

ce qui fait le prix de l'intelligible, c'est qu'il est la condition ou plutôt l'essence du réel. Pour A. Comte, l'intelligibilité et la réalité sont deux choses fort différentes : l'intelligible peut n'être pas réel. Si la science le prend pour sa fin, ou pour une de ses fins, c'est pour donner satisfaction à un besoin tout subjectif. En ce sens, la science n'est après tout qu'une façon de figurer les choses et de les traduire dans notre langage. Les diverses sortes de lois ne sont pas distinguées par nous dans les choses parce qu'elles les constituent, mais parce que nous avons besoin, pour faire les choses nôtres, de les envisager sous ce double aspect. Pour que cette satisfaction subjective soit légitime, il suffit, notre esprit ne devant pas s'exercer inutilement et sans espoir d'application, que cette figuration s'accorde avec les apparences. Or, cet accord est tout à fait contingent, et c'est en quoi cette fois Comte s'écarte du criticisme. — Pour Kant non plus, l'intelligible n'est pas le réel, et les lois de la science ne déterminent pas la nature de la chose en soi. Mais les lois que l'esprit réclame pour rendre les faits intelligibles, il est assuré que les faits s'y soumettront nécessairement. Selon Comte, ils s'y soumettent en fait et dans une certaine mesure. Mais la réalité, même expérimentale, déborde les cadres de notre intelligence. Nous croyons les phénomènes soumis à des lois : pourquoi ? L'expérience nous le montre, et nous avons d'ailleurs besoin de la croire. De ces deux choses, garantie de l'expérience ou exigence de nos besoins pratiques, quelle est celle qui fonde le mieux notre croyance à la possibilité de la science ?

C'est la première, dit le *Cours de philosophie positive*; c'est la seconde, dit le *Système de politique*. En tout cas, nous ne saurions assurer que les lois naturelles s'étendent au delà des faits qu'il nous est donné d'observer. On aurait pu légitimement douter qu'il y eût des lois des phénomènes sociaux, avant que Comte eût fondé la sociologie. C'est son titre de gloire d'avoir montré, dans le cercle de l'expérience humaine, l'aptitude universelle de l'esprit positif. Mais, au delà de ce cercle, il ne faut rien assurer. Même à l'intérieur, il est prudent de ne pas regarder les choses de trop près, pour n'être pas déçu en ses besoins rationnels. Le zèle des purs savants les emporte à construire de dangereux instruments de précision, qui détruisent, en dénonçant des irrégularités inaperçues, le bel ordre déjà mis dans les faits. Il faut savoir, en nous en consolant, que notre science est approximative autant que limitée. Allons plus loin : sachons reconnaître qu'elle est instable. Non seulement de nouvelles lois viennent changer l'économie de la science faite; mais nos conceptions méthodologiques, ou les idées directrices de nos recherches, changent avec le développement de l'esprit humain, et le genre de science qui est bon pour aujourd'hui pourrait ne l'être plus pour demain. Voilà la vraie relativité, ou du moins le complément indispensable de la relativité déjà signalée par Kant. L'expérience sensible, — c'est-à-dire la matière de la science, — est relative à la structure de nos organes; l'explication de l'expérience, — c'est-à-dire la forme de la science, — est relative à l'âge de l'esprit humain. Il n'en faut pas

conclure au scepticisme. Car, d'une part, il y a des lois statiques de l'intelligence humaine, comme de toutes choses, donc des lois stables de la pensée et de la science : le fond en reste le même. D'autre part, il se trouve que l'intelligence en son progrès — c'est là le sens profond de la loi des trois états — s'adapte de mieux en mieux à la réalité et se plie à l'exprimer plus exactement. La science, avec ses imperfections nécessaires, se trouve ainsi placée sous la double garantie de l'expérience universelle et de l'histoire. *A priori*, il n'y a pas de raison pour croire à l'accord de la variété et de la complexité des faits avec les besoins de l'intelligence. En fait, nous constatons que les faits s'y prêtent et que, de mieux en mieux, nous nous prêtons aux faits. Gardons-nous cependant d'être trop exigeants ou trop minutieux.

Il résulte de ces dernières remarques que la science suppose la mise en œuvre de certains principes, axiomes ou postulats, qui en déterminent la forme ou les conditions. Il semble donc qu'on ne puisse définir que par la considération de ces principes la nature, la fonction et la portée de la science. Pourtant, dans son *Cours*, Comte n'en dit rien, si ce n'est, çà et là, un mot du principe des lois ou du déterminisme universel. Ce n'est que bien plus tard, par l'effet de cette réflexion plus approfondie qui l'acheminait à la philosophie, qu'il s'est rendu compte de la nécessité d'une exposition, critique ou non, de toute science ou de toute pensée. Il les énonce dans ce chapitre capital du *Système de politique*, où, au nom de la religion, il détermine pour jamais les cadres et les conditions de

la science à venir. Dans son intention, ces principes constituent la philosophie première que demandait Bacon. Ce philosophe souhaitait, en effet, que toutes les recherches spéciales sur la nature fussent précédées d'une spéculation préliminaire qui énoncerait, pour les expliquer et en régler l'usage, les axiomes généraux qui doivent diriger toute investigation. Ces principes sont de deux sortes. Les uns énoncent les conditions de la pensée sûre et efficace : leur système constitue une sorte de logique sommaire. D'autres énoncent les lois constitutives des choses, lois qui déterminent le genre de recherches scientifiques que la nature réclame ou comporte, les problèmes qu'elle soulève, ou l'ordre à suivre pour les résoudre : ils forment une sorte de philosophie sommaire de l'être, antérieure aux sciences qui étudient les êtres. On pourrait s'étonner, si l'on ne savait qu'il est des nécessités auxquelles, malgré ses intentions, nul philosophe n'échappe, de retrouver dans A. Comte un recommencement ou un écho de la métaphysique d'Aristote. Il est vrai qu'on ne l'y retrouve qu'à l'état d'ébauche bien confuse. Bien que A. Comte ait classé les principes de tout savoir en trois groupes — principes objectifs et subjectifs à la fois, — principes purement subjectifs, — principes purement objectifs, — il ne laisse pas de confondre, dans sa classification, les préceptes logiques ou formels et les lois objectives. Il n'y a donc pas lieu de s'inquiéter autrement de la manière dont il les distribue ou des noms dont il les nomme.

Disons simplement que les uns déterminent la

nature des choses. Il y en a six, qui forment le troisième groupe, et dont il n'est pas toujours aisé de comprendre le sens et l'intérêt : — 1° Tout état tend à persister spontanément, sans aucune altération, en résistant aux influences extérieures : c'est le principe d'inertie que Comte attribue à Képler; — 2° Le mouvement commun à toutes les parties d'un système n'altère pas les relations d'équilibre ou de mouvement des diverses parties du système : autre principe de mécanique attribué par Comte à Galilée; — 3° La réaction est toujours égale à l'action : principe de Newton. Comte a déjà montré dans le *Cours* comment ces premières lois s'appliquent à tous les phénomènes, même aux faits sociaux. Les trois suivants, qui appartiennent également à l'ordre objectif, sont moins clairs et auraient grand besoin d'un commentaire : — 4° Le progrès est le développement de l'ordre, ou, en termes plus spéciaux, les lois du mouvement sont solidaires des lois de l'équilibre; les lois de développement sont solidaires des lois de constitution; — 5° L'ordre naturel de classification va de la généralité à la spécialité; — 6° Tout élément (phénomène, phase, état, etc...) intermédiaire entre deux autres est subordonné aux termes dont il opère la liaison. Ceci complète sans doute la loi taxinomique précédente.

A côté de ces vues abstraites sur la constitution des choses, d'autres lois, également au nombre de six, sont relatives à la constitution de l'esprit : elles forment le deuxième groupe. Les unes, d'ordre statique, énoncent les lois permanentes de la pensée : ce sont, au fond, des lois lo-

giques, des préceptes; elles constituent une sorte de critère de l'équilibre ou de la santé de l'esprit : — 1° Il faut subordonner l'imagination à l'observation : c'est la condition de la vérité; — 2° On reconnaît ce qui est imagination à sa netteté moindre par rapport aux perceptions objectives; — 3° Mais c'est moins encore à l'intensité qu'à la propriété d'être habituelles qu'il faut reconnaître les images réelles. — C'est selon ces lois qu'en tout temps l'esprit juge et doit juger de ce qui est bien et exactement pensé. Mais la vie morale de l'homme n'est pas une chose inerte et immobile; elle change, elle passe par des états qui déterminent tour à tour l'usage de ces critères de vérité et en font l'instrument d'une autre œuvre. Il importe donc de connaître les lois de succession des phases de la vie morale. Cette fois, ce ne sont pas des préceptes, ce sont des lois de fait dont la connaissance nous apprend seulement quelle œuvre est possible et quel usage de la pensée sera efficace à chaque moment. Il y a autant de telles lois que de facultés, car tous les éléments de notre vie mentale sont soumis à la nécessité d'évoluer : — 4° L'intelligence passe successivement par l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif : c'est la thèse essentielle du positivisme; — 5° La sociabilité s'exerce tour à tour dans la famille, dans la cité, et s'étend enfin à l'humanité; — 6° L'action individuelle ou sociale est successivement conquérante, défensive et industrielle.

Enfin trois autres lois, celles dont Comte constitue le premier groupe, sont relatives à l'application de l'esprit à la réalité, soit pour la connaître,

soit pour la modifier : — 1° Il ne faut jamais former que les hypothèses les plus simples. C'est la condition de toute construction scientifique ; — 2° Les événements et les êtres sont régis par des lois immuables. C'est ce qui rend la science possible ; — 3° Les données de la réalité ne sont modifiables que dans leur intensité, non dans leur ordre. C'est ce qui à la fois rend notre action possible et la limite.

Cette philosophie première appellerait évidemment bien des réflexions. Mais, quelque confuses ou trop peu générales que soient ces lois, le seul fait que Comte ait songé à les énoncer, pour constituer une sorte de théorie abstraite de l'être et de la pensée, suffit à montrer dans quel sens évoluait son esprit allant des sciences à la philosophie proprement dite, et non pas seulement à la philosophie des sciences. Celle-ci, d'ailleurs, si l'on veut bien y réfléchir, ne saurait aller sans celle-là, et c'est ce que montre une fois de plus cette évolution de Comte.

2° Les sciences et leurs méthodes. — Il resterait à parler des sciences et de leurs méthodes : mais de celles-ci Comte ne dit presque rien, et ce qu'il dit de celles-là est trop connu, — étant passé dans la tradition et dans l'enseignement, — pour qu'il soit utile d'y insister beaucoup.

L'esprit positif doit s'appliquer à tout ; mais il ne peut procéder que progressivement, et chaque ordre de spéculation doit se produire en son temps, sous peine d'être prématuré et inefficace. Tout d'abord, bien que la pratique soit assurément la fin de toutes nos recherches, il n'en est pas moins

nécessaire d'écartier au début toute préoccupation d'application et d'éviter d'enfermer l'esprit dans le cercle des problèmes utiles. Mais il ne faut revendiquer ainsi, pour les dispositions spéculatives de l'intelligence humaine, qu'une indépendance provisoire. Il le faut pour justifier la science faite et l'ordre de ses progrès : peut-être d'ailleurs est-il temps, maintenant que la science est ébauchée dans son ensemble et que les cadres et les principes généraux en sont définitivement déterminés, de mettre fin aux spéculations sans objet et de subordonner la recherche scientifique aux besoins pratiques. Il faut donc distinguer entre la justification de la science d'hier et la réglementation de la science de demain. Par là s'explique l'opposition des vues de Comte dans le *Cours* et dans le *Système*. Tenons-nous-en d'abord au *Cours*, où Comte expose la science et ne la règle pas. Il y explique donc que la contemplation a dû se constituer à part de l'action. Elle s'est elle-même naturellement divisée en contemplation scientifique et en contemplation esthétique. Après quoi la science, à son tour, a dû se faire exclusivement analytique en démêlant simplement les lois abstraites des phénomènes, sans prétendre rendre raison de leurs combinaisons concrètes et particulières. Telle est donc, selon le positivisme, la division nécessaire du travail intellectuel : elle comporte la séparation successive des techniques, des beaux-arts, des sciences abstraites et des sciences concrètes, comme la zoologie ou la botanique. Les sciences fondamentales sont les sciences abstraites, qui étudient les propriétés générales des

corps, abstraction faite des objets complexes et divers où on les observe.

Les vues de Comte sur la classification des sciences ne concernent que ces dernières. Il en distingue autant d'espèces qu'il y a dans la nature de phénomènes spécifiquement différents. De là les six sciences fondamentales : mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie. — L'astronomie, dont on a contesté qu'elle eût sa place dans les sciences abstraites, puisqu'elle étudie des êtres concrets et particuliers, est ici considérée exclusivement comme la théorie générale de la gravitation que A. Comte tient pour un phénomène spécial plus déterminé que les propriétés mathématiques et plus général que les phénomènes physiques. — On peut remarquer aussi l'absence de la psychologie ; mais Comte la fait rentrer, pour les phénomènes élémentaires de la vie morale, dans la biologie, et pour les plus élevés, dans la sociologie : le milieu social lui semble la condition nécessaire du développement de la pensée et des sentiments vraiment humains, tandis que l'organisation physiologique rend suffisamment compte des émotions ou des sensations d'ordre animal.

La question importante n'est pas de distinguer les diverses sciences, mais d'en déterminer l'ordre. Or ici on peut se placer et A. Comte se place tour à tour à deux points de vue. On peut s'interroger sur l'ordre d'invention et d'étude des diverses sciences, sur la façon dont chacune concourt à susciter et à développer les autres : ainsi s'établit une première classification fondée sur l'histoire et

sur l'ordre objectif des choses. Mais, si l'on se demande quelle est l'importance relative des diverses sciences et comment chacune peut déterminer la mesure dans laquelle certaines autres sont nécessaires et méritent d'être cultivées, on en vient à établir une classification qui peut être exactement inverse et qui se fonde sur des vues dogmatiques et non plus sur l'histoire. Notons d'ailleurs que ce qui peut ainsi changer, c'est le choix de la science première et le sens dans lequel la série doit être envisagée; mais, à l'intérieur, la place des diverses sciences reste fixe, et il n'y a au fond qu'une classification positive, celle qui est exposée dans la seconde leçon du *Cours*.

Les phénomènes ne sont pas également complexes, et l'observation nous montre que les plus simples conditionnent, sans peut-être en rendre raison, les plus compliqués. C'est donc dans l'ordre de complexité croissante de leurs objets qu'il convient de constituer et d'étudier les diverses sciences, puisque les principes ou les lois qui régissent les phénomènes simples se retrouveront nécessairement, mais joints à d'autres lois ou principes, dans les phénomènes plus complexes. Cette extension de lois les plus simples et les plus générales à des cas de plus en plus compliqués requiert, évidemment, un déploiement nouveau de ressources intellectuelles, de procédés méthodiques. C'est pourquoi l'histoire nous montre que l'esprit positif a institué successivement les sciences et leurs méthodes dans cet ordre du simple au complexe que suffirait à indiquer le simple bon sens. Il a constitué d'abord les mathé-

matiques avec leur procédé unique, le raisonnement dont elles utilisent toutes les formes et toutes les ressources. Ici, en effet, les phénomènes sont si simples qu'une observation rapide et une abstraction facile mettent tout de suite le savant en possession d'éléments susceptibles d'un développement purement rationnel. L'observation n'y est pas méthodique, étant simple et spontanée. Mais, avec l'astronomie, venue un peu plus tard, l'observation est devenue systématique et a été élevée à la dignité d'une méthode. C'est l'expérimentation qui caractérise l'innovation méthodique de la physique, comme c'est la nomenclature artificielle, destinée à mettre en relief la composition des substances les unes par les autres, qui caractérise le progrès logique de la chimie. Un progrès nouveau a été fait par l'invention, en biologie, de la méthode comparative, ingénieux détour qui permet, en confrontant les organismes complexes à d'autres un peu plus simples et ceux-ci à d'autres plus simples encore, et ainsi de suite graduellement, de déterminer par une analyse indirecte les systèmes d'organes superposés qui constituent le vivant complexe, ainsi que leur valeur hiérarchique. Enfin la sociologie innove la méthode historique, que Comte qualifie, on ne sait pourquoi, de transcendante : elle consiste à établir, par le rapprochement de quelques phases données d'un même développement, la loi ou la courbe du développement tout entier. Il est à remarquer qu'il se fait, dans le passage d'une science à l'autre, une sorte d'accumulation des méthodes, car la science supérieure ne renonce pas aux ressources de celle

qui la précède. Ainsi la sociologie, les employant toutes dans l'ordre de leur valeur, est la science-type, qu'il suffirait d'étudier ou de pratiquer pour acquérir la connaissance, ou pour contracter l'habitude de toutes les ressources ou méthodes de la science.

Vers la fin de sa carrière, A. Comte a conçu tout autrement l'ordre de dépendance des diverses sciences. C'est à la sociologie, ou plutôt encore à la morale, la dernière en date, mais la plus importante, qu'il appartient de réagir sur les autres et d'en régler désormais le développement. Au lieu qu'elles se sont jusqu'ici développées librement, allant sans but de questions en questions, elles devront subir la discipline de la religion de l'Humanité, fondée par la sociologie. Incorporées à la religion, toutes les sciences seront condensées dans la morale, « où nous étudions notre nature afin de régler notre existence ». Ainsi commence « le régime pleinement synthétique où l'homme, directement envisagé dans son indivisible existence, devient l'objet continu des théories destinées à le mieux adapter au service du Grand Être ». En d'autres termes, selon la religion de l'Humanité, une seule chose est nécessaire : c'est l'établissement d'une forte discipline de la vie, d'une morale. Mais la morale rend nécessaire la connaissance de l'humanité ou la sociologie : notez qu'elle détermine, en même temps, quelles connaissances de cet ordre sont vraiment utiles. La morale organise donc la sociologie en la légitimant, et elle lui dicte, sinon sa méthode, du moins son esprit et ses limites. Mais la sociologie fait de même à l'égard de la biologie,

qu'elle rend nécessaire, tout en la limitant et en la transformant. Ainsi, de proche en proche, les exigences de la morale, tout en maintenant les relations naturelles des sciences, ne laissent pas de les éclairer d'un jour nouveau et de les pénétrer d'un nouvel esprit. C'est là le point de vue définitif où s'est placé Comte dans le *Système de politique* et d'après lequel il prévoit et réclame la réorganisation de toutes les sciences sur un plan qui ne rappelle que de bien loin, s'il faut en juger par l'unique essai (*la Synthèse subjective*) qu'il nous en a donné, les expositions du *Cours de philosophie positive*.

III

LA PHILOSOPHIE DU RÉEL.

Si la philosophie des sciences, jointe aux spéculations sociologiques, fait le fond des ouvrages de Comte, on aurait tort de penser que la philosophie proprement dite, la tentative d'une explication totale de la réalité, y fasse complètement défaut. Quoi qu'il en soit de ses intentions et de ses principes, Comte s'y trouve amené de deux façons : — D'abord, comme nous venons de le voir, la philosophie des sciences y conduit tout naturellement. Toute théorie de la science, de ses conditions et de ses limites implique nécessairement une théorie de la nature des choses, de leur existence et de leur rapport à la pensée. Seulement, tantôt la théorie du réel précède la théorie du savoir, — c'est la

méthode du dogmatisme ; tantôt c'est la théorie de la science qui détermine la conception des choses, — c'est la méthode du criticisme. Comte est un dogmatique inconscient : mais ses idées latentes sur l'être et ses conditions ne sont remontées à la surface de son esprit, ne se sont explicitées que tardivement et bien imparfaitement. Sa philosophie première, telle que la constituent sommairement les quinze lois encyclopédiques, reste indéfinie : elle n'est pas, à vrai dire, une explication des choses ; elle en donne seulement les moyens et en détermine la forme. — D'autre part, le but dernier de l'œuvre de Comte exigeait une philosophie. Nous l'avons déjà remarqué : on ne réorganise pas la vie humaine et la société avec de simples vues méthodologiques sur les conditions du travail intellectuel et sur l'ordre des recherches scientifiques. Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas de règles formelles, mais de croyances objectives touchant notre nature, notre place dans le monde, notre destinée et les puissances suprêmes dont nous dépendons. De là l'institution de la religion de l'Humanité, dont on a coutume de ne considérer, pour les ridiculiser, que le culte et les pratiques, mais qui est avant tout une conception rationnelle de la nature et de la vie. Il y a donc bien, dans le positivisme, une vraie philosophie, qui n'est pas sous-entendue, mais seulement éparse, et dont quelques parties sont seules développées systématiquement, encore qu'elles ne prennent tout leur sens qu'autant qu'on les rapporte à la doctrine générale dont elles sont un élément.

Cette philosophie que réclame l'intention der-

nière du positivisme, quelques-unes des thèses initiales de la doctrine semblent la rendre impossible. Mais ce n'est qu'une apparence. Elles obligent seulement A. Comte à construire sa philosophie dans un autre plan et dans un autre esprit que les métaphysiques qu'il condamne. — Nous ne pouvons connaître les causes, les substances, les origines ; le domaine de notre science est étroit et tout en surface. Mais, à s'en tenir à cette première difficulté, une philosophie resterait possible, analogue à celle de Spencer, qui, abandonnant l'inconnaisable, systématiserait les apparences et les ramènerait à l'unité d'un seul principe. Aussi bien ne faut-il pas se faire d'illusion sur ce que Comte entend par la relativité de la connaissance. Nul esprit n'est plus que le sien éloigné du subjectivisme. Notre connaissance n'est pas relative en ce qu'elle n'atteindrait pas le réel, mais seulement des apparences ; elle est relative en cela simplement qu'elle est incomplète, qu'elle comporte des lacunes, tenant au petit nombre de nos sens et à l'exiguïté de leur portée. Notre science est grossière, approximative, bornée ; mais ce que nous connaissons est réel : Comte n'en a jamais douté sérieusement. — Il est vrai que ces lacunes empêchent qu'on puisse tenter une explication totale des choses par leur réduction à un même principe. Elles interdisent toute synthèse objective. On sait que pour Comte les diverses catégories de phénomènes sont irréductibles. Il serait vain de chercher dans la chimie l'explication de la vie, ou dans les lois de la pesanteur la raison des propriétés chimiques des corps. Nous n'avons donc que des connaissances éparses et réfractaires

à toute systématisation philosophique. — Mais, quand on a enregistré ces affirmations de Comte et quand on s'est bien convaincu qu'il ne faut pas chercher dans le positivisme une philosophie, on ne peut cependant s'empêcher de l'y trouver. Il ne reste qu'à en expliquer la présence.

Les phénomènes qui sont l'objet de la science s'ordonnant en une hiérarchie naturelle qui va des plus simples aux plus complexes, des propriétés mathématiques à la vie sociale, il n'y a que deux façons d'en opérer la synthèse et d'en tenter une explication définitive : c'est de les ramener à l'un ou à l'autre des termes extrêmes. On peut d'abord essayer d'expliquer toutes les formes de la réalité en les considérant comme des complications progressives des propriétés mathématiques de la matière. On peut, d'autre part, chercher la raison de la complication croissante des choses dans les caractères et les besoins de l'existence sociale. Ce sont là les deux formes générales auxquelles se ramènent toutes les philosophies possibles : l'une est très visiblement le matérialisme, tandis que l'autre répond à tous ces essais confus qui se décorent du nom de spiritualisme. Ce que les principes de Comte proscrivent absolument, c'est le matérialisme : au surplus, il le condamne sans cesse expressément. Mais condamne-t-il le spiritualisme, ou même n'est-il pas vrai qu'il le professe ? S'il s'agit de loger des âmes dans les corps, ou une âme dans la nature, ou un Dieu au-dessus du monde, Comte, qui s'interdit ce genre de supposition, ne peut pas être considéré comme un spiritualiste. Mais, s'il suffit de croire simplement

que tout ce qui est devient intelligible comme moyen de cette forme supérieure de la vie spirituelle qui est la vie sociale, certes Comte professe expressément le spiritualisme. Il repousse toute philosophie qui, donnant à la notion de causalité une signification transcendante, prétendrait faire rentrer les unes dans les autres toutes les catégories de phénomènes. Mais ses principes comportent une philosophie qui se fonderait sur la finalité : on la trouve même ébauchée à grands traits dans ses derniers écrits.

Tout d'abord, selon Comte, la finalité est une idée directrice nécessaire dans l'analyse et l'explication des êtres vivants : c'est le tout qui, selon lui, y détermine les parties. Conformément à ses principes, il rend positive cette notion de finalité, en excluant de ses considérations toute idée d'intention. Il ne veut pas savoir quel est le mode de production de cette harmonie qui est le caractère original de la structure des vivants ; mais, d'où qu'elle vienne, cette harmonie est un fait, et l'être vivant n'est intelligible qu'autant qu'on cherche dans l'ensemble la raison des détails. Au surplus, s'il n'était retenu par ses principes, Comte serait plus disposé à expliquer la finalité à la manière des spiritualistes, par une intention, qu'à la manière des naturalistes, par le concours accidentel de forces aveugles. Il avoue quelque part que, dès que l'on veut se poser la question du mode de production des choses, la croyance en un Dieu spirituel s'impose. On ne peut être métaphysicien et athée. Et lui-même, vers la fin de sa carrière, s'autorisant de ce que la méthode positive permet des hypothèses repré-

sentatives, il se plaira à prêter aux choses ou même aux abstractions des intentions et des complaisances : il animera les courbes ; il personnifiera les équations ; il feindra la terre bienveillante et l'espace favorable à la prospérité de l'humanité.

En attendant, c'est selon cette idée de finalité qu'il systématise le monde qu'atteignent nos sens et où notre action s'exerce. Il veut qu'on l'envisage du point de vue de l'humanité, qu'il se représente volontiers comme la raison de toutes choses, et, si l'on ne peut trouver dans l'œuvre de Comte l'affirmation expresse de ce principe sous sa forme générale, il n'en est pas moins vrai d'abord que ce n'est qu'autant qu'il le suppose que Comte peut opposer la conception positiviste à l'antique matérialisme et se donner lui-même comme l'héritier et l'interprète de la philosophie spiritualiste. D'autre part, dans ses considérations sur les sciences ou sur l'humanité, il se place sans cesse au point de vue de cette finalité immanente. Combien de fois lui arrive-t-il de définir le monde inorganique comme l'ensemble des conditions de la vie, et particulièrement de la vie humaine ! Dans les explications de Comte sur les liaisons des diverses sortes de phénomènes, le monde nous apparaît comme une suite de moyens s'acheminant vers une fin suprême, l'humanité. Aucun de ces phénomènes, à le supposer donné d'abord, ne justifie ou ne requiert l'existence du suivant : il y a contingence dans le passage de l'un à l'autre. Mais chaque ordre de phénomènes ne se comprend pourtant lui-même que comme condition des phénomènes de l'ordre immédiatement supérieur.

Il est vrai maintenant que, selon l'expression de Comte, ce n'est là qu'une considération subjective, une manière d'envisager les choses pour les comprendre. Il faudrait, pour parler exactement, dire : tout se passe *comme si...* Mais n'oublions pas que, selon Comte, il n'en est pas autrement des explications proprement scientifiques : il ne s'agit jamais que de nous représenter les choses de manière à nous les rendre intelligibles, sous la réserve que les faits permettent cette représentation. Or Comte ne doute pas que, toute opinion réservée sur le comment transcendant, l'expérience ne permette l'interprétation finaliste du monde, ou plutôt de notre monde.

Comte développe cette conception avec complaisance. Ce n'est pas que, sur les rapports du monde inorganique à la vie, il soit très explicite. Sans cesse il substitue à la considération du rapport des choses la considération du rapport des sciences. Mais, dès qu'il arrive à la vie, le finalisme triomphe, non seulement dans l'explication de chaque être ou de l'économie de chaque règne, mais dans la subordination à l'humanité de l'ensemble des vivants, qu'il se plaît à considérer comme collaborant avec elle à assurer sa suprématie sur les forces inorganiques, pour s'en défendre ou s'en servir. Il conçoit le monde des vivants comme une *biocratie*, une société quasi-politique, où plantes et animaux sont les collaborateurs et les ministres de l'humanité. C'est très nettement que l'humanité est représentée comme une fin, non pas seulement comme une fin donnée en fait, mais comme une fin nécessaire en droit.

Il fallait un Grand Être, et ce Grand Être ne pouvait être que l'humanité : c'est ici que s'affirme le plus nettement le caractère philosophique, ou même métaphysique, de la synthèse de Comte.

Il ne l'a d'ailleurs jamais qu'ébauchée. C'est que son intention est surtout pratique. Il a hâte d'arriver à la réorganisation de la vie individuelle ou sociale. Or il suffit, pour cela, de déterminer un point de vue systématique d'où l'homme puisse juger de sa place et de sa destinée. Ce point de vue est déterminé dès que l'humanité apparaît comme la fin par laquelle le monde, sinon l'univers, devient intelligible ; dès que, particulièrement, elle s'impose à nous comme l'être suprême, l'équivalent du Dieu de la théologie. A ce moment, l'organisation pratique devient possible. C'est pourquoi Comte abandonne la spéculation et ne se préoccupe plus que de définir la discipline morale et sociale qui résulte de l'idée de l'Humanité, fin suprême de la vie et de la réalité. L'œuvre religieuse, ou la systématisation sentimentale et pratique de la vie sous l'idée de l'Être suprême, se substitue à l'œuvre philosophique, purement préparatoire, parce qu'elle n'est que spéculative.

IV

LA SOCIOLOGIE.

La sociologie est vraiment le centre de l'œuvre de Comte. C'est en l'instituant qu'il achève la série des sciences, et c'est d'elle qu'il emprunte les prin-

cipes de la philosophie ou de la religion, qui lui permettra de systématiser toutes les fonctions de la vie, y compris la science elle-même. Les idées de Comte sur ce sujet ont cela d'intéressant qu'il ne se contente pas, comme pour les autres sciences, d'en définir l'objet et la méthode. La sociologie est une science nouvelle, tout entière à constituer et dont A. Comte a voulu, d'après ses propres préceptes, poser au moins les bases. Il a voulu, avec la théorie de la science, construire la science elle-même. C'est pourquoi nous aurons à distinguer, dans les vues de Comte sur ce sujet, celles qui concernent l'objet et la méthode de la sociologie et celles qui se rapportent à la vie sociale, dont il a essayé de déterminer les éléments et les lois.

1° La théorie de la science sociale. — Toutes les vues de Comte sur la physique sociale ou la sociologie reposent sur cette idée que la vie sociale est une forme, la plus haute, de la vie, et que les sociétés sont des vivants, des sortes d'organismes. Il voit bien, d'ailleurs, par quels traits une société se distingue d'un organisme animal. Il en signale deux principaux, dont le premier est que les éléments d'une société peuvent se séparer sans cesser pour cela de subsister : ils jouissent donc d'une certaine indépendance. D'autre part, les sociétés se continuent spirituellement les unes dans les autres : la vie sociale ne s'éteint pas avec chaque société pour renaître en une autre, toujours semblable à elle-même. Mais, cela dit, l'analogie reste profonde entre les organismes et les sociétés. A. Comte se plaît à en rapprocher les

éléments terme à terme, retrouvant dans la société l'équivalent des organes, des tissus ou des cellules dont se compose l'animal. C'est cette vue directrice qui détermine les idées de Comte sur l'objet, les divisions ou la méthode de la science sociale.

Comme ce qui caractérise l'animal, c'est le concours nécessaire de toutes ses parties en vue de la conservation et du développement du système entier, ainsi la société apparaît comme un tout indivisible où chaque élément n'a de sens et n'est susceptible d'être décrit et expliqué scientifiquement qu'autant qu'il est rapporté à l'ensemble. Il suit de là que les diverses sortes de phénomènes sociaux ne sauraient être étudiés à part et devenir l'objet d'autant de sciences distinctes. Pas plus qu'on ne peut comprendre une science de la digestion ou une science de la respiration, on ne peut admettre davantage une science du gouvernement ou une science des faits économiques. D'un mot, il n'y a pas des sciences sociales, mais une science sociale. Il est vrai que cette science comporte des parties ; mais il ne faut pas les distinguer d'après la division des phénomènes ou des fonctions de la vie sociale. Ici encore, il faut se régler sur l'exemple de la biologie. Celle-ci se divise en anatomie et en physiologie, dont l'une étudie la structure et l'autre le fonctionnement de l'organisme. Cette division correspond aux deux idées, capitales en toute existence, de l'ordre et du progrès, de l'équilibre et du mouvement. On distinguera donc, dans la sociologie, deux parties concourantes : la *Statique sociale*, correspondant à l'anatomie, et la

Dynamique sociale, correspondant à la physiologie. De même que l'anatomie et la physiologie générales ne se confondent pas avec l'analyse concrète et la classification des espèces vivantes, ainsi la statique et la dynamique sociales ne se confondent pas avec l'ethnologie ou la statistique. Il ne s'agit pas, dans la statique, de décrire les sociétés avec leurs formes diverses, mais seulement d'en déterminer les éléments constants et leurs rapports fixes de subordination, rapports qui, le cas échéant, serviraient de principes à toute classification. Pareillement, la dynamique ne cherche pas, ou du moins ne devrait pas chercher, à retracer l'évolution réelle des sociétés, mais à trouver les lois de toute évolution sociale. La sociologie est une science abstraite, la science de la vie sociale, en quelques peuples qu'il nous soit donné de l'observer. Seulement, si c'est là l'intention première de Comte, il se trouve qu'en fait, préoccupé d'histoire et de politique, il infléchit la science nouvelle vers le concret et le réel, et fausse ainsi dans l'application les utiles divisions que lui suggéreraient d'abord ses vues générales, très légitimes, sur la classification des sciences et la distinction de leurs problèmes. C'est ce que montre bien une analyse précise des idées de Comte sur l'objet et les méthodes des deux parties de la science sociale.

La statique étudie les actions et réactions des divers éléments du corps social, abstraction faite du mouvement commun qui les emporte. Cette abstraction est légitimée par la loi de Galilée, selon laquelle un mouvement commun à tout un

Le système n'altère pas les rapports de ses parties. Mais, en fait, ce mouvement, dont la statique fait abstraction, n'en existe pas moins, et la vie sociale s'accomplit en phases successives, dont la détermination est l'objet de la dynamique. Celle-ci est la science réelle et essentielle, puisqu'elle étudie le fait fondamental qui enveloppe et détermine de façon diverse, à chaque instant, cet ordre stable qui est l'objet de la statique. Ce sont les considérations statiques qui sont vraiment des abstractions, car les relations des éléments sociaux ne sont jamais données que sous telle forme précise et variable, relative à un âge social déterminé. On a reproché souvent à Comte de s'en être tenu sur la statique à des considérations très sommaires. C'était dans la logique du système : quand une fois on a énuméré les éléments de la société et indiqué leur ordre d'importance et leur fonction abstraite, il n'y a plus rien à en dire, puisque toute relation définie, précise, concrète, entre ces éléments, est subordonnée à la loi de l'évolution sociale. — Considérons donc uniquement la dynamique, dont la conception décidera de la nature et de la fonction de la science sociale. Elle a pour objet le mouvement continu des sociétés ; elle a pour but la détermination des phases dont la suite constitue la vie sociale ; elle énonce donc des lois de succession. Cette dernière expression est entendue ici en un sens confus, où se révèle le caractère hybride de la conception sociologique de Comte. Au sens ordinaire du mot, le propre d'une loi de succession, comme d'ailleurs de toute loi, c'est qu'elle énonce une relation conditionnelle et, par

là même, susceptible théoriquement d'un nombre indéfini d'applications. Toute loi de ce genre se ramène à cette formule : si telle condition est donnée, tel autre fait s'ensuit nécessairement, — la condition énoncée pouvant d'ailleurs être donnée en un nombre infini de cas, ou n'être pas donnée du tout. Or, les lois dynamiques, énoncées par Comte, sont-elles de cet ordre? Se propose-t-il de déterminer en général les suites nécessaires de telles circonstances sociales possibles, mesures politiques, situation économique, etc., pouvant se retrouver en toutes sortes de sociétés et servir à en expliquer le développement? En aucune façon. D'abord les lois que cherche A. Comte ne seraient nullement hypothétiques. Il cherche l'ordre nécessaire des phases du développement social : la première est déterminée par la nature des choses, — entendez ici la constitution de l'homme, — et les autres suivent inévitablement sans qu'aucune circonstance en puisse arrêter définitivement le déroulement ou en intervertir l'ordre. C'est donc la marche fixe et immuable des sociétés qu'il s'agit de définir. Maintenant, cette marche comporte-t-elle un peu de cette généralité qui est la condition de toute loi? Est-il bien exact de parler de la marche des sociétés, entendant par là que toute société serait soumise à cette nécessité de passer tour à tour par les trois états : théologique, métaphysique, positif, ou que la sociabilité s'y manifesterait tour à tour sous la triple forme des affections domestiques, civiques, humanitaires? Pas davantage. Nulle société n'accomplit intégralement cette évolution, qui commence en l'une et se continue

dans l'autre. Dès lors, la vie sociale, dont il s'agit de trouver la loi ou les lois, n'est pas la vie des peuples supposée partout semblable et soumise en son évolution aux mêmes nécessités : c'est la vie de l'humanité dont les peuples expriment et réalisent l'une après l'autre les puissances latentes. La science sociale, dont la dynamique est la partie essentielle, n'est donc pas, comme il le semblait au premier abord, la science abstraite de la vie sociale, supposée observable en toutes sortes d'exemples ; elle est la science d'un être concret et singulier, l'humanité. La statique étudie les éléments qui, à chaque instant et en quelque peuple que l'humanité se réalise pour un temps, sont nécessaires à sa vie ; la dynamique observe, décrit et ramène à une formule simple et précise son mouvement continu de civilisations en civilisations. C'est dire que A. Comte, entraîné par ses préoccupations personnelles, est passé à côté de la véritable science, — abstraite ou concrète, — des sociétés et de la vie sociale, telle que l'avaient préparée certains de ses prédécesseurs, comme Montesquieu, pour continuer simplement la tradition des historiens philosophes, de Bossuet ou de Condorcet.

Il ne faut donc pas s'étonner si Comte, partant d'une conception incertaine de la science sociale et flottant entre l'intention d'une sociologie et l'exécution d'une philosophie de l'histoire, n'a rien dit de net sur la méthode de cette science, qui ne saurait évidemment être la même selon qu'il s'agit de déterminer les lois de toute société ou les lois de l'humanité. Selon Comte, la sociologie se sert de

toutes les méthodes des autres sciences, auxquelles elle joint un procédé nouveau, la méthode historique. C'est même là, pour Comte, qui réduit en somme la science sociale à la dynamique, le procédé essentiel. Il consiste simplement à déterminer le mouvement social par la comparaison des états successifs de civilisation, comparaison qui doit mettre en évidence la croissance ou la décroissance de certains éléments sociaux, organisations visibles ou tendances morales. C'est tout, et c'est très simple. C'est comme si l'on disait que, pour déterminer les causes d'un fait, il faut comparer les circonstances qui l'accompagnent en divers exemples, en oubliant de remarquer que cette comparaison doit être faite selon certains procédés variables d'un cas à l'autre, que ces procédés, pour être féconds et sûrs, doivent se soumettre à certaines règles, lesquelles, à leur tour, supposent des principes. Il en est sans doute ainsi de la méthode historique ; cette comparaison comporte des procédés, des règles, des principes. Mais, en logicien simpliste, Comte réduit en général la théorie de la méthode à l'indication des diverses sources ou modes d'information.

On pourrait d'ailleurs se demander quel usage fait Comte de la méthode historique, et s'il s'en sert pour trouver les lois du mouvement social ou pour expliquer par ces lois le cours de l'histoire. En droit, l'histoire ne pourrait déterminer des lois que si elle nous montrait les mêmes successions constantes en des séries diverses d'exemples. Or, nous savons que l'évolution de l'humanité est unique ; chaque âge de la pensée, du sentiment

ou de l'action ne s'est présenté qu'une fois. L'historien, dès qu'il est prévenu de la suite des phases de la vie sociale, peut bien rendre raison du passé par ce progrès et en préciser le détail; mais l'ordre général de développement qu'il vérifie ainsi, peut-il l'énoncer comme une loi? Ce n'est qu'un fait, un fait très vaste, une formule qui résume avec ampleur le passé historique. Mais, comment savoir si cet ordre de développement était nécessaire? Comment affirmer qu'il représente la courbe complète de la vie de l'humanité, et non quelques-unes seulement de ses phases? Il n'y en a qu'un moyen, c'est d'admettre avec Comte que cette marche est prédéterminée tout entière dans la nature de l'homme. C'est donc à la considération de la constitution de l'homme et non à l'histoire de déterminer la loi d'évolution de l'humanité. C'est bien, en effet, déductivement que Comte procède à l'établissement de ses lois dynamiques, et notamment de la loi des trois états. La méthode historique ne fait ensuite que les appliquer, — pour en rendre le détail intelligible, — à l'histoire réelle et concrète de l'humanité. Les principes de la sociologie comtiste ne sont donc pas des données de l'observation, mais des déductions rationnelles de la nature humaine. Ils n'en sont sans doute ni meilleurs, ni pires; mais tout ceci nous montre qu'il n'y a pas moins d'indécision dans les idées de Comte sur la méthode de la sociologie que dans sa conception du véritable objet de cette science.

2° **La théorie de la vie sociale.** — L'œuvre sociologique de Comte est constituée essentiellement par une exposition historique du dévelop-

pement de l'humanité, que nous ne pouvons songer à résumer ici. Ce que nous pouvons seulement indiquer, ce sont les vues générales qui servent de principes à cette exposition. Les unes concernent, conformément à la division de la sociologie en statique et dynamique, les conditions constituantes de la vie sociale ; les autres énoncent les principes du mouvement social. Mais les unes et les autres sont fondées sur des données psychologiques. Selon Comte, deux dispositions caractérisent essentiellement la nature humaine : ce sont la sociabilité, principe générateur et conservateur de la vie sociale, et l'instinct de progrès ou de perfectionnement, qui est le principe du développement de l'humanité. Il suffit, pour entrer dans l'esprit de la sociologie de Comte, de voir sommairement comment il comprend la nature et les effets de ces deux tendances constitutives.

Le penchant qui porte l'homme à la vie sociale est distinct des tendances égoïstes. Ce n'est pas l'intérêt qui aurait pu rapprocher les hommes, car la vie sociale exige plus de sacrifices qu'elle ne comporte d'avantages. Au surplus, pour comprendre l'utilité de la vie sociale, il faudrait en avoir fait déjà l'expérience. L'instinct a donc précédé la réflexion, comme le montre d'ailleurs l'existence de sociétés animales. Seulement cet instinct devait rester longtemps subordonné aux sentiments égoïstes ; c'est avec le développement de l'intelligence, subordonnée elle-même au début à la vie affective, qu'il devait engendrer la société. Ce n'est pas que la vie sociale soit issue du seul besoin d'affection, mais cet instinct l'a préparée et

rendue possible. Il n'a suscité directement qu'une société étroite, qui est la famille. Ce n'est là, en effet, qu'un groupement sentimental. L'affection ne peut aller plus loin : seulement, dans la famille, l'individu fait l'apprentissage de la collaboration et de la subordination, ce qui le rend capable d'un autre genre d'association. Mais cette association nouvelle a son principe ailleurs. L'homme est capable d'activité extérieure, matérielle, productrice ; cette activité, ce sont d'abord les besoins égoïstes ou domestiques qui la mettent en jeu. Mais, comme il n'y a pas d'activité vraiment efficace sans division du travail et sans collaboration, il était inévitable qu'en se développant et se compliquant cette collaboration débordât la famille et provoquât la formation de sociétés plus vastes et unies par d'autres liens. Sur les conditions de l'institution et des progrès de cette division du travail d'où naît la société politique, Comte se montre assez peu explicite. C'est elle, dit-il, « qui constitue principalement la solidarité sociale et qui devient la cause élémentaire de l'étendue et de la complication croissante de l'organisme social ». C'est elle aussi qui nécessite l'établissement d'une force coordonnatrice des efforts dispersés des collaborateurs : cette force, c'est le gouvernement. Aussi la division du travail suscite et le gouvernement maintient l'organisation sociale, qui enveloppe ces petites sociétés rudimentaires que sont les familles. Plus tard, dans sa *Politique*, Comte découvre que l'intelligence est un principe d'association au même titre que le sentiment ou l'activité. Les hommes peuvent être unis en une foi commune.

Il y a une société religieuse dont la considération n'est pas moins essentielle à l'intelligence de la vie sociale que la considération de la société politique ou du groupement familial. Mais A. Comte reste persuadé, même au temps où il fonde la religion de l'Humanité, que la société politique est l'organisation essentielle qui enveloppe de droit en ses lois la société religieuse et les sociétés familiales. — Ce qui résulte de ces considérations sommaires, c'est que la société est un fait naturel et nécessaire, et que toutes les facultés de la nature humaine contribuent, en se développant, à l'étendre et à en resserrer les liens.

C'est encore en conséquence d'un instinct fondamental de la nature humaine que les sociétés se transforment d'âge en âge. Cet instinct n'est pas, comme on l'a parfois prétendu, le désir du bonheur, car on ne peut assurer que le bonheur des hommes aille croissant : il dépend d'un rapport, qui peut être fixe ou irrégulièrement variable, entre leurs besoins et les conditions extérieures de leur vie. Ce qui suscite le mouvement social, c'est vraiment un instinct désintéressé de perfectionnement : la tendance à déployer, à mettre en lumière, à faire prédominer les facultés vraiment humaines sur les instincts animaux. De cet effort spontané, qui redouble la force de nos facultés, naissent les développements de la vie humaine et les progrès de la société. Ce progrès comporte autant de formes et de lois fondamentales qu'il y a en nous de facultés distinctes. L'intelligence passe de l'état théologique à l'état métaphysique, pour arriver enfin à l'état positif. La sociabilité, bornée

d'abord à la famille, s'étend à la cité, puis à l'humanité, où elle trouve son objet définitif. Enfin l'activité extérieure, d'abord conquérante, devient défensive, avec le règne des légistes, et enfin industrielle. Ces trois formes du progrès sont d'ailleurs solidaires, et c'est le progrès intellectuel qui entraîne et règle les deux autres. Toute l'histoire s'explique par leur combinaison. — Il importe de remarquer que le progrès, sous ses diverses formes, n'est pas le résultat de causes extérieures à la nature de l'homme et aux lois immanentes de sa vie. Les diverses phases n'en sont pas produites successivement par les circonstances ou les milieux que traverse l'humanité ; elles naissent les unes des autres. Comte conçoit « chacun de ces états consécutifs comme le résultat nécessaire du précédent et le moteur indispensable du suivant, selon le lumineux axiome du grand Leibniz : le présent est gros de l'avenir ». Les causes extérieures, climat, situation géographique, événements historiques, ne peuvent produire que des perturbations passagères : elles ralentissent ou précipitent le cours naturel de l'évolution humaine. Leur rôle consiste à spécifier, à diversifier les états de civilisation produits selon les lois immuables du progrès ; car la même forme de pensée, de sentiment ou d'activité que requiert à un certain moment la loi du développement humain peut s'appliquer à d'autres actions, à d'autres conceptions, et s'exprimer, par suite, par d'autres institutions selon la variété des milieux. La considération des causes externes est donc le fondement de l'explication concrète de l'histoire humaine ; mais elle

ne sert de rien pour en déterminer les lois abstraites et générales. Cela revient à dire que l'humanité est autonome ; elle ne se donne pas sa loi, si l'on veut, mais elle la porte en elle et la suit immuablement, quoi qu'il en soit du monde où elle se développe. Après cela, Comte a beau se défendre d'être fataliste et rappeler que les phénomènes les plus complexes sont les plus modifiables ; notre volonté, suscitée par les circonstances, ne peut être qu'une de ces causes extérieures qui ne sauraient faire dévier l'histoire de son cours et dont l'action se borne à en retarder ou à en activer la marche. — Ce serait maintenant une autre question de savoir si, dans la pensée de Comte, ce développement nécessaire de la vie sociale mérite le nom de progrès. Tout d'abord son système se présente comme un optimisme relatif. Comte ne dit pas seulement que chaque époque a les institutions qui étaient alors nécessaires en fait, c'est-à-dire inévitables. Il affirme que, puisqu'elles se sont produites et dans la mesure où elles se sont maintenues, elles répondaient à des besoins réels et, par conséquent, étaient bonnes. C'est pourquoi il proteste contre Condorcet et tous ceux qui méprisent et répudient le passé. Il ne se propose pas seulement d'expliquer, mais de légitimer les formes antérieures de la civilisation. Mais, s'il en est ainsi, si les institutions de chaque époque sont bonnes pour elle, il serait évidemment absurde de comparer les unes aux autres les institutions d'époques différentes, en se demandant lesquelles valent mieux. L'idée d'un progrès social est donc dénuée de sens : tous les états de civilisation se valent, cha-

cun ayant eu à son tour sa raison d'être et ayant rendu lesservices que réclamait l'âge de l'humanité. Bien que cette conclusion résulte implicitement, mais nécessairement, des principes de Comte, il croit au progrès, à un perfectionnement graduel de l'humanité et de la vie sociale. Il ne pense pas que notre temps ne vaille ni mieux ni moins que le passé, mais il est persuadé de la supériorité de la civilisation, de la science et de la philosophie positives. La fatalité qui nous gouverne n'est donc pas seulement capable d'un bien relatif approprié approximativement aux besoins successifs de l'humanité : elle vise, sans d'ailleurs pouvoir l'atteindre, à un bien qu'il faut, malgré les répugnances du positivisme, appeler absolu. Tout ce que peut faire Comte pour rester dans le relatif, c'est de déclarer que le perfectionnement de l'humanité n'est pas sans terme et que les limites en sont fixées dès l'origine par la constitution de l'homme. Peut-être ces deux thèses, — négation du progrès social, affirmation d'un perfectionnement réel de l'humanité, — ne sont-elles pas inconciliables. On pourrait dire que les formes sociales ne sont jamais bonnes, sans doute, que relativement à tel état du développement de la pensée humaine, mais ces états, pris en eux-mêmes, peuvent n'avoir pas la même valeur. Il est bon que l'enfant soit ce qu'il est, mais il vaut mieux être un homme qu'un enfant. Seulement, Comte ayant négligé de s'expliquer sur ce point, une fois de plus sa pensée reste indécise.

V

LA MORALE POSITIVE.

La sociologie rend possible la morale, qui en est l'application la plus importante. C'est ici le point le plus confus d'un système où les confusions ne manquent pas. Les idées de Comte sur les devoirs de la vie, sur ce qu'on appelle la morale pratique, sont un peu sommaires, mais assez nettes. Ce qui est obscur, c'est la manière dont il entend les déterminer et les justifier. Les opinions de Comte sur la science morale et le problème moral sont extrêmement vagues. C'est donc là ce qu'il faut préciser d'abord, avant d'énoncer les principes sur lesquels il fonde la pratique morale ou de rappeler les principales applications qu'il en indique.

1° L'objet de la morale et sa place dans le système. — C'est bien tardivement que A. Comte a reconnu la nécessité de faire de la morale une science spéciale. Dans les conclusions du *Cours* ou dans le discours préliminaire sur l'ensemble du positivisme, il se contente de déclarer que cette doctrine, entendue soit comme une méthode universelle, soit comme une vue générale du réel, est capable d'exercer une action morale et de contribuer à maintenir ou à diriger les volontés dans le sens du bien. S'il en vient à concevoir la nécessité d'une discipline spéciale de la pratique, il conçoit la morale comme une sorte d'art, comme l'en-

semble des moyens à employer pour inculquer aux hommes, et d'abord aux enfants, de bons sentiments et de bonnes habitudes : c'est l'art de l'éducation. Il suppose connu et accepté le Bien ou l'Idéal pratique dont la détermination est l'objet de ce qu'on appelle communément la morale : il ne croit devoir chercher que les moyens d'y plier l'homme. Il est vrai que l'art de l'éducation suppose à son tour la connaissance de la nature individuelle de l'homme, envisagé dans son caractère et son tempérament. D'où la nécessité d'une étude de l'homme distincte de cette étude générale de l'humanité qui constitue la sociologie. C'est pourquoi, dans sa *Politique*, Comte déclare que la Morale doit être divisée en deux parties, l'une théorique, qui est, au fond, la psychologie, principe de toute action pédagogique, — et l'autre pratique, qui est la pédagogie, comprise comme la théorie exclusive de l'éducation morale. Mais, de toute façon, on peut dire que Comte n'a jamais envisagé la nécessité ou la possibilité de ce que nous nommons la morale théorique, c'est-à-dire d'une spéculation sur le Bien et les Devoirs. Ce que la systématisation de la vie morale requiert en fait de théorie, la sociologie le fournit spontanément sans qu'il y ait lieu à une recherche spéciale. Il en est donc de la morale de Comte comme de sa philosophie du réel : elle est sous-entendue, ou plutôt éparse, dans toute son œuvre, et, à cause de cela, elle reste flottante en ses contours et assez peu définie en sa méthode ou ses principes. C'est aux commentateurs à la dégager et à la systématiser.

Si l'on cherche dans les écrits de Comte une

réponse à ces questions capitales : d'où vient qu'il y a pour l'homme un idéal pratique et des devoirs? — pourquoi cet idéal est-il ceci plutôt que cela, amour d'autrui plutôt qu'égoïsme? — on est tout étonné de voir que Comte y répond implicitement de deux façons assez différentes, dont l'une est tout à fait en accord avec l'inspiration générale de son œuvre, tandis que l'autre répond bien plutôt à son caractère et à ses habitudes de pensée systématique et constructive. D'une part, — et c'est en quoi se manifestent les tendances éminemment rationalistes de son esprit, — il lui paraît naturel et nécessaire d'agir conformément à ce que l'on sait de la nature des choses et de sa propre nature. Il y a une organisation *normale* des sentiments et de la vie : c'est celle qui est en accord avec les lois constantes de notre constitution. C'est cette organisation qu'il s'efforce de déterminer, lorsque, dans son *Système de politique*, il étudie à nouveau et d'un point de vue pratique la statique sociale. Conformément à cette vue, si naturelle qu'il ne prend pas la peine de l'exprimer, les lois déterminées par la sociologie deviennent spontanément, pour tout esprit sain, des règles de conduite. Cette transformation est si bien spontanée et inévitable qu'elle ne requiert ni l'intervention des philosophes, ni la constitution d'une spéculation spéciale : la sociologie se prolonge naturellement en art de vivre, en technique de l'action morale ou politique. C'est ce qui explique que déjà, dans l'exposition de la statique, au quatrième volume du *Cours*, Comte traite encore plus de ce que la société doit être que de ce qu'elle est. A ce premier point de

vue, est bon ce qui est normal et l'obligation pratique n'est que la nécessité inhérente à l'homme raisonnable d'agir selon les jugements de sa raison. — D'autre part, — et voici en quoi l'inspiration du système prend le dessus sur le caractère du penseur, — c'est un dogme fondamental du positivisme que l'homme ne choisit pas sa destinée : l'humanité se développe selon des lois fatales ; elle n'a pas à chercher où elle doit aller, mais à constater à chaque instant, ou à prévoir, d'après l'expérience du passé, où elle va nécessairement. C'est à la politique que Comte applique d'abord cette vue. Mais c'est elle aussi qui explique que, nulle part dans l'œuvre de Comte, le problème moral ne soit posé dans les termes traditionnels. Comme la science naît spontanément du développement du bon sens, les méthodes n'étant que la systématisation de la raison naturelle, ainsi naît en nous spontanément la moralité : par l'effet des dispositions de notre nature, nous nous portons vers un but qui nous paraît plus beau et plus noble que tout autre ; l'intention d'y arriver suggère des procédés et des règles appropriés : ainsi s'établit ce que Comte appelle la morale spontanée. Le philosophe la constate et ne la juge pas : il voit où se porte l'humanité, ce qu'elle veut et juge bon, et il l'admet lui-même comme tel. Il en détermine seulement les moyens. Sa tâche est double. Elle consiste d'abord à expliquer théoriquement la morale spontanée, puis à chercher quelle organisation de la vie, quelles règles ou précautions réaliseraient plus sûrement ce que l'humanité se propose comme son bien. Ici encore, c'est à la

sociologie qu'il appartient de montrer quelle est, en fait, la règle pratique qui dirige l'évolution morale de l'humanité et son influence progressive sur la discipline intérieure ou l'organisation extérieure de la vie. C'est ensuite affaire de pédagogie que de déterminer les obligations qui en résultent à l'heure présente et les moyens de les rendre efficaces. — Ces deux conceptions s'entremêlent dans l'œuvre de Comte sans que l'on puisse dire quelle est celle qui domine et se subordonne l'autre. Mais la doctrine de Comte a beau être indécise et équivoque en sa forme générale, — ce qui ne pouvait manquer d'arriver en un système où les questions sont résolues sans avoir été posées, — il est deux points sur lesquels ce philosophe s'est montré très nettement affirmatif. Tout d'abord, Comte a reconnu, dès qu'il est arrivé à la pleine conscience de son œuvre, que la tâche la plus importante et la plus urgente, c'est la réorganisation de la vie morale et qu'il y a lieu, par conséquent, de constituer une morale et d'en faire le principe régulateur de toutes les autres sciences. Nul philosophe, pas même Platon, n'a affirmé plus énergiquement et avec moins de réserve que la moralité est la seule chose nécessaire. D'un autre côté, Comte ne comprend pas que l'on puisse hésiter à reconnaître le principe de la vie morale. C'est pourquoi, lorsqu'il affirme l'altruisme et définit par là la moralité, il lui paraît aussi inutile de le prouver que d'écarter les autres doctrines. C'est assez de ces deux points fixes pour définir une orientation morale et pour permettre d'esquisser une morale pratique.

2° **Le principe moral : l'altruisme.** — On

sait quelle est pour Comte la fin et la règle de la vie : c'est l'altruisme. Vivre pour autrui, voilà la loi. Cela ne veut pas dire que l'on doit s'attacher à certaines personnes. Ces inclinations sont sans doute légitimes, ou même elles sont, en leur fond, le sentiment moral lui-même. Mais il appartient à la raison d'en déterminer l'application dernière et suprême, dont les autres ne sont que la préparation. L'objet éminent de l'affection et du dévouement qui constituent la vie morale, c'est l'humanité. — L'altruisme est la loi de la vie, parce qu'il est le penchant dominateur de l'âme humaine, celui que tout le progrès de la civilisation a eu pour effet d'exciter, d'étendre et de fortifier, et qui tend toujours de plus en plus, non sans doute à supprimer l'égoïsme, mais à le dompter définitivement. Le dévouement à l'humanité apparaît donc comme le terme naturel du progrès sentimental. Le moraliste, instruit par l'histoire, constate le sens dans lequel l'humanité se développe ; il essaie de comprendre les raisons de cette orientation spontanée avant d'en régler systématiquement l'exercice en vue de lui conférer une plus complète efficacité. Il détermine notamment les causes qui font prévaloir l'altruisme et qui l'érigent en règle ; après quoi, il en suit les progrès qui en révèlent la vraie et dernière fin : sur l'un et l'autre point, Comte abonde en intéressantes remarques.

Deux causes principales lui paraissent avoir provoqué le développement de l'altruisme. C'est d'abord le jeu naturel, l'action et la réaction spontanées de nos penchants et des circonstances. C'est ensuite la réflexion et le progrès de l'intel-

ligence. La sociabilité est un instinct primitif, mais d'abord assez faible, beaucoup plus en tout cas que les tendances intéressées. Elle se développe par l'exercice de la vie en commun, domestique ou sociale. Ce mode d'existence, à la faveur duquel se fortifie le penchant social, est maintenu, sinon suscité, par des instincts égoïstes. C'est un instinct égoïste, l'amour, qui est le principal facteur de l'association fondamentale d'où naît la famille. C'est un autre instinct égoïste qui suscite la division du travail, par laquelle sont étendus et resserrés les liens sociaux. Mais la famille et la cité n'en sont pas moins une école d'altruisme. Il se trouve ainsi que nos tendances intéressées favorisent le développement de cet autre penchant, qui est appelé à les dominer. La nature nous achemine donc d'elle-même à vivre non seulement avec autrui, mais pour autrui. C'est pourtant la raison qui est le principal facteur du progrès moral. Il y aurait lieu, semble-t-il, de distinguer deux formes de cette action morale de la raison et des connaissances qu'elle systématise. D'une part, elle nous apprend que toutes choses sont soumises à des lois nécessaires, auxquelles notre volonté ne saurait passer outre. Ainsi, elle nous détermine à modérer et à ordonner nos sentiments, et elle nous détourne de nous laisser aller à nos désirs, quels qu'ils soient. Il y a donc là une discipline qui refrène les instincts égoïstes en nous obligeant à tenir compte, dans nos décisions, d'autre chose que de notre bon plaisir ou de notre intérêt. Si l'altruisme n'est pas directement excité par cette connaissance des lois, encore profite-t-il

de tout ce que perd l'instinct opposé de complaisance aveugle à soi-même. Mais surtout l'homme, à mesure que sa science s'étend, comprend mieux sa nature et les conditions de la vie humaine, dont la première et la principale est la société. Il se rend compte, notamment, du vrai rapport de l'individu à l'organisme social. Il apprend ainsi la nécessité de la subordination, et cela achève de refréner l'égoïsme et d'assurer la prépondérance des sentiments sociaux. C'est parce que, mieux que toute autre doctrine, le positivisme a reconnu et mis en lumière l'étroite subordination de l'individu à la société, qu'il est plus apte que toutes les métaphysiques à fortifier le sens moral naturel et à fonder systématiquement la moralité et l'éducation morale.

Le même progrès, qui a rendu l'altruisme prédominant et en a fait la loi spontanée de la vie, en a aussi déterminé le véritable objet. C'est dans la famille que l'altruisme se développe d'abord, et c'est là que primitivement il trouve sa fin. C'est dans la cité qu'il s'exerce ensuite et trouve son application : le patriotisme a été, pour bien des nations, le principe moral par excellence. Mais enfin l'homme a appris à porter ses regards au delà : la philosophie positive a démontré l'unité et la continuité de l'humanité, enveloppant tous les peuples en son développement ; c'est désormais vers l'humanité, envisagée dans la continuité de son existence, que se portent nos affections. Ici l'altruisme atteint son terme et s'attache définitivement à son idéal. Le principe moral suprême est enfin trouvé : il n'y a plus qu'à l'appliquer.

3° **La pratique morale.** — Il serait difficile d'exposer ici, avec un détail suffisant, les vues de Comte sur la pratique morale. Cependant plus d'une mériterait d'être connue et retenue. Conformément aux divisions de la statique sociale, qui sert de cadre à son système moral, Comte répartit les règles morales en trois groupes, dont les unes concernent la vie personnelle, d'autres la vie domestique et d'autres, enfin, la vie sociale.

Relativement à la morale personnelle, Comte n'innove rien : il recommande simplement les vertus traditionnelles. Mais, sans rien prescrire de neuf, il n'en a pas moins la prétention de « régénérer totalement la morale personnelle », en la pénétrant d'un nouvel esprit. D'abord il ne veut pas que l'on fonde les vertus privées sur la prudence, ni, davantage, sur des raisons métaphysiques. C'est uniquement pour se rendre mieux propre au service des autres qu'il faut être tempérant, chaste, courageux, etc... C'est l'amour de l'humanité qui doit régler notre vie la plus intime. La signification et le prix des vertus personnelles tiennent d'abord à ce qu'elles sont des moyens efficaces de maîtriser l'égoïsme et d'exercer à l'abnégation : car voilà l'idéal intérieur. La mortification, l'ascétisme nous préparant à l'oubli de nous-mêmes, nous nous mettrons sans arrière-pensée au service d'autrui. Mais Comte ne pense pas que toute la moralité personnelle se résume à la mortification. Sans jamais s'expliquer systématiquement sur ces questions, il est des passages de ses écrits où il semble bien considérer comme un devoir pour chaque homme de cultiver ses

facultés de tout ordre et de se donner autant de qualités ou d'aptitudes que sa nature le comporte. Même, en ces passages, il joint au motif moral essentiel, l'amour de l'humanité, un motif d'un autre ordre, le sentiment de la dignité que nous confèrent notre qualité d'homme et notre place dans l'univers; chacun de nous, sans doute, est subordonné à l'humanité; mais en elle, et par elle, il est supérieur à la nature. Ainsi, tour à tour, Comte exalte et humilie l'homme : il le veut fort et soumis. Mais, de toute façon, il ne considère la moralité personnelle, — sur quelque mobile qu'elle se fonde, — que comme le moyen de la vie morale véritable.

Il en est encore de même de la vie et de la moralité domestiques. La vie de famille ne doit être qu'une préparation à la vie sociale : il faut donc que tout y soit organisé de manière à nous y rendre propres. Or l'individu n'est vraiment apte à la vie sociale qu'autant qu'il sait à la fois obéir et aimer. C'est pourquoi, dans la famille, il y aura un pouvoir incontesté, celui du père, maître absolu des choses familiales et n'en devant de comptes à aucun des siens. Mais, à côté de lui, une autre personne exercera tous les membres de la famille à l'affection et représentera spécialement l'influence morale, la force inspiratrice du dévouement : c'est la femme. En un sens, « il faut concevoir la famille comme destinée à développer dignement l'action de la femme sur l'homme ». « Le caractère nettement égoïste de l'activité extérieure ne saurait être convenablement transformé sans cette douce influence continuellement

émanée du sexe affectif. Comme mère d'abord, et bientôt comme sœur, puis comme épouse surtout, et enfin comme fille, et accessoirement comme domestique, sous chacun de ces quatre aspects naturels, la femme est destinée à préserver l'homme de la corruption inhérente à son existence pratique et théorique. » Aussi la femme doit-elle être dégagée de tout souci matériel. Elle ne doit rien posséder pour n'avoir pas d'attachement à son bien ; mais c'est à l'homme, époux, père ou parent, à subvenir à ses besoins. Sa fonction est d'élever les enfants ou même de les instruire jusqu'à l'adolescence, afin de les pénétrer profondément de sa bienfaisante influence. Tout, dans l'organisation de la famille, doit être subordonné à cette fin éducative. C'est ainsi, par exemple, que l'amour entre époux doit devenir un moyen de perfectionnement mutuel. C'est pour la même raison que le père doit être laissé libre de disposer, à sa mort, de tout son bien et de l'ôter à ses enfants, afin qu'aucune prévision d'intérêt personnel ne vienne troubler leur apprentissage de la fraternité sociale.

Mais enfin le vrai milieu de l'activité humaine et le véritable objet de la moralité, c'est la société. Car cette idée domine toute la morale, et plus particulièrement toute la morale sociale de Comte, que l'individu n'est pas la fin, mais le moyen de la vie sociale. Aussi n'a-t-il pas de droits. « L'idée du droit est fautive autant qu'immorale, parce qu'elle suppose l'individualité absolue. » Il est faux, en effet, de supposer que l'individu ait une valeur propre et qu'il puisse, de sa propre autorité,

exiger quoi que ce soit et se faire centre par rapport au milieu social. Il n'a d'existence que par le concours de tous, et c'est de la société qu'il tient tout ce qui lui donne quelque valeur. L'idée de droit est d'ailleurs immorale autant que fausse, parce qu'elle est un principe au nom duquel l'individu se tient en état de révolte constante contre toute discipline sociale. Ce n'est pas que Comte dénie toute valeur à l'individu. Il lui reconnaît un droit au respect ou même à des services déterminés. Mais ces droits, l'individu les tient de la fonction qu'il remplit dans la société et des services qu'il rend lui-même à l'humanité. Ce sont ses devoirs qui lui confèrent des droits, toujours limités et révocables. Ce sont donc les devoirs qu'il convient d'abord et essentiellement de préciser. La philosophie positive se propose, selon la formule devenue célèbre, « de remplacer la discussion vague et orageuse des droits par la détermination calme et rigoureuse des devoirs respectifs ». C'est à l'intérêt de l'humanité, tel que le comprennent les hommes compétents, à décider du rôle de chacun dans la vie sociale, de sa position, de ses devoirs et, par suite, de ses droits. — Cette négation du droit, ou du moins ce refus de le considérer comme la première donnée de la morale sociale, entraîne de très graves conséquences. L'individu n'est pas admis à se considérer comme libre, sous la seule réserve de ne pas porter atteinte aux intérêts des autres. Il ne lui est pas permis moralement, — ni sans doute socialement, — de décider de l'emploi de sa vie et de ses facultés d'après ses convenances personnelles. C'est de tout son être

qu'il doit compte à la société, et cette obligation, de quelque façon qu'on l'entende, vise à supprimer toute liberté. En vain a-t-on voulu pallier cette doctrine tyrannique en remarquant que Comte répugne à l'emploi de la force. Rien de plus vrai. Mais, si tout état, toute situation, toute profession, — même la situation de propriétaire foncier, — doivent être considérés comme des fonctions sociales, l'individu doit donc être tenu pour responsable socialement de tout ce qu'il fait et de tout ce qu'il est : et il reste à savoir à quoi cette responsabilité l'expose. D'abord à la censure du pouvoir spirituel, ou même à l'excommunication qui, dans un milieu de croyants, équivaut à la mort sociale, à la proscription. Voilà ce qui attend quiconque use mal de sa fortune ou ne met pas ses talents au service de la société. On ne peut même assurer que l'égoïste, le paresseux ou, en général, quiconque ne pratiquerait pas la morale de Comte, serait à l'abri des peines matérielles. Il est vrai que Comte vise à les supprimer, tant il est persuadé de l'aptitude du régime positiviste à régénérer les cœurs. Encore en subsisterait-il forcément quelques-unes. Et n'est-il pas inévitable qu'en une société où les chefs temporels auraient aux chefs spirituels la confiance que nous avons à nos savants, ingénieurs ou médecins, ils en viennent nécessairement à considérer comme digne de peines afflictives toute conduite reconnue par les hommes compétents comme immorale et antisociale. Ainsi, en étendant sur la vie tout entière le réseau des prescriptions morales les plus impératives, et surtout en les fondant sur une subordination absolue de l'individu à

la société, on tend également à l'envelopper dans les liens de la tyrannie matérielle la plus insupportable.

C'est d'après ces principes scabreux que Comte détermine les règles morales de la vie sociale. Elles sont de deux sortes. Les unes concernent l'ordre politique : nous en parlerons tout à l'heure en indiquant les vues générales de Comte sur la réorganisation sociale. Les autres concernent les relations privées, qui, — la vie domestique étant mise à part, — se ramènent toutes à des rapports d'ordre économique : on sait, en effet, que, selon Comte, l'ordre social repose essentiellement sur la division et l'organisation du travail. Aussi les questions de morale économique sont-elles les seules sur lesquelles Comte se soit expliqué avec quelque netteté. Il s'arrête avec complaisance au problème des rapports du capital et du travail, et il le pose en termes assez nouveaux. Il refuse d'y voir, comme le font la plupart des économistes, un conflit d'intérêts individuels. Il y voit tout simplement un équilibre à établir entre deux fonctions sociales. Le capitaliste, en effet, est un fonctionnaire, dépositaire d'une partie des biens communs, dont il doit user, sous la surveillance des pouvoirs moraux de la société, en vue de l'intérêt général. L'ouvrier est également un fonctionnaire, le plus indispensable à la vie sociale et bénéficiant à ce titre d'une dignité particulière : le salaire qu'il reçoit n'est pas la rémunération de ses services, mais une indemnité pour son entretien. On ne peut donc admettre que les droits et les devoirs mutuels de ces deux fonctionnaires résultent d'un libre débat,

c'est-à-dire d'un marchandage égoïste, dans lequel chacun tâcherait d'obtenir le plus grand avantage. L'offre et la demande sont des procédés d'exploitation. Il y a un salaire juste et nécessaire : Comte essaie d'en déterminer les conditions. Peut-être, dans le désir d'assurer à l'ouvrier une vie plus confortable et plus digne, perd-il un peu de vue les ressources économiques dont peut disposer notre société. Il n'est pas bien utile de rappeler le détail, quelque peu chimérique, de ses prescriptions. Il suffit d'avoir indiqué l'esprit dans lequel, selon Comte, doit être envisagée la question sociale.

On ne comprendrait pas tout à fait la doctrine morale de Comte si l'on ne soupçonnait pas que l'altruisme n'en est peut-être pas le dernier mot. Quelques-unes de ses expressions révèlent une arrière-pensée dont il n'a pas lui-même conscience et qui surperpose à son système explicite, s'inspirant plus ou moins des Écossais, un rationalisme implicite qui rappelle Descartes et, par-delà Descartes, les Stoïciens. Remarquons d'abord combien est devenue prédominante ou obsédante, dans l'esprit de Comte, la préoccupation de systématiser la vie. Il est visible que ce qui, de plus en plus, lui semble nécessaire avant tout, c'est l'ordre intérieur, la discipline, la pleine possession de soi-même. C'est cette systématisation qui requiert une règle unique, un sentiment dominateur. Comte croit avoir trouvé cette règle et ce sentiment dans l'amour de l'humanité. Il subordonne l'homme à la société pour mettre l'ordre en lui ; il veut, selon sa propre expression, « consolider le dedans en le

liant au dehors ». De sorte qu'au fond le premier et le vrai bien, ce serait l'ordre, l'unité, le parfait accord avec soi-même, en vue duquel seul est nécessaire l'accord avec les choses, et particulièrement avec l'humanité. De même, lorsque A. Comte nous explique que ce qui discipline l'homme, c'est l'intelligence des lois nécessaires auxquelles la nature est soumise, quand il voit ainsi dans l'ordre de la nature « le frein universel » et, dans la connaissance que nous en prenons, le principe pacificateur de la vie intérieure, ne nous fait-il pas penser aux vues des Stoïciens sur l'ordre nécessaire du monde et la sérénité où le sage s'élève en l'acceptant ? Par ces traits et par d'autres répandus çà et là, la morale de Comte, à quelque principe extérieur qu'elle vienne secondairement se rattacher, est profondément rationaliste en son inspiration, et c'est encore un de ces points où le caractère du philosophe prévaut sur ses principes.

VI

LA RELIGION DE L'HUMANITÉ.

Nous venons d'exposer la morale de Comte telle qu'elle s'est d'abord développée spontanément dans son œuvre, sous la double influence de son caractère personnel et de ses idées sur la nature et les conditions de la vie humaine. Mais, avant même d'avoir atteint le terme de son développement, cette morale est venue se rattacher à une conception plus large et plus haute de la vie

humaine et de son principe : elle s'est incorporée à la religion de l'Humanité. L'économie intérieure de la morale positive n'en a été d'ailleurs nullement modifiée. Elle propose toujours la même fin et édicte les mêmes préceptes. Mais le principe pratique y est envisagé d'un point de vue nouveau, destiné à lui conférer une grandeur et une efficacité incomparables. Les préceptes, à leur tour, y reçoivent l'appui du culte, c'est-à-dire d'un système de pratiques, privées ou publiques, destinées à entretenir et à exalter la moralité intérieure. Ainsi la religion achève la morale et ajoute à son autorité, en même temps qu'elle la coordonne aux autres disciplines de la vie.

1° L'idée positiviste de la religion. — Nous avons déjà montré que l'institution d'une religion n'avait rien de contraire à l'esprit de la philosophie positive, du moment que l'on s'oblige à en prendre le principe dans le domaine de l'expérience. Cette invention n'est pas plus ridicule qu'elle n'est contradictoire. Nous pensons, au contraire, que l'intention en est raisonnable et légitime, si l'exécution a pu laisser beaucoup à désirer. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer ce qu'il faut entendre par religion, et c'est un point sur lequel Comte lui-même a présenté de très intéressantes remarques.

Comte définit d'abord la religion par sa fonction et n'en considère qu'en second lieu les éléments ou les conditions. Il y voit avant tout une discipline de la vie ou plus profondément un état de l'âme. C'est « l'état de pleine harmonie propre à l'existence humaine, tant collective qu'individuelle, quand toutes ses parties quelconques sont dignement

coordonnées ». C'est la subordination harmonieuse de tous les éléments de la vie à un même principe devenu l'objet commun de notre foi, de notre amour et de notre action. Elle est à l'âme ce que la santé est au corps : l'expression de la vie ample, riche, pleine et forte. La religion ainsi entendue se présente donc comme la synthèse des trois grandes disciplines au moyen desquelles se réalisent, avec leur maximum d'efficacité, nos trois facultés constitutives : La philosophie, — systématisation intellectuelle, — tente de ramener toutes nos connaissances, pour les rendre pleinement intelligibles, à l'unité d'un même principe. La morale, — systématisation sentimentale, — tente de réduire tous nos mobiles à la fonction de moyens ou d'auxiliaires d'un sentiment plus profond et plus noble. La technique enfin, — systématisation de l'action, œuvre rêvée toute sa vie par Comte et dont la politique n'est qu'une partie, — serait la coordination de toutes les entreprises et de toutes les inventions pratiques des individus ou des sociétés en vue d'un but unique et souverain. Chacune de ces systématisations partielles mettrait de l'ordre et de l'unité dans une partie de notre être ou de notre vie ; mais notre existence resterait encore divisée. Il faut un effort de plus : il faut faire en sorte que le principe conçu par la philosophie comme la raison suprême soit aussi l'objet du sentiment régulateur et le but où convergent tous les efforts de l'activité humaine. Si l'on peut réaliser cette unification, toutes nos facultés jouant désormais ensemble, s'appuyant l'une l'autre et se redoublant par leur convergence, nous nous

élèverons nécessairement à une forme d'existence intense et harmonieuse, qui serait assurément l'idéal de la vie. Il se peut bien que les fondateurs des premières religions ne se soient pas assigné ce but en élaborant spontanément les croyances fétichistes ou polythéistes; mais, en fait, c'est la fonction que leurs religions ont remplie durant des siècles et à laquelle il faut aujourd'hui trouver systématiquement d'autres organes. C'est ainsi que Comte, conformément à l'esprit général de sa doctrine, va procéder théoriquement à la refonte et à la reconstruction de l'organisation religieuse de la vie humaine. C'est de quoi nul philosophe ne peut le blâmer, si l'on remarque que c'est l'instinct, ou mieux la nécessité fondamentale de la vie que tout principe proposé comme règle suprême de l'action tende toujours à se transformer en un objet d'adoration : nous voulons qu'il soit à quelque titre le principe de l'être aussi bien que le but de notre volonté. En fondant la religion de l'Humanité, Comte s'est donc très légitimement et très sûrement placé au centre de la vie humaine, et jamais il ne s'est montré plus philosophe qu'au moment où il paraît, à de superficiels commentateurs, abandonner la méthode philosophique.

Nous ne pouvons qu'indiquer ici comment Comte procède à la recherche des conditions d'une vraie religion. Il faut, — c'est la première condition, — que l'homme se sente soumis à quelque puissance qui le dépasse et lui impose sa domination, sans l'en accabler. La philosophie a pour tâche de découvrir cette puissance suprême. Mais il faut aussi, — seconde condition, — que nous sentions en

nous, modérant et réglant nos sentiments comme la puissance extérieure limite et refrène notre action, une tendance prévalente, un amour dominateur. Il faut enfin, sinon la discorde régnerait dans notre vie, que la puissance extérieure et la tendance intérieure agissent dans le même sens, ou plutôt que la première soit l'objet de la seconde. Il est nécessaire, en d'autres termes, que ce qui nous domine sans conteste, ce soit ce que nous aimons par-dessus tout. Or, rien ne nous garantit *à priori* que cet accord doive se produire. On n'aime pas nécessairement le joug que l'on subit. Et la vérité est que l'homme, par nature, ne peut aimer par-dessus tout que l'humanité. Il appartenait au positivisme de découvrir que cette humanité est aussi la puissance extérieure dont nous dépendons immédiatement, toute autre puissance supérieure, théoriquement concevable, étant pour nous comme inexistante, puisque nous ne pouvons la connaître. Le positivisme réalise donc seul les conditions d'une vraie et efficace religion, et il est naturel qu'il en prenne la forme et en remplisse la fonction. Il s'y montrera supérieur aux anciennes théologies. Faisant de la puissance suprême un Dieu étranger à la nature et à l'homme, elles rendaient impossible l'accord de la pensée et du sentiment, car notre amour ne peut s'élever si haut. Les théologiens n'avaient remédié à ce défaut que par des artifices, — tels que le dogme de l'incarnation, — qu'une raison plus éclairée a désormais percés à jour. C'est pourquoi il faut admettre la religion positive ou renoncer à toute religion.

Il se peut, et c'est assez notre avis, que A. Comte

se soit trompé en substituant, dans ses conceptions religieuses, la notion de l'Humanité à l'idée de Dieu. Mais, vraies ou fausses, ses idées sur ce point sont singulièrement intéressantes et suggestives. Car, dans cet effort pour instituer la *religion démontrée* et pour définir les dogmes, Comte est conduit à compléter sa philosophie, qui n'était qu'une esquisse flottante, et à restaurer dans le plan et dans l'esprit du positivisme les croyances constitutives de ce qu'on nomme la religion naturelle : Dieu, la spiritualité de l'âme, l'immortalité.

2° Les dogmes de la religion positive. — L'Humanité est appelée à remplacer Dieu. Sans doute, Comte ne la conçoit pas comme le principe des choses, au sens de cause efficiente. Il serait évidemment absurde de lui attribuer la formation d'un monde où elle n'a que sa place et aux lois duquel son existence et son développement se trouvent étroitement subordonnés. Mais, outre que c'est vers la réalisation de l'Humanité que converge la complication progressive des phénomènes, par rapport à nous, — et c'est d'après cette relation que doit se constituer une philosophie positive, — l'Humanité est la puissance dont nous dépendons directement et absolument. C'est d'elle que chacun de nous reçoit ses idées, ses sentiments et les moyens extérieurs de son bonheur. Elle est notre vraie Providence. Interposée, avec ses inventions accumulées, entre la nature et nous, elle nous protège contre l'action indifférente et brutale des choses, et elle nous prépare un avenir meilleur. Si elle n'a pas créé les matériaux qu'elle élabore et qu'elle ordonne pour notre bien, son

« affectueux ministère » les rend seul vraiment propres à notre usage. Accessible à notre amour aussi bien qu'à notre connaissance, elle peut être l'objet de notre reconnaissance et de notre bonne volonté. Entre elle et nous peut s'établir un commerce réel : c'est un Dieu à la portée de nos cœurs. Et, comme elle a du Dieu des théologiens la bonté prévoyante et dévouée, elle a quelque chose aussi de sa grandeur et de sa majesté. Se déployant dans le temps et dans l'espace, elle dépasse infiniment nos individualités périssables : elle est vraiment l'Être, le Grand Être, comme la nomme A. Comte. Mais ce n'est pas un être immobile : l'Humanité est vraiment le Dieu vivant qui se fait de jour en jour et que l'on peut servir efficacement, puisqu'il résulte de nos efforts.

Toutefois on comprendrait mal la dignité que A. Comte attribue au Grand Être, si on le confondait avec la suite indéfinie des hommes. Il y a de tout dans l'Humanité, y compris la sottise et le vice ; mais tout ce qui a vécu sous la forme d'homme n'est pas apte à faire partie du Grand Être. L'homme qui n'a vécu que pour lui disparaît tout entier ; mais le génie ou la bonne volonté des vrais serviteurs de l'Humanité survivent impérissables. N'entendez pas par là seulement que leurs œuvres extérieures subsistent, les livres, les institutions, etc... ; mais c'est leur âme, le meilleur d'eux-mêmes, — la mort éliminant tout l'individuel, c'est-à-dire l'imparfait, — qui revit dans les hommes d'aujourd'hui, leur donnant leur force et faisant leur grandeur. En nous se continue la vie de nos prédécesseurs : leur esprit nous hante pour notre

bien, et, de plus en plus, les vivants sont dominés et gouvernés par les morts. C'est l'ensemble des âmes ainsi survivantes qui constitue le Grand Être. Il se forme donc peu à peu, mais il subsiste et ne naît pas pour s'évanouir avec l'existence éphémère des individus : de sorte qu'il est en quelque façon au-dessus du temps, aussi bien qu'indépendant de l'espace et même du nombre, puisque le génie d'un grand homme disparu peut animer et éclairer à la fois une pluralité indéfinie d'individus actuels dispersés dans les lieux les plus divers. On peut dire mieux encore : il n'est pas jusqu'aux hommes de demain qui ne puissent vivre déjà dans nos rêves et dans nos désirs, comme la fin efficace de notre bonne volonté qu'elle suscite et dirige. Il semble donc que de plus en plus, dans l'imagination de Comte, le Grand Être se distingue de l'Humanité réelle et physique. Enveloppant dans son essence les formes les plus hautes, passées ou futures, de la vie et du génie humain, il semble se confondre avec ce qu'un disciple de Hegel eût appelé *l'Idée de l'Humanité*. En tout cas, sans prêter à Comte des intentions métaphysiques qui n'étaient pas les siennes, nous devons constater dans le développement de sa religion, dans l'intervalle du Discours préliminaire au second volume de la politique et de ce second volume au quatrième, un effort de plus en plus marqué pour idéaliser le Grand Être et pour l'affranchir des limitations et des imperfections de l'Humanité réelle. Le terme, inaperçu, non visé, mais réel, de ce progrès serait la transformation définitive de l'Humanité en une *Idée* au sens platonicien ou hégélien.

Dans cet acheminement involontaire à un système de métaphysique transcendante, ce que Comte rétablit bien incontestablement, — logiquement ou non, peu importe ici, — c'est l'antique spiritualisme. Pour expliquer la nature du Grand Être, Comte est amené à distinguer deux modes de l'existence : la vie objective et la vie subjective. L'une est constituée par l'exercice des facultés morales sous la forme d'une individualité physique actuelle. Tout autant que dure cette existence, la vie morale est subordonnée aux imperfections de la personnalité physique : son efficacité, sa moralité sont bornées. Mais dans la mesure où un homme a su s'affranchir, par un effort moral, de l'égoïsme et du dilettantisme intellectuel, il mérite de survivre et il survit, en effet, non plus visible et distinct, circulant parmi les corps, mais incorporé aux individualités des hommes qui lui succèdent et qui représentent à leur tour l'Humanité éternelle. Telle est la vie subjective, succédant à la vie objective. Il ne faut pas entendre par là seulement que quiconque a bien mérité de l'Humanité survit dans la mémoire des hommes. C'est, en effet, ce qui arrive aux plus grands ; mais c'est là un surcroît d'existence subjective. La plupart subsistent anonymes, inconnus des hommes en qui leur esprit se conserve et s'exerce ; mais c'est bien la substance même de leur génie qui, affranchie de toute loi physique, se transvase, pour ainsi dire, de cerveau en cerveau, ou se répand à la fois dans tous. Quoiqu'il en soit des explications physiologiques de Comte et de son anatomie fantaisiste, il n'en arrive pas moins à cette conclusion, inattendue en un tel

systeme, que l'esprit, conçu comme le *consensus* des phénomènes psychologiques, tout conditionné qu'il soit par l'organisme, en est pourtant séparable et capable de s'exercer successivement à la faveur d'organismes différents. Tel est, en effet, le spiritualisme, ou le spiritisme, qu'implique nécessairement la théorie positiviste de l'immortalité subjective.

3° **Le culte.** — Il nous suffit d'avoir ainsi indiqué à grands traits l'esprit et l'intérêt de la religion positive. Nous ne pouvons que renvoyer aux ouvrages de Comte pour le détail de ces doctrines. On trouvera particulièrement, dans le quatrième volume du *Système de politique*, (ch. II), l'exposition des pratiques qui constituent le culte approprié à la religion de l'Humanité. Comte en distingue trois formes : le culte personnel, dont les pratiques (la principale est la prière) exercent et manifestent la vénération de chaque homme à l'égard des personnes qui représentent pour lui la providence générale de l'Humanité : ce sont les femmes qui sont ainsi nos « anges gardiens » sous la triple forme de mère, d'épouse, de fille ; — le culte domestique constitué par les neuf sacrements destinés à marquer et à sanctifier les principales époques de la vie ; — enfin le culte public, qui a pour objet la glorification de l'Humanité, célébrée tour à tour dans ses représentants historiques les plus éminents. C'est à ce culte public que se rapporte l'institution du calendrier positiviste. L'ère nouvelle prend son origine en 1789 ; les années y sont divisées en treize mois de vingt-huit jours ; chaque mois est mis sous l'invocation d'un grand