

## **Situation et signification de l'œuvre philosophique de Josef Dietzgen**

**(préface à *L'essence du travail intellectuel* de Josef Dietzgen, 1902)**

---

L'histoire de la philosophie est l'histoire de la pensée bourgeoise ; on y voit la succession des modes de pensée des classes dominantes. Cette pensée apparut dès que le communisme primitif se fut transformé en une société comportant des antagonismes de classes ; grâce à leur richesse, les membres de la classe possédante avaient alors le loisir et aussi le goût de prêter attention aux productions de leur esprit. Son point de départ se situe dans la Grèce classique ; mais elle trouva sa forme la plus achevée et la plus affinée, lorsque, dans l'Europe capitaliste, la bourgeoisie moderne devint la classe dominante et que les penseurs se mirent à exprimer les idées de la bourgeoisie. Le trait caractéristique en est le dualisme, l'opposition mal comprise de l'être et de la pensée, de la nature et de l'esprit, conséquence de sa difficulté et de son incapacité à voir les choses clairement et correctement. C'est la division de l'humanité en classes et l'incompréhension de la production sociale, depuis qu'elle est devenue production de marchandises, qui trouvent leur expression par ce biais.

Dans le communisme primitif, les rapports de production étaient clairs et limpides ; on créait en commune les valeurs d'usage et on en jouissait en commun ; les hommes dominaient la production et, dans la mesure où le permettaient les forces naturelles qui elles-mêmes les dominaient, ils étaient maîtres de leur destin. Là, les idées devraient encore être simples et claires ; comme il n'y avait pas de conflit entre les intérêts individuels et collectifs, il n'existait pas non plus d'opposition profonde entre le bien et le mal. Ces communautés primitives étaient seulement soumises aux forces naturelles supérieures, puissances inconnues et mystérieuses, tantôt bienfaisantes et tantôt destructrices.

Avec l'apparition de la production marchande, le tableau se transforme. L'humanité civilisée commence à se sentir un peu plus libre du joug pesant et capricieux des forces naturelles ; mais alors surgissent d'autres démons, d'origine sociale. « Des que les producteurs cessèrent de consommer eux-mêmes leur produit et se mirent à l'échanger, ils perdirent leur pouvoir sur lui. Ils ne surent plus ce qu'il en advenait et il fut possible que ce produit servit éventuellement contre le producteur, à son exploitation ou à son asservissement. » « Le produit domine le producteur » (Engels). Dans la production marchande, ce n'est pas le but visé par le producteur particulier qui est atteint mais ce à quoi les forces productives travaillent derrière son dos. L'homme propose, mais une puissance sociale supérieure dispose ; il n'est plus maître de son destin. Les rapports de production sont compliqués et opaques ; certes, l'individu produit de façon autonome, mais dans son travail individuel s'incorpore le processus social de production, dont il est l'instrument inconscient. Les fruits du travail de beaucoup sont consommés par un seul. La coopération sociale se cache derrière la lutte concurrentielle intense entre producteurs. L'intérêt de l'individu est en conflit avec celui de la société ; le bien, à savoir considérer l'intérêt général, s'oppose au mal : sacrifier tout à son avantage personnel. Les passions de l'homme aussi bien que ses dons intellectuels, une fois qu'ils ont été libérés, développés, exercés, renforcés, affinés, sont devenus autant d'armes aveugles qu'une puissance supérieure tourne contre leurs possesseurs.

Les impressions à partir desquelles l'homme pensant constituait sa conception du monde étaient tout à fait vagues, alors que, faisant partie de la classe possédante, il avait la possibilité de soumettre ses idées à une étude personnelle minutieuse ; mais se tenant à l'écart du processus du travail, leur source, il n'était pas à même d'en pénétrer l'origine sociale. Ainsi devait-il finir par les considérer comme des êtres spirituels autonomes ou par chercher leur origine dans une puissance spirituelle surnaturelle. Cette pensée métaphysique dualiste a pris, au cours des temps, les formes les plus différentes, et ceci en accord avec le développement de la production, depuis l'économie esclavagiste antique jusqu'au capitalisme moderne, en passant par le servage et la production marchande du Moyen Âge. Ces formes successives ont pris corps dans le développement de la philosophie grecque, les diverses figures de la religion chrétienne et les systèmes philosophiques modernes.

Il ne fait pourtant pas voir dans ces systèmes et ces religions l'image qu'on en donne, à savoir de pures et simples formulations – toujours défectueuses – de la vérité absolue ; mais en eux s'inscrivent des étapes toujours plus avancées de la connaissance que l'esprit humain a acquise sur le monde et sur lui-même. Le but de la pensée philosophique était de trouver sa propre satisfaction dans le fait de comprendre ; et là où la compréhension ne pouvait pas être obtenue entièrement de façon naturelle, il restait encore une place pour le surnaturel, l'inexplicable. Mais, grâce au travail opiniâtre des esprits les plus profonds, le savoir ne cessait d'augmenter et le domaine de l'inexplicable de s'amenuiser. Et cela principalement depuis que l'apparition du mode de production capitaliste a suscité un progrès effréné dans l'étude de la nature ; car ici, libéré de la recherche exaltée et sans espoir de la vérité absolue, l'esprit humain avait l'occasion de connaître sa force en trouvant des vérités partielles enchaînées les uns aux autres, par un travail simple, tranquille et fructueux. Le besoin de déterminer la signification et la valeur de ces nouvelles vérités donnèrent lieu aux problèmes de la théorie de la connaissance. Les essais faits pour résoudre ces derniers sont une partie intégrante des systèmes philosophiques les plus récents qui représentent un progrès constant de l'épistémologie. Mais le caractère surnaturel de ces systèmes a fait obstacle à l'accomplissement de cette tâche.

Poussé en avant par les besoins techniques du capitalisme, le développement de la science de la nature est devenu une marche triomphale de l'esprit humain ; la nature fut soumise d'abord intellectuellement, par la découverte de ses lois, puis matériellement dans la mesure où on soumettait les forces à présent connues à la volonté humaine et où on les faisait servir au but le plus élevé : produire sans peine nos moyens d'existence. Les ténèbres épaisses qui masquaient la nature de la société humaine se dessinaient d'autant plus nettement (le capitalisme rend toutes les oppositions plus nettes, comme les antagonismes de classes, mais aussi plus simples et plus claires). Tandis que les sciences de la nature pouvaient se passer de tout l'attrail du mystère, l'obscurité, où était plongée l'origine de nos idées, offrait un sûr refuge, dans le domaine de l'esprit.

Le capitalisme touche à sa fin : le socialisme approche. On ne peut pas exprimer plus fortement toute l'importance de cette transition pour l'histoire humaine que ne le font les mots de Marx et Engels : « Ainsi s'achève la préhistoire de l'humanité ;

ainsi l'homme se sépare-t-il définitivement du règne animal. » Avec la régulation sociale de la production, l'homme devient entièrement maître de son propre destin. Aucune puissance sociale mystérieuse ne se met plus en travers de ses desseins, pour compromettre leurs succès ; aucune puissance naturelle mystérieuse ne le domine plus. Il n'est plus un esclave, mais un maître vis-à-vis de la nature. Il en a étudié et découvert les effets et les a adaptés à son usage ; c'est à présent seulement que la terre est sa propriété. A présent, l'histoire antérieure, séculaire, de la civilisation apparaît comme une préparation nécessaire au socialisme, comme une lente libération du joug de la nature, comme une augmentation progressive de la productivité du travail jusqu'au niveau où les moyens d'existence puissent être créés pour tous et presque sans peine. Tel est donc aussi le mérite et la justification du capitalisme : après tant de siècles de progrès lents et insensibles, il nous a appris à vaincre la nature en un bref combat ; il a déchaîné les forces productives et, en fin de compte, a transformé et dépouillé le processus du travail, au point que ce dernier put être enfin saisi et compris par l'esprit humain, condition indispensable pour le maîtriser.

Une révolution économique aussi profonde, telle qu'on n'en a pas encore vue depuis la première apparition de l'économie marchande, entraîne nécessairement une révolution tout aussi profonde dans les esprits. Elle sonne le glas de la période bourgeoise – au sens large du mot ; elle met fin également à la pensée bourgeoise. En même temps disparaît l'aspect mystérieux des processus sociaux et aussi la traduction en idées de cet aspect mystérieux. Le lent développement de la pensée humaine depuis l'état d'ignorance jusqu'à une compréhension toujours plus complète, atteint à présent son premier terme ; cela signifie la conclusion, l'achèvement de la philosophie, ce qui représente aussi bien sa mort et sa suppression en tant que philosophie. Elle est remplacée par la science de l'esprit humain conçue comme science de la nature.

Une nouvelle organisation de la production se reflète par avance dans l'esprit des hommes. La même science qui nous apprend à connaître et à dompter les forces sociales, délivre aussi notre esprit de leur fascination ; elle le met en mesure – et dès à présent – de se libérer de la superstition traditionnelle et des idéologies qui étaient auparavant la manière dont l'inconnu s'exprimait. Nous pouvons déjà nous transporter par l'esprit dans l'époque qui s'approche de nous ; ainsi, dès à présent, naissent en nous, même sous une forme imparfaite, des idées qui deviendront alors dominantes ; ainsi sommes-nous en état, dès maintenant, de l'emporter par la pensée sur la philosophie bourgeoise et de connaître clairement et simplement l'essence de notre esprit. L'achèvement et la fin de la philosophie n'ont pas à attendre le règne de la production socialiste. Le nouveau type de connaissance ne tombe pas du ciel comme un météore ; il se développe de façon d'abord incomplète et inaperçue, chez certains penseurs plus sensibles que les autres au souffle des temps à venir. Il se propage avec les progrès de la science sociale et sa pratique, le mouvement ouvrier socialiste, simultanément et de la même manière, gagnant du terrain pas à pas, dans une lutte incessante contre les anciennes idées de la tradition auxquelles les classes dirigeantes se raccrochent. Cette lutte est l'aspect intellectuel qui accompagne la lutte sociale des classes.

Le nouveau mode de recherche propre aux sciences de la nature se pratiquait déjà depuis quelques siècles avant que la théorie intervînt ; ce fut d'abord pour s'étonner que l'homme osât prévoir des phénomènes et définir leurs connexions avec une telle assurance. Notre expérience se limite à la perception, répétée un petit nombre de fois, de la régularité de certains événements ou de leur rencontre fortuite ; or, nous attribuons aux lois de la nature, dans lesquelles s'exprime le rapport causal des phénomènes, un caractère universel et nécessaire, qui dépasse de loin notre expérience. Pour l'Anglais Hume, le problème de la causalité consistait à chercher une explication à un tel procédé ; mais comme à ses yeux l'expérience était la seule source de la connaissance, il ne put trouver aucune réponse satisfaisante.

Kant, qui fut le premier à faire un pas important vers la solution, avait été formé à l'école du rationalisme, qui régnait à l'époque en Allemagne et n'était qu'un prolongement de la scolastique médiévale, adapté aux progrès du savoir. Partant de la thèse : ce qui est logique dans la pensée doit être réel dans le monde, les rationalistes établissaient, à l'aide de la seule déduction, des vérités universelles concernant Dieu, l'infini et l'immortalité. Influencé par Hume, Kant fit une critique du rationalisme et devint ainsi le réformateur de la philosophie.

A la question : comment est-il possible que nous ayons des connaissances valables universellement, dont nous soyons sûrs de façon inconditionnée (apodictique), comme par exemple les théorèmes mathématiques ou le principe : tout changement à une cause, Kant répondait : l'expérience et la connaissance sont conditionnées aussi bien par l'organisation interne de notre esprit que par les impressions reçues du dehors. Le premier élément doit nécessairement être contenu dans toute connaissance et dans toute expérience ; aussi, tout ce qui dépend de cette partie de la connaissance, intellectuelle et générale, est tout à fait certain et indépendant des impressions sensibles particulières. Les formes pures de l'intuition, l'espace et le temps, sont communes à toute expérience, en sont des composantes nécessaires et inséparables par la pensée, tandis que les diverses expériences, pour pouvoir former ensemble une connaissance, doivent être liées par les concepts purs de l'entendement, les catégories, dont la causalité fait partie, entre autres.

Kant explique, à présent, la nécessité et la validité universelle des formes pures de l'intuition et des concepts purs de l'entendement par le fait qu'ils proviennent de l'organisation de notre esprit. Le monde s'offre à nos sens sous forme d'une série de phénomènes dans l'espace et le temps ; en présence de notre entendement, ces phénomènes deviennent des choses, qui sont rassemblées en un tout de la nature, selon la causalité, par le biais des lois naturelles. Les formes de l'intuition et les concepts de l'entendement n'ont aucune valeur pour les choses, telles qu'elles sont en soi ; à leur sujet, nous ne savons rien ; nous ne pouvons pas nous les représenter ni les penser.

Les résultats de cette recherche, qui sont, à nos yeux, la partie la plus valable de la philosophie de Kant, en tant que première contribution importante à une théorie scientifique de la connaissance, avaient à ses yeux une signification différente : il y voyait principalement le moyen de répondre à ces autres questions : quelle est la valeur d'un savoir qui dépasse l'expérience ? Pouvons-nous obtenir des vérités par une simple déduction faite à l'aide de concepts dépassant le sensible ? En répondant négativement, sa critique ruinait le rationalisme. Nous ne pouvons pas franchir les limites de l'expérience ; seule cette dernière nous permet d'accéder à la science. Toutes les connaissances que l'on cherchait à avoir sur l'infini et l'illimité, sur les idées de la raison pure, l'âme, le monde et Dieu ne sont que de pures illusions ; les contradictions, dans lesquelles l'esprit se fourvoie, quand il applique les catégories à un tel domaine, en dehors de

l'expérience, apparaissent à travers la lutte stérile qui oppose les systèmes philosophiques. La métaphysique, en tant que science, est impossible.

Par là se trouvaient récusés non seulement le rationalisme, mais aussi le matérialisme bourgeois, qui était en honneur chez les philosophes des lumières, en France. Ce qui était réfuté, ce n'étaient pas seulement les affirmations mais aussi les négations touchant à l'infini et au supra-sensible ; ainsi, ce domaine était laissé vacant pour la croyance, pour la conviction immédiate. Dieu, la liberté et l'immortalité se trouvaient exclus de la certitude propre aux vérités naturelles tirées de l'expérience ; mais leur certitude n'en était pas moins solide ; simplement, elle était d'une autre espèce, subjective, c'était une conviction personnelle et nécessaire. Ainsi la liberté de la volonté n'était pas une connaissance issue de l'expérience, car celle-ci ne nous enseigne jamais rien d'autre que l'assujettissement et la soumission aux lois de la nature ; par contre, c'était une conviction nécessaire de tout individu, qui la ressent sous la forme de l'impératif catégorique : « Tu dois », qui possède en lui le sentiment du devoir et sait qu'il peut agir conformément à celui-ci ; de cette façon, elle s'affirmait inconditionnellement, sans avoir besoin de preuve empirique. L'immortalité de l'âme et l'existence d'un Dieu en résultaient avec une certitude du même type ; bref, elle rendait certaines toutes les idées qui dans la critique de la raison pure étaient restées problématiques. Du même coup, elle éclairait la façon dont la théorie de la connaissance avait été introduite ; nulle part dans le monde des phénomènes, il n'y avait de place pour la liberté, car tout y était déterminé selon la stricte causalité, comme l'exige la constitution de notre esprit. C'est pourquoi il fallait lui trouver une place ailleurs et les choses en soi, qui n'étaient encore qu'un mot creux et vide de sens, recevaient à présent une signification plus haute. Elles échappaient à l'espace, au temps et aux catégories, elles étaient libres ; dans une certaine mesure, elles formaient un second monde, le monde des noumènes qui résidait derrière le monde des phénomènes, et qui levait la contradiction entre la nécessité causale de la nature et la conviction personnelle d'être libre.

De telles conceptions correspondaient parfaitement à l'état de la science et du développement économique de l'époque. Le domaine de la nature tout entier était du seul ressort de la méthode inductive et de la science, qui, rigoureusement matérialiste, se fonde uniquement sur l'expérience et la perception, introduit partout des rapports de stricte causalité et rejette toute intervention surnaturelle. Mais, bien qu'elle fût exclue définitivement des sciences de la nature, on ne pouvait pas encore se passer de la croyance ; l'ignorance où l'on était de l'origine de la volonté humaine laissait la place à une doctrine morale surnaturelle. Les tentatives des matérialistes pour éliminer le supra-sensible dans ce domaine aussi étaient autant d'échecs ; les temps n'étaient pas encore mûrs pour une éthique naturelle et matérialiste ; car la science ne pouvait pas encore démontrer comme une vérité indubitable et fondée sur l'expérience, l'origine terrestre des normes morales et des idées en général.

Si la philosophie de Kant apparaît, dès à présent, comme l'expression authentique de la pensée bourgeoise, ce trait est encore plus nettement accusé par le fait que la liberté est au centre du système et le domine entièrement. Pour développer les forces productives, le capitalisme ascendant avait besoin de la liberté des producteurs de marchandises, de la liberté de concurrence, de la liberté d'exploiter sans réserve. Affranchis de tous liens et de toutes limitations, les hommes devaient pouvoir entrer en compétition avec leurs concitoyens libres et égaux, selon leurs propres capacités, sans entrave d'aucune sorte. Ainsi la liberté devint le cri de ralliement de la jeune bourgeoisie de l'époque, ambitieuse et luttant pour le pouvoir ; et la théorie kantienne de la raison pratique fut l'écho de la Révolution française dont le mouvement se déclenchait. Mais la liberté n'était pas illimitée ; elle était liée à la loi morale ; elle ne devait pas être utilisée pour la recherche du bonheur, mais pour agir conformément à la loi morale, pour accomplir son devoir. Ce n'est pas l'intérêt de l'individu qui devait l'emporter, pour que la société bourgeoise fût possible ; bien supérieur était le salut de la classe tout entière, et les règles de cette dernière, prises comme règles morales, allaient par-delà la recherche du bonheur. Mais, pour cette raison, elles ne pouvaient pas être pleinement suivies et chacun se voyait obligé de les enfreindre à chaque instant au profit de son intérêt personnel ; la loi morale ne pouvait subsister, en tant que telle, que si elle n'était jamais accomplie. C'est pourquoi elle était en dehors de l'expérience.

Dans la doctrine morale de Kant s'annonçait la contradiction interne de la société bourgeoise, qui constitue le moteur du développement économique toujours en progrès. C'est cette contradiction qui est à la base de l'opposition entre la vertu et le bonheur, entre la liberté et la sujétion, entre la croyance et la science, entre le phénomène et la chose en soi. Elle est la raison essentielle de toutes les contradictions et du dualisme si fortement marqué de la philosophie kantienne. Ces oppositions étaient les éléments qui devaient mener le système à sa ruine et à sa perte, aussitôt que les contradictions latentes dans la production bourgeoise paraîtraient au grand jour, c'est-à-dire immédiatement après la victoire politique de la bourgeoisie. Il ne put être définitivement renversé que lorsqu'on découvrit l'origine terrestre de la morale ; alors seulement, ces oppositions purent être comprises et dépassées comme des oppositions relatives, donc apparentes ; alors seulement, une éthique matérialiste, une science de la morale put chasser la croyance de ses derniers retranchements. Cela ne fut possible que par la découverte des classes sociales et de l'essence de la production capitaliste, ce qui fut l'œuvre initiatrice de Karl Marx.

La pratique du capitalisme en plein essor au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle était un défi manifeste qui appelait une critique prolétarienne de la théorie kantienne de la raison pratique. La liberté morale bourgeoise apparaissait comme liberté d'exploiter pour la bourgeoisie, comme esclavage pour les travailleurs ; la défense de la dignité humaine se concrétisait par la misère et l'abrutissement du prolétaire et l'état légal n'était pas autre chose que l'état de classe de la bourgeoisie. Il se révélait que la morale sublime de Kant, au lieu d'être le principe de la conduite éternelle de l'homme en général, n'était que l'expression des intérêts de classe limités de la bourgeoisie. Cette critique était le premier élément de la théorie générale qui, une fois constituée, prouva toujours davantage son bien-fondé à travers les événements historiques nouveaux et permit à son tour d'éclairer parfaitement ces événements. Les classes sociales, différenciées selon leur rôle dans le processus de production, avaient de ce fait des intérêts divergents et opposés et chacune devait considérer comme bon et sacré ce qui était conforme à son intérêt. Ces intérêts de classe généraux, contrairement aux intérêts particuliers des individus, se montraient au grand jour sous la forme élevée d'aspirations morales et, comme ces intérêts étaient ressentis universellement, tous les membres de la classe savaient les reconnaître ; une classe dominante pouvait ainsi, pendant une

certaine période, tant que le besoin s'en faisait sentir pour le mode de production où elle jouait le rôle principal, imposer le respect et la reconnaissance de ses intérêts de classe comme étant l'intérêt général, et donc aussi sa morale à une classe dominée et assujettie. Parce qu'on ignorait l'essence et la signification du processus matériel de production, on ne pouvait pas découvrir l'origine de ces aspirations ; on ne les tirait pas de l'expérience ; elles étaient ressenties immédiatement, intuitivement ; c'est pourquoi on leur attribuait une origine surnaturelle et une validité éternelle.

Comme pour les normes de la morale, on comprenait aussi, à présent, le rapport étroit des autres manifestations de l'esprit humain (religion, art, science, philosophie) avec l'essence réelle et matérielle de la société. L'esprit humain, dans toutes ses manifestations, se trouve conditionné par le reste de l'univers ; il n'est plus qu'une partie de la nature et la science de l'esprit devient une science naturelle. Les impressions du monde extérieur déterminent l'expérience, les besoins de l'homme déterminent sa volonté, les besoins généraux la volonté morale ; ainsi, à travers le processus social du travail, l'homme intervient de façon active dans le monde qui l'entoure.

Par là, les principes fondamentaux de la philosophie se trouvent bouleversés. Attendu qu'à présent, l'esprit humain est devenu une chose naturelle comme les autres, qu'il est en interaction avec le reste de l'univers et lui est attaché par un lien de causalité en vertu de lois en grande partie connues, il s'insère entièrement dans le monde des phénomènes de Kant. Il n'y a plus lieu de parler de noumènes ; ils n'ont plus d'existence. La philosophie se réduit à la théorie de l'expérience, à la science de l'esprit humain. Il fallait ici développer davantage ce que Kant avait inauguré. Kant avait toujours opposé nettement l'esprit et la nature ; l'idée que cette séparation n'était que provisoire, destinée seulement à favoriser la recherche, et qu'il n'y avait aucune différence absolue entre le spirituel et le matériel, permit de faire avancer la connaissance de la pensée. Mais seul en était capable un penseur qui avait complètement assimilé la théorie social-démocrate ; en accomplissant cette tâche par son livre *L'essence du travail intellectuel humain*, dont la première édition parut en 1869 et dont la seconde paraît aujourd'hui, *Josef Dietzgen* s'est acquis le titre de philosophe du prolétariat. Mais cela ne fut possible qu'avec le concours du mode de pensée dialectique que Hegel avait développé ; c'est pourquoi l'évolution des systèmes philosophiques idéalistes de Kant à Hegel apparaît de nos jours comme le mouvement initiateur et précurseur de la conception prolétarienne du monde.

La philosophie de Kant devait bientôt succomber à son dualisme. Elle avait montré qu'il n'y a de certitude que dans le domaine du fini, de l'expérience, et que l'esprit s'égare dans des contradictions dès qu'il veut s'aventurer au-delà. En tant que raison, il cherche la vérité absolue, mais il ne peut l'atteindre ; il tâtonne dans l'obscurité, et la critique peut bien lui expliquer la raison de cette obscurité, mais non lui indiquer son chemin. La dialectique n'est ici que pure résignation. Il trouve bien par un autre moyen, à partir de sa conscience morale, une certitude au sujet de ce qui dépasse l'expérience, mais cela reste un savoir immédiat, une croyance, radicalement séparée de la connaissance intellectuelle. Surmonter cette séparation tranchée, cette opposition non résolue, telle fut la tâche du mouvement philosophique qui, se rattachant directement à Kant, trouva son terme chez Hegel. Le résultat fut l'idée que la contradiction est la véritable nature de toutes choses ; mais cette contradiction ne peut pas rester immobile et sans suite ; elle doit être résolue et dépassée. C'est pourquoi le monde ne peut pas être compris comme un être immobile, mais uniquement comme processus, activité, changement ; le processus consiste à égaliser, à chaque fois, les termes opposés sous une forme supérieure et la contradiction apparaît alors comme le levier d'une évolution ultérieure. Ce que réalise cet auto-développement dialectique, dans ces systèmes idéalistes, ce n'est pas le monde matériel, mais l'élément spirituel, l'idée. Chez Hegel, cette conception prend la forme d'un système universel, l'auto-développement de l'Absolu, qui est l'Esprit (Dieu) ; d'abord être indistinct, il développe en lui-même des concepts logiques ; puis il produit hors de lui son contraire, où il se présente sous une forme autre, extériorisée, à savoir la nature ; au sein de cette dernière se développent toutes les formes particulières, toujours selon la voie des oppositions qui apparaissent et sont résolues sous une forme supérieure. Finalement, sous la forme de l'esprit humain, il parvient à la conscience de soi, qui, de la même façon, se développe d'étape en étape supérieure, jusqu'à atteindre, au terme de son développement, la connaissance de soi-même, le savoir immédiat de l'Absolu. C'est ce qui se produit inconsciemment dans la religion. La religion, qui devait se contenter, en tant que croyance, d'une place modeste chez Kant, se présente ici avec assurance comme la connaissance la plus élevée, supérieure à tout autre savoir, comme la connaissance immédiate de la vérité absolue (Dieu). Dans la philosophie, cela s'accomplit consciemment ; et au développement logique de l'esprit humain correspond l'évolution historique, laquelle trouve son terme et son but final dans la philosophie hégélienne elle-même.

Ainsi toutes les sciences et toutes les parties de l'univers sont-elles réunies dans un tout harmonieux par ce système magistral ; néanmoins, la dialectique révolutionnaire, la théorie du développement, pour laquelle toute chose finie est transitoire, gardent encore un caractère conservateur, puisqu'en accédant à la vérité absolue, on fixe un but à toute l'évolution ultérieure. Tout ce qui était connu à l'époque trouvait sa place dans ce système, à tel ou tel moment du développement dialectique ; ici, beaucoup d'anciennes conceptions des sciences de la nature, qui se sont ensuite révélées inexactes, apparaissent comme des vérités nécessaires, reposant non sur l'expérience mais sur la déduction. Parce qu'elle donnait l'impression de rendre inutile la recherche empirique comme source des vérités particulières, la philosophie de Hegel ne trouva pas beaucoup de crédit auprès des hommes de science ; en ce domaine, elle a été beaucoup moins féconde qu'elle n'aurait pu l'être, si, derrière cette fausse apparence, on avait mieux compris sa véritable signification ; la liaison harmonieuse qu'elle établit entre des résultats et des disciplines très éloignés les uns des autres.

Son influence sur les sciences abstraites fut plus grande ; par là, elle procura à son auteur une place centrale exceptionnelle dans le monde intellectuel de l'époque. D'un côté, la conception de l'histoire comme développement et progrès, où tout état antérieur imparfait conservait une rationalité naturelle en tant que phase préparatoire nécessaire aux états ultérieurs, était une acquisition importante pour la science ; d'un autre côté, les développements sur la philosophie du droit et de la religion étaient en opposition directe avec les besoins et les idées de l'époque. Dans la philosophie du droit, l'esprit est considérée au moment où il entre dans la réalité sous forme d'esprit humain, avec pour attribut principal une volonté libre et consciente. C'est d'abord l'individu qui trouve sa liberté incarnée dans sa propriété ; il entre en conflit avec d'autres individus identiques ; leur libre arbitre se traduit dans les déterminations morales. Dans la mesure où tous les individus sont réunis en une totalité,

l'opposition est dépassée par les unités sociales qui sont la famille, la société bourgeoise et l'Etat. Ici, les déterminations morales passent de la réalité intérieure à la réalité extérieure ; en tant qu'expression d'une volonté plus haute, plus générale, elles prennent place parmi les règles morales universellement reconnues, parmi les lois naturelles de la société bourgeoise et les lois autoritaires de l'Etat. Dans ce dernier, dont la forme supérieure est la monarchie, l'esprit se voit porter, sous la forme de l'idée de l'Etat, au plus haut niveau de réalité objective.

Le caractère réactionnaire de la philosophie de Hegel ne réside pas seulement dans cette glorification de l'Etat et de la royauté, qui fit d'elle, après la Restauration, la philosophie officielle de la Prusse. Elle était par essence un pur produit de la réaction, qui représentait, à l'époque, le seul progrès possible après la Révolution. La réaction fut la première critique sociale et pratique de la société bourgeoise. Quand celle-ci fut installée solidement et que l'on commença à en voir les imperfections, ce qui était bon relativement dans l'ancien régime apparut sous un jour meilleur. La bourgeoisie était effrayée par la conséquences de sa révolution, reconnaissant sa limite dans le prolétariat ; ayant atteint son objectif de classe, elle donna un coup d'arrêt à la révolution et voulut bien accepter pour maîtres l'état féodal et la royauté, dont elle utilisa la protection, pourvu qu'ils se fissent les serviteurs de ses intérêts. Les forces de la féodalité qui avaient été auparavant terrassées par le poids de leurs péchés et la supériorité absolue du nouvel ordre social redressèrent la tête quand cette critique qui n'était que trop bien fondée leur en donna l'occasion. Cependant, elles ne purent contenir la Révolution que dans la mesure où elles en reconnaissaient les limites ; elles furent à même de dominer à nouveau la bourgeoisie, en se soumettant à cette dernière dès que cela s'imposait ; elles ne pouvaient plus régner contre mais seulement pour le capitalisme dont la carence se manifestait par cette domination. La théorie de la restauration devait donc consister principalement dans une critique radicale de la philosophie révolutionnaire bourgeoise ; mais celle-ci ne put pas être rejetée comme fausse absolument. Il fallait reconnaître sa vérité en tant que critique de l'ordre ancien, mais on mettait en relief l'inexactitude d'une opposition tranchée entre les erreurs de l'ordre ancien et la vérité du nouveau. La justesse de cette théorie était elle-même relative, limitée, comme élément précurseur d'une vérité plus haute, puisqu'elle reconnaissait le même caractère de vérité temporelle et limitée à l'ordre dont elle avait triomphé. Ainsi les oppositions se changeaient en moments du développement de la vérité absolue ; ainsi la dialectique devenait le contenu essentiel et la méthode de la philosophie post-kantienne ; ainsi c'était précisément les théoriciens de la réaction qui orientaient la philosophie dans de nouvelles voies et pouvaient passer pour les précurseurs du socialisme. Mettre en doute et critiquer toutes les traditions, en mettant prudemment à l'abri la foi menacée, telle avait été la direction de pensée de la bourgeoisie révolutionnaire ; accepter crêdûlement la vérité absolue, la foi orgueilleuse, qui se glorifie elle-même, était celle de la bourgeoisie réactionnaire. La philosophie de Hegel correspond sur le plan théorique à la pratique de Metternich et de la Sainte-Alliance.

La pratique de l'Etat policier prussien qui incarnait les défauts du capitalisme sans ses avantages, donc la réaction à son plus haut degré, entraîna l'effondrement de la philosophie de Hegel ; cela se produisit dès que le capitalisme, qui s'était puissamment renforcé entre-temps, commença à s'insurger pratiquement contre les formes dans lesquelles la réaction voulait le comprimer. Dans sa critique de la religion, Feuerbach abandonna les hauteurs de l'abstraction fantastique pour revenir à l'homme charnel ; Marx démontra que la réalité de la société bourgeoise consistait dans l'opposition de classes qu'elle renfermait et qui définissait son caractère à la fois imparfait et transitoire ; et il découvrit dans le développement de la production matérielle l'évolution historique véritable. L'esprit absolu qui s'était incarné dans le régime despotique du *Vormarz* se révélait être, à présent, l'esprit bourgeois limité, que la société bourgeoise fait passer pour le but de l'évolution historique. Le principe de Hegel : est fini tout ce qui doit se supprimer soi-même, fit ses preuves sur sa propre philosophie, dès qu'on en saisit la finitude et la limitation. On en rejeta la forme conservatrice, mais on en garda le contenu révolutionnaire, la pensée dialectique ; elle trouva son dépassement dans le matérialisme dialectique, selon lequel la vérité absolue se réalise seulement dans le progrès indéfini de la société et de la connaissance scientifique.

Ainsi, la philosophie de Hegel n'était pas entièrement rejetée comme fausse ; elle était simplement reconnue pour ce qu'elle était, une vérité relative et limitée. Les destinées de l'esprit absolu dans son auto-développement ne sont que la description fantastique du processus que l'esprit humain réel accomplit en apprenant à connaître le monde et en y intervenant de façon active. Au lieu d'être le mode de développement de l'Idée absolue, la dialectique devient, à présent, la seule méthode de pensée correcte que l'esprit humain réel doit appliquer à la connaissance du monde réel et à la compréhension du développement social. L'importance considérable de la philosophie de Hegel, même pour notre époque actuelle, réside en ceci : une fois dépouillée de tout son côté excessif, elle constitue la meilleure description de l'esprit humain et de son mode de travail, la pensée, laissant loin derrière elle les premières contributions laborieuses de Kant à la théorie de la connaissance.

Mais elle n'a plus de droit à faire valoir en ce domaine, depuis que Dietzgen a créé les principes fondamentaux d'une théorie de la connaissance dialectique et matérialiste. Dietzgen démontra que la pensée dialectique, dont les œuvres de Marx et d'Engels sont des exemples monumentaux, est indispensable pour la théorie de la connaissance ; seul ce mode de penser lui permit de conduire cette dernière à son premier terme et à son achèvement provisoire.

Quand on désigne les conceptions que Dietzgen a placées dans cet ouvrage, comme étant sa philosophie, on en dit trop, car elles n'ont pas la prétention de former un nouveau système philosophique, mais aussi on en dit trop peu, car elles seraient alors périssables comme les autres systèmes. Le mérite de Dietzgen consiste à avoir fait de la philosophie une science de la nature, comme Marx l'avait fait pour l'histoire. De cette façon, l'instrument de la pensée humaine est débarrassé de l'élément fantastique : il est considéré comme une partie de la nature et son être particulier, concret, qui se transforme et se développe au cours de l'histoire, doit être connu toujours plus profondément au moyen de l'expérience. L'œuvre de Dietzgen se donne elle-même comme une réalisation finie et provisoire de cet objectif ; en tant que telle, elle devra être améliorée et perfectionnée par les acquisitions ultérieures de la recherche. Son œuvre est radicalement différente des philosophies antérieures et leur est supérieure, précisément parce qu'elle a moins d'ambition ; elle se présente comme l'acquis de la philosophie, auquel tous les grands penseurs ont contribué, mais considéré, examiné, rassemblé et reproduit par l'esprit pondéré d'un socialiste. En même temps, elle communique ce caractère de vérité imparfaite aux systèmes précédents, qui n'apparaissent plus comme des spéculations arbitrairement changeantes, mais comme des étapes de la

connaissance progressant selon une relation naturelle et contenant toujours plus de vérité, toujours moins d'erreur. Hegel avait déjà adopté ce point de vue tellement supérieur aux autres ; chez lui, cependant, le développement trouvait une fin auto-contradictoire dans son propre système. Chez Dietzgen également, la dernière forme se reconnaît elle-même comme la plus élevée ; le pas décisif qu'elle représente dans l'histoire de la pensée consiste en ce qu'elle est la première à réaliser cette conception scientifique. L'idée nouvelle selon laquelle l'esprit de l'homme est un être naturel comme les autres constitue un progrès essentiel dans la connaissance de l'esprit humain, qui la place au premier rang de cette histoire ; et un tel progrès ne peut pas être annulé, car il signifie le désabusement d'une illusion plusieurs fois séculaire. Du fait que cette conception ne se donne pas pour la vérité absolue, mais pour une vérité limitée, inachevée, elle ne peut pas s'effondrer, comme se sont effondrés les systèmes philosophiques précédents. Elle constitue le prolongement scientifique de la philosophie antérieure, comme l'astronomie fut le prolongement de l'astrologie et des fantaisies pythagoriciennes et la chimie le prolongement de l'alchimie. Elle occupe la même place que les anciennes philosophies et a ceci de commun avec elles, outre le fait qu'elle traite de la théorie de la connaissance, de nous fournir les principes fondamentaux d'une conception systématique de l'univers.

En tant qu'elle est socialiste ou prolétarienne, la conception moderne du monde s'oppose d'une manière tranchée à la conception bourgeoise ; l'essentiel de son contenu nous a été donné par Marx et Engels, Dietzgen développe ici les principes de sa théorie de la connaissance, son caractère véritable nous est indiqué par les termes ; matérialiste et dialectique. Son contenu est le matérialisme historique, la théorie du développement de la société, telle qu'elle a été exposée à grands traits dans *Le Manifeste communiste*, développée en détail dans un grand nombre d'ouvrages et démontrée mieux encore par une multitude de faits. D'une part, elle nous donne la certitude scientifique que la misère et l'imperfection de la société actuelle, considérées comme naturelles et inévitables par les conceptions bourgeoises, ne sont qu'un état transitoire et que l'homme, dans un avenir proche, s'affranchira de la servitude de ses besoins matériels par la régulation de la production sociale. D'autre part, cette science de l'homme et de la société constitue, avec les résultats les plus assurés des sciences de la nature, un tout, une science globale de l'univers, qui rend superflues toutes les superstitions et par là renferme en elle la libération théorique, la libération de l'esprit. Que cette science parvienne à ne laisser en dehors d'elle que l'illusion, à former une conception du monde satisfaisante et harmonieuse, nous en trouvons la garantie dans les principes de la théorie de la connaissance que Dietzgen nous présente. A cet égard, cette dernière fournit une base solide à notre conception du monde.

Sa première caractéristique est d'être matérialiste ; par opposition aux systèmes idéalistes de l'âge d'or de la philosophie allemande, qui voyaient dans le spirituel le fondement de tout être, cette théorie part de l'être matériel concret. Non qu'elle considère la matière comme le principe fondamental ; au contraire, elle s'oppose nettement au matérialisme vulgaire de la bourgeoisie ; elle entend par matière tout ce qui est réel, donc ce qui est une donnée pour la pensée, y compris les idées et les chimères. Son principe est l'unité de tous ces êtres concrets ; ainsi elle donne à l'esprit humain une place équivalente à toutes les autres parties de l'être ; elle montre que l'esprit est lié à toutes les autres choses aussi étroitement que celles-ci le sont entre elles, du fait qu'il existe seulement comme une partie d'un seul et même univers et que tous ses contenus ne sont que les effets d'autres choses. Par là, elle constitue la base théorique du matérialisme historique ; le principe : « la conscience de l'homme est déterminée par son existence sociale », pouvait encore passer pour une simple généralisation d'un grand nombre de données historiques, contestable et imparfaite comme toute théorie scientifique et devant être améliorée par des expériences ultérieures ; mais, à présent, la complète dépendance de l'esprit par rapport au reste du monde devient un principe nécessaire de la pensée, incontestable et immuable, tout comme la causalité. Cela signifie, en même temps, l'élimination de toute croyance aux miracles ; après avoir été exclus de la nature depuis longtemps déjà, les miracles sont désormais chassés du domaine de l'esprit.

L'action éclairante de cette philosophie prolétarienne consiste en ce qu'elle réfute toute superstition, démontre l'absurdité de tout culte, quel qu'il soit. Parce qu'ils ne disposaient que de la connaissance de la nature, au sens le plus étroit, et que l'essence de l'esprit humain restait pour eux quelque chose de mystérieux, les philosophes bourgeois des lumières avaient dû s'arrêter en chemin : seule, la connaissance socialiste fut capable de mener à bien la critique radicale et la réfutation de la superstition chrétienne, qui consistait précisément dans la croyance en un esprit surnaturel. Par ses explications dialectiques sur l'esprit et la matière, le fini et l'infini, Dieu et le monde, Dietzgen a entièrement élucidé l'élément confus et mystérieux qui jusqu'ici obscurcissait ces concepts, et réfuté définitivement toutes les croyances supra-sensibles. Cette critique est tout autant dirigée contre les valeurs bourgeoises : la liberté, le bien, l'esprit, la force, qui ne sont rien d'autre que des images fantastiques correspondant à des concepts abstraits d'extension limitée.

Une telle conception ne fut possible que parce qu'elle établissait, en même temps, comme théorie de la connaissance, le rapport entre le monde qui nous entoure et l'image que notre esprit se fait de lui ; à cet égard, Dietzgen fut celui qui acheva l'œuvre commencée par Hume et par Kant. Prises comme théorie de la connaissance, les idées qu'il développe ne furent pas seulement la base philosophique du matérialisme historique mais aussi bien celle de toutes les autres sciences. La critique détaillée à laquelle il soumit certains écrits scientifiques de savants réputés montre que Dietzgen avait pleinement conscience de l'importance de son ouvrage en ce sens ; mais, comme il fallait s'y attendre, la voix d'un ouvrier socialiste ne parvint pas jusqu'aux amphithéâtres universitaires. Ce n'est que beaucoup plus tard que des conceptions analogues firent leur apparition parmi des esprits scientifiques ; et c'est seulement aujourd'hui que, chez les théoriciens les plus éminents des sciences de la nature, s'est développé l'idée qu'expliquer ne signifie pas autre chose que décrire les processus de la nature de la manière la plus simple et la plus complète possible.

On voit clairement, dans la théorie de la connaissance, que la pensée dialectique est un moyen indispensable pour mettre en pleine lumière la nature du savoir. L'esprit est la faculté de l'unité ; à partir de la réalité concrète, qui est toujours changeante, perpétuel mouvement, fleuve sans contours, il forme des concepts abstraits qui sont, par nature, rigides, immobiles, définis, immuables. De là résulte cette contradiction : les concepts doivent constamment s'adapter aux aspects nouveaux de la réalité, sans en être totalement capables ; ils doivent représenter le vivant au moyen de ce qui est mort, l'illimité au moyen de ce qui a des limites, et ils sont eux-mêmes finis en renfermant, malgré tout, la nature de l'infini. Cette

contradiction est comprise et résolue, dès qu'on saisit la nature de la faculté de connaître qui est à la fois pouvoir d'unifier et de distinguer, qui est une partie limitée du tout et, en même temps, embrasse toutes choses, et dès qu'on a compris, par voie de conséquence, la nature de l'univers. L'univers est l'unité d'une multiplicité infinie ; par là, il rassemble en lui toutes les oppositions, qu'il rend relatives et aplanit ; il n'y a pas en lui d'oppositions absolues ; mais c'est l'esprit qui, étant aussi pouvoir de distinguer, les y introduit. La solution pratique des contradictions réside dans la pratique de la recherche scientifique, avec ses bouleversements et ses progrès illimités : à chaque instant, celle-ci transforme, rejette, remplace, améliore, unifie et décompose à nouveau les concepts ; elle recherche, dans le même temps, une unité toujours plus grande et une différenciation toujours plus étendue.

Grâce à cette théorie de la connaissance, le matérialisme dialectique apporte aussi une solution aux prétendues énigmes de l'univers. Non qu'il résolve toutes les énigmes – il dit expressément que cette solution ne peut être que l'œuvre du progrès indéfini de la science, mais il le résout en ce sens qu'il leur enlève leur caractère mystérieux et qu'il les transforme en tâches pratiques à la solution desquelles nous parvenons par une progression indéfinie. La pensée bourgeoise ne peut pas donner une réponse aux énigmes de l'univers ; quelques années après la parution de cet ouvrage, la science de la nature reconnaissait cette incapacité, dans l'*Ignorabimus* de Dubois-Reymond. En résolvant l'énigme de la nature de l'esprit humain, la philosophie du prolétariat obtient la certitude qu'il n'existe pas, de façon générale, d'énigmes insolubles.

A la fin de son ouvrage, Dietzgen nous livre également les principes fondamentaux de notre éthique nouvelle. Elle part du point de vue que les idées du bien et du mal trouvent leur origine dans les besoins humains et qu'on appelle véritablement moral ce qui est généralement conforme à son but ; il devient aussitôt évident que la nature des théories morales civilisées est de traduire les intérêts de classes. En même temps, la justification et la rationalité de ces doctrines morales temporaires se trouvent affirmées, puisqu'elles sont nécessairement issues, à chaque fois, des besoins de la société. Le lien entre l'homme et la nature est assuré par le processus du travail social qui est indispensable pour la satisfaction des besoins. Tant que ces liens furent des chaînes, l'homme était enchaîné à une morale obscure et surnaturelle ; une fois le processus du travail connu, maîtrisé et consciemment réglé, ces chaînes doivent tomber et la morale être remplacée par la reconnaissance rationnelle de tous les besoins sans exception.

Les écrits philosophiques de Dietzgen ne semblent pas avoir exercé, jusqu'à présent, une influence considérable sur le mouvement socialiste ; ils ont sans doute trouvé quantité d'admirateurs silencieux qu'ils ont beaucoup aidés à clarifier leurs propres vues, mais leur signification pour la théorie de notre mouvement n'a pas été comprise. Cela n'est d'ailleurs pas étonnant. Même les écrits économiques de Marx, dont l'importance était beaucoup plus immédiatement visible, n'ont pas rencontré une grande compréhension dans les dix premières années qui suivirent leur parution. Le mouvement s'est développé spontanément et c'est uniquement grâce à la lucidité de certains dirigeants que la théorie marxiste put exercer, à l'époque, une influence essentielle et féconde sur le mouvement ouvrier ; aussi, il n'y a pas lieu de s'étonner si la philosophie du prolétariat, qui reste derrière l'économie du point de vue de l'utilité immédiate, ne s'est pas attiré une plus grande attention. C'est seulement après l'abrogation de la loi sur les socialistes que la compréhension de l'économie et de la politique se développa dans la classe ouvrière allemande, qui tenait la première place sur le plan théorique dans le mouvement international ; et même des thèses issues de la théorie marxiste furent adoptées comme principes fondamentaux du parti. Mais, pour la plupart de ses porte-parole, c'était encore beaucoup plus la formulation résumée de convictions pratiques nécessaires que l'émanation d'une science connue et comprise à fond. Sans aucun doute, il faut tenir compte de la grande extension du parti et de son activité qui réclamait toutes les forces pour l'organisation et la direction ; c'est pourquoi tous les jeunes intellectuels se lancèrent dans le travail pratique, laissant de côté l'étude théorique. Cette négligence a été payée par les désaccords théoriques de ces dernières années.

La décrépitude du capitalisme apparaît si bien, dès à présent, à travers le déclin des partis bourgeois, que la simple pratique du mouvement socialiste attire dans ses rangs ceux qui ont l'esprit indépendant et un sentiment de justice. Mais ce passage ne s'accompagne pas alors de l'assimilation, par une étude sérieuse, de tout le contenu de la conception prolétarienne du monde ; on la remplace par la critique de la science socialiste du point de vue bourgeois. On mesure le marxisme aux normes d'une épistémologie bourgeoise inachevée et les néo-kantiens, ignorant complètement l'acquis de tout un siècle de philosophie, essaient de rattacher le socialisme à la morale kantienne. On parle même de se réconcilier avec le christianisme et de renier le matérialisme.

Ce mode de penser bourgeois, qui s'oppose au marxisme en tant qu'anti-dialectique et anti-matérialiste, nous le trouvons aujourd'hui réalisé dans le révisionnisme ; alliant une conception bourgeoise du monde avec des convictions anti-capitalistes, il prend la place de l'ancien anarchisme et, comme lui, il incarne très souvent les tendances petites-bourgeoises dans la lutte contre le capitalisme. Pour remédier à une telle situation, il serait tout à fait nécessaire que l'on s'occupât bien davantage de la théorie et en particulier des œuvres philosophiques de Dietzgen.

Marx a découvert la nature du processus matériel de la production et a établi son importance décisive comme moteur de l'évolution sociale. Mais il n'a pas expliqué en détail, à partir de l'essence de l'esprit humain, l'origine du rôle qu'il joue dans ce processus matériel. Avec la force traditionnelle de la pensée bourgeoise, cette limitation est une des raisons principales pour lesquelles ses théories ont été comprises de façon si imparfaite et si déformée. A présent, Dietzgen comble cette lacune, puisqu'il a pris justement l'essence de l'esprit pour objet de sa recherche. C'est pourquoi l'étude approfondie des écrits philosophiques de Dietzgen est un outil essentiel et indispensable pour comprendre les œuvres fondamentales de Marx et Engels. Les travaux de Dietzgen nous montrent que le prolétariat détient une arme puissante non seulement dans sa théorie économique, mais aussi dans sa philosophie. Apprenons à nous en servir.

Leyde, décembre 1902.