

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 7 (1957)  
**Heft:** 3

**Artikel:** La philosophie de la religion selon Auguste Comte  
**Autor:** Gouhier, Henri  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380665>

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION SELON AUGUSTE COMTE

Cet article esquissera simplement la première partie de l'étude qui correspondrait à son titre. On essaiera d'expliciter l'idée que Auguste Comte se fait de la religion. Il resterait à suivre cette idée à l'intérieur de la religion dont il fut le fondateur : mais ni la part que celle-ci accorde au cœur, ni le culte « en esprit et en vérité » qui anime la nouvelle église visible, ni le passage du point de vue objectif au point de vue subjectif, ne changeront rien à l'essence de la religion telle que le positivisme la suppose dès ses débuts. L'année du centenaire de la mort d'Auguste Comte<sup>1</sup>, on a pensé qu'il serait bon d'attirer l'attention sur l'intérêt que présenterait une étude sur sa philosophie de la religion, non seulement pour l'histoire du positivisme mais pour la philosophie de la religion elle-même<sup>2</sup>.

## I. LA LOI DES TROIS ÉTATS ET L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE

Dès la première page de la première leçon du *Cours de philosophie positive*, Auguste Comte juge « indispensable » d'exposer la « grande loi fondamentale » à laquelle « le développement total de l'intelligence humaine... est assujetti par une nécessité invariable ». « Cette loi, continue-t-il, consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement

<sup>1</sup> Auguste Comte est mort à Paris, le 5 septembre 1857.

<sup>2</sup> Le *Cours de Philosophie positive* (1830-1842) est cité d'après la 5<sup>e</sup> édition, identique à la première, Paris, Société positiviste, 1892-1894, 6 volumes ; le *Système de Politique positive* (1851-1854), d'après la 4<sup>e</sup> édition, identique à la première, Paris, Crès, 1912, 4 volumes. — Parmi les études qui touchent à ce sujet, on rappellera simplement : JEAN DELVOLVÉ : *Auguste Comte et la religion*, dans *Revue d'histoire de la philosophie*, 1937 ; HENRI DE LUBAC : *Le drame de l'humanisme athée*, 2<sup>e</sup> partie, *Auguste Comte et le christianisme*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Spes, 1945 (nombreuses références bibliographiques dans les notes) ; PAUL ARBOUSSE-BASTIDE : *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte, comme principe d'unité systématique et fondement de l'organisation spirituelle du monde*, Paris, P.U.F., 1957, notamment le t. II.

par trois états théoriques différents : l'état théologique ou fictif ; l'état métaphysique ou abstrait ; l'état positif ou scientifique »<sup>1</sup>.

Que sont ces « états » ? Ce sont, ne l'oublions pas, des états de l'intelligence humaine. Comte ne dit pas ici ce qu'est l'intelligence humaine, mais son commentaire de la loi le laisse clairement entendre quand il constate « le besoin, à toute époque, d'une théorie quelconque pour lier les faits »<sup>2</sup>, c'est-à-dire pour les « expliquer », mot qui revient dans la définition de chaque état.

Ainsi, des « états théoriques » correspondent à des façons d'expliquer ou, comme l'écrit Comte, à des « méthodes de philosopher » ; chacune va donc conduire à un type particulier de « théorie », de sorte qu'il y aura « trois sortes de philosophies, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes »<sup>3</sup>.

Quels sont ces états ? Ce qui caractérise les deux premiers, c'est que l'intelligence explique par des causes, premières et finales ; qu'elle prétend ainsi atteindre à une connaissance absolue ; qu'elle n'est affranchie ni de l'imagination ni de l'affectivité. La différence entre ces deux états est que l'explication théologique fait intervenir des agents surnaturels et que l'explication métaphysique fait intervenir des entités naturelles : mais ces « abstractions personnifiées » ne sont guère que des divinités camouflées. L'état positif, au contraire, est celui d'une intelligence qui a renoncé à la recherche des causes et qui a stérilisé tout désir d'absolu, ceci parce qu'elle s'en tient strictement aux conclusions du raisonnement et de l'observation : elle explique par des lois<sup>4</sup>.

Ajoutons que le besoin d'expliquer est *une force qui va...* et qui va vers une explication liant des faits de plus en plus nombreux, à la limite liant tous les faits. L'unité est la vocation de l'intelligence. C'est pourquoi l'intelligence théologienne traverse trois phases : fétichiste, polythéiste, monothéiste : le premier « système » parvient ainsi « à la plus haute perfection dont il soit susceptible, quand il a substitué l'action providentielle d'un être unique aux nombreuses divinités indépendantes ». Même cheminement de l'intelligence métaphysicienne qui réduit les diverses entités à une seule, « la *nature*, envisagée comme source unique de tous les phénomènes ». Enfin, il n'est pas irrationnel de concevoir l'intelligence positive arrivant à une loi suprême dont toutes les autres seraient déduites ; il serait pourtant déraisonnable de l'espérer : certes, les progrès de chaque science ne peuvent pas ne pas se faire dans ce sens puisque la nostalgie de l'unité est essentielle à l'intelligence ; mais l'esprit positif est conscient de

<sup>1</sup> *Cours*, 1<sup>re</sup> leçon, t. I, p. 2-3.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 3-4 ; voir aussi 48<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 233-234.

sa faiblesse et de la complexité des phénomènes, plus exactement de sa faiblesse devant la complexité des phénomènes<sup>1</sup>. Au moment même où Comte pose la grande loi de l'esprit humain, surgit un sentiment trop vif de nos limites pour laisser la raison rêver autour d'un « axiome éternel », comme dira Taine<sup>2</sup>: on oublie trop une certaine humilité intellectuelle qui sera une des constantes affectives permanentes de l'humanisme positiviste.

Loi des trois états et nostalgie de l'unité sont la nature même de l'intelligence : « ...l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes... »<sup>3</sup>. La loi historique est une loi naturelle<sup>4</sup>; l'histoire n'est pas d'un autre ordre que la nature : l'histoire *réalise* la nature, au sens le plus actif du mot. C'est pourquoi dans la 51<sup>e</sup> leçon du *Cours*, Comte déclare que la loi des trois états n'est pas seulement une hypothèse confirmée par une vérification continue, un principe empiriquement assuré : le moment est venu, déclare-t-il, de fonder sa vérité « dans l'exacte connaissance de la nature humaine »<sup>5</sup>.

Telle est la loi qui régit « le développement *total* de l'intelligence humaine dans ses diverses sphères d'activité »<sup>6</sup>; on la découvre, disait Comte dans un des premiers exposés, « en étudiant *dans son ensemble* le phénomène du développement de l'esprit humain »<sup>7</sup>. « *Toutes* nos spéculations quelconques... », lit-on dans l'énoncé qui ouvre le *Discours sur l'esprit positif*<sup>8</sup>; « *toutes* les théories humaines... », dit celui du *Système de Politique positive*<sup>9</sup>. Or le mot « religion » ne vient sous

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 4; ce dernier point est si important que Comte y revient à la fin de la leçon, p. 43-45; cf. 58<sup>e</sup> leçon, t. VI, p. 648-649; *Discours sur l'esprit positif*, dans *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1943, p. 198-199.

<sup>2</sup> *Les philosophes français du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 2<sup>e</sup> éd., 1860, p. 364. La 1<sup>re</sup> édition est de 1857, l'année même de la mort de Comte; comme Taine se réclame du « positivisme » et de « l'esprit positif », il est bon de remarquer qu'Auguste Comte avait dès 1830 traité de chimère tout ce qui fera l'objet de la célèbre conclusion de ce livre (ch. XIV, § II).

<sup>3</sup> Le premier exposé que Comte a donné de la loi, en 1822, commençait ainsi : « Par la nature même de l'esprit humain, chaque branche de nos connaissances est nécessairement assujettie... » *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, dans *Opuscules de philosophie sociale*, Paris, Leroux, 1883, p. 100, ou dans *Système de Politique positive*, t. IV, Appendice général, p. 77.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 120; ou *Système*, t. IV, Appendice..., p. 92.

<sup>5</sup> *Cours*, 51<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 526.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 1<sup>re</sup> leçon, t. I, p. 2 (mots soulignés par nous).

<sup>7</sup> *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, dans *Opuscules de philosophie sociale*, p. 181 (mots soulignés par nous); ou *Système...* t. IV, Appendice général, p. 137.

<sup>8</sup> *Discours sur l'esprit positif* (1844), dans *Œuvres choisies*, Paris, Aubier, 1943, p. 175 (mot souligné par nous).

<sup>9</sup> *Système...* t. III, p. 28.

la plume de Comte dans aucun exposé de la loi ; il est pourtant clair que la chose est comprise sous les formules qui définissent son extension ; si un doute subsistait, la présence de l'état théologique le dissiperait. Ce que nous avons l'habitude d'appeler « religion » est donc une des « diverses sphères d'activité de l'intelligence », rentrant dans la catégorie des « spéculations », des « théories ». Si Comte n'emploie pas le mot « religion », ce n'est nullement pour l'éviter ; c'est simplement qu'il n'en a pas besoin : dans sa pensée, il va de soi que les faits dits religieux sont visés par ses expressions. Il y a là une évidence fondamentale du positivisme.

A dire vrai, Auguste Comte semble avoir spontanément réservé les mots « religieux » et « religion » à « la spéculation » quand elle devient source d'action, à « la théorie » quand elle se prolonge en pratique ; la « religion », c'est la philosophie lorsqu'elle s'impose comme principe d'unité pour la vie individuelle et la vie collective, « réglant » la première, « ralliant » les cœurs pour constituer la seconde<sup>1</sup>. Dans ces conditions, la philosophie positiviste de la religion est donc bien un aspect de cette philosophie positiviste de l'esprit en quête d'explications du monde, dont la loi des trois états éclaire l'histoire.

## II. LA RELIGION ET LA CRITIQUE DE LA PSYCHOLOGIE

Pourquoi la nature de l'esprit humain lui impose-t-elle nécessairement une histoire ordonnée selon la loi des trois états ?

Auguste Comte a posé la question à la suite du second exposé de sa loi, en 1825 : il a donné la réponse qu'il reprendra dans la 51<sup>e</sup> leçon du *Cours* en 1839.

« Un penchant naturel et irrésistible porte le genre humain à être théologien... L'action personnelle de l'homme sur les autres êtres est la seule dont il comprenne le mode, par *le sentiment* qu'il en a. Il est donc conduit à se représenter d'une manière analogue la réaction que les corps extérieurs exercent sur lui, ainsi que l'action qu'ils exercent entre eux, et dont il ne peut voir directement que les résultats. » En d'autres termes : « L'homme commence nécessairement par voir tous les corps qui fixent son attention comme autant d'êtres vivants, d'une vie analogue à la sienne, mais en général, supérieure, à cause de l'action plus puissante de la plupart d'entre eux. »<sup>2</sup>

Dans la 51<sup>e</sup> leçon du *Cours*, Comte renvoie à ce texte dont il reprend certaines expressions<sup>3</sup>. Sa pensée est encore plus vigoureu-

<sup>1</sup> Cf. *Système...* t. II, ch. I, *Théorie générale de la religion ou Théorie positive de l'unité humaine*.

<sup>2</sup> *Considérations sur les sciences...* p. 182 et 183 (mot souligné par nous), ou *Système...* t. IV, Appendice... p. 138.

<sup>3</sup> *Cours*, 51<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 529.

sement affirmée : « L'inévitable nécessité d'une telle évolution intellectuelle a pour premier principe élémentaire la tendance primitive de l'homme à transporter involontairement *le sentiment intime* de sa propre nature à tous les phénomènes quelconques. » Par suite, « si, d'une part, l'homme se regarde nécessairement, à l'origine, comme le centre de tout, il est alors, d'une autre part, non moins inévitablement disposé à s'ériger aussi en type universel. » Il y a un anthropocentrisme spontané qui implique un anthropomorphisme également spontané. Ainsi, l'homme « ne saurait concevoir d'autre explication primitive à des phénomènes quelconques que de les assimiler, autant que possible, à ses propres actes, les seuls dont il puisse jamais croire comprendre le mode essentiel de production, par la *sensation naturelle* qui les accompagne directement. »<sup>1</sup>

Que signifie cet « expédient fondamental », comme dit Comte ?<sup>2</sup> Que toute cause est un fait psychologique et qu'expliquer les phénomènes naturels par des causes, c'est mêler du psychique au physique. La critique n'est pas neuve mais se trouve renouvelée quand elle ajoute qu'il n'y a pas de fait psychologique.

Malebranche avait identifié l'acte de causer et l'acte de créer<sup>3</sup> ; il avait essayé de montrer que nous n'avons aucune expérience psychologique de cet acte et que le sentiment de vouloir n'était pas sentiment de pouvoir<sup>4</sup> ; mais il avait conservé l'idée de cause comme principe d'explication, concentrant toute l'efficience et la finalité en une seule cause, le Créateur. Ce n'est donc pas par hasard qu'aussitôt après avoir défini « l'origine spontanée » de l'explication théologique, Auguste Comte rappelle l'exemple de l'illustre oratorien pour faire voir combien est forte cette disposition primitive de notre esprit.

Son texte permet de comprendre la différence entre la critique occasionaliste et la critique positiviste : « Quand un tel esprit, en un siècle aussi éclairé, n'a pu finalement concevoir d'autre moyen réel d'expliquer (les lois du choc) qu'en recourant formellement à l'activité continue d'une providence directe et spéciale, une pareille vérification doit, sans doute, rendre pleinement irrécusable l'inévitable tendance de notre intelligence vers une philosophie radicalement théologique, toutes les fois que nous voulons pénétrer, à un titre quelconque, jusqu'à la *nature intime des phénomènes* »<sup>5</sup>. Malebranche a bien compris que l'esprit ne saisissait aucune cause ni dans le monde physique ni en lui-même ; mais il n'a pas vu qu'en coupant la causalité de

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 527-528. Cf. 40<sup>e</sup> leçon, t. III, p. 210 ; *Discours sur l'esprit positif*, dans *Oeuvres choisies*, p. 176-177 ; *Système...* t. II, p. 80-81.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 529.

<sup>3</sup> Cf. *Recherche de la Vérité*, Livre VI, 2<sup>e</sup> partie, ch. IV.

<sup>4</sup> Cf. *Méditations chrétiennes*, VI, § XIV.

<sup>5</sup> 51<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 530 (mots soulignés par nous).

toute expérience humaine, il la condamnait à disparaître : ceci parce que persistait en lui la notion d'une « nature intime des phénomènes ». Or pareille notion représente justement la projection fondamentale du psychique dans le physique que le positivisme entend éliminer.

Malebranche estime que l'expérience psychologique de la volonté n'a pas le privilège de montrer une cause en train de produire son effet : il veut simplement purifier l'idée de cause en la détachant d'un sentiment illusoire, afin de montrer en elle une exigence de la raison pensant l'être ; l'oratorien en appelle de la psychologie vulgaire à la psychologie rigoureuse au profit de l'ontologie. C'est à ce niveau que la critique positiviste intervient pour dénoncer dans toute ontologie une psychologie déguisée, psychologie qui ne peut être que la vulgaire parce qu'il n'y en a point d'autre. Qui pense l'être le dote plus ou moins consciemment d'une intériorité dont le modèle est « le sentiment intime », « la sensation naturelle » accompagnant notre existence. L'explication causale n'aura donc aucune place dans l'étude de la nature physique et même morale, si elle postule une idée de l'être indissolublement liée à une donnée de la conscience que l'esprit positif récuse.

La loi des trois états suppose la critique positiviste de la psychologie.

La connexion est explicitement marquée dès le début de la démonstration qui fonde en raison « la nécessité » de la loi sur la tendance naturelle de l'esprit à se projeter dans les choses. Les philosophes, remarque aussitôt Comte, ont bien signalé les difficultés de la connaissance de soi : mais ces difficultés sont le fait de l'esprit philosophique lui-même ; elles ne sont pas senties par la conscience naïve. « Un degré notable de raffinement dans ses méditations habituelles » est requis pour rendre un esprit capable de « s'étonner de ses propres actes » et mettre en problème leur connaissance. Pendant de longues périodes de son histoire, l'homme travaille, lutte pour vivre, beaucoup trop directement sollicité par le monde extérieur pour avoir le temps de réfléchir sur lui-même. Ceci ne signifie pourtant pas qu'il ne sait ce qu'il fait : c'est cette conscience permanente et spontanée de son existence et de ses actions qu'il projette dans les images lui représentant l'être et les changements des choses. Une sorte de *cogito préréflexif* est à l'origine de l'anthropocentrisme et de l'antropomorphisme reconnus dans le premier état<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> 51<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 527-528. Cf. 52<sup>e</sup>, t. V, p. 34-35 : « ... se bornant à céder presque passivement à la pente naturelle qui nous entraîne à transporter au dehors ce sentiment de l'existence dont nous sommes intérieurement pénétrés, lequel, nous semblant d'abord expliquer suffisamment nos propres phénomènes, nous sert immédiatement de base uniforme à l'interprétation absolue de tous les phénomènes extérieurs. »

En ce sens, il faut donc dire « que l'homme ne connaît essentiellement que lui-même » ; le sentiment de son existence et de ces différents modes d'existence que sont ses actes constitue une espèce de savoir spontané qui précède et qui, par suite, oriente les premières tentatives de l'esprit pour comprendre les choses. Tel est même le fondement rationnel du premier état, ce qui le détermine comme état et ce qui le pose comme premier. Dans l'histoire des rapports de l'esprit et du monde, l'homme n'a d'autre point de départ que l'homme ; les seuls schèmes dont il dispose alors pour essayer d'expliquer le monde sont suggérés par ce que certains philosophes appellent témoignage du sens intime<sup>1</sup>.

Il faut donc bien s'entendre sur le sens et la portée de la critique positiviste de l'introspection. Auguste Comte n'a évidemment pas ignoré ce sentiment de l'existence dont toutes les données immédiates de la conscience sont des modifications ; je me sens exister et exister en train de regarder, de juger, de vouloir, etc... Comte ignore si peu ce sens intime qu'il le présente comme accaparant l'âme primitive. Il ne nie donc pas la conscience, ce qui serait absurde, mais il n'admet en aucune façon que son témoignage puisse être assimilé à une observation scientifique. Quand le philosophe positiviste parle de la sympathie, du raisonnement, de la sensation de rouge, ce qu'il met sous ces mots est bien ce qu'il a éprouvé en diverses situations : toutefois, cette introspection spontanée et naïve ne sera jamais une méthode positive.

La loi des trois états postule donc la présence d'une introspection spontanée et la critique d'une introspection scientifique. Elle présente l'esprit comme nécessairement condamné à expliquer les choses sur le modèle d'une existence qui se sent intérieure et volontaire ; comme ce sentiment ne peut absolument pas se transformer en une observation scientifique, le progrès de la connaissance doit peu à peu éliminer tout ce qui tient à ce sentiment, ne serait-ce que par le fil imperceptible d'un lointain souvenir. Tel est le sens de la substitution des lois aux causes, des lois sans références à une intériorité psychique aux causes qui ne seront jamais purifiées de leur tache originelle.

C'est pourquoi la science de l'homme elle-même, pour être science, doit être constituée sans faire appel à cette observation qui, selon les psychologues, transformeraient les sensations internes en faits scientifiques. Ce caractère foncièrement anti-psychologique de la loi des trois états éclaire le sens de la classification des sciences qui lui est complémentaire.

Une fois mises à part les mathématiques devenues très vite un instrument de la pensée, une logique, Comte classe les sciences de la

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 528-529.

nature à partir des phénomènes qu'elles étudient. Si nous classons ces phénomènes selon un ordre *logique* de simplicité et de généralité décroissantes, apparaîtront successivement astronomie, physique, chimie, biologie et sociologie. Mais cet ordre logique a aussi une signification *anthropologique* : il rend sensible une proximité à l'homme croissante ; plus les phénomènes se compliquent et se particularisent, plus ils se rapprochent de l'homme : les phénomènes humains sont les plus complexes et les plus particularisés. Cet ordre logique est enfin *chronologique*, étant l'ordre selon lequel les sciences sont devenues positives : les phénomènes les plus simples et les plus généraux, ce qui était normal, ont été les premiers soumis à des lois ; la substitution des lois aux causes a été d'autant plus difficile et plus lente qu'il s'agissait de faits plus complexes et plus particularisés : la connaissance de l'homme devait donc être la dernière à se plier aux conditions du dernier état.

Autrement dit : la science de l'homme devait être la dernière à se débarrasser de l'idée d'intériorité et des façons de penser qu'elle imprègne. Le caractère foncièrement anti-psychologique de la loi des trois états permet alors d'en donner une nouvelle expression : dans l'histoire des rapports de l'esprit et du monde, un anthropocentrisme et un anthropomorphisme originels obligent l'intelligence à aller de l'homme au monde ; le progrès conduira à un complet renversement : l'intelligence positive va du monde à l'homme<sup>1</sup>.

Dans cette vue, même rapide, sur la loi des trois états, la pensée commune et l'histoire reconnaissent dans les diverses formes de l'état théologique ce qu'elles ont coutume de mettre sous le mot religion. Or, dans ces cas précis où le philosophe réfléchit sur des religions historiques, quelle idée du religieux cette réflexion fait-elle ressortir ? Très exactement celle qu'explicite l'adjectif choisi pour nommer le premier état : il s'agit bien d'un *logos* sur le *theos*, d'une volonté de penser et d'exprimer la divinité : la religion est une manifestation de ce *logos* qui est à la fois intelligence et parole. Précisons : du *logos* cherchant à expliquer le monde ; c'est pourquoi, quelles que soient ses formes, la théologie est toujours cosmologie : des fétiches primitifs au Créateur des lois de la nature, Auguste Comte ne rencontre que des variétés du dieu cosmique.

Par conséquent, la philosophie positiviste des religions découvre à leur origine un besoin d'explication du monde, de sorte que sa fonction explicative est essentielle à la divinité. Grossier fétiche ou notion métaphysiquement raffinée, Dieu est cause : il apparaît et

<sup>1</sup> *Cours*, 51<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 528 ; sur ce thème important, voir, par exemple : 40<sup>e</sup> leçon (début), t. III, p. 209-211 ; 56<sup>e</sup> leçon, t. VI, p. 251-252.

disparaît avec la causalité. Son office cosmique est constitutif de son être : lorsque le cosmos s'explique sans le faire intervenir, il perd son être avec sa raison d'être.

### III. INDICATIONS SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Ce que nous appelons l'histoire des religions commence donc avec cette projection anthropocentrique qui définit le premier état. « ...Telle est donc l'*origine spontanée* de la philosophie théologique, dont le véritable esprit élémentaire consiste, en effet, à expliquer la nature intime des phénomènes et leur mode essentiel de production en les assimilant, autant que possible, aux actes produits par des volontés humaines, *d'après notre tendance primordiale* à regarder tous les êtres quelconques comme vivant d'une vie analogue à la nôtre... »<sup>1</sup>

La religion est donc naturelle puisqu'elle a son origine dans le besoin naturel d'expliquer les phénomènes. La forme primitive de la religion est donc naturelle puisqu'elle exprime la tendance naturelle à humaniser les choses. « Inévitable spontanéité générale d'un état intellectuel pleinement théologique... »<sup>2</sup>, « spontanéité caractéristique... »<sup>3</sup>, « un point de départ nécessaire... »<sup>4</sup>, « aussi indispensable qu'inévitable à l'origine de l'évolution humaine... »<sup>5</sup> En analysant cette nécessité, on verra que l'essence de la religion coïncide avec un service d'ordre intellectuel.

« A cette seule philosophie, écrit Comte de l'explication théologique, il appartenait en vertu de son admirable spontanéité caractéristique, de dégager l'esprit humain du cercle radicalement vicieux où il paraissait d'abord enchaîné, entre les deux nécessités opposées, également impérieuses, d'observer préalablement pour parvenir à des conceptions concevables, et de concevoir d'abord des théories quelconques pour entreprendre avec efficacité des observations suivies. »<sup>6</sup> En d'autres termes : il faut faire des hypothèses pour observer, mais il faut observer pour faire des hypothèses... la raison scientifique tourne en cercle : c'est dire qu'elle n'aurait jamais tourné si, à l'origine, l'imagination théologienne n'avait brisé le cercle en faisant des hypothèses non fondées sur l'observation. « Ce fatal antagonisme logique ne pouvait évidemment comporter d'autre solution que celle naturellement procurée par l'*inévitable essor primitif* de la philosophie

<sup>1</sup> 51<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 529 (mots soulignés par nous).

<sup>2</sup> 52<sup>e</sup> leçon, t. V, p. 24 ; cf. p. 53.

<sup>3</sup> 51<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 550 et 533.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 549.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 533.

théologique, en assimilant, autant que possible, tous les phénomènes quelconques aux actes humains... »<sup>1</sup>.

Ou bien la raison n'esquissait aucune hypothèse et il n'y avait aucun démarrage ; ou bien il y avait démarrage mais à la faveur d'hypothèses irrationnelles. Reste tout de même à savoir pourquoi il y eut démarrage. La raison était-elle donc si puissante ?

En aucune façon. C'est un thème fondamental de l'anthropologie positiviste que la faible énergie naturelle de l'intelligence ; la constitution psycho-physiologique de l'homme ne le dispose nullement au travail intellectuel ; le besoin d'expliquer est en lui, bien sûr, mais si peu exigeant que, laissé à sa seule impulsion, il n'irait ni très loin ni très vite<sup>2</sup>. La religion de l'humanité est loin d'être une expression naïve de l'orgueil humain ; à sa façon, Comte renouvelle le thème paulinien : la sociologie n'est pas cette « science qui enflé ». Certes, l'homme peut être fier de son ascension, mais cette fierté même le rend à la fois lucide et modeste : la structure même de son cerveau fait ressortir la petitesse de la partie qui est l'organe des fonctions intellectuelles par rapport à la masse réservée aux fonctions affectives et actives.

L'histoire confirme la biologie. Pour mouvoir l'homme, il faut l'émouvoir ; pour vaincre l'inertie de son esprit, il faut l'espoir d'un empire illimité sur un monde sans résistance. C'est l'inaccessible, le chimérique, l'impossible qui touchent spontanément l'esprit humain. Comte nous invite à nous rappeler cette « curiosité enfantine qui prétend surtout à connaître l'origine et la fin de toutes choses »<sup>3</sup>. Les *pourquoi* qui ont le don d'émouvoir l'homme sont justement ceux auxquels il n'a pas le pouvoir de répondre. Paradoxe, et même double paradoxe quand on constate que « les faits chimériques » ont puissamment contribué aux progrès de la science des « faits réels »<sup>4</sup>.

Nul mieux que le fondateur du positivisme n'eut le sentiment de la différence entre les mobiles et le sens de la pensée. C'est souvent le rêve qui conduit à la réalité ; les pressentiments de l'esprit positif se glissent dans les chimères des astrologues et des alchimistes<sup>5</sup>. A plus forte raison aux origines, « dans cette première enfance intellectuelle » où le fétichisme anime la nature : « Quelque vaines que

<sup>1</sup> *Ibidem* (mots soulignés par nous).

<sup>2</sup> Sur ce thème, véritable *leit-motiv*, voir, par exemple : 45<sup>e</sup> leçon, t. III, p. 618 sq. (fondement biologique de cet état) ; 50<sup>e</sup> leçon, t. V, p. 437 ; 51<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 534 sq. ; 53<sup>e</sup> leçon, t. V, p. 119 ; 56<sup>e</sup> leçon, t. VI, p. 180 ; *Discours sur l'esprit positif*, dans *Oeuvres choisies*, p. 181.

<sup>3</sup> 51<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 535.

<sup>4</sup> 52<sup>e</sup> leçon, t. V, p. 51 : « Dans cette première enfance intellectuelle, que nous pouvons maintenant si peu comprendre, les faits chimériques l'emportent infiniment sur les faits réels. »

<sup>5</sup> Voir 56<sup>e</sup> leçon, t. VI, p. 195-199 et 201-204.

doivent maintenant paraître ces puériles spéculations, il ne faut pas oublier, en aucun sujet, que toujours et partout elles ont pu seules tirer le génie humain de sa torpeur primitive, en offrant à son activité permanente l'unique aliment spontané qui pût exister d'abord... »<sup>1</sup>. « Si donc notre intelligence ne s'était point d'abord exclusivement appliquée, par une irrésistible préférence instinctive, à ces recherches inaccessibles auxquelles correspond exclusivement la philosophie théologique, elle aurait inévitablement persévétré dans sa léthargie initiale, faute du seul exercice qu'elle put alors comporter. »<sup>2</sup> L'irrationnel éveille et stimule la raison.

Ainsi, le fait de définir la religion comme explication du monde n'exclut pas en elle le rôle de l'irrationnel. Mais cet irrationnel ne lui est pas essentiel. Si l'explication fétichiste du monde est religieuse, ce n'est pas en tant que fétichiste mais en tant qu'explication du monde. Tout ce qu'il y a d'irrationnel en elle peut disparaître : son caractère religieux subsiste.

L'irrationnel est lié à la condition de l'esprit humain dans son enfance. C'est dire qu'il n'y a pas une catégorie proprement religieuse du mystère. Le mystérieux se trouve identifié au merveilleux. Or, si bienfaisant et si nécessaire que soit le prestige du merveilleux tant que l'intelligence reste sensible à la séduction anthropocentriste et anthropomorphiste, il est évident qu'il disparaît avec le règne des lois.

L'évolution de l'esprit théologique éclaire cette même essence de la religion que révèle l'étude de ses origines. Le passage du fétichisme au polythéisme puis au monothéisme est, certes, un progrès, mais dans la mesure où il représente un affaiblissement de l'esprit théologique et un cheminement vers l'état positif. Il s'agit d'une théorie qui se perfectionne en éliminant peu à peu l'irrationnel, d'une explication du monde qui refoule la tendance spontanée à intérieuriser les choses pour y projeter des causes.

« Une première *généralisation* des conceptions théologiques, d'après le premier exercice spontané de l'esprit d'observation chez la masse des hommes, avait d'abord déterminé le passage fondamental du fétichisme au polythéisme... : une *généralisation* nouvelle, à la suite d'un essor plus étendu, devait pareillement conduire en temps opportun, et même plus irrésistiblement encore, vu la moindre difficulté du changement, à *concentrer* graduellement, et à réduire enfin, autant que possible, l'action surnaturelle, par la transition

<sup>1</sup> 51<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 534.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 535 ; cf. 52<sup>e</sup> leçon, t. V, p. 51 ; *Discours sur l'esprit positif*, dans *Oeuvres choisies*, p. 179-181.

analogue de celui-ci au monothéisme proprement dit »<sup>1</sup>. L'évolution de l'esprit théologique est donc liée à un *processus* intellectuel de généralisation et de concentration.

La genèse du monothéisme est particulièrement intéressante à cet égard : elle est si essentiellement intellectuelle qu'elle est l'œuvre d'intellectuels ; la réduction des dieux à un seul a été opérée dans les écoles des philosophes grecs ; c'est là que « l'intelligence finit par être révoltée de la contradiction directe et générale que devait de plus en plus lui présenter la multitude désordonnée de ces capricieuses divinités, comparée au spectacle, de jour en jour plus fixe et plus régulier, que l'homme commençait à apercevoir peu à peu dans l'ensemble du monde extérieur. »<sup>2</sup> C'est pourquoi, dans le *Système de Politique positive*, Comte écrira : « Le monothéisme n'étant jamais qu'un polythéisme réduit et concentré, son avènement ne peut résulter d'aucune tendance spontanée et populaire. Il suppose toujours une longue suite de méditations philosophiques qui ne sauraient surgir que dans une corporation théorique, dont les opinions prévalent par l'enseignement. »<sup>3</sup>

Certes, le catholicisme saura rendre le monothéisme populaire, précisément en assimilant du polythéisme tout ce qui peut entrer dans une synthèse où il n'y a qu'un seul Dieu : de là le culte de la Vierge, l'intercession des saints, le ministère des anges. Mais, par sa nature et dans son origine, le monothéisme est un produit de la réflexion critique ; comme tel, il représente un affaiblissement de ce que le bon sens populaire a toujours senti sous le mot « religion » ; le Dieu qu'il aime est un Dieu qui intervient dans le monde, qui fait des miracles, qui parle aux inspirés. Or la logique monothéiste, concentrant la causalité dans l'auteur de la nature, tend à réduire son activité à la création de lois invariables ; si cette logique implique aussi qu'il conserve le pouvoir de violer ces mêmes lois, la théologie catholique s'applique à voiler la contradiction en limitant le plus possible l'exercice de ce pouvoir<sup>4</sup>.

La genèse du monothéisme n'est donc pas liée à une purification de la conscience religieuse mais à une exigence de l'esprit critique qui expulse les causes de la nature et qui en laisse subsister une seule, à condition qu'elle soit hors de la nature, vraiment surnaturelle. La transcendance ne représente pas cette suprême *intériorisation* de la divinité qui se pose dans un dépassement du sujet à l'instant

<sup>1</sup> 53<sup>e</sup> leçon, t. V, p. 222 (mots soulignés par nous).

<sup>2</sup> *Cours*, 53<sup>e</sup> leçon, t. V, p. 222.

<sup>3</sup> *Système*, t. III, p. 241. Cette thèse sur l'origine du monothéisme se heurtait à « l'initiative hébraïque » ; voir sur ce point *Cours*, 53<sup>e</sup> leçon, p. 232 sq., et les textes cités par H. DE LUBAC, *ouv. cit.*, p. 155-157.

<sup>4</sup> Voir 56<sup>e</sup> leçon, t. VI, p. 236-237.

même où il échappe radicalement au monde des objets : elle représente, au contraire, la suprême *extériorisation* de la divinité qui la pose en dehors du monde et de l'humanité entièrement plongée dans le monde.

« Le régime monothéique, comparé au précédent, constitue une *diminution intellectuelle* très prononcée de l'esprit religieux... »<sup>1</sup> La formule est remarquable : on pourrait concevoir la diminution de l'esprit religieux à un autre niveau que celui de l'intelligence : mais, dans la perspective de Comte, il n'y a pas une piété, une dévotion, une oraison qui seraient « d'un autre ordre » et qui pourraient avoir une source autre que l'explication du monde. C'est pourquoi, entre l'époque où les hommes sont en relation avec les dieux qui animent la nature et celle où ils seront en relation avec le seul Grand-Etre non chimérique qu'est l'Humanité, l'étape monothéiste est celle où l'Auteur de la nature s'éloigne peu à peu des hommes : elle représente non pas une diminution de l'esprit religieux, puisque celui-ci survivra dans le positivisme, mais une diminution de la capacité religieuse de l'explication théologique.

On comprend alors que, dans l'histoire du monothéisme, Comte n'aït jamais rencontré le Dieu de Jésus-Christ, pas même dans l'âme de ce saint Paul qu'il considère comme le fondateur du catholicisme<sup>2</sup>. Son idée de la religion ne lui permettait pas d'envisager la possibilité même d'un Dieu dont l'office ne serait pas de rendre le cosmos intelligible mais de rendre l'histoire mystérieuse et, par ce mystère, de fonder une vie spirituelle radicalement distincte de la vie dans le monde.

#### IV. SIGNIFICATION PHILOSOPHIQUE DE L'IDÉE POSITIVISTE DE LA RELIGION

Comment Comte a pourtant retrouvé une authentique vie intérieure et une spiritualité, au vrai sens du mot, c'est ce que montrerait sans doute l'étude de la religion de l'Humanité<sup>3</sup>. Mais il aboutit à cette religion de l'Humanité parce qu'il voit sous le mot « religion » une certaine attitude, celle que l'on a essayé ici de définir.

Une grande philosophie représente une *expérience*. Auguste Comte a pensé et vécu une certaine idée de la religion. Quel est le sens de cette *expérience* ? Qu'apporterait-elle au philosophe qui se demande ce qui est spécifiquement religieux ? Avant tout une occasion de réfléchir sur le thème qu'Etienne Gilson a si justement exprimé en

<sup>1</sup> 54<sup>e</sup> leçon, t. V, p. 370 (mots soulignés par nous).

<sup>2</sup> Sur ce point, voir H. DE LUBAC, *ouvr. cit.*, p. 192 sq., mais en insistant sur ce fait que Comte ne pouvait pas penser autrement.

<sup>3</sup> Voir, par exemple, PIERRE DUCASSÉ : *Les origines intuitives du positivisme*, Paris, Alcan, 1939, ch. III et Appendice IV ; JEAN LACROIX : *La sociologie d'Auguste Comte*, Paris, P.U.F., 1956, ch. V et VI.

définissant la vie religieuse : « elle relève d'un ordre spécifiquement autre que celui de l'explication. Le centre du problème est là... Il s'agit de savoir si la vie chrétienne est essentiellement un savoir... »<sup>1</sup>.

Le positivisme d'Auguste Comte offre l'expérience d'une religion où le spirituel coïncide avec l'intellectuel, et ceci par suite d'un refus préalable d'accueillir dans la philosophie un sujet psychologique. Sans doute le sujet religieux est-il autre que psychologique : n'empêche qu'il faut passer par la conscience du moi pour poser un moi qui soit à la fois inséparable et au-delà de ses déterminations. *L'intravi in intima mea* de saint Augustin semble bien indiquer la seule voie qui conduise à une vie spirituelle distincte et irréductible.

Refus préalable... Car ce n'est pas la réflexion philosophique sur la religion qui exclut l'intériorité du sujet comme factice ou superficielle pour montrer que l'essentiel du phénomène religieux est ailleurs : la réflexion philosophique sur la religion commence dans une vision du monde où l'intériorité du sujet est déjà exclue. On ne saurait trop insister sur l'importance de la lettre à Valat du 24 septembre 1819. Comte n'a pas encore vingt-deux ans ; il songe à deux ouvrages, une philosophie des mathématiques et un traité de politique scientifique ; sa pensée se cherche ; il convient de la dire pré-positiviste plutôt que positiviste : or une des premières évidences qui la touchent est la contradiction inhérente à l'introspection.

« L'esprit de l'homme, considéré en lui-même, ne peut pas être un sujet d'observation, car chacun ne peut point, évidemment, l'observer dans autrui ; et, d'un autre côté, il ne peut pas non plus l'observer dans lui-même. Et, en effet, on observe les phénomènes avec son esprit ; mais avec quoi observerait-on l'esprit lui-même, ses opérations, sa marche ? On ne peut pas partager *son esprit*, *c'est-à-dire son cerveau*, en deux parties, dont l'une agit, tandis que l'autre la regarde faire, pour voir de quelle manière elle s'y prend... »<sup>2</sup>. C'est le refus radical de tout *cogito*. « Il résulte de là, ajoute-t-il très logiquement, que les prétendues observations faites sur l'esprit humain considéré en lui-même et *a priori* sont de pures illusions... ». On ne cherchera donc pas plus à connaître « la nature » de l'esprit humain que la « nature » d'aucune chose : on l'étudiera « d'après ses résultats, par des observations sur ses faits, qui sont les sciences »<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *L'Etre et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948, p. 225.

<sup>2</sup> *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, Paris, Dunod, 1870, p. 89 (mots soulignés par nous).

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 90. Il s'agit là d'un thème dominant du positivisme ; cf. *Examen du traité de Broussais sur l'irritation* (1828), soit dans *Opuscules de philosophie sociale*, soit dans *Système...* t. IV, Appendice général ; *Cours*, 1<sup>re</sup> leçon, t. I, p. 29-31 ; 45<sup>e</sup> leçon, t. III, p. 613-615 et p. 620-622 (le refus du *moi*) ; 49<sup>e</sup> leçon, t. IV, p. 337, n. 1 (« On n'observe bien qu'en se plaçant en dehors ») ; 57<sup>e</sup> leçon, t. VI, p. 420.

La philosophie de l'esprit ne sera donc pas une psychologie mais une réflexion sur l'esprit en train de travailler, tourné vers le monde pour l'expliquer, et l'expliquant d'autant mieux qu'il perd la fâcheuse habitude de se tourner vers soi-même. Elle ne peut évidemment rencontrer la religion que dans la mesure où celle-ci inclut une explication du monde et de l'homme-dans-ce-monde.

Au moment même où le jeune Comte écrivait cette lettre, Maine de Biran arrivait à la dernière étape d'un itinéraire exactement opposé, de sorte que son expérience joue ici le rôle de contre-épreuve. Si différents qu'ils soient par l'âge, le caractère et la situation sociale, les deux philosophes sont les héritiers du même esprit, celui qui inspire l'œuvre scientifique et la critique philosophique de la seconde moitié du 18<sup>e</sup> siècle. Biran sait déjà que la nature des choses est inaccessible à la raison, que la science moderne cherche les lois et non les causes, qu'aucune démonstration ne saurait atteindre une Cause première, que l'idée de cause a son origine dans le sentiment de vouloir... Mais ici est la croisée des chemins : ce sentiment de vouloir est un fait, donné par un sens dont l'esprit positif reçoit le témoignage comme il reçoit celui des autres sens ; qu'il soit intime au lieu d'être externe ne le disqualifie en aucune façon aux yeux de l'homme de science. Il ne faut certes pas traiter les objets physiques comme s'ils étaient des sujets psychiques : mais il ne faut pas davantage traiter les sujets psychiques comme s'ils étaient des objets physiques. Une psychologie comme science rigoureuse est possible. C'est en essayant de l'élaborer que Maine de Biran rencontre la religion : il la découvre évidemment en tant que l'inquiétude de l'infini et la paix de la grâce, les contradictions du cœur et l'unité retrouvée dans l'oraison constituent une vie de l'esprit signifiant la présence de Dieu. *L'intravi in intima mea* conduit une fois encore au *Deus in nobis*.

Positivisme de psychologue, n'ayant jamais eu l'occasion de rencontrer le Dieu cosmique des savants, aboutissant à la religion du Dieu qui transcende le sujet mais au sein d'une relation existentielle de participation... Positivisme de sociologue, dépassant le Dieu cosmique des savants anciens, aboutissant à la religion de l'Humanité qui transcende, à sa façon, les individus au sein d'une relation existentielle de participation... <sup>1</sup>. Telles sont les deux expériences instituées par l'histoire à l'époque d'une révolution politique et sociale qui aurait voulu être aussi religieuse. Il ne semble pas qu'elles aient perdu tout intérêt philosophique.

HENRI GOHIER.

<sup>1</sup> Voir sur cette transcendence des intéressantes remarques de P. ARBOUSSE-BASTIDE, *ouvr. cit.*, t. II, p. 677 sq.