Raymond Aron, lecteur d'Auguste Comte

Avec un inédit d'Aron de 1928

Raymond Aron's reading of Auguste Comte : with an unpublished essay of Aron of 1928

Olivia Leboyer

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/3593>

DOI : 10.4000/ress.3593

ISBN : 1663-4446

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2016

Pagination : 113-144

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Olivia Leboyer, « Raymond Aron, lecteur d'Auguste Comte », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 54-2 | 2016, mis en ligne le 30 novembre 2019, consulté le 03 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ress/3593> ; DOI : 10.4000/ress.3593

RAYMOND ARON, LECTEUR D'AUGUSTE COMTE

AVEC UN INÉDIT D'ARON DE 1928

OLIVIA LEBOYER

Sciences Po Paris — PACTE
olivia.leboyer@wanadoo.fr

Résumé. Cet article analyse les références que Raymond Aron a consacrées à Auguste Comte dans son œuvre et établit qu'il a notamment retenu trois aspects de la pensée de Comte: sa conception de la société industrielle, son sociologisme et son idée de la primauté épistémologique de l'ensemble sur le détail. Une dissertation inédite rédigée par Aron, étudiant en dernière année à l'École normale supérieure (1928), permet de voir comment sa lecture de Comte a évolué pendant un demi-siècle.

Mots-clés: Raymond Aron, Léon Brunschvicg, Auguste Comte, École normale supérieure, explication sociologique, positivisme, société industrielle, sociologisme.

Abstract. This article examines the references to Auguste Comte in Raymond Aron's work and argues that Aron primarily considered three aspects of Comte's thought: his conception of industrial society, his sociologism and his idea of the epistemological priority of the whole over its parts. An unpublished essay written by the young Aron during his last year in the École normale supérieure (1928) highlights how his reading of Comte has evolved over fifty years.

Keywords: Raymond Aron, Léon Brunschvicg, Auguste Comte, École normale supérieure, industrial society, positivism, sociological explanation, sociologism.

L'année de l'agrégation m'obligea à étudier sérieusement Aristote, J-J. Rousseau et Auguste Comte. Je relus une deuxième fois la quasi-totalité de l'œuvre d'Auguste Comte, une trentaine d'années plus tard, pour aider les candidats à l'agrégation au programme de laquelle Comte figurait de nouveau. L'histoire de la philosophie tenait une place majeure dans nos études et il ne pouvait guère en aller autrement, au moins à cette époque (Aron, 1983, p. 38).

Ce n'est donc pas au hasard des lectures que Raymond Aron a découvert Auguste Comte, mais pour la préparation méthodique d'un concours, avec ses règles et ses codes. On peut supposer qu'il avait été initié à la pensée de Comte par les discussions qu'il eut alors avec celui qu'il avait fréquenté en ami, sans en avoir été directement l'élève, Alain (voir *ibid.*, p. 41 et p. 43¹). Lire de manière approfondie, et par deux fois, presque toute l'œuvre d'un auteur imprègne durablement. Mais dans quelle mesure la lecture de Comte a-t-elle marqué la pensée d'Aron ?

À l'évidence, la rencontre est moins décisive que ne le fut celle avec Alexis de Tocqueville, bien que, à un certain moment, Aron mette les deux hommes sur le même plan : « [L]es deux penseurs politiques, peut-être les plus grands du XIX^e siècle français » (1972, p. 311²). Avec Tocqueville, profondément pluraliste, les affinités sont manifestes. Comte, tout à l'inverse, cherche l'unité sous la variété de l'histoire humaine, et cet esprit de système semble mal s'accorder avec l'esprit libéral d'Aron. Pourtant, Comte retient l'attention d'Aron qui revient, à plusieurs reprises, sur les thèses de l'auteur du *Cours de philosophie positive*, en les partageant rarement, mais en en reconnaissant l'intérêt. Aussi blâme-t-il, dans les années 1960, l'oubli dans lequel Comte est progressivement tombé :

Pourquoi la conception d'Auguste Comte est-elle restée en dehors du grand courant de la philosophie de la société moderne ? La question mérite d'être posée. En un certain sens, la doctrine d'Auguste Comte est aujourd'hui plus proche des doctrines à la mode que beaucoup d'autres doctrines du XIX^e siècle (1967, p. 93).

1 Voir aussi Aron, 1990 (1946), p.498-499 ; 1981, p. 25.

2 Dans la première édition de l'article repris ici (p.300-314) on lit seulement : « [L]es deux grands penseurs politiques du XIX^e siècle français » (1955, p. 17).

Jean-Claude Casanova rapporte ainsi que, devant lui, Aron avait lancé, non sans humour, à son ami et ancien condisciple Claude Lévi-Strauss : «— Claude, vous et moi sommes les deux derniers à avoir lu Auguste Comte» (1993).

Après avoir recensé les passages principaux qu'Aron consacre à Comte dans son œuvre, je m'arrêterai sur les trois thèmes qui l'intriguent le plus. J'examinerai ensuite un inédit d'Aron sur la philosophie de Comte : un texte de jeunesse daté de 1928.

I. DE LA SOCIOLOGIE ALLEMANDE CONTEMPORAINE AUX MÉMOIRES

Si, aussitôt ses études terminées, Aron s'empresse de se rendre en Allemagne pour compléter sa formation, la découverte de Max Weber, Georg Simmel ou Leopold von Wiese ne lui fait pas oublier Comte, qu'il cite dans *La Sociologie allemande contemporaine*. Aron s'appuie sur la distinction entre sociologie encyclopédique et sociologie analytique pour affirmer que, chez Comte, la sociologie a pour objet l'intégralité du passé humain et la société envisagée comme un tout (1935, p. 1). Deux ans après, dans sa contribution à un panorama des sciences sociales en France émanant du Centre d'études de politique étrangère, Aron établit une continuité entre Comte et Durkheim. À l'idée du premier que l'ensemble est antérieur au détail, et pour cela même mieux connaissable, correspond la devise du second que le tout est plus que la somme de ses parties, ce qui signifie qu'on ne peut pas partir de ces dernières pour l'expliquer (1937, p. 14).

On retrouve Comte dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, thèse principale d'Aron, où le projet comtien, taxé toujours d'encyclopédique, est rangé parmi les conceptions affirmant que l'histoire obéit à un dessein déterminé. Comte est ainsi rapproché de Hegel, dont le système est également critiqué dans sa thèse complémentaire (1948 [1938], p. 356-358 ; 1969a [1938]). À ces théories monistes de l'histoire, Aron oppose celle de Weber, qui valorise l'histoire des sociétés considérées chacune dans sa singularité. L'*Introduction* en revient à la thèse de la plus grande intelligibilité de l'ensemble par rapport au détail et rappelle la préférence de Comte pour l'explication nomologique, c'est-à-dire pour la recherche des lois plutôt que

pour la détermination des causes (1948 [1938], p. 289 et p. 294) – détermination définie en effet « inaccessible » dans le *Discours sur l'esprit positif*.

Au début des années 1950, il est question de Comte dans la première leçon d'un cours professé à l'École nationale d'administration, consacrée à un parallèle entre Alain et Charles Maurras, les deux maîtres à penser de l'entre-deux-guerres se réclamant l'un comme l'autre de Comte quoique d'un bord opposé de l'échiquier politique (1997 [1952]³). Depuis, les références à Comte sont progressivement, bien que non exclusivement, associées à l'intérêt d'Aron pour les sociétés modernes – la « société industrielle » notamment, le fait et la notion. C'est d'abord l'*Auguste Comte Memorial Trust Lecture* qu'Aron est invité à donner en 1957 à la *London School of Economics*. Publiée l'année d'après, la conférence, enrichie, est rééditée sous le titre « La société industrielle et la guerre » (1959 [1958]). Aron y constate l'échec de la prévision de Comte que les guerres auraient disparu en conséquence de la régression de la société aristocratique féodale et de l'avènement d'une classe gouvernante composée de techniciens et producteurs. C'est ensuite, en 1960, encore à Londres, la *Lord Samuel Lecture*, qui va former le dernier chapitre des *Dimensions de la conscience historique*⁴ : « Mieux que Saint-Simon ou même le saint-simonisme, Auguste Comte a précisé avec rigueur les traits essentiels de cette société nouvelle » (1961, p. 263). Aron compare Comte à Tocqueville et à Marx. La société industrielle du premier correspond à la société démocratique du deuxième et à la société capitaliste du dernier.

La comparaison se poursuit dans les *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (1962a), sans pourtant qu'il soit permis de confondre les trois approches, celle de Comte se caractérisant par le fait que la société industrielle est définie par la façon dont elle est organisée, et en premier lieu la façon dont y est organisé le travail, comme l'assure aussi une conférence de 1962 (« La théorie du développement et les problèmes idéologiques de notre temps ») reprise dans les *Trois essais sur l'âge industriel* (1966, p. 26-28). Dans *Paix et guerre entre les nations* Aron met à feu l'« argument majeur » qui soutient la prophétie de Comte d'un

3 Voir également Aron, 1993 (1952) ; 1967, p. 92.

4 Sous le titre « L'aube de l'histoire universelle ».

avenir pacifié, à savoir que « toute société vise un but et un seul » (en l'espèce, soit la guerre, soit le travail), argument qu'Aron estime « en tant que tel faux » (1962b, p. 304). Par contre, dans *La Lutte des classes*, il manifeste sa sympathie pour la distinction comtienne entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel, lui paraissant évident qu'aucune société ne peut se passer d'un noyau de valeurs communes défendues par une élite intellectuelle reconnue (1964, p. 164-166).

Une nouvelle clé de lecture de Comte, et de ses analogies avec Marx, s'offre dans l'entretemps à Aron. Dans le cadre d'une réflexion sur les rapports entre la sociologie et la science politique entamée dans deux articles de 1955 sur la politique française, Aron distingue deux écoles de pensée. D'après la première, la société se donne toute seule un ordre, sans que la politique y contribue d'une façon décisive. D'après la seconde, la société reçoit son ordre de la politique, et de l'État notamment, sans l'action desquels elle se déliterait. La première est l'école sociologique – i.e. le « sociologisme », mot employé dans une acception péjorative – et Comte et Marx en sont les représentants classiques. « Dans l'histoire des idées, la sociologie pourrait presque se définir par la primauté du concept de société sur le concept de politique (ou d'État). En dépit de leurs divergences, Auguste Comte et Karl Marx, par des voies diverses, se rencontrent sur ce point essentiel. » (1960, p. 142-143⁵). Pour tous les deux, les phénomènes politiques sont un reflet de phénomènes sociaux subjacents. D'où le faible intérêt des deux auteurs pour les institutions représentatives. Aron reprend le sujet dans *Démocratie et Totalitarisme* (les théories de Comte et Marx « ont en commun la subordination du problème politique au problème économique-social », 1965, p. 46), et, dans la seconde série (1967) des *Gifford Lectures*, il taxe Comte, tout comme Marx, de « providentialisme », attitude distinctive de celui qui conçoit le cours des événements comme étant dirigé par les mouvements de la totalité et pour cela même non modifiable par les individus⁶.

5 L'article est repris in Aron, 1972, p. 275-290, et 1988, p. 211-226.

6 D'après le *Syllabus* publié in Aron, 1989, p. 535.

Mais, en 1967, le providentialisme comtien a déjà pris place dans le deuxième chapitre des *Étapes de la pensée sociologique*, où tout ce qu'Aron a écrit et enseigné au sujet de Comte est résumé et systématisé. On retrouve dans ces quelques 60 pages, entre autres, la société industrielle comme type défini par son organisation (Comte lui-même étant «un organisateur», ni libéral, ni socialiste), l'«idée du primat du tout sur l'élément [qui] doit être transposée en sociologie», et la bienveillance d'Aron envers l'idée d'un pouvoir spirituel modérateur, en mesure de limiter aussi bien les aspirations individuelles que le pouvoir temporel, car aucune illusion n'est autorisée : les sociétés humaines «seront toujours [...] dominées par la force» (1967, p. 82-83, p. 86, p. 89-91, p. 102-103, p. 113). Les *Étapes* présentent Comte comme l'un des pères de la discipline, avec Montesquieu, Marx et Tocqueville. La grande connaissance des écrits comtiens dont Aron fait montre, unie à sa verve habituelle, lui permettent de donner de la contribution de Comte à la sociologie une image fort suggestive, à laquelle même les spécialistes de l'auteur du *Cours* se reportent parfois⁷.

Le jugement d'Aron sur Comte demeure cependant partagé. Reprise d'un texte anglais de peu antérieur, *Les Désillusions du progrès* pointent l'obsolescence de sa pensée, rapprochée encore de celle de Marx. Ayant eu «l'ambition de fonder une science de la totalité sociale», les deux auteurs se voient dépassés par l'évolution de la sociologie, qui est devenue une discipline «empirique, quantitative et analytique» ; à cette différence près, que le positivisme «n'intéresse plus guère que les historiens», alors que le marxisme reste actuel pour des raisons extra-scientifiques (1969b [1965], p. 5). Et Aron d'en revenir au sociologisme de Comte, et indirectement de Marx, dans sa leçon inaugurale au Collège de France du 1^{er} décembre 1970, à propos de Durkheim opposé à Weber. C'est en effet «à la suite d'Auguste Comte», assure Aron, que Durkheim «regardait avec quelque condescendance» la démocratie caractérisée par les institutions représentatives et la lutte entre les partis (1971, p. 26⁸). En 1971, invité à donner à Oxford une *George Romanes Lecture* sur la futurologie, Aron renonce

7 Les *Étapes* comportent, en annexe (p. 605-627), le texte de la *Basil Zaharoff Lecture* de 1965 (Oxford) sur «Auguste Comte et Alexis de Tocqueville, juges de l'Angleterre». L'aversion de Comte à l'égard du parlementarisme y est exposée de façon détaillée.

8 Ce texte est réédité in Aron, 1988, chap. II (voir la citation p. 290).

à prendre comme point de départ la théorie comtienne du fétichisme, comme il en avait d'abord eu l'intention, et préfère parler à la place de deux futurologues reconnus : Bertrand de Jouvenel et Gaston Berger⁹.

Les allusions à Comte se font par la suite rares, le silence d'Aron sur Comte dans *Penser la guerre* – 1976 – étant compensé par un retour sur le thème de la société industrielle et la guerre, 20 ans après l'*Auguste Comte Memorial Lecture*, et précisément au même endroit (1978¹⁰). En 1983, les *Mémoires* rendent à Comte un hommage non secondaire. Il y est cité moins que Marx et Weber, cela va de soi ; mais plus que Durkheim et même que Tocqueville.

2. TROIS THÈMES MAJEURS

Peu de doutes semblent subsister sur le fait que Comte est principalement, pour Aron, un théoricien de la société industrielle, de la primauté de la société sur la politique et de celle de l'ensemble sur le détail.

Le recours itéré d'Aron au concept de société industrielle – sujet de son premier cours à la Sorbonne en 1955 – constitue une dette manifeste, et reconnue comme telle, envers Comte. Les *Étapes* et les *Mémoires* insistent sur la précision donnée dans la *Lord Samuel Lecture* de 1961, à savoir que si la notion de société industrielle est forgée par Henri Saint-Simon, Aron choisit de s'en tenir à l'usage qu'en a fait Comte, qui est à la fois celui qui a mis de la « rigueur philosophique » (1967, p. 19) dans les intuitions de son ancien maître et « le plus grand des saint-simoniens » (1983, p. 395 et p. 405). En outre, si le couple société militaire – société industrielle est couramment associé au nom d'Herbert Spencer, Aron n'a pas tort de remonter à Comte, car le contraste est bien là, et tout à fait fondamental chez lui, malgré sa périodisation trichotomique (et non dichotomique) de l'évolution sociale : le premier des trois états est militaire du point de vue de la profession du personnel qu'y gère le pouvoir temporel ; le dernier est industriel¹¹.

9 Voir les notes préparatoires de cette conférence (« *On the Use and Abuse of Futurology* ») dans les Archives Raymond Aron déposées à la BNF : NAF 28060 (101).

10 Il s'agit de la *Millennium-Chase Lecture* donnée en effet à la *London School of Economics* le 15 novembre 1978. Il en existe une version française tirée des notes de travail d'Aron (1992).

11 On se reportera notamment aux débuts de la 56^e leçon du *Cours* (1975 [1830-1842]), consacrée

Aron voit dans la notion de société industrielle un moyen de se livrer à une analyse détachée des deux modèles de sociétés ennemis, « occidental » et soviétique, à l'époque de la guerre froide et de se situer ainsi « en deçà ou en marge des querelles entre libéraux et socialistes, entre doctrinaires du marché et apologistes du plan » (1967, p. 93). Des deux côtés du rideau de fer, l'objectif n'est-il pas de développer la production industrielle ? La société industrielle lui paraît compatible aussi bien avec les démocraties libérales qu'avec les régimes à parti unique et en même temps susceptible de changements dépassant l'un et l'autre type de régime. Aron tire également profit de la prédiction erronée de Comte quant à la disparition des guerres avec l'avènement de l'industrie¹² : dès qu'elle est qualifiée de « technicienne et organisée », assure-t-il, la société industrielle peut bien être une société militaire (1962b, p. 304 ; 1969b [1965], p. 129-136).

La thèse de la primauté de la société sur la politique chez Comte est à nouveau proposée dans les *Mémoires*, avec cette nouveauté : le principal coreligionnaire de Comte n'est plus Marx. Ce dernier est définitivement supplanté par Durkheim, qui s'était déjà placé à ses côtés dans la leçon inaugurale de 1970. Comte et Durkheim (le sociologisme en personne) « postulent [...] la suprématie du social sur le politique, à la limite l'insignifiance du politique par rapport au social » (1983, p. 352). « Ce n'est pas un accident – continue Aron – si ni Auguste Comte, ni Émile Durkheim n'ont rien écrit d'important sur la politique » (*ibid.*). Une note de bas de page atténue le jugement sur Durkheim, « probablement trop sévère ». Celui sur Comte n'est pas moins drastique, si l'on veut bien considérer que ce dernier est l'auteur de deux ouvrages intitulés *Système de politique positive* : le premier, plus connu sous le nom de *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, qu'il a toujours présenté comme son « opusculé fondamental » ; et le second, qui a précisément pour objet d'articuler sociologie et politique, tout en se présentant comme un traité de sociologie, ainsi que l'annonce le sous-titre. À un moment donné Aron semble néanmoins se corriger : « il [Comte]

à l'essor de la vie politique, et au chapitre 1^{er} du volume 3 du *Système de politique positive* (1929 [1850-1854]), p. 57-61 en particulier).

12 « Dans l'histoire de la pensée, les erreurs sont souvent plus instructives que les vérités » (1959 [1958], p. 4).

ne tomba pas dans l'illusion que l'industrialisme suffirait à fonder l'harmonie de la vie des hommes en société » (*ibid.*, p. 405).

C'est après la publication des *Étapes* qu'Aron est de nouveau confronté à la question de la différence entre la sociologie et la science politique, à l'occasion d'un compte rendu de Georges Davy (son prédécesseur à la Sorbonne) qui lui reproche d'avoir promu Tocqueville au même rang de fondateur que Comte (*ibid.*, p. 351-352 ; Davy, 1973 [1969]). À cet égard, les élèves d'Aron s'accordent sur sa volonté d'abattre les cloisons des disciplines universitaires (voir Manent, 1985, p. 15).

Enfin, pour ce qui est de la thèse de la primauté de l'ensemble sur le détail, Aron n'en vient à bout que dans son cours de 1973-1974 au Collège de France, « L'édification du monde historique », lors d'un examen de certaines théories de l'explication dans les sciences sociales, dont celles de Friedrich Hayek et de Karl Popper. Aron distingue dans la thèse deux propositions. La première est que les ensembles ne sont pas des constructions de l'esprit. Bien au contraire, ce sont des réalités tout comme les détails ; c'est-à-dire que les ensembles sociaux (les sociétés, les groupes) sont aussi réels que les individus qui en font partie. La seconde proposition est que les ensembles sont irréductibles aux détails qui les composent, cette seconde proposition seulement impliquant qu'on ne peut pas rendre compte des ensembles par les détails, c'est-à-dire expliquer les phénomènes sociaux par les comportements des individus. La première proposition paraît à Aron raisonnable, pourvu qu'elle ne débouche pas sur une « métaphysique de la totalité ». Quant à la seconde, la conclusion d'Aron est qu'il y a des cas où la réduction est possible et d'autres où elle ne l'est pas, l'étude des phénomènes sociaux aux deux niveaux, macroscopique et microscopique, étant légitime dans la même mesure (1973-1974, p. 278-311).

Or c'est bien pour illustrer la thèse de la primauté de l'ensemble qu'Aron évoque – enfin – le texte de Comte où il l'avait originairement repérée, la 2^e leçon du *Cours*, consacrée à la classification des sciences. Comte y présente le domaine des deux dernières sciences fondamentales, la biologie (la « physiologie ») et la sociologie (la « physique sociale »), comme étant un objet émergent (même s'il n'emploie pas ce mot), c'est-à-dire une chose nouvelle par rapport aux éléments dont il découle. Ses caractères ne figurent pas dans ces mêmes éléments pris à part l'un de l'autre :

Auguste Comte, lorsqu'il expose sa classification des sciences, indique qu'à partir de la biologie intervient un renversement dans la relation entre l'élément et le tout. Dans les sciences de la nature antérieures à la biologie, les éléments sont donnés, et nous pouvons rendre compte de ce qui se passe par le mécanisme qui intéresse les éléments ; or, estime Auguste Comte, à partir de la biologie, intervient un phénomène nouveau : nous ne pouvons pas rendre compte du partiel sans l'intégrer dans le tout. En d'autres termes, en biologie ou en sociologie, nous partons du tout et non pas des éléments » (*ibid.*, p. 392).

3. UN INÉDIT DE JEUNESSE

46 ans environ avant les lignes que je viens de citer, Aron, en fin de cycle à l'École normale supérieure, rédige la dissertation sur la pensée de Comte – un exercice de préparation à l'agrégation – que j'ai transcrite et reproduite en annexe. Aucun des points qu'il développera par la suite n'y figure, n'était-ce que parce que le sujet ne s'y prête pas. Aron avant Aron (Sirinelli, 1984) laisse cependant entrevoir ce qu'il va devenir, de sorte qu'on ne saurait sous-estimer l'intérêt de ce document, qui plus est assorti d'une évaluation et d'une quarantaine de remarques d'un correcteur hors de l'ordinaire : Léon Brunschvicg.

Le thème à traiter n'est pas indiqué dans la copie, mais diverses indications permettent de s'en faire une idée. De « notre texte date de 1844 » (f. 29), on peut conclure à coup sûr qu'il s'agit d'un extrait du *Discours sur l'esprit positif*. La copie ne se présentant pas comme un commentaire, c'est sans doute une courte citation, et, dans le cas d'une dissertation d'histoire de la philosophie, comme ici, il est alors demandé d'expliquer la pensée qui y est exprimée et, éventuellement, d'en préciser la place dans l'ensemble de l'œuvre. « La comparaison que nous avons à expliquer entre l'Humanité, Dieu et la nature » (f. 6) ne peut alors renvoyer qu'à un seul passage de l'ouvrage – passage important, non seulement dans le cadre du *Discours*, mais pour la pensée de Comte en général, puisqu'il conclut le développement caractérisant « l'aptitude spontanée de l'esprit positif à constituer l'unité finale de notre entendement » (Comte, 1995 [1844], p. 92).

S'interrogeant sur la possibilité d'unifier le savoir, Comte se sert de la distinction de l'objectif et du subjectif, qu'il emprunte à Kant, pour apporter une double réponse : la diversité irréductible des phénomènes condamne à l'échec toute recherche d'une unité objective. En revanche, considéré subjectivement, l'unité devient possible puisque, en tant que science finale, la sociologie résume l'ensemble du savoir : « ainsi, rapportées, non à l'univers, mais à l'homme ou plutôt à l'humanité, nos connaissances réelles tendent, au contraire, avec une évidente spontanéité, vers une entière systématisation » (*ibid.*, p. 90). Le passage dont Aron avait à traiter était donc le suivant :

On peut dès lors apercevoir comment la notion prépondérante de l'Humanité doit nécessairement constituer, dans l'état positif, une pleine systématisation mentale, au moins équivalente à celle qu'avait finalement comportée l'âge théologique d'après la grande conception de Dieu, si faiblement remplacée ensuite, à cet égard, pendant la transition métaphysique, par la vague pensée de la Nature (*ibid.*, p. 92).

Dieu, la nature et l'Humanité étant les notions qui commandent la pensée théologique, la pensée métaphysique et celle positive, « notre tâche – remarque Aron (f. 30) – consist[e] à comparer les systèmes correspondants à ces trois âges » dont parle la loi des trois états. La dissertation tourne donc autour de l'idée de systématisation et des trois formes qu'elle a successivement prises, dans le but de montrer la supériorité de la dernière. Après une introduction rappelant comment la 58^e leçon du *Cours* confie à la sociologie la présidence de l'échelle encyclopédique (f. 3-5), la première partie, la plus longue (f. 7-18), traite du système théologique, réduit pour l'essentiel au catholicisme médiéval. Aron, qui s'appuie largement sur l'exposé du *Système* (« aurions-nous le droit alors d'utiliser le *Système* pour juger le système théologique ? », f. 29), en examine tour à tour les aspects intellectuels, puis moraux (f. 12) et enfin sociaux (« le régime », f. 16). Dans les deux premiers cas, il en souligne le caractère contradictoire, qui en explique l'obsolescence. Consacrée au système de la nature, la seconde partie (f. 19-25) discute les deux principaux dogmes de la politique métaphysique : le libre examen et la souveraineté populaire. C'est le moment choisi pour introduire l'opposition de l'organique et du critique, qui suffit pour disqualifier la pensée métaphysique et qui conduit également à corriger le jugement porté sur le théologisme, organique tout comme le positivisme, particulièrement sous sa forme initiale, le fétichisme.

Les grandes lignes de la systématisation positive ayant été présentées dans l'introduction, une troisième partie, brève (f. 26-29), peut conclure qu'«au sens large, comme au sens restreint, [elle] est intégrale, cohérente, harmonieuse, ordonnée» (f. 29). Les dernières pages portent sur l'ampleur des changements introduits par Comte entre le *Discours* de 1844 et celui de 1848 (le *Discours sur l'ensemble du positivisme*), lors du passage au positivisme dit «complet», et, moyennant quelques réserves, répondent par l'affirmative à la question de savoir si la loi des trois états demeure la clé de voûte de la sociologie comtienne. Si l'on veut déjà voir dans cette copie d'un étudiant de 23 ans la marque d'Aron, elle est bien dans ce que l'étudiant écrit à propos de la «loi fameuse» (f. 30) et de la conception idéaliste de l'histoire qu'elle renferme («la fin de la crise sociale dépend bien d'une solution intellectuelle, communauté d'opinions, puis de sentiments », f. 32). Aron oppose à cette conception, pour le récuser, «un certain "matérialisme historique" » qui vient de faire son entrée dans les universités et sur lequel son correcteur Brunschvicg lui demande des précisions.

BIBLIOGRAPHIE

- ARON R., 1935, *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, Alcan.
- , 1937, « La sociologie », in *Les Sciences sociales en France. Enseignement et recherche*, C. Bouglé et al., Paris, Hartmann, p. 13-48.
 - , 1948 (1938), *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard.
 - , 1955, «Réflexions sur la politique et la science politique française», *Revue française de science politique*, 5-1, p.5-29.
 - , 1959 (1958), «La société industrielle et la guerre», in Id., *La Société industrielle et la guerre, suivi d'un Tableau de la diplomatie mondiale en 1958*, Paris, Plon, p. 1-82.
 - , 1960, «Les sociologues et les institutions représentatives», *Archives européennes de sociologie*, 1-1, p. 142-157.
 - , 1961, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon.
 - , 1962a, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard.
 - , 1962b, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy.
 - , 1964, *La Lutte des classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard.

- , 1965, *Démocratie et Totalitarisme*, Paris, Gallimard.
 - , 1966, *Trois essais sur l'âge industriel*, Paris, Plon.
 - , 1967, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
 - , 1969a (1938), *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Vrin.
 - , 1969b (1965), *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy.
 - , 1971, *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard.
 - , 1972, *Études politiques*, Paris, Gallimard.
 - , 1973-1974, «L'édification du monde historique», in ARON, 1989, p.249-506.
 - , 1978, «War in Industrial Society: a Reappraisal», *Millennium: Journal of International Studies*, 7-3, p. 195-210.
 - , 1981, *Le Spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard.
 - , 1983, *Mémoires*, Paris, Julliard.
 - , 1988, *Études sociologiques*, Paris, PUF.
 - , 1989, *Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France*, Paris, Éditions de Fallois.
 - , 1990 (1946), «L'homme contre les tyrans», in Id., *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, p.411-690.
 - , 1992, «La société industrielle et la guerre. Réexamen», *Commentaire*, 60, p.799-808.
 - , 1993 (1952), «Alain et Maurras», *Commentaire*, 64, p.693-703.
 - , 1997 (1952), *Introduction à la philosophie politique: démocratie et révolution*, Paris, Librairie générale française.
- CASANOVA J.-C., 1993, «Raymond Aron: dix ans après», *Commentaire*, 64, p. 685.
- COMTE A., 1995 (1844), *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin.
- DAVY G., 1973 (1969), «Étude sur Les Étapes de la pensée sociologique de Raymond Aron», in Id., *L'Homme, le Fait social et le Fait politique*, Paris – La Haye, Mouton, p.283-294.
- MANENT P., 1985, «Raymond Aron éducateur», *Commentaire*, 28-29, p. 155-168.
- SIRINELLI J.-F., 1984, «Raymond Aron avant Raymond Aron (1923-1933)», *Vingtième Siècle*, 2-1, p. 15-30.

ANNEXE

RAYMOND ARON

DISSERTATION SUR LA PHILOSOPHIE D'AUGUSTE COMTE

Texte de 1928 annoté par Léon Brunschvicg

Sous le titre de «Dissertation sur la philosophie d'Auguste Comte corrigée et annotée par un professeur», une pochette de la boîte 213 des Archives Raymond Aron de la Bibliothèque nationale de France – NAF 28060 – garde 33 feuillets libres de 20x15 cm, insérés dans une feuille jaunie pliée en deux et précédés par une appréciation sommaire rédigée sur un papier à entête de l'École normale supérieure, daté de «192...» sans plus de précision. La datation du manuscrit au printemps 1928, dernière année d'Aron à l'ENS, est la seule plausible. Comte est en effet l'un des trois auteurs au programme de l'agrégation de philosophie (épreuves en juin et juillet), comme Aron le rappelle dans ses Mémoires. L'épreuve écrite consistant en une dissertation, les étudiants sont invités à en rédiger après des conférences préparatoires. Aron a donc dû s'y essayer lui-même avec une copie sur Comte.

Le professeur correcteur n'est autre que Léon Brunschvicg, agrégé répétiteur («caïman») à l'ENS depuis 1919, identifié sur la base de son écriture manuscrite. Il a déjà dirigé en 1927 un mémoire d'Aron sur Kant et entretiendra avec lui, par la suite, une correspondance intellectuelle et amicale. L'estime qu'Aron manifestera toujours à son égard (il ne sauvera pratiquement que lui parmi ses anciens professeurs), pourrait expliquer qu'il ait conservé cette copie. On ne peut cependant pas exclure qu'il ait eu, dans un premier temps, l'intention d'en tirer quelque chose. Des références bibliographiques, pas toutes immédiatement claires, ajoutées sur la feuille pliée qui contient la dissertation le font penser. Il s'agit, dans l'ordre, de Gustave Belot, «Les principes de la morale positiviste et la conscience contemporaine», paru dans la Revue philosophique en 1903 ; d'Étienne Gilson, «La spécificité de la philosophie d'après Auguste Comte», publié en 1925 dans les actes d'un congrès philosophique de 1921 ; d'Émile Boutroux, «Auguste Comte et la religion de l'Humanité», premier chapitre de la première partie de Science et religion dans la philosophie contemporaine (1908) ; et, du même Boutroux, de l'exposé sur «Science et philosophie» fait en novembre 1908 à la Société française de philosophie.

Dans la transcription qui suit, les remarques de Brunschvicg sont données en notes de bas de pages et son appréciation est reportée à la fin du texte. Aron utilise probablement mais non nécessairement les éditions Schleicher – identiques aux premières éditions – aussi bien du Cours de philosophie positive que du Discours sur l'esprit positif, respectivement de 1907-1908 et de 1909. Mes renvois, en notes de fin, sont aux éditions Hermann du Cours (1975, 2 volumes) et Vrin du Discours (1995). Quant au Système de politique positive, sa pagination n'a jamais changé, l'édition encore aujourd'hui de référence étant celle assurée par la Société positiviste en 1927. Cependant Aron pourrait également avoir utilisé l'édition Crès de 1912 (4^e édition de l'ouvrage).

Je remercie Dominique Schnapper pour m'avoir autorisée à publier ce texte de son père dans la Revue européenne des sciences sociales.

O. L.

/1/ Auguste Comte aimait à rechercher dans le langage les traces de la sagesse populaire. Ainsi notait-il avec joie les sens divers du mot cœur. Peut-être devons-nous d'abord, comme lui, retrouver les nuances diverses du mot «systématisation». «Systématique» s'oppose toujours à spontané: aussi un système pourra se distinguer d'une synthèse sentimentale ou d'une organisation pratique, en tant qu'il implique un effort de construction rationnelle¹. En un sens restreint, il désigne alors la coordination de nos pensées, et en un sens large la coordination des divers ordres de l'existence humaine. Mais ailleurs Comte affirme que le système implique unité, comme la progression trois termes et la combinaison deux. Par suite la coordination systématique exigera un terme suprême vers lequel convergent tous les autres ou auquel tous seront subordonnés. L'esprit humain, dont «l'état permanent et régulier» est une entière unité, appelle donc toujours un «système».

L'unité de méthode, la philosophie positive la réalisait d'emblée. Mais l'unité de doctrine semble avoir d'abord embarrassé A. Comte. Car de même que Saint-Simon érigeait la gravitation en attribut fondamental du Dieu bizarre du Nouveau christianisme, ainsi A. Comte concevait cette unité sous forme «objective»: le système positif atteindrait à la perfection lorsqu'il /2/ parviendrait à se représenter tous les phénomènes comme des cas particuliers d'un seul fait général². Ainsi le système métaphysique concevait la nature comme source unique de tous les phénomènes, ainsi le système théologique expliquait tous les phénomènes par l'action providentielle d'un être unique, mais une telle systématisation, A. Comte la crut toujours impossible³. La nature ne présente pas une unité suffisante même pour systématiser la seule physique. D'autre part, théoriquement, les mathématiques pourraient prétendre unifier l'ensemble de nos connaissances. Expliquer tous les phénomènes par l'espace et le mouvement, écrit-il quelque part, c'est bien là l'idéal de la science. Mais une telle entreprise dépassera toujours les forces de l'esprit humain. Or dans un humanisme aussi strictement pragmatiste que celui de Comte⁴, l'impossibilité de réduire la physique aux mathématiques et la biologie à la physique équivaut presque à l'affirmation de la spécificité et de la hiérarchie irréductible des diverses sciences. Il rejette donc toute systématisation⁵ à partir des sciences inférieures: système de la gravitation conçue par Saint-Simon ou mécanisme universel de Descartes, en un mot, comme il l'écrivit plus tard, toute systématisation objective.

1 Bonne idée de greffer sur ce mot la pensée finale de Comte.

2 Comte a-t-il vraiment conçu ainsi le positivisme? En tout cas, ce ne fut qu'une phase vite dépassée car le positivisme ne vise nullement à être un monisme.

3 Juste.

4 Termes acceptables mais à justifier.

5 Juste.

Seule restait possible une systématisation dominée par la science supérieure qu'il venait de fonder, la sociologie. Dans la 58^e leçon du *Cours de philosophie positive*⁶, il en dessine les grandes lignes. /3/ En premier lieu la prééminence de la sociologie implique une réglementation pragmatiste des sciences⁷ : délimitation stricte du domaine scientifique, qui tient compte non d'une vaine curiosité mais des seuls besoins d'humanité : besoins pratiques d'une part, besoins intellectuels de l'autre : nécessité de connaître l'ordre extérieur pour nous régler sur lui. En deuxième lieu réglementation de la méthode : ainsi la conception des hypothèses physiques et du dualisme chimique est due à l'inspiration sociologique, qui dissipe les espoirs d'objectivité absolue ou de vérité totale. C'est la sociologie en effet qui nous révèle les conditions de la connaissance. D'elle relève l'histoire des sciences, faits humains inséparables du mouvement social. Et les lois du développement mental – véritable psychologie – et les lois de l'activité mentale⁸ – lois logiques, véritable théorie de la connaissance – empreintes dans l'évolution de l'humanité n'apparaissent nettement qu'à une recherche historique et sociologique : on n'atteint l'esprit humain que par l'étude de ses œuvres et ses traits permanents se dégagent mieux, grossis par la société. Aux yeux d'Auguste Comte, dans l'humanité réelle, l'homme individuel n'est qu'une abstraction. La sociologie est donc l'équivalent positif des philosophies qui prétendaient connaître l'ordre moral. Étendant à la psychologie et à la politique la méthode positive, elle transforme la philosophie en science. Science suprême qui commande le système entier : car la loi des trois états unie à la loi du classement hiérarchique des sciences domine et l'histoire des sciences qu'elle éclaire et les sciences actuelles – dont elle explique la forme, épure les méthodes et annonce l'avenir⁹ – et l'histoire de l'humanité qu'elle synthétise et la psychologie de l'homme qu'elle résume : car elle distingue /4/ la maturité raisonnable, l'homme normal, de l'enfant, du fou, du primitif. Au nom des intérêts humains, en tant que véritable héritier des théories de la connaissance et de la logique des sciences, l'esprit sociologique devient « l'active unité de l'organisme » mental.

Bien plus la sociologie apparaît comme la science réelle, la seule au fond qui vaille pour elle-même. Les diverses sciences deviendront des parties de la science totale : préliminaires indispensables de la méthode positive, partie intégrante de l'histoire de l'esprit humain, elles offrent une vérification de plus de la loi suprême des trois états. Et puis elles révèlent l'ordre extérieur sur lequel se règle notre esprit qui sans fondement objectif tomberait dans les divagations des images subjectives. Enfin même si l'humanité seule vaut d'être étudiée, les phénomènes mathématiques, astronomiques, physiques,

6 Celle où il s'oppose aux prétentions de l'esprit polytechnicien.

7 Noter que la connaissance du monde extérieur est utile aussi pour les effets sociaux (elle procure l'homogénéité mentale).

8 Développement présenté de façon un peu terne.

9 Trop dense.

biologiques sont les conditions nécessaires auxquelles sont soumis les êtres humains¹⁰ : car les sciences organiques et inorganiques nous font connaître le milieu inerte et le milieu vivant avec lequel l'Humanité est en rapport constant, et puis les êtres humains présentent en eux-mêmes, objet nécessaire d'étude, ces phénomènes élémentaires, physiques et biologiques. Les diverses sciences paraissent ainsi converger vers la science de l'Humanité – unité de méthode, unité d'évolution, unité de destination – ainsi se caractérise la systématisation du *Cours de philosophie positive*.

À n'en pas douter, comparé à l'idéal de Saint-Simon ou de Descartes, ce système peut sembler une défaite, car il maintient la distinction entre les sciences diverses, loin de supprimer les caractères propres à chacune d'elles. Doctrine ou méthode, il les affirme et les réalise pleinement. Sans doute une même loi domine leur histoire /5/ et fixe leur état présent. Sans doute, exhibant les lois de la future philosophie première, A. Comte note que les trois lois essentielles de la mécanique (Kepler, Galilée et Newton) devront être généralisées avant de recevoir en chaque domaine un sens particulier. Sans doute la loi de d'Alembert coïncide avec les données biologiques pour faire dépendre la vie de l'organisation et le progrès de l'ordre mais surtout ni une loi unique, ni un principe uniforme d'explication n'assurent au système positif d'unité objective.

Quant à la notion d'Humanité, elle réalise sans doute l'unité de la doctrine : études de la société humaine et de ses conditions, toutes les sciences convergent vers elle, œuvres de l'esprit humain et phénomènes sociaux, toutes expriment l'Humanité. Aussi en deux passages (*Cours*, VI, p. 417 et p. 545¹¹) Comte oppose cette suprême notion positive à Dieu, qui résumait les systèmes passés. Mais il n'ose encore affirmer pleinement la supériorité de la systématisation positive. N'est-ce pas que vraisemblablement il songe encore à l'idéal de Saint-Simon et de Descartes ? Dieu et la nature constituaient un principe universel d'explication. Et d'autre part, la systématisation positive apparaît dominée moins par la notion d'Humanité¹¹ que par l'inspiration sociologique. Or l'Humanité du système intégral doit être à la fois le microcosme qui ramasse et résume le macrocosme entier, l'organisme social au sommet de la hiérarchie naturelle, le tout des êtres humains dans l'espace et dans le temps, la réalisation progressive et continue de l'esprit humain : toutes ces idées, nous les trouvons déjà dans le *Cours*, mais leur synthèse ne semble pas achevée.

/6/ Le *Discours sur l'esprit positif*, de deux ans postérieur au tome 4ⁱⁱ, relève, à mon sens, du même état d'esprit. Le mot d'Humanité apparaît plus souvent peut-être, mais la comparaison que nous avons à expliquer entre l'Humanité, Dieu et la nature reproduit presque mot pour mot certains passages du *Cours*. Et surtout, avec une netteté entière, A. Comte, avant d'indiquer les conditions de la systématisation positive, montre l'impossibilité d'une unité «quant à la destination extérieure de nos théories comme exacte représentation du

10 Bon résumé.

11 Il va passer de la notion à l'être.

monde réel»ⁱⁱⁱ. L'espoir de réduire tous les phénomènes à une seule loi est au fond survivance du passé. C'est là prendre la vague et fictive unité théologique pour modèle de tout système. L'illusion qui s'étale encore aux premières pages du *Cours* a sans doute disparu, mais l'obligation de renoncer à une loi positive unique apparaît encore aux yeux d'Auguste Comte comme une «grave imperfection, suite de la condition humaine qui nous force d'appliquer une très faible intelligence à un univers très compliqué»^{iv}. De là cette modestie inaccoutumée d'A. Comte qui ne proclame pas ici la supériorité systématique du positivisme : réduit à un principe subjectif de systématisation, il ne revendique que l'égalité.

Or cette modestie extraordinaire est aussi injustifiée. D'abord elle provient de ce besoin d'unité qu'A. Comte éprouvait à un tel degré qu'il le croyait essentiel en tout esprit. Ensuite elle ne vaut que si l'on continue à espérer une impossible unité objective, donc illégitime qui ne se réalisait que face à l'arbitraire des fictions théologiques. Le succès de l'explication par Dieu trahissait non une /7/ fécondité réelle mais la souplesse indéfinie des imaginations irréelles. Si Dieu expliquait tout, il n'expliquait plus rien, d'où la nécessité, à mesure que le polythéisme se concentrait en monothéisme, de soustraire à l'explication surnaturelle le détail des phénomènes. De plus, lorsque A. Comte compare statiquement les divers systèmes, il abandonne la véritable attitude historique et cesse de juger le passé dans sa vision historique, dans sa fonction progressive. Ainsi, dans la dynamique sociale il étudie à peine la systématisation monothéique considérée en elle-même, figée en quelque sorte en une forme immuable. Enfin le système dominé par la fausse conception de Dieu représentait-il encore réellement aux yeux d'Auguste Comte la perfection du système théologique¹²? Ce n'est pas sûr. Forme extrême de la pensée théologique à son déclin, déjà rongée par l'abstraction dissolvante de l'esprit métaphysique, le monothéisme, pour conforter un principe suprême d'explication, acquérait peut-être une valeur organique et sociale : mais cette unification apparente portait en elle les contradictions qui condamnaient le système, au fond celui-ci n'exista jamais sous une forme arrêtée et stable. On croit souvent que A. Comte conçut le Moyen Âge à l'image de Joseph de Maistre comme une époque d'ordre absolu et d'autocratie intellectuelle. En fait la théorie d'Auguste Comte est plus souple et plus complexe.

Examinons en effet le système mental du Moyen Âge où triomphe le monothéisme. La division entre la philosophie naturelle et la philosophie morale reprise par la pensée catholique permettait à la première de parcourir librement les divers degrés de l'état métaphysique «tandis que les nécessités sociales encore plus que la difficulté /8/ supérieure retiendraient davantage l'autre à l'état purement théologique». Par suite la philosophie naturelle restait non seulement «étrangère» mais extérieure à l'organisation catholique (C., IV, 121)^v. La conciliation scolastique, alors que l'organisation catholique était sur

12 Dans le monothéisme, il voit déjà venir l'esprit métaphysique.

son déclin, aurait seule intégré la métaphysique naturaliste d'inspiration aristotélicienne. À ce compte, la grande conception n'aurait présidé qu'aux seules conceptions morales¹³.

À vrai dire, le *Système de politique positive* indique des idées assez différentes : Saint Paul, tout pénétré de la pensée grecque, aurait fondé le système monothéique sur la séparation de la philosophie morale et de la philosophie naturelle. La scolastique aurait ainsi consacré solennellement l'aristotélisme ou peut-être rompu en faveur du monothéisme intellectuel l'équilibre délicat établi par Saint Paul entre le monothéisme social et le monothéisme aristotélicien. Admettons que le système ait ainsi englobé l'ensemble de la pensée. Les diversités d'inspiration et de tendances n'en paraissent que mieux.

Le monothéisme catholique dérive de la métaphysique platonicienne, de la métaphysique aristotélicienne et du polythéisme social des romains. La première, qui avait prématurément cherché à réduire le polythéisme à l'unité d'un Dieu, œuvre abstraite et verbale de sophistes et de discoureurs, une fois incorporée au monothéisme perdait sa force critique et se retrouvait d'inspiration théologique. Mais la seconde, bien plus proche du positivisme, aspirait à dégager l'esprit de toute tutelle théologique. Une fois étendue aux sciences morales et sociales, elle devait devenir « l'actif organe de la désorganisation finale ». Que Saint Paul /9/ l'ait ou non intégré à son système, elle n'en devait pas moins de toute façon opposer une inspiration métaphysique, critique, positive en un certain sens, à l'esprit théologique qui animait Saint Paul¹⁴.

À l'influence romaine, le monothéisme catholique doit son inspiration sociale. Incapable de résister à la discussion, il exige, pour compenser son incohérence théorique, une révélation. Et surtout les préoccupations sociales, le besoin de maintenir l'indépendance et l'autorité du pouvoir spirituel inclinent à fonder le raisonnement sur des principes surnaturels et indémontrables. Raisonnement et révélation, le monothéisme de Saint Paul voudrait les concilier et les unir, mais entre termes contradictoires, un accord provisoire est seul possible.

Cet accord, théoriquement, le système aristotélicien complété par Saint Paul le réalisa. Le monothéisme intellectuel dérivé de l'astrolâtrie réduisait le plus possible l'activité des agents surnaturels et érigeait finalement le « moteur suprême en ordonnateur général des lois réelles ». Ainsi au Moyen Âge, un peu aussi grâce à la sagesse du sacerdoce, les interventions extraordinaires de Dieu, miracles, prophéties, étaient de plus en plus réduites, si bien que les « volontés générales » de Dieu s'astreignaient à l'immutabilité des lois naturelles. La Nature ministre responsable de la divinité présidait au domaine des lois connues. Quant aux phénomènes dont on ignorait les lois, on les attribuait à un autre agent métaphysique, la Fortune, forme nouvelle du destin des Grecs. Mais on s'efforçait d'en réduire le domaine et là encore régnait un ordre, trop immuable sans doute, puisque contre la Fortune la volonté humaine ne pouvait rien.

13 Bonne idée, d'essayer de distinguer ces phases.

14 Il faudrait rappeler brièvement le sens de l'argumentation.

/10/ À ce système Saint Paul ajoute une «réserve indispensable» pour conférer au monothéisme une pleine efficacité sociale : il confère «au moteur suprême le gouvernement spécial et direct des affections humaines».

Ainsi, le Dieu catholique, roi constitutionnel, consacre l'ordre naturel de la volonté surnaturelle. La révélation remplace la base objective et le raisonnement remplit, à partir des dogmes théologiques, son rôle de coordination et de déduction. Mais intellectuellement, cette solution est aussi provisoire et instable que le régime constitutionnel des Anglais. Car la consécration théologique a pu permettre le libre développement de la connaissance scientifique. Le monothéisme, laissant plus de jeu aux explications particulières, a pu pousser¹⁵ les intelligences à la recherche et à la discussion¹⁶. Malgré tout, les sciences positives ébauchées sous le polythéisme grec, les connaissances relatives et démontrables de lois vérifiées n'ont rien de commun avec l'explication absolue, parfaite d'emblée et définitive par une volonté providentielle.

Par suite, ou bien l'esprit théologique se contente de mettre le sceau divin sur tous les résultats progressifs des sciences naturelles, à y retrouver avec joie des preuves nouvelles de la bonté divine. Ainsi a fait longtemps le sacerdoce qui favorise la libre recherche et le développement des sciences. Ou bien la théologie prétend marquer certaines vérités provisoires d'un cachet divin et alors le système intègre bien la science d'une époque, mais il la fixe à jamais. /11/ Ainsi le système historique ne souffre le développement de la science que si elle l'ignore : s'il en consacre l'ordre, il en supprime le progrès¹⁷.

Certes, l'esprit du système réside peut-être dans un effort pour accorder ces deux exigences. Les rapports de la Raison et de la Foi au Moyen Âge suggèrent au moins les grandes lignes du régime normal qui voit venir discipline et liberté. La prééminence de la foi représente comme l'esquisse de la nécessaire soumission aux traditions collectives. Et historiquement il valait mieux détourner l'esprit positif du domaine moral où il n'aurait pu pénétrer encore. Malgré tout, à la volonté de conciliation le système sacrifie unité de doctrine et cohérence de méthode : séparation du domaine naturel et du domaine moral, l'un où règne un esprit métaphysique tout proche de la méthode positive que suivent déjà certaines recherches simples, l'autre où triomphe l'esprit théologique : à l'intérieur du premier, les fondements dus à une révélation surnaturelle ont une valeur absolue et souvent on en prétend tirer des conséquences qui ne sont que des connaissances relatives, données mathématiques ou relations astronomiques. Entre des vérités positives et un Dieu tout puissant, on réduit la distance, en introduisant une abstraction métaphysique qui sera la ministre de la divinité et le résumé des connaissances naturelles. Synthèse

15 Argument à expliciter encore. Rappeler en quel sens, pour Comte, l'ambition spéculative sert la science.

16 À distinguer.

17 Bien. Indiquer plus clairement en quoi il y a «positivisme naissant» dès l'âge théologique.

absolue de la fiction théologique, concentration abstraite due à la critique métaphysique, positivisme /12/ naissant encore engoncé dans la spécialité. Tout cela se retrouve dans le système du Moyen Âge. D'où les divergences d'inspiration que nous avons rencontrées : opposition du vrai fondement et de la révélation, de la liberté de recherche, de discussion et de la discipline, de la raison et de la foi. D'où aussi le caractère d'unification de toutes les tentatives d'unification s'efforçant de concilier en juxtaposant, en enfermant chaque méthode dans un domaine privé, alors que le vrai système atteint à la plénitude d'un tout organique : un point de vue supérieur, un but unique, un esprit commun doivent réunir en un même vouloir et entraîner vers un même but les efforts particuliers.

Bien plus, en morale, le monothéisme aboutit à de pures contradictions : d'abord si l'on admet la toute-puissance de Dieu, les imperfections du monde réel ne souffrent point l'hypothèse d'une infinie bonté et d'une parfaite intelligence en l'Être suprême. Et d'autre part les attributs moraux sont en tout état de cause incompatibles avec le caractère absolu de la divinité : intelligence et bonté sont des vertus humaines, destinées à satisfaire les exigences de la pratique. Un être dépourvu de besoins n'aurait ni connaissance puisqu'il n'aurait de rapport à rien, ni sentiment, puisqu'il ignorerait les élans spontanés de l'altruisme. Une telle contradiction révèle une fois de plus le choc de deux efforts divergents : effort rationnel pour réduire à l'unité la multiplicité des dieux du /13/ polythéisme, effort pour conserver au Dieu unique qui satisfait la raison par sa simplicité, une humanité qui assure au système son efficacité sociale¹⁸.

Dira-t-on que ces incohérences logiques n'enlèvent rien à la force et à l'unité de la morale ? Elles n'en ont pas moins une double portée : elles dénoncent le déclin irrémédiable de la pensée théologique. Car ce qui déterminera réellement l'avènement du monothéisme, c'étaient moins des exigences intellectuelles vainement éprouvées par l'école de Platon, que l'état social, l'avènement de la dictature, l'extension indéfinie de l'empire, le besoin d'un lieu spirituel universel. Et d'autre part, ce qui rendait contradictoires et injustifiables les légitimes conditions d'efficacité morale à quoi devait satisfaire le Dieu du monothéisme, c'était le caractère absolu et fictif du dogme. Partie de la synthèse fétichiste, d'inspiration sentimentale qui assimilait à l'homme toutes choses, concrètement saisies, la pensée théologique sous l'influence de l'esprit métaphysique s'était élevée à des conceptions abstraites, finalement réduites à l'unité d'un terme suprême, fictif et absolu toujours. Et alors, pour conserver sa portée organique, elle se trouve condamnée à la contradiction. Elle sacrifie la cohérence logique à la valeur morale et enrichit son Dieu froid et impassible de substance humaine, empruntée au polythéisme révélé ou à la vraie religion du positivisme futur¹⁹. D'où une seconde conséquence : la religion fondée

18 Bien.

19 Ceci n'est-il pas déjà indiqué plus haut ?

sur ce /14/ Dieu contradictoire prendra un aspect différent selon qu'on la rattachera au Dieu absolu de la théologie abstraite ou au culte des saints de la Vierge²⁰.

Considérons en effet la morale catholique. Et d'abord marquons l'effort vers un système : volonté d'atteindre à une vérité universelle, valable pour toutes les nations, pour toutes les classes, pour tous les individus. C'est là, en effet, par rapport aux dieux nationaux de tous les polythéismes la différence et le mérite du Dieu catholique : universalité indispensable à la séparation des pouvoirs, indispensable que le lien spirituel puisse rallier à un même culte tous les pays temporellement séparés. Mais la formation des monothéismes byzantin et islamique vient limiter cette universalité et la condamnation si choquante de tous les hérétiques, même du passé, nécessaire pour fortifier l'empire moral du christianisme, rappelle une fois de plus que la religion absolue ne vit que de contradictions légitimes et de paradoxes nécessaires.

Tous les fidèles ainsi dépendent d'un même Dieu. Un lien personnel les unit à lui. De toute leur vie dépend leur destinée dans l'au-delà. Par là tous les devoirs sont consacrés et sanctifiés, puisqu'il faut les remplir pour atteindre à la suprême félicité. Obéissance chez les faibles, bonté chez les forts acquièrent valeur religieuse. /15/ Les commandements divins sont les règles de la morale. La diffusion du catéchisme, esquisse d'une éducation universelle, assure à tous le bienfait d'une instruction religieuse qui prend l'individu dès ses premiers pas et le mène jusqu'à sa mort.

Malheureusement cette religion s'en tenait à un strict individualisme. Car, si la seule fin de notre activité ici-bas est de gagner le ciel, peu importent la vie terrestre et la société. Comme Dieu n'a pas besoin que nous lui rendions un culte actif, et comme la morale catholique vise surtout à développer les sentiments, à épurer les intentions, non à ordonner les actes qu'elle abandonne au pouvoir temporel, elle risque sans cesse de sombrer soit dans l'ascétisme, soit dans le quiétisme. Elle consacre ainsi la personnalité et justifie l'égoïsme, puisqu'elle invite toujours l'individu à travailler pour son salut personnel. Les défauts systématiques n'enlèvent rien d'ailleurs au mérite historique du christianisme. Grâce à l'action du sacerdoce surtout, la morale catholique poussait les hommes à dépouiller les passions basses, elle combattait orgueil et vanité, exigeait la « pureté sexuelle », interdisait le suicide, répandait un idéal de perfection spirituelle, et proclamait la prééminence de la valeur morale sur la culture intellectuelle et l'activité pratique.

Enfin, au caractère inhumain du bien abstrait et absolu suppléait tout une série de dogmes, comme celui de l'incarnation et de la transsubstantiation : /16/ ainsi se réalisait progressivement l'homogénéité entre les adorateurs et les êtres adorés qui accomplira pleinement le positivisme²¹. À cette tâche contribuait encore la part nécessaire de polythéisme que recèle tout monothéisme : culte des saints, hérité du polythéisme par

20 Trop long, tout ceci, pour le vrai sujet.

21 Rappeler en quoi ceci est un idéal.

l'intermédiaire du culte des anges, culte de la vierge, dernière création du Moyen Âge, image anticipée de l'Humanité : ces êtres intermédiaires, ministres du Dieu sont plus proches de nous, plus vivants, types humains idéalisés, qu'enrichit son imagination et qui touchent immédiatement son cœur. Ainsi encore, à ce culte polythéique, socialement utile, le système catholique sacrifiait sa pureté logique.

Quel rôle ont donc pu jouer ces doctrines dans le régime du Moyen Âge, chef-d'œuvre de sagesse politique ? Dans le *Cours*, A. Comte semblait admettre une certaine affinité entre les dogmes monothéiques et les caractères essentiels de l'organisation sociale²² : transformation de l'esclavage en servage et de l'activité militaire en une activité défensive. Mais dès le *Cours*, il attribue à l'état social un rôle déterminant dans l'établissement du régime temporel et spirituel. Ce qui caractérise avant tout le Moyen Âge, c'est la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. /17/ Or, dans le *Cours*, il reconnaissait que le dogme monothéique y conduisait moins spontanément que la philosophie positive et même que l'absolutisme théologique risquait de la détruire, par les désirs d'empiéter sur le pouvoir temporel (tribunaux ecclésiastiques). Dans le *Système*, plus nettement encore, il affirme que cette séparation prématurée se réalisa en dépit de l'activité militaire et de la pensée théologique : l'une et l'autre prétendaient trop à un pouvoir absolu, commandement ou révélation, pour réaliser d'eux-mêmes cet équilibre qui résultera spontanément de l'activité pacifique et de la foi démontrée²³.

De même le Moyen Âge s'efforça d'organiser les forces développées sous le polythéisme social et le polythéisme intellectuel, en conciliant l'ordre et le progrès. En effet sa mission intellectuelle consistait à développer l'esprit de discussion²⁴, à répandre en tous les esprits les rudiments de l'éducation, sa mission affective à cultiver l'amour universel. Mais il ne parvint à les réaliser à la fois que grâce à l'impulsion du milieu social et au rôle du sacerdoce. La doctrine monothéique devint sans doute l'organe systématique de ces tendances diverses, mais sans en opérer l'unification véritable. Intellectuellement, elle juxtaposait des conceptions d'inspiration divergente. Pratiquement, /18/ comment aurait-elle pu intégrer l'activité industrielle, elle qui, exclusivement préoccupée de lier chaque homme à Dieu, méprisait l'existence matérielle et ignorait le concours social ? Comment, avec une morale qui ne reconnaît pas les devoirs civiques, compétente envers la seule existence personnelle, aurait-elle réglé théoriquement²⁵ la vie domestique et surtout la vie politique.

22 Très juste. Les trois états ne sont pas caractérisés seulement par une méthode intellectuelle mais par un régime social.

23 Assez bien.

24 Rappeler les services que, selon Comte, a rendus la scolastique.

25 Est-ce seulement ceci qui lui manque ?

Si donc nous envisageons la systématisation des divers ordres de l'existence, nous reconnaissons que le système du Moyen Âge ne s'applique vraiment qu'au sentiment. Il repousse l'imagination, car ni la révélation ni le raisonnement ni le Dieu unique, tout puissant et inhumain, ne favorisent l'essor esthétique. Il souffrit l'intelligence sans doute, mais le caractère absolu du dogme révélé, l'autorité arbitraire de l'Église, la volonté de fixer la connaissance sous une forme *ne varietur*, tout cet esprit théologique à prétention surnaturelle contredit l'exercice normal de l'intelligence. Enfin, il ignore l'activité. Réduit au sentiment – et encore il ne reconnaît pas théoriquement les impulsions généreuses – il ne réalisa son rôle historique qu'en sacrifiant son unité interne : il renonça à ramener à l'unité ou les explications objectives ou les spéculations morales, ou les inspirations esthétiques, ou enfin les diverses formes de notre existence²⁶.

/19/ Nous nous sommes efforcés de réunir les textes de A. Comte dont on puisse tirer l'appréciation statique du monothéisme. En ce qui concerne le système de la nature, l'opposition s'accuse entre les appréciations philosophiques que nous trouvons dans la dynamique sociale et le jugement que nous inspire notre texte.

La métaphysique systématique remonte, nous l'avons vu, à la métaphysique aristotélicienne. C'est elle qui triomphait dans les conceptions générales de la physique du Moyen Âge. D'après le *Cours*, la conciliation scolastique aurait étendu au domaine social et moral cette métaphysique jusque-là limitée au domaine naturel : d'où sans doute un état « précaire », mais fort « remarquable d'apparente homogénéité intellectuelle ». Dans l'œuvre scolastique on retrouve certes certains traits de la construction de Saint Paul telle que la décrit le *Système* : ainsi la conciliation entre le principe théologique et le principe positif y est réalisée par l'hypothèse d'un Dieu créateur primordial de lois invariables, dont « l'application spéciale et continue est confiée à la nature ». Mais d'abord le Dieu de Saint Paul, dans la nature, se réservait la possibilité d'interventions qui, si rares qu'elles fussent, témoignaient de son pouvoir suprême. Et puis, sans parler du gouvernement direct des affections humaines, c'était un Dieu personnel, moral, proche de l'homme, c'était le Dieu de la révélation et de l'Évangile, le Dieu de la foi non le Dieu de la sèche raison. La subordination de la révélation aux démonstrations de la majestueuse inertie de la divinité, détrônée au profit de la nature, dès lors objet de contemplations et d'adorations²⁷, marque la prédominance acquise /20/ par le pur esprit métaphysique. Ainsi la scolastique représente le premier système métaphysique, dont le protestantisme puis le déisme sont des expressions postérieures.

26 Bon effort de résumé.

27 ?

Mais en fait l'esprit métaphysique remonte plus haut, puisque c'est lui qui détermina le passage du fétichisme au polythéisme et du polythéisme au monothéisme²⁸. Après le monothéisme, il doit achever la destruction du système théologique afin de permettre l'avènement du positivisme. On ne construit de système métaphysique qu'en érigeant en vérités définitives des principes provisoires et négatifs. Par suite, A. Comte en indique uniquement le rôle historique, presque jamais la systématisation transitoire. Dans le *Système*, le terme de Nature pour résumer la philosophie de la période critique n'apparaît presque plus²⁹.

Les dogmes essentiels de la philosophie critique, ce sont le droit personnel et intégral de libre examen – négation de la discipline théologique et de la religion révélée – l'affirmation de l'égalité sociale et de la souveraineté populaire. Or ces dogmes ne se justifient au fond que par une philosophie comme celle d'Helvétius : l'égalité des esprits est fondée sur la passivité de l'entendement humain. Toutes les différences sont alors le résultat des circonstances extérieures. L'égalité naturelle de tous les esprits justifie une politique qui leur accorde dans le gouvernement un droit égal et dans la discussion une rectitude de jugement semblable. Une /21/ théorie comme celle de Rousseau revient à affirmer de même l'égalité des hommes avant l'influence sociale. De l'égalité de nature, on passe à la liberté de juger et à l'égalité de droit sur quoi au juste on fonde la souveraineté populaire.

Scientifiquement, la métaphysique explique les phénomènes par des abstractions, des entités, qualités occultes, fluides. La physique qualitative du moyen, le phlogistique comme l'éther des physiciens relèvent de cette raison abstraite qui prétendra construire le monde, non en percevoir l'ordre. Ainsi la recherche des causes vicie encore l'étude des lois. Entre le positivisme relatif, certain, précis et les fictions théologiques, la métaphysique prétend expliquer sans imaginer, pénétrer les modes de production et les forces de la nature, sans abandonner le concret ni quitter le réel (or c'est là chose impossible). Les entités tantôt paraissent se rapprocher des lois des phénomènes et les exprimer de manière artificielle, tantôt elles paraissent rejoindre les fictions creuses de la puérilité théologique.

Une telle science relève de la même inspiration que la politique critique³⁰. La spéculation sur les droits est comparable aux considérations de finalité : devoirs et conditions d'existence en seront les substituts positifs. La souveraineté du peuple s'oppose au droit divin comme la Nature à Dieu et s'oppose au pouvoir temporel des industriels et des banquiers comme l'imagination absolue d'une pure nature à la réalité relative d'un organisme /22/ naturel. Enfin la cause de tous les phénomènes se résumera en une abstraction suprême, la Nature, qui apparaîtra comme l'ordonnatrice d'une politique éternelle, d'un monde harmonieux et d'une vie providentiellement organisée.

28 Très juste. L'état métaphysique est moins un état qu'une longue transition.

29 Rappeler l'origine saint-simonienne de cette notion.

30 Juste. C'est d'ailleurs l'un des « paradoxes » de la conception de Comte. Pour la partie spéculative, sa théorie de l'âge métaphysique fait penser au Moyen Âge, pour la partie pratique au XVIII^e siècle.

Ainsi conçu le système semble à première vue moins contradictoire de méthode et d'inspiration que le système catholique. Au fond, la même contradiction interne la déchire. Car si nous ne trouvons plus deux métaphysiques, ni, en apparence, de connaissances positives intégrées à un système divin, l'esprit métaphysique en lui-même est contradictoire. D'abord, entre la révélation et le raisonnement, le Moyen Âge hésitait et voulait faire sa part à l'une et à l'autre : en réalité on ne fait pas sa part à la raison. La ruine progressive de la théologie dissoute par la raison qu'elle avait d'abord encouragée en témoigne. Entre la foi et la raison, la métaphysique n'hésite plus : elle ouvre toutes grandes les portes à la raison. Mais le libre droit d'examen que sa mission historique était de propager, elle l'érige en absolu, oubliant qu'il n'a qu'une fonction provisoire et que l'obéissance à la démonstration vérifiée doit remplacer la soumission aveugle à la révélation³¹.

Mais la métaphysique, plus profondément encore est contradictoire, parce qu'il n'y a que deux manières organiques de penser. L'une, jaillie du sentiment spontané, représente l'expansion puérile de l'esprit humain qui, emporté par son ignorance orgueilleuse, par ses besoins affectifs et sa vigueur imaginative, assimile la seconde à l'homme et anime la nature entière, adore /23/ toutes choses, se soumettant sans réserves à l'empire de l'extérieur. L'autre, positive et raisonnable, se définit par la seule recherche des lois, donc vise au réel, à l'objectif, au relatif, prétend démontrer, acquérir certitude et précision. La métaphysique n'est qu'une critique qui dissout progressivement la synthèse concrète, seuls titres des agents surnaturels détachés de la matière inerte à l'assimilation primitive, puis réduit à l'unité les Dieux multiples.

En sa dernière forme, elle étend à tout le domaine de la connaissance ces entités vaines³². En fait, elle est l'organe plutôt que l'agent réel de l'évolution mentale. C'est le positivisme naissant qui s'exprime par son intermédiaire. C'est lui qui exige la dissociation de la synthèse fétichiste pour remplacer l'étude des êtres par l'observation des événements. Lui qui exige que la multiplicité des dieux se réduise à l'unité pour respecter l'immuabilité nécessaire des lois naturelles. Mais entre la dernière forme de la pensée théologique et le positivisme, la distance est infiniment plus grande qu'entre fétichisme et positivisme. D'où la longueur de la transition et la valeur organique à quoi la métaphysique doit prétendre pour détruire définitivement la théologie, consacrer le positivisme encore spécial et incomplet. Si bien que l'unité apparente de l'âge métaphysique cache la lutte suprême de la puérité de la fiction contre la maturité raisonnable et la vérité démontrée.

Est-ce à dire que la valeur organique du monothéisme tienne tout entière /24/ au vieux fonds de fétichisme qu'il contenait ? En réalité une distinction s'impose : comme manière de penser, seule la spontanéité sentimentale et synthétique satisfait immédiatement et pleinement aux besoins affectifs d'adoration et aux exigences mentales de plénitude et

31 Passage assez bien venu.

32 Bien vu.

d'unité : et c'est bien le fétichisme survivant qui conserve vie et humanité au polythéisme et au monothéisme en dépit de l'abstraction métaphysique qui les gagne progressivement. Mais des dogmes nouveaux on veut acquérir à certaines époques une valeur organique en ce sens qu'ils assurent une stabilité intellectuelle, satisfont à ses nécessités morales ou garantissent un ordre social : ainsi les dogmes chrétiens en qui on pourrait peut-être retrouver une inspiration fétichiste ont une portée organique à la fois mentale puisqu'ils concilient tant bien que mal révélation et raisonnement, morale puisqu'ils fondent l'indépendance du spirituel, l'organisation du clergé et par là enfin l'ordre social tout entier.

Or la philosophie critique, en aucun de ces sens, ne présente de valeur organique. Elle détruit tout, mais ne construit rien. Intellectuellement, elle perpétue le doute, la critique, méconnaît que l'état normal de l'intelligence c'est la certitude et l'unité. Politiquement, elle ne dissimule son impuissance qu'en empruntant à la théologie de quoi assurer un ordre provisoire : ainsi tous les protestantismes qui ont limité à l'interprétation la liberté d'examen, ont cherché à l'organiser en mêlant un libéralisme critique à un déisme, à une /25/ religion desséchée, privée de l'organisation sacerdotale et dogmatique qui lui donnait sa valeur sociale. Réduite à la pure critique, la métaphysique méconnaît la distinction des deux pouvoirs ou du moins soumet le spirituel au temporel, nie l'immutabilité des lois naturelles et croit à la toute puissance du législateur : ainsi elle est amenée à soumettre la morale à nouveau à la politique, tyran versatile et impuissant.

Cette faiblesse témoigne au fond de l'incomplétude du système. Et en effet, par la liberté de discussion, il garantit bien les conditions du progrès, mais il omet entièrement les exigences fondamentales de l'ordre. Il n'admet pas l'existence de sentiments altruistes, érige l'égoïsme en vérité définitive et fonde une morale strictement individuelle sur l'intérêt bien compris. Il ne reconnaît pas la puissance temporelle, ni celle de l'argent, ni celle de la force : la liberté des subordonnés la discute, l'effort vers l'égalité tend à la supprimer. Ainsi le système métaphysique ignore et les fondements affectifs et les bases matérielles de l'ordre.

Enfin science et philosophie se séparent : les données positives progressivement élaborées en restent à une nécessaire spécialité. Les constructions métaphysiques qui en veulent toujours à la cause totale³³ ou à un système objectif s'éloignent de plus en plus des connaissances concrètes et précises.

La philosophie, de plus en plus, se borne au domaine moral : politique métaphysique des droits, psychologie métaphysique de l'homme individuel et de /26/ l'esprit saisi par lui-même, morale de l'utilitarisme individuel, économie politique abstraite et raisonneuse, portant sur des faits artificiellement isolés. La rupture entre la science et la philosophie condamne le système et révèle la crise latente. Forme moderne du dualisme grec, elle n'est plus qu'une survivance illégitime. Système qui la réduira, obtiendra la présidence mentale de l'avenir.

«L'unité mentale résultera irrévocablement de la convergence journalière entre une science devenue philosophique et une philosophie devenue scientifique» (VI, 279)^{vi}. Tel est en effet le premier résultat du système positif dont nous avons tracé au début les grandes lignes. La méthode positive chasse la métaphysique du domaine moral où elle s'était finalement réfugiée. La sociologie, devenue science positive, étudie les lois du développement social, remplace la spéculation sur les droits politiques ou les conditions théoriques de la vie économique. Elle supprime la psychologie métaphysique, puisqu'on ne connaît l'esprit humain que dans ses œuvres et les œuvres spirituelles que replacées dans l'évolution globale de la société. Quant aux rêveries transcendantes, le positivisme les ignore, en tant qu'inutiles et hors de portée de l'esprit humain.

Ainsi une méthode s'étend au domaine entier de la connaissance. Cette méthode impose aux esprits une discipline nécessaire : soumission /27/ aux savants compétents, c'est-à-dire à la vérité démontrée, à la vérification rationnelle, soumission définitive aussi aux lois acquises lorsque leur degré de précision suffit aux besoins intellectuels et sociaux³⁴. Mais cette discipline respecte les droits légitimes de discussion et d'examen : elle condamne la vaine curiosité, la dispersion stérile des efforts ou la remise en question perpétuelle des lois les mieux vérifiées, sous un faux prétexte de rigueur absolue. Enfermée en ces justes limites, la liberté de penser, ainsi orientée, tendra spontanément à accélérer le progrès.

Le caractère réel et relatif des conceptions fondamentales n'interdit aucune découverte. Chaque extension n'est destinée qu'à perfectionner la liaison antérieure. Les lois générales de la science fixeront l'ordre extérieur auquel se subordonne l'esprit pour se régler. À son tour, l'ordre social découvert permet de lier toutes nos connaissances en les rattachant à l'étude de l'Humanité. Le sentiment de l'ordre fondamental assure en chaque esprit stabilité et cohérence. Ainsi se trouvent ensemble satisfaits les besoins «de coordination totale et d'amélioration partielle».

La philosophie devenue positive au contact des réalités sociales et la science devenue générale en exprimant l'ordre du monde, réconcilient par leur union en un système intégral les exigences de la stabilité mentale³⁵ et de progrès intellectuel. D'où la valeur organique de la construction : l'inspiration sociologique consacre la prééminence de la morale, puisque le point de vue social domine l'ensemble du système. L'élargissement de nos /28/ conceptions épure nos sentiments : le respect continu de l'esprit d'ensemble s'épanouit en sentiment du devoir, en émotions sympathiques, en actes bienveillants. Toute l'histoire montre ce progrès de l'humanité – intelligence et altruisme – sur l'animalité – instincts et égoïsme. Ainsi ressort de l'enfance du développement spéculatif l'universelle domination de la morale.

34 Donner quelques exemples de cette limitation.

35 Sans parler de l'homogénéité.

Le système positif, considéré dans ses prolongements sociaux, mène spontanément à la séparation du spirituel et du temporel, à la conciliation de l'ordre et du progrès. En effet, épurée et spiritualisée, la morale positive qui s'arrime au cœur, développe les sentiments altruistes et rattache chaque individu à l'existence totale de l'humanité, abandonne d'elle-même la pratique, l'ordre matériel, l'activité industrielle : elle se borne à l'éducation et au conseil. Par suite, la hiérarchie des individus, qui prolonge la hiérarchie des sciences, image de la hiérarchie des phénomènes assure à la société le concours de tous par la soumission aux pouvoirs temporels. Et ni la morale positive qui ne vise que le spirituel, ni la puissance industrielle qui commande sans opprimer, « administration des choses » plutôt que gouvernement des personnes, n'aspirent à une domination absolue comparable à celle des commandements divins ou de l'activité militaire. Leurs prétentions ne risquent pas de se heurter et de plus, elles n'aliènent pas une certaine liberté, l'une d'existence individuelle, l'autre de discussion personnelle.

/29/ La valeur organique de cette systématisation se révèle ainsi à la plénitude où elle atteint. La morale consacre tous les devoirs des individus en les rattachant à l'ensemble de l'état social, érige tous les travaux en fonctions publiques, règle la vie domestique comme l'existence sociale, régularise et arbitre les conflits, respecte la hiérarchie temporelle, sans oublier de rétablir par une hiérarchie spirituelle un juste équilibre entre le mérite personnel et la valeur sociale³⁶.

Ainsi au sens large, comme au sens restreint, la systématisation positive est intégrale, cohérente, harmonieuse, ordonnée. Elle tend vers une unité absolue que réalisa en 1848 la religion de l'Humanité exposée dans le *Discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme*^{vii}. Nous n'avons pas à exposer cette forme nouvelle du positivisme, puisque notre texte date de 1844, mais aurions-nous le droit alors d'utiliser le *Système* pour juger le système théologique ?³⁷ Sans doute la dynamique sociale du *Système* étudie en lui-même le développement du sentiment que le *Cours* rattachait à l'essor esthétique. Le Moyen Âge se trouve ainsi jugé surtout en fonction du progrès affectif. Mais en d'autres termes, l'idée de la double mission du Moyen Âge se trouve déjà dans le *Cours*. Essai pour concilier l'ordre et le progrès, pour favoriser le développement de l'intelligence tout en essayant un effort de systématisation, effort pour unir indépendance et concours, mais /30/ impuissance radicale de la doctrine intellectuelle, en raison du caractère absolu et fictif des dogmes, tout cela se retrouve dans le *Cours* comme dans le *Système*, avec de légères différences de détail. Seulement ramassés en une exposition plus serrée, les défauts du système catholique apparaissent en une lumière plus vive.

36 Oui, mais vous n'avez interprété jusqu'ici que le côté pratique.

37 Bon effort pour distinguer les phases.

Mais la loi des trois états joue-t-elle toujours le même rôle ? Or en un sens notre tâche consistait à comparer les systèmes correspondants à ces trois âges. En réalité, la loi fameuse suggérée à Comte par l'histoire des sciences vaut inégalement pour l'évolution intellectuelle³⁸, si on la combine avec la loi du classement hiérarchique. Elle résume la formation de l'esprit humain. A. Comte voulut ensuite y rattacher l'ensemble de l'histoire humaine. Cette tentative ne pouvait réussir intégralement qu'en adoptant une philosophie intellectualiste de l'histoire. A. Comte l'a-t-il fait ? Certes, réfléchissant sur l'état actuel de la société, il y voit une crise mentale, manque de certitude et d'unité. Mais par ailleurs selon la théorie biologique du cerveau, l'intelligence n'est qu'une fonction seconde, la plus faible de toutes. Dans le *Cours*, il n'en maintenait pas moins que le progrès intellectuel est le « principe nécessairement prépondérant de l'ensemble de l'évolution de l'humanité : c'est sous la direction de l'intelligence qu'a dû s'accomplir l'ensemble de la progression humaine » (C., IV, 341)^{viii}. /31/ Pourtant dans des jugements particuliers, il montrait par exemple que la constitution du Moyen Âge défendait des causes matérielles et que le système mental, rendu nécessaire par la situation sociale, avait exprimé ces besoins et par la suite joué seulement un rôle nécessaire pour hâter certains progrès temporels.

Dans le *Système* (III, 13, 15), il oppose nettement les données de la biologie et la philosophie intellectualiste, dominée par la loi des trois états.

Il résout la difficulté en reconnaissant le primat de l'action sur la manière de penser : s'il systématise en fonction de l'évolution intellectuelle le passé humain, c'est que la philosophie réagit sur la pratique qui l'a produite et qu'elle devient « la seule source de la communauté d'opinions qu'exige toute coopération, et fournit ensuite la seule base de la consécration indispensable à l'autorité correspondante. »^x. Sans même parler d'une certaine spontanéité indépendante de la pensée humaine, qui subsiste peut-être, cette dernière indication suffit : la philosophie d'une époque caractérise celle-ci si on l'étudie en elle-même. La forme du gouvernement, la qualité de l'autorité résultent de la doctrine qui les fonde³⁹. Mais, et probablement était-ce là déjà la conception du *Cours*, qu'on puisse ainsi marquer le trait distinctif de la société, n'implique pas que l'intelligence soit le facteur historique déterminant. Au fond nous /32/ retrouvons là simplement l'opposition du jugement statique et de l'appréciation dynamique. Dans un cas, les divers systèmes se caractérisent par leur manière de penser, dans l'autre l'évolution paraît dominée par les facteurs⁴⁰, travail, économie, guerre. Dans un cas on isole et on fixe le système, dans l'autre on étudie les raisons historiques et sa destination finale. On retrouve alors sous une unité apparente des changements progressifs, un mouvement constant qui remet l'intel-

38 Un peu obscur.

39 Effort de discussion intéressant.

40 Mal dit.

ligence au second plan. Il reste donc vrai qu'une organisation stable requiert cohérence de doctrine et unité intellectuelle : la fin de la crise sociale dépend bien d'une solution intellectuelle, communauté d'opinions, puis de sentiments. En dépit d'un certain « matérialisme historique »⁴¹, la loi des trois états garde donc un rôle de premier plan, puisque de l'unité spirituelle des esprits dépend la stabilité de l'organisation sociale.

Enfin, on pourrait objecter que l'importance prise par le fétichisme transforme la comparaison de Dieu, de la Nature et de l'Humanité. Sans doute au système religieux du positivisme, on ne peut comparer réellement que la synthèse fétichiste. Polythéisme et monothéisme deviennent non seulement des formes transitoires, mais des étapes qu'intellectuellement l'esprit pourrait sauter en passant directement du fétichisme au positivisme. Mais nous avons /33/ opposé système intellectuel à système intellectuel. Et en ce qui nous concerne, l'idée qu'affirme la conception du fétichisme, nous l'avons déjà rencontrée : il n'y a que deux véritables manières de penser. Bien plus, si l'on pense que le fétichisme, héritier de la sagesse populaire, remonte aux premiers temps de la pratique humaine, il faut dire que s'il existe avant le positivisme une synthèse spontanée, il n'existe pas de véritable système : car l'activité humaine, forcée pour réussir d'être positive, échappait aux fictions théologiques et le positivisme naissant minait sourdement tous les systèmes du passé. Enfin, comme A. Comte a compris toute la portée de la formule « le progrès est le développement de l'ordre », le positivisme est devenu vraiment l'unique système qui organise systématiquement toutes les forces spontanément développées, résume et intègre toute la réalité spirituelle du passé humain. Conscients d'eux-mêmes et de leur destinée, les hommes rejettent les « tuteurs » théologiques qui protégèrent leur enfance. Vers l'Humanité convergent toutes les forces du passé comme toutes les ressources du présent. Et le progrès de l'avenir réalisera de plus en plus la valeur spirituelle et morale de l'Humanité véritable.

[Appréciation de Léon Brunschvicg]

La philosophie de Comte paraît bien connue et comprise. Il y a un bon effort pour rappeler, en les distinguant, les phases de développement de la pensée. Vous avez bien vu en quoi la sociologie sert de cadre à l'évolution des sciences, de centre à leur effort, de limite à leur élan.

Bien vu aussi que l'état métaphysique n'est qu'une transition, et encore qu'à chaque état des fonctions correspond un régime social.

On se demande toutefois si vous n'avez pas trop accordé à l'étude des premiers « états ».

41 À préciser.

Pour l'état positif lui-même vous laissez de côté, ou vous n'éclairez pas suffisamment, certaines notions importantes : par exemple la tendance anti-moniste qui a toujours été celle de Comte, l'opposition du point de vue sociologique au point de vue mathématique.

Le fait aussi que la notion d'Humanité va servir de pivot à Comte (en lui permettant d'être un « Saint Paul » après avoir été un « Aristote »). Il eût fallu vous mieux servir de la phrase en question pour résoudre le problème de l'unité de la pensée comtiste, et pour la mieux situer vis-à-vis des autres formes de pensée.

Style correct. Quelques développements bien conclus.

D'autres un peu ternes.

Mais beaucoup de remarques judicieuses, et assez bien présentées dans l'ensemble.

- i 58^e et 60^e leçon, Hermann, vol. 2, p.715 et p.785.
- ii Il s'agit en réalité du tome 6, publié en 1842.
- iii *Discours sur l'esprit positif*, p. 30 ; Vrin, p. 37.
- iv *Ibid.*, Vrin, p. 36.
- v Ce passage se trouve dans la 56^e leçon, et donc au tome 6 et non au tome 4, Hermann, vol. 2, p.549.
- vi *Cours*, 57^e leçon, Hermann, vol.2, p. 639.
- vii C'est le titre que le *Discours sur l'ensemble du positivisme* prend lors de sa réédition dans le 1^{er} tome (1851) du *Système de politique positive*.
- viii 51^e leçon, Hermann, vol. 2, p.210.
- ix *Système de politique positive*, vol. 3, p. 15.