venir des petits et des grands positivistes. Comme s'il avait restitué dans son cadre propre la doctrine en la déformant quelque peu et en conservant vis-à-vis des arts autres qu'organique une méfiance toute positiviste.

Le résultat c'est bien une décadence des arts dont quelques romantiques, essentiellement d'ailleurs réactionnaires, traduisent la déploration. Le romantisme n'est retenu ici que comme le symptôme d'un art qui s'essouffle, s'effondre, et là encore les seuls noms retenus seront ceux qu'on retrouve chez Comte : l'ironie conduit à la destruction, et les plus lucide ne peuvent faire autre chose que de déplorer la perte (mode élégiaque) ou condamner la destruction (satire).

Je cite Barrault, p. 62-63 :

« L'ironie, après s'être exercée entre nos mains contre les pouvoirs que nous avons détruits, se retourne contre nous ; après avoir tout sifflé, nous nous sifflons nous-mêmes, nous blasphémons la nature humaine jusque dans son auteur ; le monde nous paraît livré à un mauvais génie, et Satan devient le héros de nos compositions. Mais à ce rire sardonique se mêlent les accents plaintifs d'une ardeur qui n'est point satisfaite, d'une sensibilité refoulée sur elle-même, d'une activité qui ne sait où se prendre. Aussi la satire et l'élégie, sous leurs formes diverses sont-elles les compositions principales de l'époque irrégulière ; et si un homme de génie reproduit à un haut degré ce double caractère, il sera le poète de l'époque, il sera Byron. *Byron, Chateaubriand, Walter Scott*, voilà les plus grands artistes contemporains, et sous les bannières desquels se rangent d'autres auteurs distingués. Chateaubriand s'est rejeté dans le Moyen Âge ; Byron l'a renié ; Walter Scott l'a peint ; Goethe, par la souplesse de son génie, semble avoir reproduit en lui les tons divers de ces trois écrivains. Voilà les chefs de cette littérature que l'on nomme romantique, et qui nous paraît l'expression d'un point de vue nouveau du passé, et d'un sentiment plus profond du présent, eu égard à ce passé. On retrouverait difficilement dans l'antiquité les traces d'une littérature aussi puissante, née des regrets et du désespoir qu'aurait inspirés la chute du polythéisme. Après avoir brisé les liens qui l'attachaient au Moyen Âge, livrée à elle-même, l'humanité, personnifiée dans ses plus grands artistes, s'est rattachée avec amour à l'appui qui se déroba à elle, l'a envisagé, décrit, chanté avec une vive curiosité, enfin, s'est précipitée de désespoir dans l'abîme où il s'était englouti ».

Bref, le romantisme est pour Barrault l'école du découragement, qui ne peut avoir de suite, elle est de ce fait condamnée à la stérilité, c'est en quelque sorte l'ultime feu de la décadence. IL n'y aura plus que des vers vides d'idée et d'émotion dit-il un peu plus loin, propos léger qui condamnent toute une génération, celle des français. Et il répercute ce jugement sur les autres arts, en exceptant la musique. La conclusion est sans appel, p. 71-72 :

« Telle est la décadence évidente à laquelle l'absence d'une époque organique conduit enfin tous les arts. Au milieu de cette décadence domine la critique, un sceptre à la main ; car son règne commence quand celui des arts est fini. Son autorité sans doute est légitime, tant qu'elle se borne à rendre du passé un compte curieux et intéressant, et qu'elle considère dans

les productions des arts les progrès de l'esprit humain. Mais nous apprendra-t-elle comment, dans nos champs épuisés, de nouvelles moissons peuvent germer ; par quel art, à ces fruits insipides ou amers, nés dans l'arrière-saison, et mûris sous un ciel nébuleux, nous pourrions substituer les fruits pleins de saveur et parés d'éclatantes couleurs ; fera-t-elle enfin jaillir de nouvelles sources où puissent s'abreuver les poètes ? Ecoutez ses oracles divers ; ceux-ci vous engagent à quitter des formes surannées et à varier vos combinaisons pour atteindre à des effets nouveaux, et vous prescrivent des recettes tirées de Shakespeare et de Schiller ; ceux-là souhaiteraient que l'on essayât de reproduire avec fidélité la tragédie grecque dans sa touchante et naïve grandeur, ou espèrent même beaucoup des découvertes faites dans la vieille littérature orientale pour le rajeunissement de la nôtre. Les uns vous recommandent la vérité, et cette vérité consiste dans la représentation exacte des individualités, soit historique, soit privées ; en sorte que la poésie ne sera plus qu'une galerie de médailles nobles ou obscures . Les autres vous permettent l'idéal ; mais d'après quels sentiments former ces nouveaux types ? Nous n'avons pas besoin d'énumérer ici tous les procédés conseillés par la critique, presque toujours par opposition aux procédés précédemment usités ; son impuissance pour ouvrir des voies nouvelles aux talents est assez manifeste. Il est temps qu'elle abdique ses orgueilleuses prétentions et que les arts, en recommençant à charmer les esprits, fassent cesser son règne. »

Le texte évidemment fini par un appel : les disciples de Saint-Simon s'adressent aux artistes pour qu'ils participent à la nouvelle ère organique en voie de composition, au nouveau christianisme : l'art ne peut être divertissement, ne peut être pure critique. Ne peut être art pour l'art ou beau pour le beau, non, il faut des finalités à l'art et un art social, p. 76 et suivantes, s'adresse à l'âme de l'artiste :

« L'émancipation complète des femmes, l'affranchissement des classes laborieuses déshéritées de la fortune, et l'amélioration de leur sort, l'activité humaine se développant dans la triple direction des sciences, des arts, de l'industrie, sous l'invocation d'un Dieu agrandi de tous les progrès de l'humanité, telles sont, nous n'en doutons pas, quelques-unes de ces préoccupations ; mais ces inspirations vagues et confuses de la sensibilité, nous les éclaircirons, nous les fortifierons par notre doctrine ; à ces révélations obscures, passagères peut-être de son âme, nous prêterons une lumière plus vive et plus durable, et qu'à l'instant même il réfléchira avec un magique éclat ; car c'est à lui surtout qu'il appartient de propager d'une manière puissante nos idées, d'en assurer le succès et la lente impatrimonisation dans le monde. Puisse donc dès aujourd'hui commencer entre les artistes et nous cette fraternité que nous avons proclamée entre les arts et les sciences ! »

L'artiste a donc une fonction éminente dans le système qui donne lieu à des écarts lyriques de plus en plus importants dans la fin du texte, p. 77-78 : « l'artiste à nos yeux, n'est pas, dans la main du savant, comme un insecte dans la main d'un enfant, retenu par un fil qui limite son vol ; l'artiste n'est pas ce faible oiseau qui répète dans sa cage les airs que lui apprend son maître ; mais, dans son libre essor, il plane au-dessus de la terre, et, voisin du ciel, c'est de là que se fait entendre sa voix inspirée et souvent prophétique ; la foudre n'en doit plus redescendre avec lui, mais un feu pur, pacifique, sacré, capable d'embraser tous les cœurs ! L'artiste seul, en un mot, par la puissance de cette sympathie qui lui fait embrasser Dieu et la société, est digne de diriger l'humanité. »

Et de conclure par son appel :

« Viennent, viennent donc à nous tous eux dont le cœur saint aimer, et le front s'enflammer d'une noble espérance ! Associons nos efforts pour entraîner l'humanité vers cet avenir ; unis entre nous, comme les cordes harmonieuses d'une même lyre, commençons dès aujourd'hui ces hymnes saintes qui seront répétées par la postérité ; désormais **les beaux-arts seront le culte, et l'artiste est le prêtre** ».

Comte, s'il est tout à fait tributaire de cette lecture des arts, les passe aussi bien à la douche froide car il donne une fonction ancillaire à l'art et refuse ces nouveaux prêtres. Chaque argument de votre partie peut être lu comme un recadrage du saint-simonisme où l'art se trouve désormais subordonné aux exigences du système de politique positive. Oui, l'art est exaltation de la faculté d'imaginer, mais celle-ci ne saurait être législatrice et les artistes ne sauraient former les nouveaux prêtres. La doctrine saint-simonienne est dangereuse car elle substitue au philosophe, seul habilité à former un nouveau pouvoir spirituel, des agités. Aussi les prétentions des poètes sont-elles « vicieuses » : tout se passe comme si les saint-simoniens cédaient, reculaient devant les exigences de l'esthétique romantique au lieu de leur résister. Le règne de l'imagination est donc corrupteur. Si le règne de la raison ne suffit pas, s'il en a fallu passer par le dogme de la prépondérance du cœur sur l'esprit pour fonder la politique positive, en revanche, il n'est pas question d'accorder une place dominante à la faculté d'imaginer, faculté exaltée dans les premiers âges théologiques, en particulier dans le fétichisme, comme Comte a pu le montrer dans le Cours. C'est là le premier argument de notre texte.

Le second argument reconduit les principes d'une esthétique classique, radicalement antiromantique : l'art consiste toujours dans une représentation idéale de ce qui est (p. 309). C'est là bien sûr reconduire le système du beau classique conçu comme « imitation de la nature », convertie ici en « imitation de la réalité », avec ses canons et ses codes. C'est aussi

bien sûr rejeter toute la portée politique de l'art (en quoi là encore le saint-simonisme se trouve visé, avec sa théorie de l'art social) : « régulariser les utopies, en les subordonnant à l'ordre réel, tel que le passé indique l'avenir » revient à brider toute ambition de produire des formes nouvelles ou des idées nouvelles dans l'art. La notion même d'avant-garde artistique se trouve ici congédiée. Attention : quand Comte nous parle d'une belle imitation du réel, il ne faut en aucun cas comprendre qu'il se rattache ici aux principes du « réalisme » qui va commencer à se faire un nom dans le roman français, sous la plume de Balzac (exact contemporain de Comte puisqu'il est né en 1799 et meurt en 1850, Auguste Comte 1798-1857). En réalité, Comte est tout à fait étranger à cette esthétique qui réagit à l'esthétique romantique, non pour exalter un retour en arrière aux formes classiques, mais pour donner de nouvelles missions à l'art qui a peu à voir avec le positivisme comtien (occasion d'ailleurs pour nous de rappeler que le véritable fondateur de la sociologie en France est Balzac, non Comte. Comte a donné un nom à une discipline qu'il ne pratique pas, Balzac a donné une pratique à une discipline qu'il ne nomme pas. Balzac, régulièrement cité par Marx, et que Comte a sublimement ignoré !). Comte n'est pas le défenseur d'un art « réaliste », mais plutôt celui d'un art « classique », d'un système des beaux-arts tout à fait traditionnel. En témoignent d'ailleurs ses préférences, très convenues, en matière de poésie.

Le troisième argument concerne la hiérarchie des arts, où Comte nous propose un classement par ordre de généralité décroissant et par difficulté technique croissante qui là encore relève d'une théorie classique des beaux-arts : le premier des arts est l'art de la parole qui imite le chant, c'est la poésie, puis vient la musique, second terme de la série esthétique, qui convoque le sens de l'ouïe mais mobilise des instruments. Viennent ensuite les trois arts qui s'adressent aux formes : dans l'ordre des difficultés techniques croissantes, peinture, sculpture, architecture. C'est une esthétique qui suit une marche rigoureusement inverse de celle de Hegel, où l'art gagne en expressivité à mesure qu'il s'arrache à la matérialité, produisant par ordre : 1/ architecture, 2/ sculpture, 3/ peinture, 4/ musique, 5/ poésie. Mais Hegel s'inspire lui-même du système classique des beaux-arts, qu'il subvertit, et on pourrait dire que Comte est surtout ici dépendant du système de Charles Batteux, par exemple. Bref, une fois encore, d'un système classique des beaux-arts rapporté chez lui à deux principes (généralité et technicité) et non un (chez Batteux, « l'imitation de la belle nature »). Comte a une esthétique d'ingénieur : dès qu'on sort du domaine de la poésie qu'il reçoit très classiquement et canoniquement, les beaux-arts sont quasiment rabattus sur les arts mécaniques, qui deviendront les « arts industriels ». On comprend bien sûr mieux la satire de Flaubert...

Quatrième argument : l'histoire de l'art. C'est une reprise pure et simple de l'histoire de la poésie de Barrault, sans innovation notable. Comte reprend à sa charge la distinction entre période organique et critique (sans en reprendre nécessairement le vocabulaire), et les périodes organiques en question (polythéisme antique, puis monothéisme médiéval), ainsi que leur contrepartie critique. Les rares auteurs cités le sont selon un canon emprunté là encore, et la clef de leur interprétation appartient au professeur de lettre saint-simonien. Comte n'invente rien ici, il semble écrire sous la dictée. Du reste, il est assez peu intéressé par l'histoire de l'art qu'il réduit à une histoire de la poésie en accéléré. Son obsession est plutôt celle d'un enrégimentement des arts : leur fonction éducative, à laquelle il va consacrer les plus longs développements.

Cinquième argument : l'éducation artistique. Sur ce sujet, faute de temps, je me permets de vous renvoyer à la lecture d'Arbousse Bastide, qui me semble tout à fait complète et l'une des meilleures monographies sur Comte. Ce n'est pas le système des arts qui intéresse Comte mais plutôt l'utilisation des beaux-arts dans la formation des individus, ses vertus pédagogiques dans le système politique gouverné par le principe « ordre et progrès ». Arbousse-Bastide restitue fort bien ce curriculum et je ne vois rien de particulier à y ajouter.

Conclusion : la véritable fonction de cette partie s'identifie dans l'opposition que Comte brandi à la fin, entre le philosophe et l'artiste. Il s'agit bien chez Comte de contester l'assimilation de l'artiste au prêtre d'une nouvelle religion, de contester cette dignité qui paraît lui être réservée dans le saint-simonisme. Le philosophe, c'est le polymathe, celui qui dispose à la fois des compétences du savant, des compétences scientifiques, et des connaissances esthétiques requise pour stimuler mais aussi brider l'imagination des masses : Quels sont alors les vrais directeurs spirituels ? Les artistes ou les philosophes ?

p. 335 : « On continuera... **à les nommer philosophes plutôt que poètes**, parce que leurs attributions ordinaires sont plus scientifiques qu'esthétiques ». C'est là la grande démarcation d'avec le saint-simonisme : cette partie n'avait pas pour vocation d'exalter l'art, mais bien de remettre les artistes à leur place, clairement subordonnée.

Conclusion générale

Culte systématique de l'humanité

« C'est ainsi que le positivisme devient une véritable religion » (354). Que le positivisme devienne non seulement religieux, mais qu'il institue une nouvelle religion de l'humanité avec son « dogme », son « culte » et sa « morale », selon une formule ternaire voire trinitaire empruntée à la religion catholique, constitue certainement la grande rupture du *Discours* par rapport au *Cours* – rupture qui en a déconcerté et même éloigné plus d'un, comme nous l'avons vu dans l'introduction. Dans le *Cours*, tout retour à l'état théologique antérieur, quel que soit son stade (fétichisme, polythéisme ou monothéisme) s'avère impossible et la sociologie ne débouche sur aucun culte, mais avant tout sur l'idée d'un consensus scientifique nécessaire à l'établissement d'une société harmonieuse. C'est du moins ce que semble indiquer la « Conclusion générale » dudit *Cours* qui insiste à la fois sur la séparation nécessaire du pouvoir spirituel d'avec le pouvoir temporel et sur les qualités essentiellement savantes, scientifiques, positives du premier pouvoir, le pouvoir spirituel :

« C'est ainsi qu'après de grands orages passagers, dus surtout à une extrême inégalité d'essor entre les exigences pratiques et les satisfactions théoriques, *la philosophie positive politiquement appliquée* conduira nécessairement l'humanité *au système social le plus convenable à sa nature*, et qui surpassera beaucoup en homogénéité, en extension et en stabilité tout ce que le passé put jamais offrir » (*Cours*, « Conclusion générale, tome VI, p. 756).

Si Comte reconnaît que l'urgence politique doit être respectée, que la sagesse des politiques n'est pas celle des savants, il pense néanmoins que le rôle du philosophe positif, savant encyclopédiste est bien de dessiner une société à venir, charge revenant au politique de l'établir en usant de ses compétences propres. C'est là une vue conforme à la conception dominante du positivisme, somme toute une variété de « scientisme » auquel du reste de nombreux interprètes se sont arrêtés. Quand Littré ou Mill célèbrent la philosophie positive de Comte, c'est essentiellement à de telles conséquences qu'ils pensent. Un optimisme scientifique, la conviction que la science sociale pleinement laïcisée pourra bien apporter des solutions à la crise politique actuelle.

Dans le *Discours*, l'offre a changé, radicalement. Ce qui unit les hommes n'est plus un ensemble, un legs commun de disciplines parvenues à l'état positif, la plus complexe et la plus concrète constituant la sociologie ou science politique. C'est plutôt désormais un certain « amour de l'humanité » organisé par des philosophes-prêtres qui établit la société sur la base d'un nouveau consensus, non pas scientifique mais bien religieux. Car l'homme est avant tout un être religieux qui se développe, selon une formule saint-simonienne. Dans un article récent, le regretté Laurent Clauzade en a fait la chronique et il offre une lecture interne remarquablement informée de ces changements. Voir sur les EPI : « Le culte et la culture chez Auguste Comte. La destination morale de la religion positiviste ». Clauzade montre que le tournant religieux aussi bien que moral du positivisme est bien tardif : on dispose des éléments qui permettent de le reconstituer dans la correspondance avec Clotilde de Vaux de l'année 1845 ainsi que dans les notes de Cours de l'année 1847. Cette ouverture vers la religion positiviste est donc aussi une rupture avec la tonalité scientiste du Cours. Une relecture plus récente, par Vincent Bourdeau et Emmanuel Dhombre, du tome II du *Système de politique positive* tend à confirmer cette interprétation générale. Je vous renvoie à elle, vous la trouverez sur Cairn ainsi que sur Open Edition Books : « Au cœur de la statique sociale : la Religion de l'Humanité », in : *Archives de sciences sociales des religions*, 205, janvier-mars 2024. Vous pouvez au besoin la compléter par la présentation du tome II du *Système de politique positive* également disponible sur Cairn, toujours par Vincent Bourdeau (à lire pour les plus motivés la « théorie générale de la religion » de Comte qui ouvre ce tome II). Voilà pour les références internes.

Si la rupture est tardive, l'idée d'une fondation religieuse du politique n'est en revanche pas neuve, tant s'en faut. D'une part, on peut bien penser que cette idée d'un consensus religieux sur lequel la société devrait être établie est empruntée à la tradition catholique réactionnaire (Lamennais, Bonald, de Maistre) que nous avons croisée à de nombreuses reprises et à laquelle Comte est toujours resté attaché. Pour autant, Comte n'est pas un néo-catholique et ne peut pas l'être : quoi qu'on dise, sa religion du Grand-Être ou de l'Humanité n'est pas celle d'un quelconque Dieu personnel et transcendant, elle a peu à voir avec le monothéisme et approcherait plus volontiers un panthéisme perçu comme hérétique par les néo-catholiques (Lamennais excepté, sans aucun doute).

Pour poursuivre sur l'interprétation proposée du *Discours* jusqu'ici, on peut penser que, chez Comte, ce tournant religieux prend surtout la forme d'un retour au saint-simonisme dans sa configuration tardive, celle du *Nouveau Christianisme* (1825) mais surtout de la *Doctrine de Saint-Simon* des années 1829-1830, quelques mois avant la dissolution du mouvement, et au moment même où Comte avait rompu avec ses compagnons de route. En effet, une grande partie

des thèmes abordés dans cette conclusion générale correspond à autant d'emprunts et de déplacements au regard du dogme saint-simonien construit et organisé dans les années 1825-1830. Il en va tout à fait de même du style et du prophétisme spécifique : en particulier des structures ternaires emboîtées qui déconcertent par leur systématisme folle. Tout cela était déjà dans la Doctrine de Saint-Simon, comme nous le verrons, mais agencé différemment, en fonction de la structure sociale « organique » visée par les premiers.

S'agissant de la religion saint-simonienne, vous pouvez lire deux articles importants :

« La religion saint-simonienne », d'Antoine Picon, in : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2003/1, p. 23-37, sur Cairn.

Philippe Régnier, « Entre politique et mystique, sécularisation et resacralisation : Pour une approche de la religion saint-simonienne », dans le volume 190 des *Archives de sciences sociales et de religion* consacré à : « Autour de Comte et de Saint-Simon », sur Open Edition Books. Volume par ailleurs très utile pour nous. Cela peut suffire (si vous voulez compléter vous pouvez lire un article de Macherey sur le panthéisme des saint-simoniens, mais ce n'est pas obligatoire).

Structure de la conclusion

Avant d'exposer ladite *Doctrine* et de mesurer les écarts chez Comte, quelques mots sur la structure de cette conclusion générale :

Comte commence par une **récapitulation générale** qui s'ouvre sur une devise nouvelle : non plus « Ordre et progrès », mais : « L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but », qui illustre à quel point le paradigme a changé. Cette récapitulation est fondée sur le système des facultés : « sentiment », « raison », « activité » qui a fait l'objet de nombreux tableaux cérébraux chez Comte, en particulier dans la 45^e leçon du Cours (voir partie 1, Clauzade commente ces tableaux cérébraux dans son introduction au tome I du système de Politique positive par ailleurs, pour les plus tardifs). Première structure ternaire, donc : la domination du cœur (sentiment), l'assistance nécessaire de l'esprit (raison), aiguissant la faculté de décision (volonté ou le caractère, les signifiants sont plus flous pour cette troisième faculté). Cette structure se réfléchit dans l'ordre social : les femmes pour le sentiment, le philosophe pour l'esprit, le peuple pour la faculté de décision, la volonté ou le caractère. Bien sûr cette structure ternaire vient s'opposer à une autre : le prêtres, savants et industriels de la religion saint-simonienne, les « artistes » venant chez certains prendre la place des prêtres, comme nous le verrons. Les prêtres (ou dans certain cas les artistes, les artistes étant les interprètes des prêtres) sont les spécialistes du sentiment, les savants de l'esprit, les industriels de la décision.

On voit bien qu'il ne s'agit ici que de déplacements d'un motif ternaire ou trinitaire déjà proposé par les saint-simoniens une vingtaine d'années auparavant, déplacements qui correspondent aussi chez Comte à un certain scepticisme tant à l'égard des compétences générale des savants en matière sociale que des compétences des industriels en matière politique ou des artistes en matière de sentiment. Cette récapitulation s'achève en bas de la p. 353 :

« L'Humanité condense donc directement trois caractères essentiels du positivisme, son moteur subjectif, son dogme objectif et son but actif. A ce seul véritable Grand-Être, dont nous sommes sciemment les membres nécessaires, se rapporteront désormais tous les aspects de notre existence, individuelle ou collective, de nos contemplations pour le connaître, nos affections pour l'aimer, nos actions pour le servir ».

I/ Une fois cette récapitulation établie, Comte en vient à la religion de l'humanité et à son **organisation qui forment la première partie de cette conclusion**. « C'est ainsi nous dit-il, p. 354, que le positivisme **devient enfin une véritable religion** ». Et cette religion est effectivement structuré en trois grandes séquences, là encore selon un motif ternaire emprunté :

1/ l'établissement du « dogme » qui correspond à la mission de la « science réelle » sous la gouverne du philosophe, et qui nous permet de concevoir le fondement systématique, c'est-à-dire ici théorique du culte universel (p. 356-362).

2/ La mise en place du nouveau « culte » qui mobilise le système esthétique, les arts, là encore sous la houlette du philosophe, où Comte organise de façon délirante les fêtes positivistes, statiques et dynamiques ainsi que privées et publiques (p. 362-375)

3/ Enfin un nouveau régime moral qui vient substituer à l'amour de Dieu l'amour de l'Humanité même, et à la morale révélée une morale démontrée (p. 375-381). Là encore, cette idée d'une nature essentiellement morale du phénomène religieux est d'abord un emprunt au saint-simonisme (le nouveau christianisme, le dernier texte de Saint-Simon lui-même consiste d'ailleurs essentiellement, nous allons le voir, dans une critique morale des dogmes catholiques). Par ailleurs Laurent Clauzade en fait dans son article une analyse interne serrée à laquelle je vous renvoie.

Ces trois parties de la religion positiviste, récapitulées p. 381 sont portées par les philosophes et réduites à ce stade à sa *dimension théorique*. En d'autres termes, le dogme, le culte et la morale sont d'abord pensées et instituées par les philosophes.

II/ Mais il faut passer ensuite de la théorie à la pratique, soit du culte théorique au **culte actif**. C'est à cette **organisation religieuse du politique qu'une seconde partie de la conclusion est consacrée**, qui commence à la p. 384 en opposant le culte théorique de l'humanité au culte actif : « Ainsi, le culte théorique de l'Humanité suscite *un pouvoir*

intellectuel et moral (entendre ici celui des philosophes) qui suffirait pour nous *gouverner si notre existence se trouvait affranchie de toute grave nécessité matérielle* ». Il s'agit donc ici d'incarner ce culte dans les conditions de la politique actuelle, de l'existence politique et industrielle actuelle. On va donc par la suite, nous est-il dit à la fin de ce paragraphe « **régénérer la politique en la réduisant au culte actif de l'Humanité, comme la morale en constitue le culte affectif, et la science avec la poésie le culte contemplatif**. Telle sera la principale mission du nouveau sacerdoce occidental, **convenablement assisté des femmes et des prolétaires** » (385). Les femmes et les prolétaires s'étaient tout à fait effacées dans l'organisation théorique du culte. Mais les voici mobilisés dans le culte actif.

1/ Dans cette **seconde partie (385-415)**, Comte commence par une **présentation générale du culte actif** ou les devoirs sont substitués aux droits : on retrouve ici bien sûr une critique de la morale et des « droits naturels » des révolutionnaires, au fondement de leur politique, dont nous avons déjà proposé l'analyse, suivie d'une critique nouvelle des socialistes et des communistes, qui répète les arguments de la troisième partie, puis des néo-catholiques qui méprisent la science et l'ordre naturel (**p. 385-394**). Vous disposez de tous les éléments dans le Cours pour commenter cette présentation générale. Cette présentation générale est essentiellement critique : il n'y a pas à ce stade d'organisation du culte actif.

2/ De cette présentation générale on passe à sa « division essentielle », p. 394 jusqu'à la fin : « De l'ensemble du culte actif de l'Humanité, il faut maintenant passer à sa division essentielle, pour achever de caractériser la séparation normale qui constitue le principe fondamental de la politique positive ».

Cette division est **dichotomique** :

2.1/ le culte actif du Grand-Être se rapporte d'abord à sa « condition extérieure » ou son « milieu », et à travers elle à sa « conservation » comme telle. Pour célébrer l'Humanité encore faut-il qu'elle perdure. Il est question ici essentiellement du thème de la succession des générations comme condition de la conservation de l'Humanité : c'est à cette occasion que sont convoquées d'ailleurs le pouvoir modérateur des femmes et des prolétaires, et que Comte répète, une fois encore (puisque'il s'agit d'une conclusion, donc d'une récapitulation) toutes ses doctrines économiques, en particulier son soutien de l'héritage, du patriarcat (« l'homme doit nourrir la femme ») et du capitalisme (« la classe active doit nourrir la classe contemplative »). Ce thème général de la conservation de l'Humanité est poursuivi des **p. 394 à 401**. Là encore vous disposez dans le cours des éléments pour commenter.

2.2/ Le culte actif se rapporte ensuite au perfectionnement de l'Humanité, à sa rénovation finale et il correspond au programme politique du Discours, qui là encore était déjà esquissé dans la seconde partie :

_ il s'agit ici d'abord d'en terminer avec la révolution occidentale, et Comte reprend ici tout son schéma historique contre-révolutionnaire (p. 401 à 407). Je vous renvoie à notre commentaire de la seconde partie. Cette partie est essentiellement critique.

_ Une fois le « calme intérieur » rétabli, on peut enfin fixer la destination mondiale du positivisme qui est assimilable à une tâche coloniale portée par les cinq grandes républiques occidentales. C'est la tâche d'un *Comité positif*, véritable administration politique du monde dans l'interrègne (avant restitution du pouvoir politique aux « familles d'élite ») dont Comte décrit l'organisation de façon maniaque, que de planifier l'éducation des autres races et de les « occidentaliser », en venant se substituer au colonialisme sous sa forme militaire. Sur cette question je vous renvoie à l'article de Tonatiuh Useche-Sandoval mis sur les EPI. Il est tout de même assez peu probable que l'on vous demande de commenter ces pages marquées par un profond racisme et très datées (p. 407-415). Néanmoins, les éléments proposés dans l'article vous suffiront pour avancer.

Enfin, Comte conclut longuement (*on ne l'arrête plus, Dieu que c'est long...*) en comparant le culte positiviste avec le catholicisme, dans la lignée de la critique saint-simonienne qui opposait l'ancien et le nouveau christianisme : « Comparée surtout à la dernière synthèse qui ait régi la famille d'élite (il s'agit bien sûr du catholicisme « romain »), la systématisation nouvelle se présente déjà, dans ce discours, simple prélude d'une grand traité (le *Système de philosophie positive, pauvres de nous...*), comme plus réelle, plus complète et plus durable ». Sur cette conclusion de la conclusion, il suffit là de reprendre l'opposition entre ancien et nouveau christianisme des saint-simoniens et de mesurer les écarts, ce à quoi nous allons désormais nous employer ici.

La religion saint-simonienne

Pour bien faire, il faudrait distinguer au préalable la religiosité saint-simonienne de la doctrine plus tardive de ses élèves, organisée autour du couple conflictuel des Pères consacrés par Olinde Rodrigues (qui dans ce geste de consécration se retire de la direction du mouvement) : Prosper Enfantin et Saint-Amand Bazard. De manière intéressante pour nous, le système des saint-simoniens est celui qui s'approche le plus de la doctrine de Comte : ce dernier se positionne essentiellement par rapport à ses pairs, ses frères ennemis, à leur tentative et à leur échec d'instituer une nouvelle religion. C'est en quelque sorte une réplique, une variation

sur un thème fondamental : non pas simplement la célébration d'un sentiment religieux qui serait sentiment du lien social mais surtout d'une morale sociale, mais bien la formation d'une nouvelle institution religieuse avec son dogme, son culte, son sacerdoce et ses prêtres. De cela, Saint-Simon lui-même n'a pas parlé ou à peine, et à le lire, il est probable qu'il n'aurait pas adhéré ou ne se serait pas converti à cette religion qui l'aurait pris pour grand « Révéléateur » (c'est du moins le titre que lui donne Rodrigues).

Les deux sources sur lesquelles je vais m'attarder ici sont bien connues et aisément accessibles. Vous les trouvez en ligne : Le *Nouveau Christianisme*, dernière œuvre de Saint-Simon, œuvre inachevée d'ailleurs, qui devait paraître dans un recueil d'opinion littéraires, philosophiques et industrielles, mais qui a fini par prendre la forme d'une plaquette séparée destinée à une publication indépendante, parue en 1825. Puis la *Doctrine de Saint-Simon*, dans sa *seconde exposition*, où essentiellement Saint-Amand Bazard (assisté d'Hippolyte Carnot) s'efforce d'ordonner une nouvelle religion qui est déjà en train de lui échapper, portée qu'elle est par une personnalité aussi charismatique que toxique : Prosper Enfantin. C'est ce dernier qui va proclamer et organiser la retraite de Ménilmontant, disputer à Bazard son magistère, répandre les pires calomnies sur ce dernier au point de le conduire à une crise nerveuse, vraisemblablement un accident vasculaire cérébral dont il ne se remettra pas (Bazard meurt en 1832, il s'est retiré du mouvement en novembre 1831). La mort de Bazard est aussi le début de l'effondrement du saint-simonisme comme mouvement, car Bazard, un autodidacte enrôlé dans les plus importantes sociétés secrètes de son temps (d'abord à Loge maçonnique puis à la Charbonnerie française avant de se rallier au Saint-simonisme) est non seulement un homme d'action mais un penseur assez systématique et un brillant pédagogue, contrairement à Enfantin. C'est lui qui, aidé d'Hippolyte Carnot, se charge de construire les éléments du dogme et du culte dans cette seconde exposition de 1829-1830.

La religion du Nouveau Christianisme

Saint-Simon n'est pas lui-même un chef de secte : s'il rédige son *Nouveau Christianisme* (ou participe à sa rédaction, car on sait qu'Olinde Rodrigues a tenu la plume et le texte paraît quelques mois avant la mort de Saint-Simon, sous la forme d'une plaquette inachevée), c'est essentiellement pour accuser d'hérésie la religion catholique elle-même et le protestantisme qui se seraient l'un et l'autre détournés de leur mission fondamentale, de nature morale : assister les couches défavorisées de la société. Tel est le rôle essentiel, le rôle moral de la religion sur lequel Saint-Simon veut revenir, en stimulant la génialité du cœur, après avoir

encouragé la réforme de l'esprit dans ses œuvres antérieures. Ou, comme il le dit dans son avant-propos, p. i-ii :

« Rappeler les peuples et les rois au véritable esprit du christianisme, alors même qu'on s'en écarte le plus, que des lois sur le *sacrilège* sont promulguées, et que les catholiques et les protestants d'Angleterre cherchent les moyens de terminer une lutte longue et pénible ; en même temps, essayer de préciser *l'action du sentiment religieux dans la société*, quand tous l'éprouvent, ou du moins sentent le besoin de le respecter dans les autres ; quand les écrivains les plus distingués s'occupent d'en déterminer l'origine, les formes et les progrès, et que, d'une autre part, la théologie cherche à l'étouffer sous le poids de la superstition : tel est le but principal qu'on s'est proposé dans les dialogues suivant ».

C'est donc d'abord et avant tout un « esprit du christianisme » qu'il s'agit de raviver , contre les dogmes qui se perçoivent réciproquement comme hérétiques. L'écrit, poursuit Saint-Simon, p. iii : « s'adresse à tous ceux qui, classés, soit comme catholiques, soit comme protestants luthériens, ou protestants réformés, ou anglicans, soit même comme israélites, *regardent la religion comme ayant pour objet essentiel la morale* ». Saint-Simon célèbre donc ici la supériorité de la morale incarnée par le christianisme sur d'autres dimensions de l'existence, en lui conservant un caractère religieux ; en particulier, il conforte explicitement la supériorité de la morale sur le culte et le dogme qui lui seront subordonnés au point d'ailleurs, comme on le verra, d'être simplement relégués dans le texte. Ce qui signifie donc que ce nouveau christianisme n'a pas vocation à imiter les institutions existantes, à offrir une nouvelle religion à ceux et celles qui l'auraient perdue.

Le *Nouveau Christianisme* prend la forme d'un Dialogue entre un Conservateur et un Novateur. Le premier incarne la figure de l'Ordre, le second celui du Progrès, et il s'agira donc de concilier ordre et progrès (ce qui rend, on l'avoue, assez difficile, la proclamation par Comte de la paternité de sa devise, mais nous préciserons ce point). Dans le Dialogue lui-même, le Novateur, rejoint en cela par le Conservateur postule que Dieu a tout rapporté à un principe unique qui est l'amour du prochain. Et ce principe comporte une règle de conduite : organiser la société de telle manière qu'elle soit avantageuse au plus grand nombre, avec sa conséquence : « améliorer le plus promptement et le plus complètement possible l'existence morale et physique de la classe la plus nombreuse » (p. 3).

Ce principe a bien conduit l'Eglise primitive, et les Pères de l'Eglise (les fondateurs des la religion chrétienne) s'y sont parfaitement ordonnés. Mais l'Eglise comme institution a dégénéré depuis le XIVe siècle. Corrompue ainsi depuis cinq siècles, elle ne reflète plus une morale sociale qui est portée essentiellement aujourd'hui par les laïcs. C'est à eux qu'il

appartient aussi bien de refonder le système politique sur les bases d'une morale divine, autrement dit de fonder un nouveau christianisme.

« La nouvelle organisation chrétienne déduira les institutions temporelles, ainsi que les institutions spirituelles, du principe que tous les hommes doivent se conduire à l'égard les uns des autres comme des frères. Elle dirigera toutes les institutions, de quelque nature qu'elles soient, vers l'accroissement du bien-être de la classe la plus pauvre. » (p. 8).

Le plan du dialogue est simple : une fois la doctrine morale exposée, il s'agit de passer en revue les institutions spirituelles et temporelles existantes (essentiellement ici dans les pays chrétiens : soit le catholicisme, l'orthodoxie et les variétés de protestantisme – en réalité, Saint-Simon se limitera au catholicisme et au protestantisme dans sa plaquette), comparer les doctrines de ces institutions avec celle qui se déduit directement du principe fondamental de la morale divine, enfin, esquisser les contours de cette nouvelle religion.

p. 11 : « Le nouveau christianisme, de même que les associations hérétiques, aura **sa morale, son culte et son dogme** ; il aura son clergé et son clergé aura ses chefs. Mais malgré cette similitude d'organisation, le nouveau christianisme se trouvera purgé de toutes les hérésies actuelles ; la doctrine de la morale sera considérée, par les nouveaux chrétiens, comme la plus importante ; **le culte et le dogme ne seront envisagés par eux que comme des accessoires** ayant pour objet principal de fixer sur la morale l'attention des fidèles de toutes les classes ».

On retrouve ici chez Saint-Simon une construction ternaire qui anime la conclusion générale du Discours de Comte : la distinction entre **trois parties de la religion : le dogme, le culte et la morale**. Il est certain ici que Comte reprend cette construction ternaire directement à Saint-Simon lui-même. Mais ce dernier, en plaçant la morale au premier plan, une morale qui se déduit d'un principe unique, l'amour du prochain, relègue tout à fait à l'arrière-plan le dogme et le culte, alors que Comte leur accordera une importance au moins équivalente à celle qu'il donne à la morale. Une fois affirmée cette prééminence de la morale, Saint-Simon passe en revue deux institutions – le catholicisme et le protestantisme – et les juge.

Pour le catholicisme, il l'accuse à de nombreuse reprise d'hérésie car il a perdu sa boussole morale : il accuse ainsi directement le pape et les cardinaux d'hérésie, mais aussi toute la hiérarchie ecclésiastique (ce que ne ferait certainement pas un Comte, trop proche des mouvements catholiques de son temps). L'enseignement catholique est vicieux car il ne dirige pas la conduite selon le principe du christianisme, la hiérarchie catholique est vicieuse, l'instruction des prêtres et du clergé l'est également, etc., etc. Deux institutions funestes sont surtout condamnées : l'Inquisition et la Compagnie de Jésus (p. 25). Le protestantisme est lui aussi accusé. Il a commencé pour sa part par revenir à la doctrine des pères de l'Eglise mais il

s'en est aussitôt écarté. Très efficace sous le rapport de la critique, il a prouvé la corruption de la cour de Rome, mais sa partie relative à la réorganisation du christianisme est en fait inférieure à la formule chrétienne primitive : « au lieu de prendre les mesures nécessaires pour accroître l'importance sociale de la religion chrétienne, il a fait rétrograder cette religion jusqu'à son point de départ ; il l'a replacée en dehors de l'organisation sociale ; il a par conséquent reconnu que le pouvoir de César était celui dont tous les autres émanaient ; il n'a réservé à son clergé que le droit d'humble supplication à l'égard du pouvoir temporel ; et, par ces dispositions, il a voué les capacités pacifiques à rester éternellement dans la dépendance des hommes à passion violentes et à capacité militaire » (p. 55).

La mission du nouveau christianisme se trouve alors rappelée, et il est frappant de voir à quel point elle congédie toute idée d'un dogme et même d'un culte, lors même qu'ils étaient évoqués dans l'introduction,

« Le nouveau christianisme est appelé à faire triompher les principes de la morale générale dans la lutte qui existe entre ces principes et les combinaisons qui ont pour objet d'obtenir un bien particulier au dépend du bien public ; cette religion rajeunie est appelée à constituer tous les peuples dans un état de paix permanente, en les liant tous contre la nation qui voudrait faire son bien particulier aux dépens du bien général de l'espèce humaine, et en les coalisant contre tout gouvernement assez anti-chrétien pour sacrifier les intérêts nationaux ou intérêts privés des gouvernants ; elle est appelée à lier entre eux les savants, les artistes et les industriels, et à les constituer les directeurs généraux de l'espèce humaine, ainsi que des intérêts spéciaux de chacun des peuples qui la composent ; elle est appelée à placer les beaux-arts, les sciences d'observation et l'industrie à la tête des connaissances sacrées, tandis que les catholiques les ont rangés dans la classe des connaissances profanes ; elle est appelée enfin à *prononcer anathème sur la théologie*, et à *classer comme impie toute doctrine ayant pour objet d'enseigner aux hommes d'autres moyens pour obtenir la vie éternelle que celui de travailler de tout leur pouvoir à l'amélioration de l'existence de leurs semblables* » (p. 62).

Adversaire de toute théologie donc de tout dogme, cette religion nouvelle est censée mettre en avant trois pouvoirs qui sont trois directions de conscience : les beaux-arts, la science et l'industrie. Mais alors qu'en est-il du culte et du dogme chez Saint-Simon ?

« Aujourd'hui, *le culte* ne doit plus être envisagé que comme un moyen d'appeler, dans les jours de repos, l'attention des hommes sur les considérations et les sentiments philanthropiques, et *le dogme* ne doit plus être conçu que comme une collection de commentaires ayant pour objet des applications générales de ces considérations et de ces sentiments aux grands événements politiques qui peuvent survenir, ou pour objet de faciliter

aux fidèles les applications de la morale dans les relations journalières qui existent entre eux » (64-65).

Culte et dogmes ne forment plus que les éléments d'une morale appliquée. On comprend que le texte soit inachevé : il n'appelle pas fondamentalement à l'organisation d'une nouvelle religion. L'essentiel de sa mission peut se conduire dans un cadre laïc.

La question religieuse dans la Doctrine de la Saint Simon, 2^e année

La *question religieuse* telle qu'exposée dans la Doctrine de Saint-Simon en 1829-1830 diffère sensiblement de ces préceptes universalistes d'une morale somme toute laïque, puisqu'à aucun moment dans le *Nouveau Christianisme* une quelconque divinité n'est convoquée, que la théologie se trouve explicitement condamnée comme hérétique et que le culte se limite aux éléments d'une morale concrète. Qu'est-ce qu'une religion sans divinité, sans dogme et sans culte ? Pas grand-chose, hormis une morale précisément.

Les Saint-simonien, eux aspirent bien à former une nouvelle religion, une secte allons-y : l'irrégion leur apparaît comme le symptôme, le caractère général d'une époque *critique* qui ne parvient pas à garantir un ordre social harmonieux : « (...) l'homme avait cessé, en contemplant l'univers et sa propre existence, d'y apercevoir l'ordre, l'harmonie, l'ensemble, mais (...) par sa nature même, l'humanité tendait invisiblement vers une nouvelle conception de l'ordre, et (...) du moment où elle l'aurait saisie, *elle aurait une nouvelle religion*, puisque l'ordre, l'harmonie, l'ensemble, ne sont que *des expressions variées d'une conception religieuse* » (*Doctrine de Saint-Simon, deuxième année, 1829-1830*, Paris, Au bureau de l'Organisateur et du Globe, 1830, p. 15). L'institution sociale des périodes organiques est perçue par Bazard comme étant de nature essentiellement religieuse. Et le rôle de la théorie est précisément de construire un *dogme* qui lui corresponde. Bref, la doctrine saint-simonienne, de morale, se fait dogmatique.

Des doctrinaires d'une nouvelle religion, on dit qu'ils forment une secte, et Bazard s'en défend : « Le mot *secte* s'entend d'une opinion qui se sépare ; or nous ne nous séparons pas, nous arrivons ; nous arrivons sur un terrain où aucune croyance générale, sincère, profonde, n'est établie, et c'est à combler cette lacune que nous aspirons » (17). C'est bien sûr là une étymologie fantaisiste qui est ici invoquée, du reste inspirée de l'hérésiologie chrétienne : « secte » ne vient pas de « secare », « couper », mais bien de « sequi », suivre, et la « secta » désigne une « école philosophique » (les sectes des philosophes), et par extension une « ligne de conduite », ou une « doctrine », en d'autres termes, un dogme. En ce sens, la doctrine de Saint-Simon est incontestablement l'ébauche d'une secte nouvelle.

Quand Bazard réfute toutefois l'esprit de secte, c'est pour ajouter que la doctrine de Saint-Simon a clairement des visées *synthétiques* et non oppositionnelles ou distinctives : elle vise à unifier les conservateurs et les novateurs, les partisans de l'ordre et ceux du progrès. Le propos est tout à fait explicite et la devise comtienne exposée dans le Discours de 1844 se retrouve *à la lettre* dans la *Doctrine* (les mots sont soulignés dans le texte) :

« Nous n'avons point l'esprit de secte, car, dans le sens que l'on donne à ce mot, l'esprit de secte porte ceux qui en sont animés à repousser tout ce qui les entoure ; et nous, au contraire, nous allons au-devant de tous les partis, nous les appelons avec amour, car si nous rejetons les systèmes sur lesquels ils s'appuient, les faits qu'ils voudraient produire, nous trouvons que leurs efforts contradictoires prennent leur source dans des sentiments également légitimes. C'est ainsi que nous sympathisons avec les hommes qui essaient de ramener la société en arrière, pour leur amour de *l'ordre et de l'unité* ; et que nous sympathisons encore avec ceux qui les combattent pour le sentiment *progressif* qui les anime. Nous appelons les uns et les autres à se réunir à nous, car nous pouvons offrir aux premiers *l'ordre et l'unité* qu'ils aiment, aux seconds le *progrès* qu'ils désirent. C'est parce que la doctrine de Saint-Simon a la puissance de rallier tous les sentiments, toutes les idées, tous les intérêts aujourd'hui divergents, qu'elle est une doctrine générale, qu'elle est une *religion*. »

Une religion établie sous le signe de l'Ordre et du Progrès, telle est la doctrine de Saint-Simon en 1830, 18 ans avant le *Discours*. On mesure aisément les ambitions de Bazard, qui ne sont plus celles, somme toutes plus modestes et laïques en un sens, de Saint-Simon.

Bazard poursuit son exposition avec une grande rétrospective historique concernant l'apparition du christianisme et la formulation des dogmes chrétiens, ainsi que leur progressive corruption, notamment lorsque le pouvoir spirituel s'est vu en quelque sorte relativisé puis contesté par le pouvoir temporel. Les deux instances sont bien présentes, de même que leur hiérarchie nécessaire : le pouvoir spirituel a vocation à supplanter moralement le pouvoir temporel, au point d'ailleurs, comme nous le verrons, de former chez les saint-simoniens une véritable « théocratie » que refusera avec véhémence Comte, lui qui plaide au contraire pour une autonomie des deux pouvoirs depuis les années 1825 (autonomie à laquelle il est toujours resté attaché). Nous ne reviendrons pas sur cette rétrospective historique qui nous mènerait trop loin, même si elle autorise des analogies évidentes avec notre Discours. Ce qui nous importe ici, c'est de mesurer ce qui sépare le dogme saint-simonien du dogme chrétien, puis bien sûr la traduction de ce dogme dans l'ordre social : le culte et le régime politique.

S'agissant du dogme chrétien, la présentation que nous en donne Bazard n'est absolument pas conforme à celle de Saint-Simon : ce dernier réduisait le dogme chrétien à une

morale altruiste, l'amour du prochain. Bazard lui nous dit que le christianisme n'est somme toute pas autre chose qu'une variété de manichéisme qu'il avait pourtant condamné chez autrui, dans les différentes sectes hérétiques : à savoir l'opposition d'un principe du bien à un principe du mal avec à la clef « élection » et « réprobation », « paradis » et « enfer ». « Le christianisme est donc encore profondément empreint du dogme antique et primitif des deux principes, c'est-à-dire de l'antagonisme universel » (Doctrines, p. 85). Le mal vient à être cherché dans un principe matériel : la chair, si bien que la chair elle-même devient péché. Bazard reprend ici des critiques classiques empruntées à la théologie naturelle ou à l'histoire critique des religions du XVIII^e siècle. Le spiritualisme chrétien est ici clairement visé quand il sera défendu par Comte, faisant de son positivisme une variété de spiritualisme. A l'inverse Bazard plaide pour une religion disposant d'un principe matériel, une religion matérialiste qu'il assimilera d'ailleurs au moins provisoirement, comme on va le voir, à un panthéisme :

« Toute l'aversion de l'Eglise chrétienne pour la matière, tous les anathèmes dont elle l'a frappée, se trouvent enfin résumés dans la manière dont elle a conçu Dieu, type de toute perfection, et qui, suivant elle, à ce titre, n'est et ne peut être qu'un *pur esprit*, d'où elle a naturellement tiré cette conclusion, que ce n'est que par *l'esprit* que l'homme peut entrer en rapport avec Dieu et *mériter* devant lui.

Voilà, messieurs, la raison profonde de ces paroles : « Mon royaume n'est pas de ce monde... Rendez à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu ». Voilà la raison profonde de la séparation qui s'est établie au moyen âge entre l'Eglise et l'Etat, et de la division des pouvoirs qui a exprimé cette séparation ; voilà, pourquoi, enfin, le règne de César, encore qu'il fût *déshérité de la religion* a pu se maintenir, et jusqu'ici même conserver une existence légitime, puisque lui seul a pu ouvrir une carrière et donner une loi au déploiement de la force matérielle de l'homme. » (88-89).

En se détournant de toute dimension matérielle, l'Eglise a aussi bien négligé la science que l'industrie ou la politique ou encore les beaux-arts, qui se sont développés indépendamment d'elle. Le rôle du dogme saint-simonien est précisément de les rapprocher, en revenant à une religion matérielle, comme l'étaient toutes les religions avant le christianisme. En quoi consiste son principe fondamental ? Dans la *Doctrines*, il n'est plus de nature morale mais bien métaphysique :

« Dieu est un. *Dieu est tout ce qui est* ; tout est en lui, tout est par lui, tout est lui. Dieu, l'être infini, universel, exprimé dans son unité vivante et active, c'est *l'amour* infini, universel, qui se manifeste à nous sous deux aspects principaux, comme *esprit* et comme *matière*, ou ce qui n'est que l'expression variée de ce double aspect, comme *intelligence* et comme force,

comme *sagesse* et comme *beauté*. L'homme, *représentation finie de l'être infini*, est comme lui, dans son unité active, *amour* ; et dans les modes, intelligence, et force, sagesse et beauté. »

On voit bien que cette religion est celle d'un être qui est tout et qui est amour infini universel, dont chaque homme est une représentation finie. Est-ce là un panthéisme ? Si étymologiquement il retient la valeur du terme et admet qu'on puisse l'endosser, Bazard conteste néanmoins cette assimilation en disant que les théories panthéistes sont infiniment plus faibles à ses yeux que le monothéisme chrétien, en grande partie d'ailleurs parce qu'elles n'accordent aucune place aux existences individuelles et à la liberté de l'homme. Ainsi des systèmes des stoïciens ou de Spinoza, critiqués huitième séance, p. 107 et suivantes :

« En examinant attentivement les conceptions des panthéistes, on voit que le problème qu'ils se sont posé est plutôt celui de l'*identité*, qui se rapporte à la *substance*, que celui de l'*unité*, qui se rapporte à la *vie* ; c'est-à-dire qu'ils ont été bien plus frappés de la nécessité rationnelle de l'*homogénéité* des parties substantielles de l'univers qu'entraînés par l'élan sympathique qui, *portant l'homme à étendre sans cesse le cercle de son existence, lui a dévoilé successivement l'harmonie* des manifestations si nombreuses, si variées, de la vie universelle, et l'a toujours fait tendre, de plus en plus, à concevoir, à saisir leur fin suprême. C'est de ce point de vue, surtout, que l'unité doit être comprise ; or, c'est cette unité vivante qui, jusqu'à ce jour, est restée inconnue à l'humanité, et que Saint-Simon est venu révéler (p. 111-112).

Mais alors, si le terme de panthéisme ne suffit pas, quelle est la relation de Dieu à l'humanité ?

« L'humanité, en tant qu'humanité, a eu un commencement, elle a été manifestée dans le temps, et ce qui le prouve invinciblement, c'est qu'elle se développe, qu'elle se perfectionne ; en ce sens, il est vrai de dire que l'humanité a été créée ; la relation exprimée par les mots de créature et de créateur subsiste donc toujours ce qu'elle a d'important. *En définitive, il y a toujours l'homme et Dieu (...)*. L'homme sans doute est en Dieu, *il est Dieu lui-même dans l'ordre fini, mais il n'est point Dieu tout entier, il n'est pas l'être infini*. Il est l'agent de sa conservation et de son perfectionnement ; mais l'organisation en vertu de laquelle il agit, il ne se l'est pas donnée ; il modifie, il perfectionne le milieu dans lequel il vit ; mais ce milieu, il l'a reçu, et l'ordre général d'où dépend le maintien des lois qui constituent les conditions premières de son existence échappe à sa puissance. De toutes parts, au centre comme à la circonférence, se révèlent donc à lui *un amour, une sagesse, une force, supérieurs à son amour, à sa sagesse, à sa force, et qui sont l'être infini, la Providence, Dieu* » (117).

D'une théodicée, on voit clairement que la doctrine de Saint-Simon semble migrer déjà, vers une sociodicée : Dieu n'est pas la nature, mais le monde social dont l'homme est à la fois

créature et cocréateur. L'homme est une version finie du social et ce Dieu miniature qu'est l'homme vient s'inscrire dans un milieu qui le dépasse. Il est certain qu'en formulant les principes d'une religion de l'humanité, Comte met des mots sur des intuitions encore vagues qui sont celles de Bazard, et sur lesquelles ce dernier s'arrête d'ailleurs assez peu, pressé d'en venir aux conséquences politiques, assez désastreuses, on va le voir.

Car religion et politique sont intrinsèquement liée : *toute politique est religieuse* chez Bazard.

« La religion et la politique (...) ne sont pour l'homme que deux faces différentes d'un même fait, l'unité de son existence ; ce qui, dans toute sa rigueur, est vrai, surtout pour la religion et la politique de l'avenir. Les questions religieuses et les questions politiques doivent donc *s'éclairer, se préciser les uns par les autres*. C'est dans le but de montrer la relation du dogme nouveau avec la destinée sociale de l'homme, et d'en faire apercevoir ainsi la portée, et comprendre la nécessité, que nous allons nous occuper de l'institution politique de l'avenir (122).

Ce qui caractérise la politique, c'est l'alternance de période organique et de période critiques : or, depuis trois siècles, les sociétés européennes sont plongées dans une période critique, elles négligent qu'une période organique doit nécessairement succéder à cette période critique, qui consiste en la reformation d'un ordre social sur une base non seulement religieuse mais *hiérarchique*. Une tâche nouvelle, proprement religieuse, est imposée à la politique de l'avenir est celle-ci est triple : morale, elle correspond à l'expansion de l'amour d'autrui à l'échelle universelle ; scientifique, elle correspond à la progression de son intelligence ; industrielle, elle correspond à la progression de sa force et de volonté. Amour, intelligence, volonté ou caractère, ou si l'on préfère morale, dogme, culte, telle est la structure triadique ou trinitaire de la religion nouvelle. Qui sollicite un triple ministère : les prêtres, les savants et les industriels.

Comme chez Saint-Simon (puis chez Comte, bien sûr, après eux) c'est l'*amour* qui structure les deux autres facultés, chez Bazard :

« L'amour, avons-nous dit, est la vie dans son unité : l'intelligence, la force ne sont que *des modes de sa manifestation*. Toute connaissance, toute action, ou si l'on veut, toute théorie, toute pratique, émanent de l'amour et reviennent à lui : il en est à la fois la source et le lien, la fin. Les hommes en qui l'amour est dominant, c'est-à-dire, en définitive, chez lesquels la vie est à l'état normal, sont donc naturellement les chefs de la société, et comme l'amour embrasse à la fois le fini et l'infini, que c'est toujours Dieu qu'il cherche et que dans l'avenir ce sera toujours Dieu qu'il trouvera, il s'ensuit que les *chefs de la société ne peuvent être que les*

dépositaires de la religion, que les prêtres. – La mission du prêtre est de rappeler sans cesse aux hommes leur destination, de la leur faire aimer, de leur inspirer les efforts par lesquels ils peuvent l'atteindre, de coordonner ces efforts, de les rapporter à leur fin. *L'amour a donc pour expression générale la morale, c'est-à-dire du point de vue où nous venons de nous placer la religion* qui, considéré dans les institutions sociales auxquelles elle donne naissance, embrasse en son entier le système politique ».

Bref, on l'aura compris la fondation religieuse du politique appartient aux détenteurs du pouvoir spirituels qui sont les nouveaux prêtres, les spécialistes *es amour* d'autrui, autorités morales à l'origine d'une nouvelle théocratie (cf. notre commentaire de la première partie et la doctrine du sentiment chez les saint-simoniens). Ce sont les prêtres qui donnent aux autres dimensions ou autres volets du progrès social, la science et l'industrie, leur portée elle-même religieuse : sous l'influence des prêtres, la science devient *théologie* (dogme), et l'industrie *culte*. Là encore, la structure ternaire est respectée : l'amour comme morale, la science comme théologie ou dogme, l'industrie comme culte. On voit bien que cette structure ternaire en appelle une autre, qui la corrige en quelque sorte, celle de Comte.

Il nous faut encore dissiper un dernier malentendu. Pourquoi rencontre-t-on dans le saint-simonisme une synonymie curieuse, entre artiste et prêtres ? Bazard s'en explique, p. 143 :

« Dans le cours d'exposition que nous avons faite l'année dernière, comme dans plusieurs écrits que nous avons publié, il nous est arrivé souvent de désigner *les artistes comme les seuls représentants de la faculté sympathique* à laquelle nous attribuons la direction des sociétés ; il nous est même arrivé quelquefois d'employer alternativement le nom d'artiste et le nom de prêtre, comme étant parfaitement synonyme ; et c'est qu'en effet l'artiste le prêtre vivent dans la même sphère et sont de la même famille ; mais il existe pourtant entre eux une différence importante et au point où nous sommes parvenus du développement de nos idées, nous devons l'établir.

Le prêtre conçoit l'avenir et produit le règlement qui lie les destinées passées de l'humanité à ses destinées futures ; en d'autres termes, le prêtre gouverne. *L'artiste saisit la pensée du prêtre, il la traduit dans sa langue*, et, l'incarnant sous toutes les formes qu'elle peut revêtir, il la rend sensible à tous : il réfléchit en lui le monde que le prêtre a créé ou découvert, et le réduisant en symbole, il le dévoile à tous les yeux. C'est par l'artiste que le prêtre se manifeste ; l'artiste en un mot, est le *verbe* du prêtre ».

On comprend mieux ici que la formule trinitaire saint-simonienne proposée n'est pas cassée ni même affaiblie par la présence de l'artiste. Prêtre et artiste ne font certes pas qu'un, mais l'un et l'interprète de l'autre, le verbe de sa chair, en quelque sorte. Chez Bazard, l'artiste

n'a pas vocation à dominer, diriger le monde social, il est seulement le porte-voix du prêtre. En ce sens, ce décalage de la figure de l'artiste et des beaux-arts fournira à Comte des arguments en faveur d'une complète subalternation, comme nous l'avons vu partie 5.

Une fois cette figure du prêtre présentée et confortée, un prêtre qui n'est pas isolé du monde mais qui constitue par son amour universel un facteur de liaison, une autorité aussi bien temporelle que spirituelle (n'oublions pas qu'on défend ici une théocratie), les savants apparaissent comme la classe théologique, à ceci près que le message apporté n'est pas tant révélation divine que découverte de l'ordre naturel du monde et des sociétés humaines : les savants, ces capacités spéciales à connaître, doivent être financés car leur message est de portée équivalente au message théologique. Ils sont les garants du perfectionnement des connaissances et de leur enseignement, car la société doit être enseignée (et on retrouve ici le projet éducatif que Comte aura mené à son terme). Ils font le pont entre théorie et pratique, en lien avec les industriels. Mais alors, qui parmi les savants établira le lien entre ces tâches diverse de la société : perfection de la connaissance et enseignement, théorie et pratique ? Un prêtre lui-même, car il y aura bien un prêtre de la science, subordonné directement au grand prêtre, le prêtre « social ». Un sacerdoce s'organise donc sous nos yeux.

La science est *théologie* (dogme), l'industrie culte : l'industrie est en effet le principal lieu de pacification des relations sociales, car là où l'art industriel prévaut, l'art de la guerre recule. Les causes de la guerre en effet, la défiance et la misère, s'éteignent quand l'industrie se développe. En réalité, Bazard entend sous le terme d'industrie non seulement l'activité des ingénieurs, mais celle des commerçants, et son éloge de l'industrie est un éloge de l'économie politique, pas de l'invention (sinon on voit mal en quoi l'industrie ne pourrait pas être guerrière, militaire, ce qu'elle a toujours été *aussi*). Quand il loue l'industrie pour sa puissance de pacification, il retrouve le « doux commerce », l'idée selon laquelle les échanges commerciaux évitent la défiance et les options guerrières. C'est une idée classique du mercantilisme. En quoi est-ce là un culte ? Il s'agit de la dimension pratique de la religion, à savoir des actes qui se déduisent du dogme.

« Voulez-vous apprécier ses titres au rang que nous lui assignons ; détachez vos regards des détails sur lesquels ils sont fixés ; placez-vous à un point de vue assez élevé pour embrasser dans leur ensemble, dans leur unité, pour contempler dans leurs résultats généraux les travaux de l'industrie, et vous verrez que ces travaux n'ont pas moins de droits à votre admiration que ceux de la science ; que si la science connaît, c'est l'industrie qui crée. Vous reconnaîtrez alors que la terre que nous foulons, l'air que nous respirons, que le climat dans lequel nous vivons, sont principalement son ouvrage ; que c'est elle qui nous donne et les vêtements qui nous

couvrent, et les toits qui nous abritent, et la nourriture qui nous soutient, et tout le luxe et tout le raffinement qui, sous tous ces rapports, sont devenus graduellement pour nous des besoins de première nécessité ; que c'est elle qui transforme les sables et les marais en plaines fertiles, qui change le cours des eaux, qui les tarit ou les multiplie, qui unit les mers, qui aplanit les montagnes, qui s'empare des espèces informes de la création primitive et les améliore et les embellit, et en forme des espèces nouvelles ; et que c'est elle enfin qui, accomplissant journellement cette tâche, prépare l'évolution nouvelle et progressive que l'homme et la planète qu'il habitent doivent subir un jour : voilà l'industrie, les hommes qui exécutent ces travaux, voilà les industriels » (178-179).

La société se compose donc de prêtres, de savants et d'industriels : des prêtres pour gouverner et lier sous le principe de la sympathie et de l'amour, des savants pour connaître, des industriels pour créer. Une *hiérarchie* s'établit entre eux : le prêtre « social » commande, c'est lui qui crée le lien entre tous, il se subordonne le prêtre de la science et celui de l'industrie (puisque la coordination de l'industrie demande à son tour un prêtre). Puis la hiérarchie se complexifie à mesure qu'on descend les degrés, de l'échelle mondiale à l'échelle locale (selon le principe d'un nouveau christianisme) :

« Le sacerdoce, dans chacun des ordres dont il se compose, forme une hiérarchie dont les degrés principaux correspondent aux différentes circonscriptions territoriales où peuvent se localiser, d'une manière distincte, les faits auxquels il préside. Ainsi, la hiérarchie sacerdotale, dans l'ordre principal, celui qui lie la science et l'industrie, comprend depuis le prêtre qui établit ce lien pour toute l'humanité, jusqu'à celui qui l'établit ou le prolonge dans la localité la plus étroite ; et dans chacune des séries secondaires de la science et de l'industrie, depuis celui qui lie tous les travaux scientifiques ou tous les travaux industriels, qui s'accomplissent sur le globe, jusqu'à celui qui remplit la même fonction dans le cercle le plus resserré où il est possible de la concevoir.

Partout où il y a un corps de savants ou d'industriels, le prêtre général de la science ou de l'industrie a son représentant ; partout où l'activité humaine se déploie socialement dans ses modes divers, le prêtre social a le sien.

C'est ainsi que la hiérarchie sacerdotale *embrasse et résume toute la hiérarchie sociale* ; c'est ainsi que son activité embrasse et résume toute activité. » (p. 190).

Le saint-simonisme est donc, on pouvait s'y attendre, un totalitarisme. Et comme tout totalitarisme, il répond à une logique pyramidale parfaite. Ainsi, le prêtre gouverne et assigne à chacun sa destinée.

« C'est le prêtre qui gouverne ; il est la source et la sanction de l'ordre ; c'est de lui que tous les individus et tous les faits reçoivent le caractère social ou divin. Il intervient à la naissance de chaque homme ; il *le consacre à Dieu et à l'humanité*, et après avoir découvert la vocation qui lui est donnée, la grâce qu'il a reçue en naissant, il le place dans les circonstances et l'entoure des soins les plus propres à cultiver, à développer en lui les germes de l'avenir que Dieu a déposés. Lorsque cette préparation est achevée, *il lui confère la fonction qui lui était destinée, et détermine ainsi ses devoirs et ses droits*. Il continue à le suivre dans la ligne où il l'a placé, et l'y fait avancer en raison de ses mérites. Enfin, lorsque le temps du travail est passé pour lui, il l'admet au repos, et lui attribue, dans cet état, la part d'amour, de considération, de richesses que ses travaux lui ont mérité.

Toute fonction sociale est sainte car elle est donnée, au nom de Dieu, par l'homme qui le représente ; l'attribution qui en est faite constitue une véritable onction, une véritable consécration. » (p. 190).

Si ce délire de contrôle total des consciences et des destinées vous intéresse, vous pouvez en poursuivre la lecture, qui s'achève à la p. 216. Je ne retiens ici que ce qui nous permet un lien avec Comte, qui échappe tout de même à la théocratie et au délire totalitaire dans une certaine mesure, même si c'est dans une certaine mesure seulement. Car malgré la dissociation du spirituel et du temporel, malgré son refus de la théocratie, Comte n'échappe pas à l'idée d'une administration totale de chaque groupe social et même de chaque individu, au point de faire de chacun un fonctionnaire de l'humanité.

La religion de Comte

Cette courte exposition de la théorie générale de la religion chez Saint-Simon permet de mesurer les similitudes et les différences avec Comte, sur lesquels nous nous arrêterons pour finir.

Les similitudes d'abord, qui sont tout à fait manifestes : d'abord Comte reprend tout à fait à sa charge l'idée d'une fondation religieuse du social. Cette idée n'est donc pas le fruit d'une conversion tardive liée à la rencontre de Clotilde de Vaux : c'est bien un retour aux fondamentaux du saint-simonisme. La science ne peut suffire à garantir l'harmonie sociale (où le *Cours* s'arrête), il faut bâtir une morale, une morale qui lie les individus entre eux, une morale *religieuse*. De même Comte interprète cette fondation morale du social comme un *Nouveau Christianisme* – en un sens, pour l'admirateur des néo-catholiques qu'il a toujours été, c'est plutôt d'un nouveau catholicisme qu'il s'agit, le protestantisme étant au contraire

essentiellement une critique des religions, un produit de l'âge critique, de l'âge métaphysique, une critique improductive, et la Réforme le premier mouvement vers la Révolution.

Ce nouveau christianisme comtien est ordonné de manière trinitaire, comme chez Saint-Simon : morale de l'amour, dogme scientifique, culte actif confié aux agents de la pratique que sont les autorités temporelles (les industriels chez Saint-Simon). Morale, dogme, culte, cette tripartition se retrouve littéralement chez notre auteur, en particulier au début de la conclusion. Cette organisation trinitaire est conforme par ailleurs à une théorie tripartite des facultés assez globalement partagée (on la retrouve dans la doctrine de Saint-Simon) et qui se reflète chez Comte dans son tableau cérébral : sentiments, esprit, volonté (ou caractère).

La *morale* de l'amour est manifestement un nouvel emprunt au saint-simonisme, la particularité de Comte étant de l'avoir articulé à une idéalisation problématique de la femme. Sur ce point je vous renvoie à mon commentaire de la quatrième partie, tant d'ailleurs sur l'homosociabilité saint-simonienne que sur l'antiféminisme comtien. Les saint-simoniens accaparent l'amour chrétien au bénéfice des seuls hommes, prêtres, qu'ils prennent le nom de Père ou de Mère (Enfantin a pu s'ériger en figure de Mère avant de devenir lui-même une figure hermaphrodite puis d'envoyer ses apôtres à la recherche d'une Mère...). L'amour devient une fonction sacerdotale. Chez Comte, il est lié à une figure féminine par ailleurs totalement désexualisée (cf. le mythe de la Vierge Mère). Là sans doute la figure de Clotilde de Vaux a pu jouer un rôle.

Si la conversion religieuse est d'essence morale, elle n'élimine pas toute dimension *dogmatique* chez Comte, comme chez les saint-simoniens qui ont bien voulu bâtir une nouvelle religion. Le nouveau dogme ne conduit pas à la reconnaissance d'un Dieu personnel créateur du ciel et de la terre, mais bien à la reconnaissance d'une entité transcendante qui est l'Humanité même. En ce sens, Comte précise les contours assez flous, indéterminés du dogme saint-simonien : s'agit-il d'un panthéisme ? Bazard s'efforçait de réfuter cette affirmation en se démarquant des traditions panthéistes hérités, tout en confessant la séduction que le terme exerçait sur lui. « Panthéisme social » serait sans doute plus approprié : c'est le social lui-même comme tout qui se trouve déifié, et avec lui la sociabilité, ce sentiment fondamental nécessaire à l'harmonie sociale. L'humanité est le nom de ce lien social, pas de l'espèce créée ou créée (la problématique de la création du monde est étrangère à Comte comme aux Saint-simoniens).

Le *culte* enfin, comme lieu de la pratique, correspond au moment de transition du pouvoir spirituel vers le pouvoir temporel, le pouvoir temporel prenant essentiellement chez Comte, lors de « l'interrègne », la forme d'un comité positif, une sorte de comité d'administration. Pour Comte, le culte dans sa dimension active est le lieu politique par

excellence, quand chez saint-simonien tout est politique, le politique et le religieux se recouvrent essentiellement. Pour Comte, c'est la morale et la religion qui se recouvrent ; la politique étant tout au plus une morale appliquée lors de l'interrègne, avant de redevenir indépendante.

Une fois ces similitudes identifiées, venons-en enfin aux différences. Elles tiennent essentiellement à la méfiance que Comte cultive à l'égard des principales instances du social, ces figures idéalisées par les saint-simoniens que sont le prêtre, l'artiste, le savant et l'industriel. Pour des raisons biographiques mais pas seulement, bien sûr, Comte ne retient telle quelle aucune de ces figures. Il va donc lui falloir opérer des choix.

Le philosophe vient d'abord occuper la place du prêtre. Ce n'est donc pas un spécialiste de l'amour, un pur charismatique qui dirige la société, mais bien un polymathe consacré, un auteur capable de s'élever au-dessus de la science pour cultiver un certain encyclopédisme, en lui ajoutant bien sûr le sentiment et l'imagination, soit l'amour et les beaux-arts, la faculté morale et la faculté créatrice. En un sens, le philosophe-prêtre est une figure bien plus complète que le prêtre saint-simonien : il exalte et régit toutes les facultés, et en ce sens, au niveau théorique du moins, il est dépositaire non seulement de la morale, mais bien aussi du dogme et du culte, comme le montre la première partie de notre conclusion. Mais en même temps, ce n'est pas une figure théocratique : Comte rejette la théocratie comme régime et plaide au contraire pour une séparation stricte du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Le pouvoir spirituel peut être tout à fait hiérarchisé, et du reste le philosophe-prêtre semble bien être une figure unitaire, unique (il ne faut pas oublier que Comte s'élira en pape de sa nouvelle religion, réclamant à toutes et tous son subside sacerdotal). Mais il n'a pas pour fonction d'administrer la sphère temporelle, qui sera confiée à un comité positif lors de l'interrègne avant d'être restitué aux « familles d'élites », soit aux classes dirigeantes. De ce point de vue-là ce n'est pas une figure omnipotente comme l'est le prêtre saint-simonien, même si c'est plutôt une figure omnisciente.

Les savants ont, comme on sait, déçu Comte : aussi la formulation du dogme ne leur appartient-elle pas, et les savants ne seront pas les nouveaux théologiens. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ce dogme sera formulé par le prêtre-philosophe. Bien sûr, la science a un rôle essentiel à jouer, mais c'est un rôle local. Les figures de savants restent essentielles et exaltées chez Comte, y compris dans son calendrier, mais il faut aussi, comme on l'a vu dans la première partie, humilier la science, pour glorifier le sentiment. Cet équilibre entre sentiment et raison est conservé, au niveau théorique, dans les mains du prêtre. C'est lui aussi qui

administre les beaux-arts, complète sentiments et raison par la faculté d'imaginer. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le culte troisième partie de la religion est détenue au niveau théorique dans les mains du prêtre. Le prêtre concentre donc la morale, le dogme et le culte au niveau théorique seulement. Le culte actif sera confié aux instances politiques.

Des artistes, nous avons déjà parlé dans la 5^e partie, je n'y reviens pas : ce sont des figures subalternes, et il est tout à fait hors de question de les laisser diriger la société, de les placer en position de domination. L'art a une fonction éducative, purement utilitaire. C'est un outil pour ajuster les utopies au réel. Rien de plus.

Enfin, les industriels : ils constituent chez Comte une figure plutôt évanescence, ce qui est curieux quand on sait sa culture saint-simonienne. Autant les saint-simoniens les exaltent, en faisant preuve d'un optimisme technologique par ailleurs parfaitement délirant, autant Comte au contraire ne cesse de conspuer leur manque de moralité, leur égoïsme, leur vanité. Il est certain que pour lui ils forment néanmoins la classe dont seront issus les administrateurs futurs de la société, mais leur égoïsme doit être compensé par les sentiments sociaux des prolétaires et des « femmes d'élite » qui vont avec eux former le comité positif, cette instance d'administration temporaire du monde dans l'interrègne, avant le retour à une politique « normale » aussi bien qu'organique.

Chez les saint-simoniens, les prolétaires constituent une classe objet : ils ne sont pas les acteurs du monde social, du reste ils ne le forment pas, ce sont simplement des forces productives qu'il s'agit à la fois de soumettre et d'aider. Dans le pire des cas, ce sont des victimes, ce sont les pauvres du Nouveau Christianisme. Chez Comte, les prolétaires ne sont pas simplement une classe objet – il faut dire qu'ils se sont manifestés de manière particulièrement bruyante lors de la révolution de 1848 et il n'est plus question de les réduire à cela – c'est une classe morale par excellence, et leur rôle est précisément de moraliser les classes dirigeantes (entendre ici, au fond, les industriels, la classe dominante des capitalistes). C'est la raison pour laquelle le comité positif voué à l'administration du monde ne peut être simplement composé d'industriels, il doit associer toutes les classes de la société. On imagine bien revanche qu'à l'échelle nationale ou locale, les Etats soient bien accaparés dans leur fonctionnement par la classe dirigeante une fois moralisée, comme il nous a été dit. Mais à l'échelle mondiale, c'est-à-dire ici coloniale, c'est un comité qui dirige provisoirement, comité qui est doté de prérogatives politiques évidentes : notamment de police et de justice.

Comte dessine bien les contours d'une société de pure administration, sans néanmoins tomber dans le totalitarisme des saint-simoniens ni dans leur théocratie. On ne saurait dire néanmoins qu'il rétablit le socialisme français sur ses pieds, tant tout reste sur la tête chez lui

encore, et tant l'idée même de socialisme lui échappe. Reste, pour conclure, un saint-simonien peut être un peu moins incohérent que les autres, un tout petit peu plus sceptique aussi. Maigre consolation.