Politique positive et religion de l'Humanité

Positive politics and religion of Humanity

Política Positiva y Religión de la Humanidad

Claudio De Boni

Traducteur : Mattia Gallo et Pierre Lassave

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38927>

DOI : 10.4000/assr.38927

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 65-73

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Claudio De Boni, « Politique positive et religion de l'Humanité », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 11 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38927> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38927>

Claudio De Boni

Politique positive et religion de l'Humanité

À propos de :

BOURDEAU Michel, PICKERING Mary, SCHMAUS Warren, *Love, Order & Progress. The Science, Philosophy & Politics of Auguste Comte*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2018, 416 p.

COMTE Auguste, *Cours sur l'histoire de l'humanité (1849-1851). Manuscrit de César Lefort*, texte établi et présenté par Laurent Fedi, avec la collaboration de Michel Bourdeau et Olivia Leboyer, Genève, Droz, coll. « Travaux de Sciences Sociales », 2017, 328 p.

MUSO Pierre, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Paris, Fayard, 2017, 800 p.

PETIT Annie, *Le système d'Auguste Comte. De la science à la religion par la philosophie*, Paris, Vrin, 2016, 384 p.

Depuis une vingtaine d'années, la pensée d'Auguste Comte vit dans le domaine historiographique une seconde jeunesse. Nombreux sont en effet les colloques internationaux, les ouvrages, les articles et les numéros thématiques de revues consacrés au fondateur du positivisme. Il faut remonter au tournant du xx^e siècle pour retrouver un aussi grand intérêt. Fruit d'approches de nature éminemment militante, donnant souvent lieu à des abus et des malentendus, cet intérêt fut alors alimenté par la « Société Positiviste », réseau international d'adeptes aux allures d'Église. Cela explique d'ailleurs le caractère passionnel de l'approche des idées comtiennes, tant pour y prêter allégeance que pour les combattre sans merci. Réception clivée propre à l'esprit de système issu du xviii^e siècle mais qui n'en a pas moins rencontré au fil du temps des interprétations plus nuancées. Aujourd'hui, la redécouverte s'opère sur le terrain des études critiques dénuées d'impératif d'adhésion. Pourtant, une certaine filiation avec le siècle dernier peut être décelée. Dans les manuels d'histoire de la philosophie, il est admis que Comte considéra la science comme outil fondamental de connaissance, qu'il promut l'inscription des disciplines dans un cadre unitaire, qu'il œuvra à la naissance d'une nouvelle science nommée sociologie. Toutefois, aujourd'hui comme il y a

un siècle, les études les plus marquantes sont alimentées par la curiosité envers son système politico-religieux. Ce n'est pas tant sur le philosophe des sciences que ces études se penchent que sur l'inventeur de la politique positive, laquelle trouve dans la formulation d'un nouveau credo adapté au monde industriel l'une de ses caractéristiques fondamentales. En somme, aborder aujourd'hui l'œuvre de Comte signifie avant tout analyser une doctrine politique.

Derrière la distinction entre le Comte philosophe des sciences et le Comte prophète politico-religieux se cache toutefois l'un des nœuds critiques de sa pensée : un nœud qui peut être démêlé par la reconstruction de la trajectoire d'un penseur qui dans son œuvre, bien qu'elle soit vouée à faire système, révèle des inclinaisons différentes selon les périodes dans lesquelles elle se produit. Il s'agit d'ailleurs d'un arc temporel englobant des événements traumatiques, tels que la Révolution de 1848, la violente répression de sa composante ouvrière et l'avènement du Second Empire, qui ne peuvent pas laisser indifférent celui qui les traverse. L'articulation d'un système construit de manière progressive mais avec quelques fissures internes est l'objectif que se donne Annie Petit dans *Le système d'Auguste Comte*. Peut-être vaudrait-il mieux éviter d'opposer brutalement, à la Littré, un « premier Comte », s'intéressant à la philosophie des sciences et interprétant l'histoire dans un sens progressif, à un « deuxième Comte », plus enclin à imaginer le futur à construire qu'à comprendre le passé, en faisant ainsi état d'une idéalisation du monde purement subjective et discutable. Pour Annie Petit, il s'agit de saisir la filiation d'un moment de cette évolution à l'autre et les empreintes réciproques éventuelles. Dans la première phase, marquée notamment par le *Cours de philosophie positive*, deux éléments rendent quasiment inévitable, au-delà de ses contenus spécifiques, l'entrée dans la deuxième, qui se profile dans le *Discours sur l'esprit positif* de 1844, émerge au grand jour dans le *Discours sur l'ensemble du positivisme* de 1848 et se perfectionne entre 1851 et 1854 dans le *Système de politique positive*. Le premier élément est le couronnement de la sociologie dans la classification des sciences proposée : le fait de traiter du vivre-ensemble des êtres humains en tant qu'objet d'une étude empirique de phénomènes découlant de lois objectivement évaluables autorise l'élargissement du regard vers un futur prévisible à l'aune des événements du passé. Le deuxième élément est lié au premier : la vision progressive de l'histoire, fondée sur la loi dite des « trois états », selon laquelle les sociétés furent d'abord dominées par l'élément théologique puis par la matrice métaphysique, avant d'être régies par les connaissances scientifiques avec tout ce qui en découle en terme d'activité économique (la société industrielle), d'organisation politique fondée sur la prééminence des compétences, de convictions éthiques adaptées à une communauté moderne.

Le discours comtien autour de l'histoire et de la politique, rappelle l'historienne, est marqué par plus d'un élément de rigidité, de plus en plus encombrant au fur et à mesure qu'au projet politique se superpose le dessein de la fondation d'une nouvelle religion. Celle-ci s'inscrit, de manière légitime, dans le parcours d'un penseur estimant que toute société ordonnée nécessite un fort credo commun. Conscient des reproches de subjectivisme dont son

projet politico-religieux aurait pu faire l'objet, Comte inscrit la société positive à construire au sein d'une série historique consolidée et présente la religion de l'Humanité, qui en est le ciment, comme « démontrée », étrangère donc aux affirmations invérifiables des religions qui se défaussent sur le surnaturel plutôt que de mettre leurs visions à l'épreuve de la réalité. Cela n'empêche pas Annie Petit de souligner comment dans le dernier Comte, le vocabulaire, caractérisé par les motifs de la « sociocratie » et de la « sociolâtrie », tout comme les images aux tonalités mystiques, telles que celles du « Grand Être », et les prescriptions liturgiques dérivées de la tradition catholique (des sacrements aux prières, du catéchisme au nouveau calendrier), trahissent un certain virage conservateur dans la pensée systémique.

Dans « Comte's Political Philosophy », publiée dans *Love, Order & Progress*, Michel Bourdeau offre une systématisation précise de la place du politique chez Comte. Bourdeau montre comment la théorie politique de Comte résulte de la déception née face à l'incapacité de la culture révolutionnaire à répondre aux exigences du progrès social. Le libéralisme issu des Lumières et la démocratie représentative, avec leur promesse de transférer, d'une part, l'autorité spirituelle à l'individu et, de l'autre, l'autorité politique à un peuple indifférencié, ont frayé le chemin à la dispersion des idées, des sentiments et des intérêts, qui sape les deux piliers de la conception politique de Comte : l'ordre d'abord, qui requiert le consensus généralisé à l'égard des voies pouvant mener au perfectionnement du monde ; le progrès ensuite, dans la mesure où les déviations individuelles ne cessent d'entraver le développement harmonique de la société.

Comte ne néglige pas les apports des principes de liberté et d'égalité dans la lutte contre l'Ancien Régime fondé sur un assujettissement culturel et social qui n'était pas à même de survivre à l'évolution historique. Mais le caractère inévitablement abstrait de ces principes a contribué à empêcher qu'à la destruction de valeurs qui étaient déjà en décomposition fasse suite la formation de nouvelles valeurs en mesure de discipliner la société industrielle naissante. L'art de la politique ne se résume pas à la gestion d'un pouvoir comme fin en soi, mais trouve son sens dans la tentative de systématiser une organisation économico-sociale. Il s'agit là d'un problème particulièrement délicat pour le positivisme (comme auparavant pour le saint-simonisme), à la fois convaincu des potentialités productives inhérentes à la division capitaliste du travail, et conscient que la nécessaire coordination de ses composantes ne peut être garantie par l'économie de libre marché. D'après Bourdeau, par son souci de la question sociale, considérée comme présumé de la politique, Comte s'inscrit au sein de l'ensemble regroupant les penseurs politiques du XIX^e siècle (à l'exclusion partielle de John Stuart Mill) qui puisent leurs propres idées non pas dans des principes abstraits mais dans la confrontation avec la réalité sociale. La figure de Comte peut être donc mise en relation avec celles de Marx et de Tocqueville : chez ces trois auteurs, la politique n'est pas la protagoniste de l'histoire contemporaine ; elle est au service du progrès social que le gouvernement politique peut accompagner pour en réduire les temps et les coûts humains de perfectionnement.

Clé de voûte de la politique comtienne – comme le rappelle Bourdeau à l'aide d'une série d'exemples – est la séparation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. Le premier, qui doit être confié aux grands entrepreneurs (appartenant à ce que Comte définit, avec une formule quelque peu maladroite, comme le « patriciat industriel »), a un but essentiellement économico-administratif : guider la production et lui assurer les capitaux nécessaires ; définir une espèce de plan économique ; assurer aux familles ouvrières un revenu qui leur permette de vivre dignement. Quant au spirituel, c'est un pouvoir qui dans le développement de l'œuvre comtienne revêt un rôle crucial. Ses missions sont multiples, et se précisent au fur et à mesure que Comte y revient dans le *Discours* de 1848, dans le *Système de politique positive* et dans le *Catéchisme positiviste*, paru en 1852. Assumé par les philosophes positivistes, le pouvoir spirituel conduit la recherche scientifique, en prend en charge la diffusion, œuvre à l'éducation morale, veille à ce que les actions de l'autre pouvoir répondent aux exigences collectives. Dès que l'action spirituelle se configure comme une présence religieuse, en demandant ainsi une véritable Église organisée, ce pouvoir se charge également de l'élaboration du culte de l'Humanité, en en définissant les dogmes et, surtout, en en élaborant la complexe liturgie, faite de cérémonies se déroulant à l'intérieur des nouveaux temples, d'exercices privés et publics de la mémoire historique, de réflexions sur l'appartenance de chaque individu à une entité communautaire.

Le terme « pouvoir » semblerait renvoyer à des procédures autoritaires, mais Bourdeau souligne à juste titre que chez Comte il n'en va pas ainsi. Si le pouvoir matériel peut légitimement employer la force en cas de nécessité, les « armes » du pouvoir spirituel sont de nature différente : la clarification intellectuelle, l'exhortation, la conviction, le recours à l'opinion publique. Pour de telles finalités culturelles, ces moyens sont les plus adaptés pour faire triompher les idées justes. D'autant que Comte, qui ne croit pas à la doctrine des droits, mais à celle des devoirs, et met en avant dans ses œuvres une vérité définie, difficilement contestable ou amendable, récupère certaines libertés issues des Lumières, telles que la liberté de pensée et d'enseignement. Quant à la fonction de contrôle du pouvoir matériel, presque jusqu'à la fin de sa vie, Comte aime agiter la menace de l'opposition du prolétariat face aux déviations du patriciat, le premier étant l'allié naturel des philosophes positivistes qui se soucient de sa stabilité économique. Cependant, pour ce qui relève de l'équilibre entre initiative capitaliste et protection du travail, Comte ne pense pas qu'il faille employer l'épouvantail du « nombre » (la masse prolétaire contre l'élite entrepreneuriale). Au contraire, il croit qu'il suffit de bien diriger la société positive par le biais d'une opinion publique éclairée. Bourdeau note avec finesse que ces stratégies se manifestent dans la terminologie de Comte, qui à partir de 1848 ne parlera plus que d'un « pouvoir » spirituel, doté de sa propre autorité. Soit une « influence » modératrice sur les choses temporelles que les philosophes exerceront non sans être épaulés par le prolétariat et par les femmes, c'est-à-dire par ce large pan de la société qui est le mieux placé pour faire valoir les devoirs de solidarité familiale et sociale.

Tout cela semble en parfaite adéquation avec les intentions de Comte, persuadé que la succession d'interventions nécessaires pour diriger le monde vers son perfectionnement doit partir du changement des esprits, passer par le changement des mœurs et enfin penser à l'adaptation des institutions. Tout objectif politique devient illusoire s'il ne s'appuie pas sur une doctrine de reconnaissance commune. Bourdeau remarque toutefois que les options comtiennes autour du pouvoir spirituel ont tendance à se durcir au fur et à mesure qu'il se transforme en quelques années en une véritable Église, avec les logiques verticales que ce changement entraîne. Il est dès lors embarrassant de voir Comte, jadis tenant de la centralité de l'analyse scientifique de la réalité, considérer Joseph de Maistre comme prédécesseur d'une opération idéologique qui, lorsque fut abandonné l'espoir du rôle législateur de la classe ouvrière après ses impatiences de 1848, vise à parler aux conservateurs en vue d'une sorte de restauration religieuse. À vrai dire, l'obsession de Comte pour une ritualité étendue, qui atteint son acmé à la fin de sa vie, cache aussi des aspects dignes d'intérêt, tels que la nécessité pour tout groupe social de construire des expériences partagées et d'entretenir par le rite sa mémoire collective. La tentative du penseur de rappeler à la vie les traditions catholiques tout en transformant les dogmes n'en est pas moins objectivement pesante. De telle sorte que, comme le souligne Bourdeau à la fin de son article, d'éventuelles tensions autoritaires théoriquement régulées par la reconnaissance de la liberté de pensée peuvent parfois émerger chez Comte. Le manque de confiance en l'institution parlementaire et l'incapacité à définir de véritables lieux d'explication des droits humains révèlent en fait chez Comte une certaine disposition à se soustraire au débat démocratique autour de ses propres propositions. Ce qui renvoie d'ailleurs à cette présomption d'objectivité des lois naturelles et, par conséquent, des lois historiques et sociales, qui au XIX^e siècle n'appartient pas qu'au seul positivisme.

Demeure inaltérée chez Comte la passion pour l'enseignement, la foi dans l'éducation comme acte généralisé. La recherche et le dévoilement de la vérité, tout comme la conduite de la société, sont des missions réservées à une élite, car elles demandent des conditions mentales et matérielles (intelligence, droiture morale, mais aussi disponibilité de gros capitaux) que la nature et l'histoire ont assignées à un nombre restreint de personnes. Mais cela n'exempte pas la minorité du devoir d'instruire la société dans son entier : si tout le monde ne peut pas être docteur, lit-on dans le *Catéchisme*, tout le monde a le droit d'être mis dans les conditions de comprendre les vérités de la science, y compris celles de la science sociale. À ce propos, nous avons aujourd'hui la possibilité de reconstruire l'activité de Comte en tant qu'enseignant d'histoire, au-delà de ce qui est présenté dans ses œuvres philosophiques qui s'adressent non pas à des disciples en chair et en os mais à un public indifférencié de lecteurs. On doit cela à la découverte par Massimo Borlandi, rédacteur en chef de la *Revue européenne des sciences sociales*, de la transcription réalisée par César Lefort, l'un des disciples de Comte, des leçons assurées par celui-ci au sein de ses séminaires de « sociologie ou philosophie de l'histoire » (c'est à Comte que l'on doit cette définition significative), qui ont eu lieu au Palais-Royal entre 1849 et 1851.

Au cours de cette période, grand est l'engagement politique de Comte. Grandes sont aussi les désillusions, notamment à propos de la capacité du prolétariat parisien à conduire la crise révolutionnaire vers un résultat ordonné et progressif. Laurent Fedi, qui a dirigé l'édition des notes de Lefort, souligne comment l'émergence d'éléments conservateurs (qui lui feront accepter le virage bonapartiste) ne parvient pas à lui faire abandonner le lexique républicain. Certes, les instincts révolutionnaires des « rouges » doivent être étouffés, mais les choix purement réactionnaires et répressifs de la Seconde République ne peuvent pas être acceptés sans critique. Le fait est que le progrès dans les mains des révolutionnaires ne peut qu'être anarchique, et donc destiné à être inefficace; mais la célébration de l'ordre dans le but (vain) d'un retour en arrière n'a pas de plausibilité historique, devenant un simple expédient pour rassurer ceux qui ont peur des changements. La résolution des problèmes passe par la coordination entre ordre et progrès, non par l'élimination de l'un des deux termes. Les leçons au Palais-Royal, qui suivent le *Discours* de 1848 et accompagnent la naissance du *Système de politique positive*, s'inscrivent dans un parcours voué à exalter surtout le troisième terme de la devise positiviste, à savoir l'amour, qui seul peut disposer des sujets socialement antagonistes à collaborer en vue d'un objectif commun: le perfectionnement matériel et surtout moral de la société.

Cette aspiration entraîne des changements significatifs dans la posture de Comte. À partir de 1848, le langage des sentiments prend le dessus sur celui de la raison; la philosophie positive se présente de plus en plus comme un projet moral plutôt que scientifique; et les finalités morales déterminent une attention grandissante pour le discours religieux et pour la construction d'un nouveau credo, d'un nouveau culte et d'une nouvelle Église. Dans un article publié dans le déjà cité *Love, Order & Progress*, Andrew Wernick entend illustrer «The Religion of Humanity and Positive Morality». Le regard de Wernick est sévère face aux tentatives comtiennes de fournir des statuts pour une nouvelle religion à pratiquer et en laquelle croire: ce qui permet d'atteindre cet objectif (rien d'autre qu'une pâle copie du catholicisme, dans sa version médiévale qui plus est) lui paraît aujourd'hui dérisoire. Toutefois, l'appréciation change, au moins en partie, si l'on contextualise les efforts comtiens: il œuvre en effet dans une phase de la pensée occidentale dans laquelle, face à la crise des cultes traditionnels et aux élans révolutionnaires récurrents, tant culturels que politiques, circule le désir de bâtir des croyances et des rites de type post-théiste. Wernick se réfère notamment à l'exemple de l'école saint-simonienne, attirée autant que Comte par le mythe baconien de la Maison de Salomon, lieu de sacralisation de la science et des scientifiques, même dans son sens civil. Mais il rappelle également la longue période de la pensée allemande, où l'anxiété pour une religiosité adaptée à un moment historique différent de celui de la naissance du christianisme se manifeste chez Kant et chez le jeune Marx, en passant par Hegel et Feuerbach.

Quels que soient ses modèles, Comte est persuadé de la présence de la religion dans l'histoire, dont le but est d'atteindre l'ordre social. Au lieu de rendre cette présence superflue, le monde contemporain, aux yeux du fondateur

du positivisme, en aurait un besoin spécifique et primordial. Et cela parce que, si dans les sociétés de l'Ancien Régime l'ordre social était assuré par la présence encombrante d'une autorité politico-militaire dotée de la force, aujourd'hui l'organisation qui prévaut est d'une nature industrielle, dans laquelle la logique n'est plus l'imposition mais la coopération. Cette remarque comtienne sert par ailleurs à rappeler un autre élément crucial de sa démarche politique, qui est le refus de la violence et de l'oppression dans les rapports entre gouvernement et peuple, comme en témoigne son refus récurrent et explicite de la guerre, de la réduction en esclavage, des oppressions de type colonial. Le lien entre individu et Humanité, entre égoïsme et altruisme, n'est pas réalisable par le biais du seul commandement : pire encore s'il est confié à des pratiques coercitives. Au contraire, il faut une vaste mobilisation qui impose moralement à tous de vivre pour les autres, à l'intérieur d'une stratégie qui, encore une fois, entend faire barrage à la dispersion individualiste propre au monde issu des crises révolutionnaires de la fin du XVIII^e siècle. Cela vaut pour la connaissance, souvent enfermée dans des questions de détail qui obscurcissent les visions générales, tout comme pour le système économique, trop souvent abandonné au jeu du pur intérêt privé.

D'où l'élaboration d'une nouvelle source de sacralité, empiriquement évaluable et non plus étrangère à notre expérience comme les divinités des religions anciennes : l'Humanité. Il est deux manières de comprendre l'Humanité en tant qu'elle est universelle. Au niveau temporel, elle comprend les différentes générations qui nous ont précédés, qui vivent dans le présent et qui nous suivront dans le futur. Face à toutes les générations existe un devoir pour chaque membre de l'Humanité, à la fois partie intégrante et sujet adorant de la nouvelle déesse : le devoir de mémoire pour le passé, de solidarité pour le présent, et de responsabilité pour le futur. L'Humanité est universelle dans l'espace : elle comprend toutes les populations, destinées toutes à être progressivement intégrées dans le credo positif. Dans le contexte des pratiques religieuses convergent les trois caractéristiques principales de la présence de l'être humain dans le monde : la pensée, l'action, le sentiment. Et il est toujours des exégètes de la pensée comtienne agacés par la place qu'y occupe le sentiment, dont la portée paraît obscurcir le primat de la pensée, qui avait été d'ailleurs le point de départ des *Cours* comtiens. À l'instar de toute doctrine morale (c'est ainsi qu'il faudrait envisager la religion comtienne, en dépit de ses dérives ritualistes), le culte de l'Humanité et l'organisation politique et sociale souhaitée par son promoteur s'enchevêtrent, comme le rappelle Wernick. Le fait que l'un des enjeux soit l'action (c'est-à-dire la réalisation d'un système économique particulier) confère, par exemple, aux sacrements un caractère public qui dépasse le privé dès lors qu'ils rythment non seulement des moments personnels, mais aussi la vie des familles et de la société, se recoupant avec des choix de nature opérative ou professionnelle.

Le travail de Pierre Musso, *La religion industrielle*, nous rappelle que l'anxiété de Comte non seulement caractérise d'autres tentatives analogues (parmi lesquelles, celle de Saint-Simon et de ses disciples semble être la plus

significative), mais qu'elle s'insère aussi dans une séquence historique de grande ampleur. La volonté d'attribuer une aura de sacralité à la transformation du monde par l'activité humaine (et donc au travail et à l'entreprise) est, pour Musso, l'une des caractéristiques principales de la tradition occidentale. L'origine réside dans le dogme chrétien de l'incarnation: le fait que la prédication chrétienne s'illustre par l'image du fils de Dieu qui se fait homme et qui dépasse, par conséquent, définitivement la frontière entre ciel et terre, entre spirituel et matériel, entre divin et humain, constitue le présupposé nécessaire à la sanctification de l'œuvre de l'homme vouée à améliorer le monde dans lequel il habite. Ce lien originaire entre foi et travail a par la suite connu dans l'histoire des « bifurcations » (c'est ainsi que les appelle Musso) décisives, mais toujours dans le sillon de l'intime connexion entre activité économique et finalité d'ordre supérieur. Le premier tournant significatif est constitué par le christianisme médiéval, en particulier l'expérience monastique après la réforme bénédictine, harmonisant prière et travail.

L'insurrection de la pensée contre les croyances indémonstrables propres à l'âge moderne, qui va de l'Humanisme de la Renaissance aux Lumières, en passant par la révolution scientifique du xvii^e siècle, modifie (mais n'efface pas) les caractères de sacralité associés à l'action humaine dans le monde. Avec cette deuxième grande bifurcation, la « religion industrielle » ne disparaît pas, mais change ses points de repère, en remplaçant le Dieu surnaturel de la tradition par la Nature, qui est en quelque sorte divinisée. Le troisième tournant décisif est dû à un autre remplacement, celui de la Nature par l'Humanité: une transformation qui intéresse d'abord l'axe qui va de Saint-Simon à Comte, et qui, d'après Musso, continue par la suite avec les sacralisations contemporaines plus ou moins voilées, telles que celles du management, de la production comme organisation, de l'empire de la technique. Que l'on puisse parler de tout cela comme du fruit d'une continuité religieuse reste un problème ouvert. Il n'en demeure pas moins que cela témoigne de l'effort de construire des convictions communes qui soient à même de réagir à l'objective fragmentation des opinions et des comportements caractérisant la condition civile contemporaine.

Un autre aspect du livre de Musso qui mérite d'être souligné ici est l'attention qu'il porte au message esthétique intrinsèque aux religions industrielles, comme s'il s'agissait de réagir à la première révolution industrielle, qui ne s'intéressait guère à la beauté de ses usines et de ses villes. C'est un élément évident dans le saint-simonisme, qui considère les artistes comme partie intégrante du monde des producteurs, et qui se manifeste également, à sa manière, dans le culte de l'Humanité promu par Comte. Il poursuit une ritualité où convergent des pratiques qui sont à même de favoriser le jaillissement de sentiments élevés, et ce, par le biais de la poésie, de la musique, des arts visuels. Musso élargit son regard à toutes les hypothèses de spectacularisation du travail industriel qui émergent notamment au xix^e siècle: de la conception de l'usine comme une nouvelle église, même au sens artistique, typique de quelques traditions révolutionnaires, aux projets de type phalanstérien qui réunissent des auteurs à bien des égards différents, tels que Fourier et Cabet, jusqu'aux œuvres

architecturales qui jalonnent la deuxième moitié du XIX^e siècle, au moment où les grandes expositions internationales s'imposent.

Peut-on tenter de dresser un bilan conclusif de ces nouveaux retours à Comte ? Au niveau historiographique, on peut sans nul doute soutenir que le système politico-religieux de Comte, qui à son époque poussa des interlocuteurs influents, comme Mill et Littré, à se dissocier de lui, figure désormais parmi les éléments acceptés et déterminants du positivisme. Il est par ailleurs l'un des aspects qui contribuent à maintenir une place importante pour le comtisme au sein des grandes doctrines politiques du XIX^e siècle. Plus controversé est le discours sur la plausibilité et l'efficacité du message inhérent à la religion de l'Humanité : je ne me réfère pas exclusivement aux propensions démesurées de son auteur pour la programmation quasi maniaque de ses rites, propensions que l'on pourrait définir comme des obsessions subjectives. Peut-être vaut-il mieux saisir la manière dont le discours religieux de Comte, et avant lui de Saint-Simon, vivent de tensions irrésolues. Il ne s'agit pas de tensions dont les deux penseurs ne seraient pas conscients. Toutefois, à mes yeux, tous deux sous-estiment les difficultés de leur solution dans la réalité. Le premier élément que j'entends évoquer est le contraste entre la logique universaliste, dont toute propagande religieuse est porteuse, et la réalité d'une société industrielle des origines, habitée par de violentes contradictions de classe. Autant Comte que Saint-Simon sont bien avertis de la lutte des classes qui traverse la société de leur temps, et c'est précisément pour cela qu'ils cherchent à construire un système de valeurs capable d'en prévenir l'explosion. La pacification du conflit social peut-elle se réaliser par le biais de pulsions morales ? Rien n'est moins sûr. La deuxième tension à mon avis irrésolue est entre la liberté de pensée et l'adhésion à un credo défini dans toutes ses parties, proposé par ailleurs pour donner stabilité à une société telle que la société industrielle, née sous l'impulsion de l'initiative privée. Il est vrai que cela pousse Comte à souligner à plusieurs reprises que dans sa religion le culte prime sur le dogme et qu'elle est démontrable ; mais il est aussi vrai que construire autour d'une hypothèse morale un credo religieux et une institution religieuse de type ecclésiastique aboutit inévitablement à la mortification de l'esprit de recherche dont dépendent la science et l'industrie. Ce n'est pas un hasard si Saint-Simon et Comte (mais aussi, à des degrés différents, Say, Laponneraye, Renouvier, Blanc, entre autres penseurs) ressentent la nécessité de formuler un catéchisme. Celui-ci est un instrument qui, au-delà de sa valeur conceptuelle (et le catéchisme de Comte est remarquable, comme le souligne Wernick), en principe, n'est pas fait pour stimuler l'esprit critique.

Claudio DE BONI
Université de Florence
 claudio.deboni@unifi.it

Traduit de l'italien par
 Mattia Gallo et Pierre Lassave