

La théorie du
**Matérialisme
Historique**



Nicolai Bukharine
1921

Table des matières

AVANT-PROPOS	2
INTRODUCTION	3
1. La cause et le but dans les sciences sociales	7
<i>BIBLIOGRAPHIE DU PREMIER CHAPITRE</i>	<i>15</i>
2. Déterminisme et Indéterminisme (Nécessité et libre arbitre)	16
<i>BIBLIOGRAPHIE DU DEUXIÈME CHAPITRE</i>	<i>28</i>
3. Le matérialisme dialectique	29
<i>BIBLIOGRAPHIE DU TROISIÈME CHAPITRE</i>	<i>48</i>
4. La Société	49
<i>BIBLIOGRAPHIE DU QUATRIÈME CHAPITRE</i>	<i>61</i>
5. L'équilibre entre la société et la nature	62
<i>BIBLIOGRAPHIE DU CINQUIÈME CHAPITRE</i>	<i>79</i>
6. L'équilibre entre les éléments de la société	80
<i>BIBLIOGRAPHIE DU SIXIÈME CHAPITRE</i>	<i>161</i>
7. Rupture et rétablissement de l'équilibre social	162
<i>BIBLIOGRAPHIE DU SEPTIÈME CHAPITRE</i>	<i>185</i>
8. Les classes et la lutte de classes	186
<i>BIBLIOGRAPHIE DU HUITIÈME CHAPITRE</i>	<i>210</i>
SUPPLÉMENT	211
<i>Brèves remarques sur le problème de la théorie du matérialisme historique</i>	<i>211</i>
INDEX DES AUTEURS CITÉS	218

À LA MÉMOIRE DU CAMARADE N. N. IAKOVLEV

Mort comme il a vécu, pour la classe ouvrière, fusillé par l'amiral Koltchak.

AVANT-PROPOS

Ce livre a été composé sur le même modèle que l'[A B C du Communisme](#). Il va de soi qu'il doit être lu après l'A B C ; son sujet même est beaucoup plus ardu et, par suite, son exposé plus difficile à comprendre, bien que l'auteur se soit efforcé de le traiter d'une façon aussi populaire que possible. Ceci dit, cet ouvrage est écrit avant tout pour les ouvriers désireux de s'initier aux théories marxistes.

L'auteur a choisi le thème du matérialisme historique, parce qu'un exposé systématique de cette base fondamentale de la théorie marxiste faisait jusqu'ici défaut. L'unique essai en ce genre - le petit livre de H. [Gorter](#) - est trop simpliste et laisse de côté un trop grand nombre de problèmes compliqués qui se posent infailliblement à l'esprit de tout homme qui pense. Quant aux meilleurs écrits touchant la théorie du matérialisme historique, ils se trouvent, soit dispersés dans les périodiques, soit partiellement esquissés et difficilement compréhensibles (*Les problèmes fondamentaux du marxisme*, de Plekhanov), soit vieillis dans leur forme et devenus aujourd'hui illisibles (comme, par exemple, la *Contribution au développement de la conception moniste de l'histoire*, de [Plékhanov](#)); d'autres encore ne traitent qu'un côté de la question (purement philosophique), ou bien sont disséminés sous forme d'articles dans des recueils aujourd'hui introuvables.

D'autre part, le besoin d'un exposé systématique du matérialisme historique se fait fortement sentir. Dans la phase actuelle de la Révolution, de multiples problèmes se trouvent posés qui, auparavant, aux moments de crise aiguë, n'étaient pas d'actualité. Un nombre important de ceux-ci concernent la « conception générale du monde ».

Pour beaucoup d'entre nous, ces questions se posent pour la première fois, car il ne faut pas oublier que la moyenne des membres de notre Parti n'appartient plus à la génération qui a eu le loisir de se plonger dans les livres : ce sont des camarades dont la vie consciente a été complètement absorbée par la nécessité d'un travail pratique et étroit dans le Parti, travail qui, comme de juste, primait tout le reste.

Sur certains points, même très importants, l'auteur s'éloigne de la manière habituelle de traiter ce sujet ; sur d'autres, il ne considère pas comme possible de se limiter à quelques propositions déjà connues, et il cherche à les développer. Il serait étrange que la théorie marxiste piétinât toujours sur place. Mais, partout et toujours, l'auteur continue les traditions de la conception marxiste la plus orthodoxe, matérialiste et révolutionnaire.

Ce livre est né des discussions engagées dans les conférences de travaux pratiques que l'auteur dirigeait avec J. P. Deniké ; les camarades qui y participèrent venaient de terminer leurs études à l'Université Sverdlov ; ils sont devenus par la suite les collaborateurs scientifiques de cette Université. C'est ainsi que s'est réalisé un nouveau type d'hommes qui, tout en étudiant la philosophie, sont de garde la nuit, un fusil à la main, qui discutent les problèmes les plus abstraits et, une heure après, coupent du bois ; qui travaillent dans les bibliothèques et passent ensuite de longues heures à travailler dans les usines. Ces camarades peuvent être considérés comme étant véritablement les auteurs du présent ouvrage. À tous ces amis qui me sont les plus proches, ainsi qu'à J. P. Deniké, j'exprime ici ma cordiale reconnaissance.

Moscou, septembre 1921.

INTRODUCTION

L'importance pratique des sciences sociales

1. Les nécessités de la lutte de la classe ouvrière et les sciences sociales.

Lorsque les savants bourgeois se mettent à parler d'une science quelconque, ils en parlent tout bas et mystérieusement, comme s'il s'agissait d'une chose du ciel et non de la terre. Pourtant, toute science, quelle qu'elle soit, à sa source dans les besoins de la société ou des classes qui la composent. Personne ne compte les mouches sur une fenêtre ou les moineaux dans la rue. Cependant, on compte, par exemple, des têtes de bétail. Personne n'a besoin des premiers, tandis qu'il est utile de connaître les seconds. Mais il ne suffit pas de connaître la nature dont nous tirons tant de choses utiles, les matières premières, les outils, etc.; il est aussi nécessaire, au point de vue pratique, d'avoir des notions claires concernant la société. La classe ouvrière éprouve, à chaque instant de sa lutte, le besoin d'une telle connaissance. Pour mener comme il convient le combat contre les autres classes, il lui faut *prévoir* la façon dont ces classes vont agir. Et, pour être en mesure de la prévoir, il lui faut savoir quelles sont les raisons qui déterminent l'action des différentes classes dans des conditions différentes. Aussi longtemps que la classe ouvrière n'aura pas conquis le pouvoir, elle sera opprimée par le capital et obligée, dans sa lutte pour l'émancipation, de compter avec les formes d'action des autres classes. C'est pourquoi il lui faut savoir de quoi dépend et par quoi est déterminée la conduite de ces classes. Seules les sciences sociales peuvent répondre à cette question. Après la prise du pouvoir, la classe ouvrière est obligée de lutter contre les États capitalistes des autres pays, et contre la contre-révolution dans son propre pays; c'est alors qu'elle est obligée de résoudre des problèmes extrêmement difficiles concernant l'organisation de la production et de la distribution. Comment établir un plan de travail économique ? Comment se servir des intellectuels ? Comment gagner au communisme les paysans et la petite bourgeoisie ? Comment former des administrateurs expérimentés, issus de la classe ouvrière ? Comment approcher les larges couches encore inconscientes de leur propre classe ? Etc., etc... - autant de questions dont la solution exige une connaissance approfondie de la société, des classes qui la composent, de leurs particularités et de leur conduite dans certaines conditions données. La solution de ces problèmes exige également la connaissance de la vie économique et des conceptions sociales des divers groupements sociaux. En un mot, elle demande l'utilisation pratique de la science sociale. La tâche pratique de la reconstruction sociale ne peut être réalisée correctement que grâce à l'application d'une politique scientifique de la classe ouvrière, c'est-à-dire d'une politique basée sur la théorie scientifique, mise à la disposition des prolétaires, la théorie fondée par Marx.

2. La bourgeoisie et les sciences sociales. –

La bourgeoisie a, de son côté, créé sa propre science sociale, en partant des besoins de la vie pratique qui lui sont propres.

En tant que classe dominante, elle se voit obligée de résoudre un grand nombre de problèmes : comment conserver l'ordre capitaliste ? Comment assurer le soi-disant « développement normal » de la société capitaliste, c'est-à-dire le prélèvement régulier du profit ? Comment organiser à cette fin des institutions économiques ? Quelle politique appliquer par rapport à d'autres pays ? Comment assurer sa domination sur la classe ouvrière ? Comment aplanir les différends dans son propre milieu ? Comment préparer les cadres de ses fonctionnaires, de ses policiers, de ses savants, de son clergé ? Comment organiser l'enseignement, de telle sorte que la classe ouvrière ne devienne pas une classe de sauvages, qui abîment les machines, mais qu'elle reste soumise à ses exploités ? Etc.

Voilà pourquoi la bourgeoisie a besoin d'une science sociale qui puisse l'aider à se reconnaître dans la complexité de la vie sociale et lui fournir les moyens de résoudre les problèmes pratiques de l'existence.

Il est intéressant de constater que les premiers économistes bourgeois ou savants spécialisés dans l'économie ont été des praticiens issus du haut commerce ou des hommes attachés au service de l'État. Le plus grand théoricien de la bourgeoisie, Ricardo, était un banquier très habile.

3. Le caractère de classe des sciences sociales.

Les savants bourgeois ont l'habitude de répéter qu'ils sont les représentants de la soi-disant « science pure », que les passions terrestres, le conflit des intérêts, les difficultés de l'existence, la recherche du profit, et autres choses vulgaires et inférieures, n'ont aucun rapport avec leur science. Ils considèrent les choses comme si le savant était un dieu, assis au sommet d'une haute montagne et observant sans passion la vie sociale dans toute sa complexité. Ils pensent (ou plutôt ils disent) que l'immonde « pratique » n'exerce aucune influence sur la « théorie » pure.

Il est clair, après ce que nous venons de dire, qu'il n'en est rien. Au contraire. La science prend elle-même sa source dans la vie pratique. Il devient ainsi tout à fait compréhensible que les sciences sociales aient un caractère de classe. Chaque classe a une existence pratique qui lui est propre ; ses problèmes à elle, ses intérêts et ses conceptions particulières. La bourgeoisie s'efforce avant tout de conserver, de consolider, de rendre universelle et éternelle la domination du capital. Quant à la classe ouvrière, elle se soucie avant tout de détruire le régime capitaliste et d'assurer la domination du prolétariat pour réorganiser le monde. Il n'est pas difficile de comprendre que la vie pratique bourgeoise a sa propre conception du monde, et que la classe ouvrière en a une autre bien à elle; que la science sociale de la bourgeoisie est une chose, et que celle du prolétariat en est, inévitablement, une autre.

4. Pourquoi la science prolétarienne est-elle supérieure à la science bourgeoise ?

Telle est la question qui se pose maintenant devant nous. Si les sciences sociales ont un caractère de classe, pour quelles raisons la science prolétarienne est-elle supérieure à celle de la bourgeoisie ? La classe ouvrière a ses intérêts, ses aspirations, sa vie pratique propres, tout comme la bourgeoisie. Elles sont aussi intéressées l'une que l'autre. Le fait qu'une classe est bonne, généreuse, soucieuse du bien de l'humanité, et l'autre cupide, ne recherchant que le profit, etc., change-t-il quelque chose à l'affaire ? L'une porte des lunettes rouges, l'autre, des lunettes blanches ; pourquoi les lunettes rouges sont-elles meilleures que les lunettes blanches ? Pourquoi est-il plus facile d'observer la réalité à travers des lunettes rouges ? Pourquoi voit-on mieux avec elles ?

Avant de répondre à ces questions, quelques moments de réflexion sont nécessaires.

Voyons quelle est la situation de la bourgeoisie. Nous avons remarqué qu'elle est avant tout intéressée à maintenir l'ordre capitaliste ; on sait pourtant qu'il n'y a rien d'éternel sous le soleil. Il y a eu jadis un régime d'esclavage, ensuite un régime féodal ; il y a eu et il y a encore le régime capitaliste ; on a connu encore d'autres formes de sociétés humaines. S'il en est ainsi - et il en est incontestablement ainsi, - on peut en tirer la conclusion suivante : quiconque veut comprendre correctement la vie sociale doit comprendre avant tout que tout change et qu'une forme sociale en remplace une autre. Prenons, par exemple, un seigneur féodal ayant vécu avant l'affranchissement des serfs. Il lui était absolument impossible de se représenter un régime où les serfs ne seraient plus à vendre ou à échanger contre des chiens de chasse. Ce seigneur féodal serait-il capable de comprendre les conditions réelles du développement social ? Certainement non. Pourquoi ? Pour la très simple raison qu'il portait sur ses yeux, non pas des lunettes, mais un véritable bandeau. Il était incapable de voir plus loin que le bout de son nez, et c'est pourquoi il ne pouvait même pas comprendre ce qui se passait sous ses yeux.

Il en est exactement de même pour la bourgeoisie. Étant intéressée à conserver le régime capitaliste, elle croit en sa solidité et en son éternité. C'est pourquoi elle n'est pas en état d'observer et de voir telles particularités et tels phénomènes du développement de la société capitaliste, qui indiquent sa fragilité, sa décadence inévitable (ou même sa décadence possible), sa transformation en un autre ordre social. C'est en étudiant l'exemple de la guerre mondiale et de la Révolution que l'on s'en aperçoit le mieux. Parmi les savants bourgeois plus ou moins considérables, lequel a prévu les conséquences du bouleversement mondial ? Aucun. Qui, parmi eux, a prédit l'avènement de la Révolution ? Ils n'ont tous fait que soutenir leurs gouvernements bourgeois et prédire la victoire aux capitalistes de leur pays. Ce sont pourtant des phénomènes tels que l'appauvrissement résultant de la guerre et les Révolutions prolétariennes, inconnues jusqu'alors, qui décident du sort de l'humanité et modifient l'aspect du monde. C'est ici, précisément, que la science bourgeoise n'a rien prévu. Par contre, les communistes, représentants de la science prolétarienne, l'ont prévu. Cela s'explique par le fait que le prolétariat n'est aucunement intéressé à la conservation de l'ordre ancien, ce qui lui permet de voir beaucoup plus loin.

Il est maintenant facile de comprendre pourquoi la science du prolétariat est supérieure à celle de la bourgeoisie. Elle est supérieure, parce qu'elle étudie les phénomènes de la vie sociale d'une façon plus large et plus profonde, parce qu'elle sait voir plus loin et observer des choses que la science sociale bourgeoise est incapable d'apercevoir. On comprendra de même que nous autres, marxistes, sommes autorisés à considérer la science prolétarienne comme la science véritable et à exiger qu'elle soit généralement reconnue comme telle.

5. Les diverses sciences sociales et la sociologie.

La société humaine est extrêmement complexe, et les phénomènes sociaux sont, à leurs tours, très complexes et très variés. Nous avons affaire aux phénomènes économiques, au régime économique, à l'organisation de l'État, à la morale, à la religion, à la science, à la philosophie, aux conditions familiales, etc... Tout cela constitue parfois des mélanges singuliers et forme le torrent de la vie sociale. Il va de soi qu'il est nécessaire d'étudier cette vie sociale, si complexe, de différents points de vue, et de diviser la science en une série de sciences particulières. L'une étudie la vie économique de la société (la science économique) ou même les lois générales du régime capitaliste en particulier (l'économie politique) ; l'autre étudie le droit et l'État, et se subdivise à son tour en plusieurs branches ; une autre encore étudie, par exemple, les mœurs, etc...

Dans chacun de ces domaines, les sciences se divisent à leur tour en deux classes : les unes étudient ce qui a existé à une certaine époque et à un certain endroit ; ce sont les sciences historiques. Prenons comme exemple les sciences du droit : on peut étudier et décrire en détail les origines du droit et de l'État, ainsi que les changements qu'ont subis leurs formes ; ce sera l'histoire du droit. On peut aussi étudier et chercher à résoudre les problèmes d'ordre général : ce qu'est le droit, quelles sont les conditions de sa naissance, de sa disparition, de quoi dépendent ses formes, etc..; ce sera la théorie du droit. Ces sciences sont des sciences théoriques.

Il existe parmi les sciences, sociales deux branches très importantes, qui n'étudient pas un seul domaine de la vie sociale, mais la vie sociale dans toute sa complexité ; en d'autres termes, elles ne s'arrêtent pas à un seul genre de phénomènes. (Soit économique, soit juridique, soit religieux, etc.), mais elles étudient la vie sociale dans son ensemble, toutes les manifestations des phénomènes sociaux. Ces sciences constituent d'une part, l'histoire, de l'autre, la sociologie. Ceci dit, il est facile de voir ce qui les différencie. L'histoire suit et décrit le courant de la vie, sociale pendant un intervalle de temps et dans un endroit donnés (par exemple, la façon dont se développent l'économie, le droit.

La morale, la science, etc. en Russie de 1700 à 1800, ou bien en Chine de l'an 2000 avant Jésus-Christ à l'an 1000 après Jésus-Christ, ou bien en Allemagne après la guerre franco-allemande de 1871, ou bien encore une autre époque dans un pays quelconque, ou dans une série de pays). Quant à la

sociologie, elle pose des questions d'ordre général : Qu'est la société ? Quelles sont les raisons de son développement et de sa décadence ? Quels sont les rapports entre les divers genres de phénomènes sociaux (l'économie, le droit, la science, etc.) ? Comment expliquer leur développement ? Quelles sont les formes historiques de la société ? Comment expliquer leurs changements ? Etc... Etc... La sociologie est la plus générale, la plus abstraite des sciences sociales. On la présente souvent sous d'autres noms : « philosophie de l'histoire », « théorie du développement historique », etc... On voit, d'après ce qui précède, quels sont les rapports entre l'histoire et la sociologie. En expliquant les lois générales de l'évolution humaine, la sociologie sert de méthode à l'histoire. Si, par exemple, la sociologie établit une loi générale suivant laquelle les formes de l'État dépendent de celles de l'économie, un historien, en étudiant une époque donnée, doit s'efforcer, en effet, de trouver ce rapport, et indiquer la forme concrète (c'est-à-dire correspondant au moment donné) dans laquelle il s'exprime. L'historien fournit les matériaux pour les conclusions et les généralisations sociologiques, parce que ces conclusions ne sont pas prises au hasard, mais tirées des faits historiques réels. La sociologie, à son tour, fournit le point de vue déterminé, les moyens de recherche, ou, comme on dit, la méthode de l'histoire.

6. La théorie du matérialisme historique en tant que sociologie marxiste.

La classe ouvrière a sa sociologie prolétarienne à elle, connue sous le nom de matérialisme historique. Les principes de cette théorie ont été donnés par Marx et Engels. On l'appelle aussi la conception matérialiste de l'histoire, ou plus simplement le matérialisme économique ». Cette théorie géniale constitue l'instrument le plus précis de la pensée et de la connaissance humaine. C'est grâce à elle que le prolétariat arrive à se reconnaître dans les problèmes les plus compliqués de la vie sociale et de la lutte de classe. C'est grâce à elle que les communistes ont prédit la guerre et la Révolution, la dictature du prolétariat et la ligne de conduite des partis, des groupes et des différentes classes au cours du bouleversement formidable que traverse actuellement l'humanité. C'est à l'exposé et au développement de cette théorie qu'est consacré le présent ouvrage.

Certains camarades pensent que la théorie du matérialisme historique ne peut aucunement être considérée comme une sociologie marxiste et qu'elle ne peut être exposée d'une façon systématique. Ces camarades estiment qu'elle n'est qu'une méthode vivante de connaissance historique, que ses vérités ne peuvent être prouvées qu'autant que nous parlons d'événements concrets et historiques. On ajoute encore cet argument que la notion même de la sociologie est très mal définie, que l'on entend, sous le nom de « sociologie », tantôt la science de la culture primitive et de l'origine des formes essentielles de la communauté humaine (par exemple la famille), tantôt des considérations extrêmement vagues sur différents phénomènes sociaux « en général », tantôt l'assimilation arbitraire de la société à un organisme (l'école organique ou biologique en sociologie).

Ces arguments sont faux. D'abord, la confusion qui règne dans le camp bourgeois ne doit nullement nous inciter à en créer une nouvelle chez nous. Quelle place doit donc occuper la théorie du matérialisme historique ? Elle n'est pas dans l'économie politique, elle n'est pas dans l'histoire ; sa place est dans la science générale de la société et des lois de son évolution, c'est-à-dire dans la sociologie. D'autre part, le fait que la théorie du matérialisme historique constitue une méthode pour l'histoire ne diminue en rien son importance comme théorie sociologique. Il arrive souvent qu'une science plus abstraite fournisse un point de vue (c'est-à-dire une méthode) à une science moins abstraite. Tel est le cas actuel, ainsi qu'il résulte du texte ci-dessus.

1. La cause et le but dans les sciences sociales

7. La régularité dans les phénomènes en général, et dans les phénomènes sociaux, en particulier.

Si nous considérons les phénomènes naturels et sociaux, nous voyons que ces phénomènes ne représentent nullement un assemblage désordonné de faits qu'on ne peut ni comprendre ni prévoir. Au contraire, il suffit d'étudier partout les choses d'un peu de près, pour apercevoir une certaine régularité dans les phénomènes. Le jour suit la nuit et la nuit le jour d'une façon tout aussi régulière. Les saisons alternent et, en même temps, toute une série de phénomènes qui les accompagnent, se répètent tous les ans : les arbres verdissent et perdent leurs feuilles, les diverses espèces d'oiseaux arrivent et s'en vont, les hommes sèment, moissonnent, etc... Prenons encore un autre exemple assez plaisant. Après des pluies tièdes, chaque fois les champignons poussent en abondance ; il existe même un dicton : « Pousser comme les champignons après la pluie ». Nous savons tous qu'un grain d'orge tombé dans la terre germe, et qu'ensuite, dans certaines conditions, il finit par donner un épi. Par contre, nous n'avons jamais observé que ce même épi sorte par exemple d'un œuf de grenouille ou d'un grain de chaux. Ainsi, tout ce qui existe dans la nature, en commençant par le mouvement majestueux des planètes, pour finir par les grains et les champignons, est soumis à un certain ordre ou, comme on dit, à certaines lois.

Il en est de même dans la vie sociale, c'est-à-dire dans la vie de la société humaine. Quelque complexe et diverse que soit cette vie, vous y découvrez toujours certaines lois. Ainsi, partout où se développe le capitalisme (*en Amérique ou au Japon, en Afrique ou en Australie*), se développe aussi et grandit la classe ouvrière ; le mouvement socialiste apparaît, la théorie marxiste se répand. En même temps que la production, s'accroît aussi la « culture spirituelle » ; le nombre des lettrés augmente. Dans une société capitaliste, à des intervalles de temps déterminés, se produisent des crises qui alternent avec le développement de l'industrie, de même que les jours alternent avec les nuits. De grandes inventions transforment la technique ; la vie sociale se modifie en même temps avec rapidité. Prenons encore quelques exemples. Calculons, si l'on veut, le nombre des naissances humaines dans un pays pendant une année et nous verrons que l'année suivante l'accroissement de la population, exprimé en pourcentage, sera à peu près le même. Calculons la quantité de bière qu'on boit en Bavière dans le courant d'une année, et nous trouverons que cette quantité est plus ou moins constante et grandit avec l'accroissement de la population. Si aucune régularité, si aucune loi n'existait, il est évident qu'on ne pourrait rien prévoir ni rien faire : aujourd'hui le jour a suivi la nuit, mais après, peut-être, ne verra-t-on plus le jour pendant une année entière. Cet hiver, nous avons eu de la neige, l'hiver suivant nous verrons fleurir les orangers. En Angleterre, la classe ouvrière s'est développée en même temps que le capitalisme, mais au Japon, peut-être verrons-nous s'accroître le nombre des grandes propriétés foncières. Aujourd'hui, on cuit le pain dans un four, mais demain, peut-être, si le diable s'en mêle, poussera-t-il comme des pommes sur les pins ?

Pourtant, en réalité, personne ne pense ainsi. Tout le monde sait parfaitement que le pain ne poussera jamais sur des arbres. Tout le monde se rend compte qu'il existe une certaine régularité, qu'il y a certaines lois qui régissent les phénomènes, tant de la nature que de la société. Découvrir cette régularité telle est la première tâche de la science.

Cette régularité (loi) dans la nature et dans la vie sociale ne dépend nullement de la connaissance humaine. En d'autres termes, les lois sont objectives, indépendantes de la connaissance des hommes. La première tâche de la science consiste à découvrir cette régularité ; à la retrouver parmi le chaos des phénomènes. Marx voyait le signe caractéristique de la connaissance scientifique dans le fait qu'elle donne une « totalisation d'un nombre important de déterminations et de rapports » opposée à une représentation chaotique » (Introduction à *la Critique de l'Économie politique*. Stuttgart 1920, page 35). Ce caractère de la science qui « systématise », « ordonne », « organise », crée un « système », etc. est reconnu par tout le monde. C'est ainsi que Mach (dans *La Connaissance et l'Erreur*) définit

le processus de la pensée scientifique comme une adaptation de pensées aux faits et de pensées à des pensées. Le professeur anglais P. Pearson écrit : « Ce ne sont pas les faits qui, par eux-mêmes, constituent une science, mais la méthode selon laquelle ils sont interprétés ». La méthode originelle de la science consiste à « classer » les faits, ce qui ne consiste pas en une simple réunion des faits, mais en une « réunion Systématique » : (Cité d'après l'édition russe de la *Grammaire de la Science* de P. Pearson, pages 26 et 100). Cependant, la grande majorité des philosophes bourgeois contemporains considèrent que le rôle de la science ne consiste pas à découvrir cette régularité (ces lois), qui existent objectivement, mais à inventer ces lois à l'aide du raisonnement humain. Il est pourtant clair que l'alternance des jours et des nuits, des saisons, le changement régulier des phénomènes naturels et sociaux, existent indépendamment de ce que désire ou ne désire pas la raison d'un savant bourgeois. La régularité de ces phénomènes, c'est-à-dire les lois auxquelles ils sont soumis, sont d'ordre objectif.

8. Le caractère des lois dans la science. Position de la question.

Si cette régularité, dont nous avons parlé plus haut, se laisse apercevoir dans les phénomènes naturels et sociaux, la question se pose de savoir en quoi elle consiste. Quand nous sommes en présence d'un mécanisme d'horlogerie à marche régulière, quand nous voyons la façon excellente dont les rouages en sont ajustés, nous commençons à comprendre les raisons de sa marche. L'horloge est construite d'après un plan établi ; cet instrument est construit pour un but défini, et chaque vis est placée en vue du but à atteindre. Mais les choses se passent-elles ainsi dans l'univers ? Les planètes évoluent selon des trajectoires déterminées ; la nature conserve sagement les formes de, vie les plus développées. Il suffit d'étudier la construction de l'œil d'un animal pour se rendre immédiatement compte de quelle façon habile cet œil est construit en vue de son but. Et tout ce qui existe dans la nature est, en effet, conforme à son but : la taupe qui vit sous la terre à de petits yeux aveugles, mais par contre, une ouïe excellente ; les poissons vivant dans les grandes profondeurs et soumis à une forte pression de l'eau, ont une force de résistance correspondante (sortis de l'eau, ils éclatent), etc... Comment les choses se passent-elles dans la société humaine ? L'humanité n'a-t-elle pas son grand but - le communisme ? Tout le développement historique de la société ne la conduit-il pas vers ce grand but ? Et s'il en est ainsi, si, aussi bien dans la nature que dans la société, tout à son but, que nous ne comprenons pas toujours, mais qui consiste en un perfectionnement indéfini, ne peut-on pas étudier tous les phénomènes du point de vue de ce but ? Alors, les lois dont nous avons parlé se présenteront comme des lois finales (ou lois téléologiques : « télos à en grec - « but » ou « fin »). Telle est une des possibilités, telle est une des façons de poser la question du caractère des lois.

Une autre façon de poser la question provient du fait que chaque phénomène à sa cause. L'humanité marche vers le communisme, parce que, dans la société capitaliste, apparaît le prolétariat, qui ne trouve pas une place suffisante dans les cadres de cette société; la taupe voit mal et entend bien, parce que, pendant des milliers d'années, les conditions naturelles ont influé sur ces animaux, que les changements provoqués par elles ont été transmis par voie d'hérédité, et, qu'en même temps, ont survécu et se sont multipliés les individus qui pouvaient le plus facilement survivre, c'est-à-dire qui étaient les mieux adaptés à l'ambiance. Le jour alterne avec la nuit et vice-versa, parce que la terre tourne autour de son axe et présente au soleil à tour de rôle, l'un ou l'autre hémisphère, etc... Dans tous ces cas, la question du but ne se pose pas (on ne demande pas « pourquoi ? »), on demande quelle est la cause du phénomène (c'est-à-dire « comment ? ») Telle est la façon de poser la question, suivant le principe de causalité (du mot « cause »). Les lois qui gouvernent la marche des phénomènes sont ainsi soumises au principe de causalité.

Telle est la querelle entre la causalité et la finalité. Il faut avant tout que nous y apportions une solution.

9. Doctrine de la finalité (téléologie), en général, et critique de la doctrine. Finalité immanente.

Si nous parlons de la finalité comme d'un principe universel, c'est-à-dire si nous étudions la conception suivant laquelle tout est soumis à des buts déterminés, il n'est pas difficile de comprendre toute la sottise d'une telle téléologie. En effet, qu'est-ce que le but ? La conception du « but » présuppose l'existence de quelqu'un qui se pose ce but comme tel, c'est-à-dire d'une façon consciente. Un but ne peut exister sans celui qui l'envisage. Une pierre ne se pose aucun but, pas plus que le soleil, ou une planète, ou le système solaire tout entier, ou la voie lactée, Le but est une conception qui ne peut être appliquée qu'aux êtres vivants et conscients ayant leurs désirs, faisant de ces désirs un but et tendant à les satisfaire (c'est-à-dire à se « rapprocher » de ce « but »). Seul un homme sauvage peut se poser la question du but que veut réaliser une borne. Un homme sauvage anime la nature et anime la pierre. C'est pourquoi la « téléologie » domine chez lui, et une pierre agit pour lui à la façon d'un homme conscient. Les partisans de la doctrine de la finalité ressemblent à ce sauvage comme deux gouttes d'eau, car, pour eux, le monde entier à son « but », posé par un inconnu. Ainsi, il est clair que les conceptions du but, de la finalité, etc... Sont tout simplement inapplicables au monde, en général, et que les lois que suivent les phénomènes ne sont soumises à aucune finalité.

Il n'est pas difficile de découvrir les sources (la querelle entre les partisans de la téléologie et ceux de la causalité. Depuis le temps où la société humaine s'est divisée en groupements différents, dont les Uns (la minorité) gouvernent, ordonnent, dominant, et les autres exécutent, sont gouvernés et obéissent, les hommes ont commencé à regarder le monde conformément à cet état de choses.

De même qu'il y a sur la terre des rois, de même il doit y avoir dans le monde entier un roi céleste, un juge céleste, avec ses troupes célestes et ses généraux (les stratèges suprêmes). On a commencé à considérer l'univers comme le produit d'une volonté créatrice qui, comme il sied, s'occupe de créer des buts et de tracer son « plan divin ». C'est pourquoi la régularité des phénomènes a été considérée comme l'expression de cette volonté divine. Le philosophe grec Aristote a dit : « La nature, c'est le but ». Le mot grec « nomos » (loi) signifiait en même temps la « loi naturelle » et la loi morale (c'est-à-dire une règle morale, un précepte), et simplement aussi l'ordre, la mesure, l'harmonie.

« En même temps que s'élargissait le pouvoir impérial, la jurisprudence de l'ancienne Rome se transforma en une sorte de théologie laïque, et son développement ultérieur se poursuivit parallèlement à la théologie dogmatique. La loi commença à signifier une norme (règle de conduite, N. B.), ayant sa source dans un pouvoir supérieur, - dans celui de l'empereur céleste, en théologie, ou bien d'un dieu terrestre, en jurisprudence, - et prescrivant aux êtres soumis une règle de conduite déterminée. » (E. Spektorsky : *Études sur la philosophie des sciences sociales*, Varsovie 1907, p. 158). Le système des lois de la nature a été considéré comme un système de législation divine. Le célèbre savant Kepler disait que le monde physique avait ses « pandectes » (pandectes - recueil de lois de l'empereur Justinien). Nous trouvons de semblables conceptions plus tard encore. Ainsi les physiocrates (économistes français du temps de la Révolution), qui avaient donné, les premiers, un aperçu de la société capitaliste brossé de main de maître, ont mélangé les lois auxquelles sont soumis les phénomènes naturels et sociaux avec celles de l'État et avec les décrets des puissances célestes. Ainsi, par exemple, François Quesnay écrit : « Les lois constitutives de la société sont les lois de l'ordre naturel le plus avantageux au genre humain...

« Ces lois sont établies à perpétuité par l'auteur de la Nature.

« L'observation de ces lois naturelles et fondamentales du corps politique doit être maintenue par l'entremise d'une autorité tutélaire, établie par la société... » (François Quesnay : *Le despotisme de la Chine*, chapitre VIII, § 1 et 2).

Il n'est pas difficile de voir comment les lois de « l'autorité tutélaire » (c'est-à-dire de l'agent de police bourgeois) s'appuient habilement sur le « Créateur céleste », qu'elles doivent soutenir à leur tour.

On pourrait citer un grand nombre d'autres exemples. Ils prouvent tous une même chose, à savoir que la doctrine de la finalité s'appuie sur la religion. D'après son origine, elle transporte les rapports

grossiers et barbares de soumission et d'esclavage, d'un côté, et de domination, de l'autre, sur le monde entier. Dans sa base même, elle est contrainte à l'explication scientifique, et s'appuie sur la foi. C'est une doctrine de calotins, quelle que soit la sauce alléchante à laquelle on nous la sert.

Mais comment alors peut-on expliquer les phénomènes dont « la conformité au plan établi » saute aux yeux (la structure de différents organismes, « conforme à un plan », le progrès social, le perfectionnement des espèces animales et de l'homme, etc..) ? Si nous nous plaçons à un point de vue grossièrement finaliste et si nous en rendons responsable le bon Dieu et son « plan », nous nous rendrons immédiatement compte de l'insanité d'une pareille « explication ». C'est pour cette raison que la doctrine de la finalité est conçue par certains d'une façon plus sérieuse et prend la forme de la « doctrine de la finalité immanente » (c'est à-dire de la finalité liée intérieurement aux phénomènes naturels et sociaux).

Avant de passer à l'étude de cette question, il est peut-être utile de dire quelques mots des « explications » religieuses. Un économiste bourgeois très intelligent, Böhm-Bawerk, a cité l'exemple suivant : Supposons, écrit-il, que, pour expliquer la structure de l'univers, j'aie émis une théorie suivant laquelle tout l'univers serait composé d'une quantité innombrable de petits gnomes (diablotins), dont le mouvement incessant produirait tous les phénomènes. Or, ces petits gnomes sont invisibles, on ne les entend pas, ils n'ont aucune odeur, et il est impossible de les attraper par la queue. Essayez un peu de démentir une telle « théorie » ! Il est impossible de prouver directement qu'elle est fautive, puisqu'elle est cachée derrière l'invisibilité des insaisissables gnomes. Et pourtant tout le monde voit bien que c'est une niaiserie. Pourquoi ? Pour cette raison très simple qu'il n'existe aucun fait venant confirmer le bien-fondé d'une telle conception. »

Telles sont, à peu près, les soi-disant explications d'ordre religieux. Elles sont basées sur le système des forces inconnues ou bien sur la faiblesse essentielle de notre raison. C'est ainsi qu'un Père de l'Église a posé comme principe : « Je le crois parce que c'est absurde » (*Credo quia absurdum*). Suivant les principes du Christianisme, Dieu est un, mais en même temps, il existe une Trinité divine. Évidemment, c'est contraire à la table de multiplication. Mais on nous dit que « notre faible raison ne peut comprendre ce mystère ». Certes, avec un raisonnement de ce genre, on peut justifier n'importe quelle extravagance.

En quoi consiste la théorie de la « finalité immanente » ? On rejette ici l'idée d'une force mystérieuse, dans le sens grossier du mot. On nous parle seulement du but qui se révèle peu à peu avec la marche des événements, du but, lié intérieurement au processus du développement lui-même. Prenons un exemple. Admettons que nous sommes en présence d'une espèce animale. Avec le temps et à la suite de toute une série de causes, elle se transforme en s'adaptant de plus en plus aux conditions naturelles. Les organes d'un animal se perfectionnent de plus en plus c'est-à-dire qu'ils progressent. Ou bien, prenons, si vous le voulez, la société humaine. Quelle que soit la façon dont nous envisagions son avenir (que son avenir soit socialiste ou qu'il adopte une autre forme), on ne peut pas nier que le type humain se perfectionne, que l'homme devient de plus en plus « civilisé », « plus perfectionné », et que nous autres, qu'on appelle solennellement les rois de la nature, nous suivons la route de la civilisation et du « progrès ». De même que la structure des animaux devient de plus en plus conforme à un but précis, la société humaine se perfectionne de plus en plus, c'est-à-dire devient de plus en plus conforme à un but. Ici, le but (la perfection) se dévoile dans le processus de l'évolution. Il n'est pas déterminé d'avance par une divinité, mais il surgit comme la rose qui sort d'un bouton, au fur et à mesure que le bouton se développe pour devenir, par suite de causes déterminées, une rose.

Cette théorie est-elle concluante ? Non, elle ne l'est pas, C'est une insanité téléologique subtile et masquée. Nous devons protester avant tout contre la conception du but qui n'est posé par personne. C'est exactement comme si l'on parlait de pensées sans êtres pensants, de vent dans un espace vide ou d'humidité sans eau. Lorsque les hommes parlent du but « lié intérieurement » au phénomène, ils présupposent tacitement l'existence d'une « force intérieure » insaisissable qui pose ses buts. Cette force mystérieuse ressemble peu extérieurement, au dieu qu'on peint grossièrement sous la forme

d'un vieillard à la barbe blanche ; mais, en réalité, nous avons affaire encore ici à un dieu présent et invisible, subtilement imaginé par la pensée humaine. Nous retrouvons ici la même théorie de la finalité que nous avons analysée plus haut. La téléologie (doctrine de la finalité) conduit ainsi directement à la théologie (doctrine de Dieu).

Revenons maintenant à la finalité immanente dans sa forme pure. Pour cela, le mieux est d'analyser l'idée du progrès général (du perfectionnement général), idée qui sert surtout de base aux partisans de la téléologie immanente.

Comme on voit, il est plus difficile ici de combattre le point de vue théologique, « l'élément divin » n'apparaissant pas dans toute sa théorie d'une façon ouverte. Cependant, il n'est pas difficile de comprendre sur quoi repose en réalité cette théorie, si nous étudions le processus de son évolution dans son ensemble, c'est-à-dire si nous étudions non seulement les formes et les espèces (des animaux, des plantes, des hommes, de la nature inorganique), qui ont survécu, mais encore celles qui ont péri ou qui périssent. Le fameux progrès s'applique-t-il forcément à toutes ces formes ? Certainement, non. Les mammouths qui ont existé, ils n'existent plus maintenant, c'est de notre temps que les aurochs ont disparu ; et, en général, on peut dire qu'une quantité infinie de formes vivantes ont disparu. Et les hommes ? Il en est de même pour eux. Où sont les Incas et les Aztèques, qui ont vécu jadis en Amérique ? On ne s'en souvient même plus. Et pourtant, dans cette quantité innombrable de sociétés et d'espèces, certaines ont survécu et « se perfectionnent ». Que signifie, par conséquent, « le progrès » ? Cela signifie tout simplement que sur, mettons, dix mille combinaisons défavorables à l'évolution (combinaisons diverses de conditions), il y en a une ou deux de favorables.

Si l'on ne voit que les conditions favorables et les résultats favorables, il est évident que tout paraît au plus haut point « conforme à son but » et tout à fait miraculeux. Mais les partisans de la finalité immanente ne voient nullement le revers de la médaille : les cas innombrables de disparition de sociétés et d'espèces. Cependant, si nous ramenons la question à ce fait qu'il existe de bonnes et de mauvaises conditions de développement, que les bons résultats correspondent aux conditions favorables et les mauvais aux défavorables (ce qui arrive beaucoup plus souvent), tout le tableau change et perd son caractère divin et téléologique.

Un téléologue russe, qui fut jadis marxiste et qui devint ensuite prêtre orthodoxe et prédicateur pogromiste du général Wrangel (Serge Boulgakov), a écrit, dans un recueil intitulé *Les problèmes de l'idéalisme* (Édition russe, Moscou, pages 8-9) : « En même temps que la conception de l'évolution, du développement sans but et sans raison, naît également la conception du progrès et de l'évolution téléologique, où la causalité et la révélation du but final s'identifient complètement comme dans les systèmes métaphysiques ». Nous voyons ainsi clairement quelle est la base psychologique des conceptions téléologiques. L'âme d'un bourgeois inquiet qui sent sa propre fragilité a soif de consolation. La marche de l'évolution, telle qu'elle existe en réalité, ne lui plaît pas, n'étant dirigée par aucune raison et par aucun but salutaire. Il est beaucoup plus agréable de s'endormir, après un bon dîner, quand on sait qu'il existe quelqu'un qui rend soin de nous !

Il est nécessaire d'observer que si l'on rencontre parfois chez Marx et Engels, des définitions qui ressemblent extérieurement aux conditions téléologiques, cela ne constitue qu'une métaphore et une façon imagée d'exprimer la pensée; lorsque Marx dit que la valeur est un agrégat de muscles, de nerfs, etc..., seuls, les adversaires les plus acharnés de la classe ouvrière, tels que Pierre Strouvé, peuvent jouer sur les mots et chercher la valeur dans des muscles véritables.

10. La finalité dans les sciences sociales.

Lorsque nous parlons de la conception téléologique appliquée à la nature morte ou aux animaux, l'homme excepté, l'insanité de cette théorie apparaît clairement. De quelle finalité peut-on parler lorsqu'aucun but n'existe ! Il en est autrement lorsque nous avons affaire à la société et aux hommes. Une pierre ne se pose pas de buts ; quant à une girafe, la chose est douteuse ; par contre, l'homme

diffère des autres parties de la nature en ceci, qu'il se pose des buts. Marx s'exprime au sujet de cette différence de la façon suivante : « L'araignée exécute des travaux qui nous rappellent ceux d'un tisserand, et l'abeille peut rendre jaloux, avec ses alvéoles de cire, un architecte d'origine humaine. Mais ce qui distingue d'avance le dernier des architectes de la meilleure abeille, c'est le fait que l'architecte conçoit sa construction avant de commencer à l'exécuter. À la fin du processus de travail, nous arrivons à un résultat qui avait existé au début idéologiquement dans la conception de l'ouvrier. Ce dernier, non seulement provoque un changement de formes dans la nature, mais il réalise en même temps, dans la nature, son but, dont il a conscience, but qui détermine l'aspect et les moyens de son travail pratique comme une loi, but auquel il doit soumettre sa volonté. Cette soumission ne constitue pas une action séparée. Outre la tension des organes qui travaillent, dans le courant du travail lui-même, l'homme a besoin d'une volonté dirigée par un but, d'une volonté qui se manifeste en tant qu'attention ». (Marx : *Le Capital*, v. I, page 140, édition allemande.) Marx trace ici une ligne de démarcation très nette entre l'Homme et le reste du monde. A-t-il raison ? Certainement, personne ne pouvant contester que l'homme se pose des buts précis. Nous allons voir maintenant quelles conclusions en tirent les partisans de la « méthode de finalité » dans les sciences sociales.

Étudions pour cela l'opinion de notre adversaire le plus éminent, le savant allemand Rudolph Stammler, qui a écrit jadis un grand ouvrage contre le marxisme, intitulé : *L'économie et le droit au point de vue du matérialisme historique*.

Quel est l'objet des sciences sociales ? demande Stammler. Et il répond : les sciences sociales concernent les phénomènes sociaux. Ces derniers ont des particularités qui n'existent dans aucun autre phénomène. C'est pourquoi on a besoin de sciences particulières (sociales). En quoi consiste le caractère particulier, le signe particulier des phénomènes sociaux ? À cette question, Stammler répond : le signe des phénomènes sociaux consiste en ce qu'ils sont réglés d'une façon extérieure par les normes du droit (lois, décrets, arrêtés, etc...). Si ces règles n'existent pas il n'y a ni droit ni société. Si la société existe, cela veut dire que sa vie est enfermée dans certains cadres, qu'elle remplit comme la fonte remplit un moule.

Voici comment Stammler formule sa pensée : « Ce fait (déterminant. N. B.) est déterminé à son tour par la règle de conduite et de vie commune établie par les hommes. Une réglementation extérieure des rapports entre les hommes rend, pour la première fois, possible la conception de la vie sociale considérée comme objet particulier. Cette réglementation apparaît comme le dernier fait auquel se ramène en apparence toute considération sociale dans sa particularité ». (Page 83 de la deuxième édition allemande.)

Mais si la régularité constitue un des traits essentiels des phénomènes sociaux, il est bien clair, dit Stammler, que cette régularité est d'ordre téléologique. En effet, qui « règle » la vie sociale et que signifie « régler » ? Ce sont les hommes qui le font en établissant certaines normes (règles de conduite) pour atteindre certains buts, posés consciemment par les hommes eux-mêmes. Il en résulte, selon Stammler, une différence énorme entre la nature de la société, entre l'évolution sociale et naturelle (la -vie sociale, selon Stammler, est quelque chose d'opposé à la nature), et par conséquent, entre les sciences naturelles et les sciences sociales. Les sciences sociales sont des sciences soumises à la finalité ; quant aux sciences naturelles, elles étudient les phénomènes au point de vue des causes et des conséquences.

Ce point de vue est-il justifié ? Est-il juste de croire qu'il y a deux sortes de sciences, dont les unes sont aussi éloignées des autres que la terre du ciel ? Non, certes, et voici pourquoi.

Admettons un instant que la caractéristique de la société consiste en ceci que les hommes règlent consciemment, au moyen du droit, leurs relations mutuelles, que nous ne puissions pas poser la question de savoir pourquoi les hommes règlent leurs relations à un moment et à un endroit donné d'une certaine façon, et dans d'autres lieux et dans d'autres temps, d'une façon différente ? Prenons un exemple : la République bourgeoise allemande de 1919-1920 « règle » les relations sociales en fusillant les ouvriers ; la République prolétarienne des Soviets les « règle », par contre, en fusillant les

capitalistes contre-révolutionnaires. La législation des États bourgeois a pour but de consolider, d'élargir et de renforcer la domination du capital ; les décrets d'un État prolétarien ont, de leur côté, pour but de détruire la domination du capital et d'assurer celle du travail. Si maintenant nous voulons comprendre scientifiquement, c'est-à-dire expliquer ces phénomènes, suffit-il de dire tout simplement que les buts sont différents ? Tout le monde comprendra qu'évidemment, cela ne suffit pas, car on peut se demander pourquoi « les hommes » se posent un but dans un cas, et un autre dans un cas différent ? Et ceci amène la réponse suivante : parce que, dans un cas, c'est le prolétariat qui est au pouvoir, et la bourgeoisie, dans l'autre ; la bourgeoisie désire une chose parce que les conditions de sa vie provoquent chez elle certains désirs, tandis que les conditions vitales des ouvriers provoquent d'autres désirs, etc... En un mot, aussitôt que nous voulons comprendre dans leur réalité les phénomènes sociaux, nous sommes immédiatement obligés de nous poser la question « pourquoi ? » ; c'est-à-dire de nous demander quelles sont les causes de ces phénomènes, bien que ces phénomènes aient prouvé l'existence d'un but humain. Par conséquent, même si les hommes réglèrent tout d'une façon consciente et si tout se passait dans la société comme ils le désirent, ce n'est pas la téléologie qui serait nécessaire pour expliquer les phénomènes, mais l'étude des causes de ces phénomènes, c'est-à-dire la recherche de la causalité. C'est ainsi que, dans cette question, il n'existe aucune différence entre les sciences sociales et les sciences naturelles.

En réfléchissant bien, on se rend compte tout de suite qu'il n'en peut être autrement. En effet, l'homme lui-même et la société humaine, - quelle qu'elle soit, ne font-ils pas partie de la nature ? Le genre humain ne fait-il pas partie du monde animal ? Celui qui le nie ignore l'A. B. C. de la science contemporaine. Et si l'homme et la société humaine font partie de la nature, il serait au plus haut point étrange que cette partie se trouvât en pleine contradiction avec tout le reste de la nature. Il n'est pas difficile de voir qu'ici encore, les partisans de la téléologie laissent percer leur idée de l'origine divine de la nature humaine, c'est-à-dire la même pensée naïve que nous avons examinée plus haut.

Nous voyons ainsi à quel point la doctrine de la finalité est inapplicable, même si l'on admet qu'une réglementation extérieure (le droit) constitue le trait essentiel de la société. Même alors, la téléologie « ne sert à rien ». Cependant, en réalité, la réglementation « extérieure » ne constitue nullement le trait essentiel de la société. Presque toutes les sociétés qui ont existé jusqu'à présent (et la société capitaliste en particulier) se sont distinguées par leur absence de réglementation, par leur régime anarchique. Dans la somme des phénomènes sociaux, la réglementation, qui institue l'ordre, tel qu'il a été voulu par les législateurs, n'a aucunement joué un rôle décisif. Et comment les choses se passeront-elles dans la société future (communiste) ? Il n'y aura pas du tout de réglementation « extérieure » (juridique). En effet, les hommes du régime nouveau, conscients, éduqués dans l'esprit de la solidarité du travail, n'auront besoin d'aucune contrainte extérieure (nous en reparlerons d'une façon plus détaillée dans le chapitre suivant). Ainsi, la théorie de Stammler ne vaut rien, même à ce point de vue, Et la seule méthode juste pour étudier scientifiquement les phénomènes sociaux est celle qui les examine du point de vue de la causalité.

À travers la théorie de Stammler, on aperçoit clairement l'idéologie d'un fonctionnaire de l'État capitaliste, idéologie qui considère comme éternelles des choses qui ne sont que temporaires. En fait, l'État et le droit sont les produits d'une société de classe, dont les différentes parties sont engagées dans une lutte constante, parfois extrêmement acharnée. Il est évident que les principes juridiques et l'organisation d'État de la classe gouvernante sont les conditions d'existence de cette société. Mais, précisément, le tableau doit changer du tout au tout dans une société sans classe. Il n'est par conséquent pas possible de considérer des rapports historiques en état d'évolution constante (l'État, le droit) comme des caractéristiques permanentes de toute société quelle qu'elle soit.

D'autre part, Stammler oublie de prendre en considération encore un autre fait. Il arrive très fréquemment que les lois et les normes du pouvoir d'État, à l'aide desquelles la classe dominante veut atteindre un certain résultat, conduisent, par suite d'une évolution élémentaire et de l'anarchie sociale, à d'autres résultats que ceux qui avaient été posés comme but. Nous en trouvons le meilleur

exemple dans la guerre mondiale. En effet, au moyen de toute une série de mesures gouvernementales (mobilisation de l'armée et de la flotte, opérations militaires sous la conduite du pouvoir d'État, etc. ...), la bourgeoisie des différents pays voulait atteindre des buts bien définis. Et qu'est-il arrivé ? Une Révolution du prolétariat contre la bourgeoisie. Comment peut-on l'expliquer, en se plaçant au point de vue pieux et téléologique de Stammler ? Évidemment, il est impossible de le faire. Quelle est la raison de cette erreur ? C'est que Stammler surestime la « réglementation » et sous-estime la marche élémentaire de l'évolution, de sorte qu'en fin de compte, toute sa conception ne repose sur rien.

11. Causalité et finalité. L'explication scientifique en tant qu'explication des causes.

Il résulte de tout ce qui précède que nous sommes forcés de poser la question de la cause chaque fois que nous voulons expliquer un phénomène donné et, en particulier, celui de la vie sociale. Toutes les tentatives d'une soi-disant explication d'ordre téléologique ne s'inspirent en réalité que d'une foi religieuse et n'expliquent rien. Ainsi, la réponse à la question essentielle de savoir quelles lois régissent les phénomènes naturels et sociaux, quelle est leur régularité, est la suivante : il existe dans la nature et dans la société, objectivement parlant (c'est-à-dire indépendamment du fait que nous le voulions ou non, que nous nous en rendions compte ou non) une loi causale des phénomènes.

Qu'est-ce qu'une loi causale ? C'est un rapport nécessaire, constant et partout visible entre les phénomènes; par exemple, le volume des corps augmente avec la température, un liquide suffisamment chauffé se transforme en vapeur, la circulation fiduciaire trop grande provoque la dévalorisation de la monnaie; tant qu'existera le capitalisme, nous aurons forcément des guerres; si la petite production existe dans un pays en même temps que la grande, cette dernière vaincra, en fin de compte, la première; si le prolétariat attaque le capital, ce dernier se défend par tous les moyens qui sont en son pouvoir; si la productivité du travail croît, les prix baissent; si l'on introduit une certaine quantité de poison dans l'organisme humain, l'homme meurt, etc... Etc... On peut dire, en un mot, que toute loi causale s'exprime par la formule suivante : si nous sommes en présence d'un phénomène donné, d'autres phénomènes lui correspondront obligatoirement. Expliquer un phénomène, trouver sa cause, cela veut dire découvrir un autre phénomène, dont dépend le premier, et expliquer ainsi le rapport causal des phénomènes. Aussi longtemps que ce rapport n'est pas établi, le phénomène reste inexplicable. Ce rapport étant découvert, et après vérification qu'il est en effet constant, nous sommes en présence d'une explication scientifique (causale). Cette explication est la seule scientifique, aussi bien par rapport aux phénomènes naturels que par rapport à ceux de la vie sociale. Elle rejette tout caractère divin, toute intervention de forces surnaturelles, tous les débris inutiles des temps passés et permet à l'homme de dominer aussi bien les forces de la nature que ses forces sociales.

Certains opposent à la conception de la causalité et de la loi causale le fait que cette conception, ainsi que nous l'avons vu plus haut, a elle-même sa source dans une fausse représentation du législateur divin. Il est vrai que telle en est l'origine, Ceci se produit souvent dans le langage humain. On dit, par exemple, le soleil monte, le soleil se couche, bien que personne ne croie que le soleil marche sur deux ou quatre pieds. Et pourtant c'est ainsi qu'on a pensé auparavant. Il en est de même du mot « loi ». Quand on dit la « loi domine » ou bien « régit », il ne faut nullement comprendre que, dans le premier de ces deux phénomènes (cause et effet), siège un petit dieu invisible qui le gouverne. Le rapport causal n'est qu'un rapport entre phénomènes, qu'on retrouve constamment, et rien de plus. Cette façon de comprendre la causalité ne fait aucun tort à la science.

BIBLIOGRAPHIE DU PREMIER CHAPITRE

G. PLÉKHANOV : Les problèmes fondamentaux du marxisme. - Du même : Critique de nos critiques.

KORSAK La société juridique et la société du travail (dans le recueil Essais sur la conception réaliste du monde ; article contre Stammler).

STAMMLER : l'Économie et le Droit. Les problèmes de l'Idéalisme (recueil d'articles des adversaires du marxisme).

A. BOGDANOV Contribution à la psychologie de la société.

MAX ADLER Causalität und Téléologie im Streite uni die Wissenschaft. Du même : Marxistische Probleme, chap. VII : Zur Erkenntnis der Sozialwissenschaften.

F. ENGELS: Anti-Dühring. - Du même: Ludwig Feuerbach.

N. LÉNINE (OULIANOV) : Le matérialisme et l'empiro-criticisme, 1920, p. 151-167; p. 187-194.

2. Déterminisme et Indéterminisme (Nécessité et libre arbitre)

12. *Le problème de la liberté et de la non-liberté de la volonté individuelle.*

Ainsi que nous l'avons vu, certaines lois sont observées dans la vie sociale comme dans la vie de la nature. Cependant, quelques doutes sérieux peuvent subsister à cet égard. Ce sont, en effet, les hommes qui déterminent les phénomènes sociaux. La société est composée d'hommes qui pensent, qui réfléchissent, qui sentent, qui se posent des buts, qui agissent. L'un fait une chose, un autre parfois agit de même, un troisième autrement, etc... Le résultat de ces actes constitue un phénomène social. Il n'y aurait, sans hommes, ni société, ni phénomènes sociaux. Voyons ce qui en résulte. Si les phénomènes sociaux se conforment à des lois, et s'ils sont le résultat des actions humaines, il est évident que les actes de tout homme dépendent aussi de quelque chose. Ainsi, l'homme et sa volonté ne sont pas libres, mais liés et soumis à leur tour, à des lois. S'il n'en était pas ainsi, si chaque homme et sa volonté ne dépendaient de rien, quelle serait alors l'origine de la régularité des phénomènes sociaux ? Elle ne pourrait pas exister. Elle n'aurait pas existé. Cela va de soi. Si tous les hommes boitaient, la société serait une société de boiteux : il ne pourrait en exister d'autre.

Mais d'autre part, comment expliquer la non-liberté de la volonté humaine ? Un homme ne décide-t-il pas lui-même ce qu'il veut faire ? Je veux boire, je bois ; je veux aller à une réunion, je décide d'y aller. Un soir, les camarades proposent, les uns d'aller au théâtre, les autres ailleurs, j'ai décidé d'aller moi-même au théâtre, je fais moi-même mon choix. L'homme n'est-il pas libre de choisir ? L'homme n'est-il pas maître de ses actes ? L'homme n'est-il pas maître de ses désirs et de ses aspirations ? Est-il un pantin, une simple marionnette, dont des forces inconnues tirent les ficelles ? Chaque homme ne sait-il pas, par sa propre expérience, qu'il peut décider, choisir, agir librement ?

Cette question porte, en philosophie, le nom de problème du libre arbitre, de la liberté et de la non-liberté humaine. La théorie qui affirme que la volonté humaine est libre (indépendante) s'appelle indéterminisme (théorie du libre arbitre). La théorie qui affirme que la volonté humaine n'est pas libre et qu'elle est soumise à certaines conditions, s'appelle déterminisme (théorie de la non-liberté de la volonté). Il faut, par conséquent, que nous décidions laquelle des deux est juste.

Voyons d'abord où nous mène l'indéterminisme, si nous l'admettons jusqu'au bout. Si la volonté humaine est libre et ne dépend de rien, cela veut dire qu'elle n'a aucune cause. Mais s'il en est ainsi, à quoi aboutissons-nous ? Nous aboutissons à la vieille théorie religieuse de l'Ancien Testament. En effet, voici ce qui en résulterait : tout se passe dans le monde d'après certaines lois déterminées, tout dans le monde, en commençant par la multiplication des puces, et en finissant par le mouvement du système solaire, a des causes; seule, la volonté de l'homme ne leur est pas soumise. Elle constitue une exception unique et étrange. L'homme ne fait plus partie de la nature, mais il est une sorte de divinité au-dessus du monde. Par conséquent, la théorie du libre arbitre conduit directement à la religion qui n'explique rien, où il n'y a plus de science, mais une foi aveugle dans les diableries, dans les mystères, dans le surnaturel, dans l'absurdité.

Évidemment, il y a ici quelque chose qui cloche. Pour nous expliquer ce fait, considérons ce qui suit. Souvent, presque toujours, on confond la sensation de l'indépendance avec l'indépendance objective (réelle, indépendante de notre conscience). Prenons un exemple. Supposons que vous voyez un orateur dans une réunion publique. Il prend un verre d'eau et boit avidement. Qu'est-ce qu'il ressent, lorsqu'il saisit le verre ? Il décide lui-même de boire de l'eau, Personne ne l'y oblige. Personne ne le force. Il a la sensation complète de sa liberté ; il -a décidé lui-même qu'il a besoin de boire de l'eau et non pas de danser. Il a la sensation de sa liberté. Mais cela veut-il dire qu'il a agi sans cause et que sa volonté soit réellement indépendante ? Pas le moins du monde. Et tout homme intelligent verra tout de suite de quoi il s'agit. Il dira : « L'orateur a la gorge sèche ». Cela signifie qu'à la suite de l'effort fait par l'orateur, certains changements se sont produits dans sa gorge, changements qui ont

provoqué le désir de boire de d'eau. Telle en est la cause ; un changement produit dans l'organisme (cause physiologique) a provoqué un certain désir. Et il s'ensuit qu'on ne doit pas confondre la sensation du libre arbitre, le sentiment de l'indépendance avec l'absence de cause, avec l'indépendance des désirs et des actions humaines. Ce sont même là deux choses totalement différentes. Et c'est sur leur confusion que reposent d'habitude tous les raisonnements des indéterministes, qui veulent à tout prix établir « l'origine divine » particulière de « l'esprit humain ».

Un philosophe des plus éminents, B. Spinoza (mort en 1677), a dit de la majorité de ces philosophes qu'ils considèrent d'une façon tout à fait fausse « l'homme de la nature, comme un État dans l'État ». Car ils pensent que l'homme trouble l'ordre naturel plutôt qu'il ne se soumet à lui, qu'il a, lui homme, une puissance illimitée, et ne dépend de rien, sauf de lui-même. (Œuvres de Spinoza : Éthique, Paris 1871, Charpentier et Cie, p. 7). Mais, en réalité, cette fausse conception est déterminée par le fait que les hommes ne connaissent pas les causes extérieures de leurs actions (p. 113 de l'édition française). C'est ainsi qu'un enfant s'imagine qu'il désire librement du lait qui le nourrit ; s'il est fâché, il pense que c'est librement qu'il veut se venger ; s'il a peur, qu'il décide librement de s'enfuir (page 115 de l'édition française). Leibnitz (mort en 1717) disait aussi que souvent les causes de leurs actes échappent aux hommes, ce qui provoque l'illusion d'une liberté absolue. Leibnitz citait à ce propos l'exemple d'une aiguille magnétique qui, si elle pouvait penser, se serait certainement réjouie de se tourner constamment vers le pôle Nord (G. G. Leibnitz, *Opera Omnia*, Tomus I Genevea, Apud fratres de Tournes, 1768, p. 155).

La même pensée a été exprimée par D. Merejkovski, avant qu'il ne fût devenu un fou apocalyptique et antibolcheviste :

*Si la goutte de pluie
Avait pensé comme toi,
En tombant à l'heure fatale
Du haut des cieux,
Elle aurait dit :
« Ce n'est pas une force inconsciente
Qui me dirige
C'est de ma propre volonté
Que je tombe en rosée
Sur un champ altéré. »*

En réalité, les hommes démentent complètement en pratique la doctrine du libre arbitre. En effet, si la volonté humaine ne dépendait de rien, on ne pourrait pas agir, car il ne serait possible ni de compter sur quoi que ce soit, ni de prévoir. Imaginons, par exemple, qu'un spéculateur va au marché. Il sait qu'il y fera du commerce et qu'il marchandera, que chaque commerçant fera des demandes, que les acheteurs s'efforceront d'acheter le meilleur marché possible, etc... Mais il ne s'attend pas à trouver sur le marché des hommes qui marchent à quatre pattes ou qui hurlent comme des loups. On me dira que cet exemple n'a pas de sens. Pas du tout. Analysons-le comme il faut. Pourquoi les hommes ne marche-t-ils pas à quatre pattes ? Parce que ce n'est pas dans leur nature. Cela signifie que leur organisme est ainsi fait. Et pourtant les clowns marchent à quatre pattes ? Mais oui, c'est parce que leur volonté est déterminée par d'autres conditions et lorsque le même spéculateur s'en va au cirque, il prévoit qu'il y trouvera des hommes marchant à quatre pattes « contre nature ». Pourquoi les acheteurs veulent-ils acheter le meilleur marché possible ? Précisément parce qu'ils sont des acheteurs. Leur situation en tant qu'acheteurs les « oblige » à chercher les marchandises bon marché et dirige de ce côté leurs désirs, leur volonté, leurs actions. Et si les mêmes hommes étaient vendeurs ? Ils auraient agi en sens contraire. Ils auraient cherché à vendre le plus cher possible. Il en résulte, par conséquent, que la volonté n'est pas du tout indépendante, mais qu'elle est définie par toute une série de causes, et que les hommes ne pourraient agir s'il en était autrement.

Étudions un peu la question sous une autre face. On sait généralement qu'un homme ivre a des désirs « ineptes » et qu'il commet des actes aussi « ineptes ». Sa volonté agit tout autrement que le fait celle d'un homme qui n'est pas ivre. Pourquoi ? La cause en est l'empoisonnement par l'alcool. Il suffit d'introduire une certaine quantité de cette matière dans un organisme humain, pour que la « volonté divine » nous en fasse voir de toutes les couleurs. La chose est claire. Prenons encore un autre exemple : on donne à quelqu'un à manger des choses salées. Infailliblement, il voudra « en toute liberté » boire beaucoup plus que d'habitude. Ici aussi, la raison en est évidente. Mais si le même homme se nourrit « normalement » ? Il boit alors une quantité « normale » d'eau ; il « voudra » boire autant que les autres. Comme on le voit dans ce cas aussi, la volonté dépend de certaines causes, comme dans des cas extraordinaires.

L'homme commence à aimer lorsqu'il a atteint l'âge de la puberté. L'homme très épuisé devient la proie d'un « sombre désespoir ». En un mot, les sentiments et la volonté de l'homme dépendent de l'état de son organisme et des conditions dans lesquelles il se trouve. Sa volonté, ainsi que tout dans la nature, est déterminée par certaines causes déterminées et l'homme ne fait aucune exception dans le monde : l'homme veut se gratter derrière l'oreille (il a un petit bouton qui le démange) ou bien il commet une action héroïque, peu importe : tout à sa cause. Certes, il est difficile parfois de trouver ces causes, mais c'est là une autre question. Avons-nous découvert toutes les causes dans le domaine de la nature vivante ? Nullement. Cependant les hommes n'ayant pas encore réussi à tout expliquer, il ne s'ensuit point que l'explication ne soit pas possible.

Il faut remarquer qu'il n'y a pas que les faits normaux qui soient soumis à la loi de causalité ; ce sont les phénomènes qui en dépendent. Les maladies psychiques nous en offrent un exemple frappant. À quelle loi, à quel « ordre » obéissent en apparence les désirs et les accents incohérents, étranges et monstrueux des malades psychiques et des fous ? Ils ont pourtant leurs causes, qui déterminent ces actes de leurs auteurs. Cela signifie que la loi de causalité garde sa vigueur, même dans les cas de folie.

C'est sur ces faits qu'est basée la classification des maladies psychiques. On distingue quatre ordres de causes :

1^o l'hérédité (la syphilis, la tuberculose, etc. ...)

2^o les contusions (traumatismes) ;

3^o les empoisonnements

4^o l'épuisement et les chocs moraux (Serbsky : *Les maladies mentales*). Voici, par exemple, la description d'un accès de fièvre délirante : « Il semble aux malades qu'on trame quelque chose contre eux, que leur entourage entier prend part à la conspiration, à laquelle se joignent, non seulement les voisins, mais même les animaux domestiques et les objets inanimés, etc.. » (A. Bernstein : *La fièvre délirante*). Cette sorte de fièvre est due souvent à l'alcoolisme. Voici encore la description d'une crise de paralysie progressive (conséquence de la syphilis) ; d'abord désordre psychique, légèreté d'esprit, cynisme, manque absolu de méfiance ; en deuxième lieu, le délire (folie des grandeurs, le malade croit qu'il est milliardaire, qu'il est roi) ; la troisième phase : abattement général (P. Rosenbach : *La paralysie progressive*). Suivant les parties du cerveau qui sont atteintes, la direction de la volonté se modifie. Toute la pratique médicale, en ce qui concerne les maladies nerveuses, est basée sur les rapports entre la vie psychique et certaines causes déterminées.

C'est à dessein que nous avons pris les exemples les plus variés. Leur étude nous montre que la volonté, les sentiments, les actes d'un homme sont toujours déterminés par une certaine cause, quelles qu'en soient les conditions, ordinaires ou extraordinaires, normales ou anormales ; les actions humaines sont ainsi toujours « déterminées, définies ». La doctrine du libre arbitre (l'indéterminisme) est, en réalité, la forme raffinée d'une conception semi-religieuse, forme qui n'explique rien, qui est

contraire à tous les faits, et qui entrave le développement de la science. C'est le déterminisme qui constitue la seule conception juste.

13. La résultante des volontés individuelles dans une société non organisée.

Il n'est pas douteux que la société est formée d'individus et que tout phénomène social est composé d'un grand nombre de volontés, d'actes, de sensations et de sentiments individuels. En d'autres termes, le phénomène social est le résultat (ou, comme on dit parfois, la « résultante ») des phénomènes individuels. La question du prix peut en fournir ici un exemple frappant. Des vendeurs et des acheteurs se rencontrent au marché. Les uns ont des marchandises, les autres de l'argent. Les uns et les autres poursuivent des buts définis : chacun estime d'une façon déterminée sa marchandise et son argent, fait son compte et marchandise. C'est à la suite de cette mêlée de foire que s'établit le prix sur le marché. Il ne s'agit plus des désirs d'un vendeur ou d'un acheteur particulier ; nous sommes ici en présence d'un phénomène social, qui est le résultat d'une lutte entre les « volontés » particulières. Il en est de même pour d'autres phénomènes sociaux. Prenons, par exemple, l'époque des Révolutions. Les hommes agissent d'une façon plus ou moins énergique, les uns tirent à hue, les autres à dia. C'est à la suite de cette lutte entre des hommes après la victoire de la Révolution » que naît un régime nouveau. « Les rapports sociaux déterminés, - écrit Marx, - sont des produits humains au même titre que la toile, le lin, etc.. » (Karl Marx : *Misère de la philosophie* ; Giard et Brière. 1908, pages 72 et 115).

Mais ici, nous pouvons être en présence de deux cas différents qui ont leurs particularités. Les voici : dans le premier, nous sommes en présence d'une société inorganisée, c'est-à-dire, par exemple, une société basée sur l'échange des marchandises, ou capitaliste ; dans l'autre, nous avons en face de nous une société organisée : - communiste. Étudions d'abord le premier cas. Prenons pour cela un exemple typique que nous avons déjà cité, celui de l'établissement du prix. Quel est le rapport entre le prix établi sur le marché et le désir, l'estimation et les intentions de chacun des individus venus au marché ? Il est clair que ce prix ne correspond pas exactement à ces désirs. Pour une grande partie des gens qui sont venus au marché, il est tout simplement désastreux : soit pour ceux qui, « à ce prix », ne peuvent rien acheter, et s'en vont avec leurs sous et le ventre creux, soit pour ceux qui se ruinent, le prix étant pour eux trop bas ? Tout le monde sait qu'une masse d'artisans, de petits marchands et de petits propriétaires ont été ruinés parce que les gros fabricants avaient inondé le marché de marchandises à bas prix; les petits commerçants ont été ruinés parce qu'ils ne pouvaient pas soutenir la concurrence de ces prix, établis sous l'influence de la grande quantité de marchandises jetées sur le marché par les grands capitalistes.

Nous avons déjà cité plus haut un exemple caractéristique, celui de la guerre impérialiste, pendant laquelle beaucoup de capitalistes avaient voulu s'enrichir ; et cependant, ce fut une ruine générale qui s'ensuivit, et, de cette ruine, naquit la Révolution dirigée contre les capitalistes, qui, évidemment, ne l'avaient nullement voulue.

Que signifie tout cela ? Que, dans une société non organisée, où la production n'est pas réglementée, où il existe des classes en lutte, ou rien ne se fait suivant un plan, mais sous la poussée de forces aveugles, le phénomène social ne concorde pas avec le désir du plus grand nombre. Ou bien, comme l'ont dit souvent Marx et Engels, les phénomènes sociaux sont indépendants de la conscience, du sentiment et de la volonté des hommes. Cette « indépendance de la volonté des hommes » ne consiste pas en ce que les événements de la vie sociale s'accomplissent malgré les hommes, mais en ce que le produit social de cette volonté (de ces volontés), dans une société non organisée, et en présence d'une évolution inconsciente ne concorde pas avec les buts posés par un grand nombre d'hommes et va parfois à leur encontre (l'homme a voulu s'enrichir et, en fin de compte, il s'est ruiné).

Toute une série de critiques dirigées contre le marxisme est basée sur l'incompréhension de cette « indépendance » de la volonté, dont parlent Marx et Engels. Il n'est pas inutile de citer à ce sujet quelques lignes d'Engels (*Ludwig Feuerbach*). Engels écrit :

Dans l'histoire, « rien n'arrive sans qu'il y ait une intention consciente dans un but désiré ». Cependant, « il arrive très rarement que ce que l'on se propose se réalise ; dans la plupart des cas, de nombreux désirs et buts s'entrecroisent et se combattent mutuellement... C'est ainsi que les chocs d'innombrables volontés particulières et d'actes individuels créent sur la scène historique une situation tout à fait analogue aux phénomènes qui dominent dans la nature inconsciente. Les buts des actions ont agi comme désirs, mais les résultats qui ont suivi n'avaient pas été l'objet des désirs, ou bien, si même, en apparence, ils correspondent aux buts désirés, ils n'en ont pas moins, en fin de compte, des conséquences tout autres que celles qu'on avait attendues » (page 44 de l'édition allemande).

« Les hommes font leur histoire, quelle qu'elle soit, chacun y poursuit son but à lui, posé consciemment ; c'est la résultante de ces volontés, agissant dans différentes directions, et de leur action différente sur le monde extérieur, qui constitue l'histoire... Mais... les innombrables volontés particulières qui agissent dans l'histoire, provoquent pour la plupart des résultats tout autres, et, parfois, tout à fait contraires à ceux qu'on a voulu atteindre... » (Pages 44-45).

Il résulte de ce qui précède que, dans une société non organisée, comme d'ailleurs dans toute société, les événements s'accomplissent, non pas malgré, mais par la volonté des hommes. Mais ici l'homme est dominé par une force inconsciente qui est un produit des volontés particulières.

Envisageons maintenant le fait suivant : une fois un certain résultat social des volontés particulières obtenu, ce résultat social détermine la conduite de l'individu. Il est nécessaire de souligner cette proposition, car elle est très importante.

Commençons encore par le même exemple dont nous nous sommes déjà servis deux fois, par celui de l'établissement des prix. Supposons qu'une livre de carottes sur le marché coûte tant. Il est évident que les acheteurs et les vendeurs nouveaux envisagent d'avance ce prix et en font approximativement la base de leurs calculs. En d'autres termes, le phénomène social (prix) détermine des phénomènes particuliers ou individuels (l'estimation). Il en est de même avec d'autres faits dans la vie. Un artiste débutant s'appuie pour réaliser son œuvre, sur toute l'évolution antérieure de l'art, ainsi que sur les sentiments et les tendances de son entourage. Quelle est la source de l'action d'un homme politique ? Elle est déterminée par l'ambiance au milieu de laquelle il agit ; il veut, soit fortifier un régime donné, soit l'abattre. Cela dépend du côté où il se place, du milieu dans lequel il vit, de la classe sociale ou bien des désirs sociaux dont il s'inspire. Ainsi sa volonté est déterminée par les conditions sociales.

Nous avons vu plus haut que, dans une société inorganisée, les choses ne se passaient pas tout à fait, et parfois pas du tout conformément aux désirs des hommes. On peut dire, à ce sujet, que " le produit social " (le phénomène social) domine les hommes et non seulement dans ce sens qu'il définit la conduite des hommes, mais encore qu'il est contraire à leurs désirs.

Ainsi, en ce qui concerne une société non organisée, nous pouvons établir les propositions suivantes :

1. Les phénomènes sociaux sont le produit du croisement des volontés, des sentiments, des actes individuels, etc.
2. Les phénomènes sociaux déterminent à chaque moment volonté des individus pris en particulier.
3. Les phénomènes sociaux n'expriment pas la volonté des individus pris en particulier ; habituellement, ils sont contraires à cette volonté, ils la dominent forcément, de sorte que, chaque individu ressent souvent la pression de l'élément social. (Exemples : un

commerçant ruiné, un capitaliste renversé par la Révolution et qui avait désiré la guerre, etc.).

14. La volonté organisée collectivement (la résultante des volontés individuelles dans la société organisée, communiste).

Voyons maintenant comment les choses se passent dans une société communiste. L'anarchie de la production n'existe plus. Nous n'avons ici ni classes, ni lutte de classes, ni opposition des intérêts de classes, etc... Il n'y a pas ici non plus de contradiction entre les intérêts personnels et les intérêts de la société. Nous nous trouvons en présence d'une association fraternelle de producteurs qui travaillent pour eux-mêmes, suivant un plan établi.

Qu'advient-il de la volonté individuelle ? Il est évident que cette société est composée, elle aussi, d'hommes, et le phénomène social est la résultante des volontés individuelles. Mais la façon dont cette résultante est formée, le moyen par lequel on y aboutit, sont tout autres que ceux que nous avons vus dans une société non organisée. Pour mieux comprendre cette différence, commençons par donner encore un petit exemple : imaginons que nous sommes en présence d'une société ou d'un groupe de personnes qui s'accordent entre elles. Elles ont toutes le même but, c'est en commun qu'elles résolvent certaines questions, envisagent les difficultés et, enfin, prennent une décision commune, suivant laquelle elles agissent. Leur action commune, ainsi que leur décision sont déjà un « produit » collectif. Mais ce dernier n'est pas une force extérieure, grossière, élémentaire, qui contredit la volonté de chacun. Au contraire, la possibilité de satisfaire chaque désir particulier est ici plus grande. Cinq hommes décident de soulever ensemble une pierre. Aucun d'eux ne peut la soulever tout seul ; les cinq la soulèvent sans effort. La décision commune ne contredit point le désir de chacun ; au contraire, elle l'aide à réaliser ce désir.

C'est de la même manière, bien que sur une échelle immensément plus grande, et d'une façon plus compliquée, que les choses se passeront dans une société communiste. (Par cette dernière, nous comprenons, non pas l'époque d'une dictature prolétarienne, ni celle des premiers pas du communisme, mais une société développée, vraiment communiste, où il n'y a plus de classes, où il n'y a plus d'État ni de normes légales extérieures). Dans une telle société, tous les rapports entre les hommes seront clairs pour chacun et la volonté sociale sera une volonté organisée. Nous n'aurons plus ici une résultante élémentaire, « indépendante » de la volonté de chacun, mais une décision sociale prise en toute connaissance de cause. C'est pourquoi il ne peut s'y passer ce qui se passe dans une société capitaliste. « Le produit social » n'y domine plus les hommes, ce sont les hommes qui sont maîtres de leurs décisions, car ce sont eux qui décident et décident consciemment. Il ne peut s'y produire qu'un phénomène social soit nuisible à la majorité de la société.

Toutefois, il ne résulte nullement de ce qui précède que la volonté sociale, aussi bien qu'individuelle, dans une société communiste, ne dépende de rien, ou que, dans un régime communiste, ce soit le libre arbitre qui domine, et que l'homme devienne tout d'un coup un être surnaturel auquel la loi de causalité ne s'applique plus.

Non. Dans le régime communiste, l'homme reste quand même une parcelle de la nature, parcelle soumise à la loi universelle de causalité. En effet, tout individu n'y dépendra-t-il pas de l'ambiance ? Certes, si. Il n'agira pas comme un sauvage de l'Afrique centrale, ou bien comme un banquier de la Maison Pierpont Morgan et Co, ou bien encore comme un hussard de la guerre impérialiste. Il agira en membre d'une société communiste. C'est évident. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Que l'ambiance générale déterminera sa volonté. Ainsi tout le monde comprendra qu'une société communiste sera obligée, elle aussi, de lutter avec la nature, et, par conséquent, les conditions de cette lutte détermineront la conduite des hommes, etc. En un mot, la théorie du déterminisme gardera sa force entière également à l'égard d'une société communiste.

Nous pouvons ainsi établir les propositions suivantes, concernant une société organisée :

Les phénomènes sociaux résultent du croisement des volontés, des sentiments, des actes, etc., individuels. Ce processus n'est pas le produit d'une force élémentaire aveugle, mais d'une force organisée dans les domaines les plus importants.

1. Les phénomènes sociaux déterminent à chaque moment donné la volonté des hommes pris en particulier et ne la contrarient pas.
2. Les phénomènes sociaux expriment la volonté des hommes et, en général, ne la contredisent pas ; les hommes sont maîtres de leurs décisions et ne ressentent aucune pression de l'élément social, ce dernier étant remplacé par une organisation sociale rationnelle,

Engels a écrit que l'humanité, en passant au communisme, faisait « un bond du royaume de la nécessité dans celui de la liberté ». Certains savants bourgeois en ont conclu que, d'après Engels, le déterminisme cessait pour ainsi dire d'agir dans une société communiste. Un tel raisonnement est basé sur l'incompréhension grossière et sur une déformation du marxisme. En réalité, Engels a voulu dire par là, très justement, que l'évolution dans une société communiste prenait un caractère conscient et organisé, et non plus inconscient et aveugle. Les hommes savent ce qu'il faut faire et comment il faut agir dans des conditions données. « La liberté est une nécessité dont on a conscience. »

15. Le soi-disant hasard, en général.

Pour comprendre encore mieux à quel point les phénomènes sont déterminés, il faut analyser ce que représente le soi-disant hasard. En effet, nous avons souvent affaire au hasard, aussi bien dans la vie quotidienne que dans vie sociale. Certains savants se sont même intéressé tout particulièrement au « rôle du hasard » et à sa signification dans l'histoire. Nous parlons très souvent du hasard : un homme a été écrasé « par hasard » dans la rue ; quelqu'un a été tué « par hasard » par une tuile tombant d'un toit ; j'ai acheté « par hasard », un livre extrêmement rare ; ou bien j'ai rencontré, « par hasard », dans une ville inconnue, un homme que je n'avais pas vu depuis vingt ans, etc... Autres exemples : le jeu de pile ou face, ou bien les dés. C'est par hasard que j'ai eu pile et que j'ai gagné ; c'est par hasard que j'ai eu face et que j'ai perdu. Comment cela se fait-il, et quel est le rapport entre le hasard et la loi, ou bien, ce qui revient au même, entre le hasard et la nécessité causale ?

Examinons de près cette question. Prenons d'abord l'exemple du jeu de pile ou face. Pourquoi avons-nous eu, par exemple, « pile » ? Est-il vrai qu'aucune cause n'ait agi ? Ce n'est, certes, pas exact. J'ai eu pile, parce qu'étant donné une forme de pièce donnée, j'ai fait un certain mouvement avec une certaine force, dirigée d'un certain côté, parce que la pièce de monnaie est tombée sur une surface donnée, etc... Si toutes ces conditions s'étaient répétées, nous aurions eu sans aucun doute encore une fois pile. La même chose aurait pu se produire pour la troisième fois. Mais Il n'est pas possible, en jetant la pièce, de calculer toutes ces conditions ; tout le problème est là. Le moindre changement de la position de la main, dans le mouvement d'un doigt, dans la force avec laquelle nous lançons la pièce, produit immédiatement son effet. Les causes qui provoquent ici l'effet (pile ou face) ne peuvent pas pratiquement être prévues. Elles existent, mais nous ne pouvons pas les deviner, et par conséquent, nous ne les connaissons pas. C'est notre ignorance que nous appelons dans ce cas le hasard.

Prenons un autre exemple : j'ai rencontré dans la rue, par hasard, un ami que je n'avais pas vu depuis vingt ans. Y a-t-il des causes à cette rencontre ? Certes, il y en a : c'est sous l'influence de causes définies que je suis sorti à un moment donné, que j'ai suivi une certaine route avec une vitesse donnée ; sous l'influence d'autres causes, mon ami avait commencé sa marche sur une certaine route avec une certaine vitesse. Il va de soi que l'action parallèle de ces causes différentes devait infailliblement amener notre rencontre. Pourquoi, appelé-je cette rencontre un hasard ? Pour une raison bien simple : parce que je n'ai pas connu les causes qui avaient fait agir mon ami, parce que je n'ai pas su qu'il habitait la même ville que moi, et, par conséquent, je n'ai pas pu prévoir notre rencontre.

Si de deux ou plusieurs enchaînements (séries) de causes qui se croisent, nous n'en connaissons qu'un seul, le phénomène dû à ce croisement nous semble un hasard, bien qu'en réalité il soit soumis à une loi. Je connais une seule chaîne (une seule série) de causes, celles qui agissent sur ma marche à moi, l'autre série, qui influe sur l'action de mon ami, m'est inconnue. C'est pour cette raison que je ne prévois pas l'entrecroisement de ces deux séries, c'est pour cette raison que l'entrecroisement (la rencontre) me paraît dû à un hasard. Ainsi, dans le sens propre du mot, il n'existe aucun phénomène dû au hasard, c'est-à-dire à un phénomène sans cause. Il peut seulement nous sembler qu'il est dû au hasard, tant que nous en ignorons la cause.

Spinoza l'avait déjà vu, lorsqu'il affirmait « qu'un phénomène est considéré comme dû au hasard, uniquement faute de connaissances suffisantes », « l'ordre des causes étant caché pour nous ».

Nous trouvons chez Mill (*Le système de la logique*), après une analyse très juste, la pensée suivante : « On a tort de dire que tel phénomène est dû à un hasard. Nous n'avons le droit que de dire : deux ou plusieurs phénomènes se réunissent par hasard ; ils existent ou se suivent l'un après l'autre seulement par hasard. Cela veut dire que leurs rapports mutuels sont. Indépendants de tout lien causal ; il n'existe entre eux aucun rapport de cause à effet ; ils ne sont pas non plus les conséquences d'une même cause, ni de causes liées entre elles par une loi quelconque de coexistence, ni même de la même disposition des causes premières ». Ces derniers mots ne sont pas exacts, il est vrai, (l'exemple de la rencontre) que je ne suis pas sorti, parce que mon ami est sorti, il est aussi vrai que mon ami n'est pas sorti, parce que moi je suis sorti. Mais si nous avons eu une « disposition des causes » donnée, c'est-à-dire si nous savons que je suis sorti à un certain moment, si mon chemin et la vitesse de mon mouvement sont donnés, si nous possédons les mêmes données concernant mon ami, notre rencontre est définie par cela même. Tout cela est aussi peu accidentel et indépendant de la « disposition des causes » qu'une éclipse du soleil ou de la lune, déterminée par la position particulière (rencontre) des planètes.

16. Le « hasard » historique.

Étant donné ce qui précède, il est facile d'examiner le problème du soi-disant « hasard historique ».

Si tout se passe essentiellement en conformité avec des lois, et si, en général, il n'existe rien d'accidentel, c'est-à-dire d'indépendant de toute cause, il est clair que le hasard historique ne peut pas non plus exister. Tout événement historique, quelque accidentel qu'il nous paraisse, est, en réalité, totalement, soumis à certaines conditions : on comprend habituellement sous le nom de hasard historique le phénomène qui a eu lieu à la suite d'un entrecroisement de plusieurs séries de causes, dont nous ne connaissons qu'une seule.

Cependant, on comprend parfois autre chose sous le nom de hasard historique. Lorsque, par exemple, on dit que la guerre impérialiste a eu nécessairement sa source dans le développement du capitalisme mondial, mais que, par contre, l'assassinat de l'archiduc autrichien est dû au hasard ; il s'agit ici de deux choses différentes. En effet, quand on parle de la nécessité (nécessité causale, inévitable) de la guerre impérialiste, on la voit dans l'importance immense des causes qui influent sur l'évolution sociale, causes qui provoquent la guerre. La guerre elle-même apparaît comme un phénomène d'une importance capitale, c'est-à-dire un phénomène qui influe d'une façon décisive sur le sort ultérieur de la société. On comprend ainsi, sous le nom de « hasard historique », le phénomène qui ne joue pas un rôle important dans l'enchaînement des événements sociaux : si ce phénomène n'était pas arrivé, l'aspect général de l'évolution ultérieure aurait si peu changé que personne ne l'aurait remarqué. Dans l'exemple qui nous intéresse, on peut dire que la guerre aurait eu lieu même sans l'assassinat de l'archiduc, car ce n'est pas cet assassinat qui est le « fait essentiel », mais la concurrence acharnée des puissances impérialistes, concurrence qui, avec l'évolution de la société capitaliste, devenait de plus en plus aiguë.

Peut-on dire qu'un tel phénomène « accidentel » ne joue aucun rôle dans la vie sociale, qu'il n'influe nullement sur le sort de la société, que, en d'autres termes, il équivaut à zéro ? Si nous voulons être précis, il faut répondre négativement. Car tout phénomène, aussi « minime » qu'il soit, influe en réalité sur toute l'évolution ultérieure. La question est de savoir quelle est l'importance du changement qu'il provoque. Quand il s'agit de phénomènes accidentels, dans le sens indiqué plus haut, cette influence, pratiquement parlant, est insignifiante, infiniment petite. Elle a beau être infiniment petite, elle n'égale jamais zéro. Cela devient visible dès que nous envisageons l'action de tels « hasards » dans leur ensemble. Considérons l'exemple suivant : supposons qu'il s'agisse d'établir un prix ; le prix du marché résulte du conflit d'estimations nombreuses et diverses, de la part des vendeurs et des acheteurs. Si nous envisageons un seul cas, une seule estimation, l'opposition entre un seul vendeur et un seul acheteur, un tel phénomène peut être considéré comme « accidentel ». Le marchand Durand a dupé la femme Dupont. Au point de vue du prix du marché, c'est-à-dire du phénomène social, dû l'opposition des diverses estimations, c'est un hasard. Ce qui est arrivé isolément à Durand a-t-il une importance quelconque ? Pour nous, il n'y a que le résultat final qui importe, le phénomène social, ce qui a un caractère « typique » ; c'est ce qu'on dit souvent et avec raison. Un cas isolé joue un rôle insignifiant. Il est sans importance, mais essayez de grouper, de grouper ensemble un grand nombre de « cas » semblables, et vous verrez tout de suite que le « hasard » commence à disparaître. Le rôle et la signification de plusieurs cas, leur action commune influent immédiatement sur l'évolution ultérieure. Car les cas particuliers eux-mêmes n'égalent jamais zéro. On a beau multiplier les zéros, on obtient toujours zéro. On n'obtient rien en partant de rien, quoi qu'on fasse.

Nous voyons, ainsi, en examinant les choses de près, qu'il n'existe aucun phénomène accidentel dans l'évolution historique de la société : l'insomnie de Kautsky, qui a rêvé des horreurs de la Révolution bolchevique, l'assassinat de l'archiduc autrichien juste avant la guerre, la politique coloniale de l'Angleterre, la guerre mondiale, en un mot tous les phénomènes, en commençant par les plus insignifiants et en finissant par les plus tragiques des temps présents, ne sont pas plus dus à un hasard les uns que les autres - ils sont tous provoqués par certaines causes, c'est-à-dire qu'ils sont tous également soumis à la nécessité causale.

17. La nécessité historique.

D'après ce qui précède, la notion du « hasard » doit être chassée des sciences sociales. Comme tout dans le monde, la société est soumise, dans son évolution, à une loi.

Il est caractéristique d'observer que la notion du hasard, notion qui admet sérieusement le hasard, conduit directement à la croyance au surnaturel, à la foi en Dieu. C'est sur elle qu'est basée la soi-disant « preuve cosmologique » de l'existence de Dieu. Elle dit : si le monde (cosmos) n'est pas soumis à une loi, il est évident qu'il doit y avoir une cause première de son existence et de son évolution. Cette soi-disant preuve est connue comme celle « de la contingence du monde » (de *contingentia mundi*). On la retrouve chez Aristote, Cicéron, Leibnitz, Christian Wolff, et autres. La doctrine du hasard a recommencé à se développer avec la décadence et la décomposition de la bourgeoisie (par exemple, chez les philosophes français Boutroux, Bergson, etc.).

La notion de nécessité (nécessité causale) est contraire à celle du hasard.

« Ce qui découle fatalement de causes déterminées est nécessaire ». Quand on dit : un certain phénomène a été historiquement nécessaire, cela veut dire qu'il devait arriver fatalement, indépendamment du fait qu'il est bon ou mauvais. Quand on parle de la nécessité causale, il ne s'agit nullement d'une appréciation du phénomène, ni de savoir s'il est désirable ou indésirable ; on dit tout simplement qu'il est inévitable. Il ne faut pas, comme on le fait parfois, mélanger deux notions tout à fait différentes : la nécessité, dans le sens du besoin, et la nécessité causale. Ce sont deux choses totalement différentes. Quand on parle de la nécessité historique, on ne pense pas à ce qui est désirable au point de vue, par exemple, du progrès social, mais à ce qui découle inévitablement de la

marche de l'évolution sociale. C'est dans ce sens qu'étaient nécessaires, aussi bien le développement des forces productives au XIXe siècle que la chute de l'Empire romain, ou la disparition de la culture crétoise. Ce qui est dû à certaines causes est nécessaire. Ni plus, ni moins.

Passons maintenant à un autre problème assez difficile, concernant la même nécessité.

Admettons que nous avons devant nous une société humaine, qui a doublé en vingt ans. Nous pourrions en conclure que la production dans cette société a augmenté. Si elle n'avait pas augmenté, la société n'aurait pas pu doubler. Si la société a grandi, la production a dû aussi grandir. Cet exemple n'a pas besoin de commentaire. Mais qu'est-ce que cela signifie ? Nous y rechercherons la cause du développement social d'une façon particulière, cause qui constitue une condition nécessaire de ce développement. Faute de voir cette condition remplie, nous n'avons pas de développement. Si nous sommes en présence d'un développement, il faut que cette cause existe.

Cet exemple nous conduit aux considérations suivantes au début de cet ouvrage, nous en avons chassé impitoyablement la téléologie. Et maintenant, nous semblons l'y introduire nous-mêmes. « Chassez la nature par la porte, elle rentrera par la fenêtre ». En effet, comment la question se pose-t-elle ? Pour que la société se développe, pour que cette société puisse doubler, il faut que la production augmente. Le développement de la société est le but « téléos ». Le développement de la production est le moyen pour réaliser ce but. La loi de l'évolution est une loi téléologique. Il semble donc que nous avons péché contre la science et que nous sommes tombés dans les bras des curés.

Mais il s'agit ici de tout autre chose, qui n'a aucun rapport avec la téléologie. En effet, nous partons ici de la proposition que la société a grandi (dans le cas présent, nous partons même du fait que la société a grandi). Mais elle aurait pu aussi bien ne pas grandir. Et si elle ne s'était pas développée, si, par exemple, elle avait diminué de moitié, nous aurions pu tirer, en suivant la même méthode, la conclusion suivante : la société ayant diminué du double, et ceci par suite d'une sous-alimentation, il est évident que la production a diminué. Personne pourtant ne s'avisera de voir un « but » dans la destruction de la société. Personne ne peut dire dans ce cas : le but est de diminuer la société par la sous-alimentation ; le moyen qui conduit à cette fin est la réduction de la production. Nous n'avons donc dans le cas présent, aucunement affaire à la finalité (téléologie). Il s'agit tout simplement d'une méthode particulière de recherche de conditions (causes), d'après les résultats.

La condition nécessaire de l'évolution est connue sous le nom de nécessité historique. C'est dans ce sens que la Révolution française, sans laquelle le capitalisme n'aurait pu se développer, était une nécessité historique, ou bien le soi-disant « affranchissement des serfs » de 1861, sans lequel le capitalisme russe n'aurait pu continuer à se développer. C'est en ce sens que le socialisme est une nécessité historique, l'évolution sociale ultérieure étant impossible sans lui. Si la société se développe, nous aurons inévitablement le socialisme. C'est dans ce sens que Marx et Engels parlent de « nécessité sociale ».

La méthode qui consiste à rechercher les conditions nécessaires d'après les faits réels (ou supposés), a été très souvent employée par Marx et Engels, bien qu'on y ait prêté jusqu'ici très peu d'attention. Et cependant le Capital tout entier est construit ainsi. On pose une société dans laquelle circule la marchandise, avec tous ses éléments. Elle existe. Comment peut-elle exister ? Réponse : si elle existe, ce n'est possible qu'à condition qu'il existe une loi de la valeur. Une quantité innombrable de marchandises est échangée. Comment cela est-il possible ? Cela est possible seulement à la condition qu'il y ait un système monétaire (« la nécessité sociale de l'argent »). Le capital « s'accumule » par suite des lois qui règlent la circulation des marchandises. Comment cela est-il possible ? Cela est possible seulement, parce que la valeur de la force de travail est moindre que celle du produit, etc... Etc...

18. - Le problème de la possibilité des sciences sociales et des prévisions dans ce domaine.

Il résulte de tout ce qui précède que pour les sciences sociales, aussi bien que pour les sciences naturelles, les prévisions sont possibles, prévisions non pas charlatanesques, mais scientifiques. Nous

savons, par exemple, que les astronomes peuvent, avec la plus grande exactitude, prédire les éclipses du soleil ou de la lune, l'apparition des comètes et d'un grand nombre d'étoiles filantes. Les météorologistes peuvent prédire le temps : le soleil, le vent, la tempête, la pluie. Il n'y a rien de mystérieux dans toutes ces prévisions. Ainsi, l'astronome connaît les lois qui déterminent le mouvement des planètes. Il connaît les orbites du soleil, de la terre, de la lune. Il sait aussi avec quelle vitesse ils se meuvent et où ils se trouvent à un moment donné. Pourquoi s'étonner que, dans ces conditions, on puisse calculer le moment où la lune sera placée entre la terre et le soleil et couvrira ainsi ce dernier, en provoquant une éclipse ? La même chose est-elle possible dans les sciences sociales ? Certainement. En effet, si nous connaissons les lois de l'évolution sociale, c'est-à-dire les voies que suivent inévitablement les sociétés, la direction de l'évolution, nous n'aurons pas de difficulté pour définir l'avenir social. On a déjà fait maintes fois de telles prévisions dans la science sociale, prévisions qui se sont entièrement réalisées. Grâce à la connaissance des lois de l'évolution sociale, nous avons prédit des crises économiques, la dévalorisation de la monnaie, la guerre universelle, la Révolution sociale, comme le résultat de la guerre. Nous avons prédit la conduite de divers groupements, classes et partis pendant la Révolution ; nous avons prédit, par exemple, que les socialistes-révolutionnaires russes, après la Révolution prolétarienne, deviendraient un parti contre-révolutionnaire, des vendéens et des gardes-blancs ; bien longtemps avant la Révolution, vers 1890, les marxistes russes ont prédit le développement inévitable du capitalisme en Russie et, en même temps, la croissance du mouvement ouvrier. On pourrait citer des centaines d'exemples semblables de prédictions. Il n'y a là rien d'étonnant si nous connaissons seulement les lois du processus historique.

Nous ne pouvons pas prévoir pour le moment la date à laquelle tel événement aura lieu. En effet, nous ne connaissons pas encore les lois de l'évolution sociale au point de pouvoir les exprimer en chiffres exacts. Nous ignorons la vitesse des processus sociaux, mais nous pouvons déjà indiquer leur direction.

M. Boulgakov, écrit dans son livre intitulé *Capitalisme et Agriculture* (1900, v. II) : « *Marx croyait possible de mesurer et de définir l'avenir d'après le passé et le présent, et cependant chaque époque apporte à l'évolution historique des faits nouveaux et des forces nouvelles ; la puissance créatrice de l'histoire ne s'épuise pas. C'est pourquoi toute prévision de l'avenir, basée sur les données du présent conduit fatalement (!!!) à une erreur... Le rideau qui recouvre l'avenir est impénétrable.* » Le même auteur écrit dans *La philosophie de l'économie* (1^o partie : **Le monde comme économie**, 1912, page 272) ; « *Des prévisions beaucoup plus modestes ne peuvent être faites par la science sociale qu'avec de grandes restrictions : « les tendances de l'évolution », établies par la science et qui favorisent le socialisme ont très peu de rapports avec « les lois des sciences naturelles », avec lesquelles Marx les confond. Ce ne sont que des « lois empiriques »... Leur logique est d'une autre nature que celle, par exemple, des lois mécaniques... »*

Nous avons pris ces citations dans les ouvrages du professeur Boulgakov, comme un spécimen très caractéristique de la façon dont on « réfute » le marxisme. Voyons ces réfutations d'un peu plus près. M. Boulgakov considère que les lois de l'évolution capitaliste, par exemple, ne sont que des « lois empiriques ». Comme on sait, on comprend sous le nom de « lois empiriques » une succession régulière de phénomènes, au cours de laquelle on ne peut pas dire que nous avons découvert des rapports de cause à effet. Ainsi, par exemple, on a observé que les enfants du sexe féminin naissent dans des proportions un peu plus grandes que les enfants mâles. Mais nous ne connaissons pas les causes de ce phénomène. Les « lois » comme celle-ci, ont, en effet, une autre « nature logique », mais celles de l'évolution capitaliste ne sont nullement de même nature. Elles expriment des rapports de cause à effet. Ainsi, par exemple, la loi de la concentration des capitaux, n'est nullement une « loi empirique », mais réellement scientifique, au même titre que celles établies par les sciences naturelles. En effet, lorsque nous sommes en présence d'entreprises industrielles, petites et grandes, qui rivalisent entre elles, la victoire des grandes est nécessaire. Ici, nous connaissons le rapport de

cause à effet, et c'est pourquoi nous pouvons prédire la victoire infaillible de la grande production, aussi bien du Japon qu'en Afrique Centrale.

Notre première citation de Boulgakov n'est que de la littérature. L'histoire apporte des « faits nouveaux », la « puissance créatrice de l'histoire ne s'épuise pas », etc. Mais l'évolution de la nature apporte également avec elle des « faits nouveaux ». Ces faits nouveaux se font connaître dans les sciences naturelles ou mathématiques avec leur « nature logique ». Une seule chose est vraie dans ce que dit Boulgakov : que nous ne connaissons pas tout. Mais on ne peut pas en conclure à la négation de la science.

Il est caractéristique, entre autres, que dans sa philosophie de l'économie, M. Boulgakov parle beaucoup et sérieusement des anges, du péché originel, de Sainte-Sophie, etc... Tout cela a réellement une « autre nature logique » et ressemble énormément à la science des charlatans et des rebouteux, contre laquelle proteste M. Boulgakov.

La doctrine du déterminisme dans le domaine des phénomènes sociaux et la possibilité des prévisions dans la science ont trouvé un grand nombre de contradicteurs. Nous nous arrêterons à la critique qui a été faite par Stammler. Ce dernier demande aux marxistes, d'après lesquels, le socialisme doit arriver avec la même nécessité que l'éclipse de soleil, pourquoi ils cherchent à réaliser le socialisme. De deux choses l'une - dit Stammler - ou bien le socialisme arrivera comme une éclipse de lune, et alors il est inutile de faire des efforts, de lutter, d'organiser un parti de la classe ouvrière, etc...; pas plus qu'on s'avisera d'organiser un parti pour aider l'éclipse de la lune; ou bien vous organisez un parti, vous luttez, etc., et cela veut dire que le socialisme peut aussi bien ne pas se réaliser, mais vous voulez qu'il vienne, et c'est pourquoi vous luttez pour lui, et alors on ne peut pas le considérer comme inévitable.

Il n'est pas difficile de voir, après tout ce qui a été dit, en quoi consiste l'erreur de Stammler. L'éclipse de lune ne dépend ni directement ni indirectement de la volonté humaine, elle ne dépend en rien des hommes. Tous les hommes, sans distinction de classe, de sexe, d'âge, ou de nationalité, pourraient mourir que cela n'empêcherait pas l'éclipse de lune d'avoir lieu. Il en est tout autrement des phénomènes sociaux. Ils se réalisent par la volonté des hommes. Un phénomène social sans les hommes, sans la société, c'est la même chose qu'un carré rond ou de la glace frite. Le socialisme se réalisera inévitablement, parce que les hommes, les classes déterminées de la société humaine agiront infailliblement de façon à le réaliser et dans les conditions qui seront déterminées par leur victoire. Le marxisme ne nie pas la volonté ; il l'explique. Lorsque les marxistes organisent et conduisent à la bataille le parti communiste, ce n'est encore qu'une expression de la nécessité historique, qui est déterminée par la volonté et par les actes des hommes.

Le déterminisme social, c'est-à-dire la doctrine d'après laquelle tous les phénomènes sociaux sont déterminés, ont leurs causes, dont ils sont l'effet nécessaire, ne doit pas être confondu avec le fatalisme. Le fatalisme, c'est la croyance en un « destin » aveugle et inévitable, le destin qui pèse sur tout et auquel tout est soumis. La volonté humaine n'est rien. L'homme ne constitue pas une grandeur douée d'un certain pouvoir d'action il est tout simplement un instrument passif. Cette doctrine, à l'encontre du déterminisme, nie la volonté humaine, en tant que facteur de l'évolution.

Il arrive souvent que ce « destin » soit personnifié par des êtres pareils aux dieux. Telles sont la « Moïra » des anciens Grecs les « Parques » des Romains. Chez certains Pères de l'Église (par exemple chez St-Augustin), ce rôle est tenu par la doctrine de la prédestination, que nous retrouvons sous une forme encore plus frappante chez Calvin (R. Wipper : *L'Église et l'État à Genève au seizième siècle*). L'expression la plus éclatante du fatalisme, nous la trouvons dans l'Islam. Cependant, on ne peut nier (que les social-démocrates aient un certain penchant pour le fatalisme ; c'est seulement chez les social-démocrates alliés à la bourgeoisie, que le marxisme a dégénéré en une théorie fataliste. Le meilleur exemple de cette dégénérescence fataliste du marxisme est représenté par G. Cunow, dont toute la « philosophie » se ramène à la proposition suivante : « L'histoire a toujours raison », et c'est pourquoi on ne peut lutter ni contre la guerre mondiale ni contre l'impérialisme. Toute insurrection

communiste des ouvriers est considérée par lui, non pas comme la manifestation d'une nécessité historique, mais comme une tentative extérieure et incompréhensible pour violenter les lois de l'évolution historique.

BIBLIOGRAPHIE DU DEUXIÈME CHAPITRE

K. MARX : Contribution à une critique de l'économie politique. - Introduction.

F. ENGELS : l'Anti-Dühring. - Du même : Ludwig Feuerbach. -

BELTOV : Contribution à l'étude de la conception moniste de l'histoire. - Du même. Critique de nos critiques. Du même Les problèmes fondamentaux du marxisme.

N. LÉNINE L'empiro-criticisme et le matérialisme. -

V. BAZANOV : La métaphysique autoritaire et la personnalité autonome (Essais d'une conception réaliste du monde). -

A. LABRIOLA : Études.

3. Le matérialisme dialectique

19. Le matérialisme et l'idéalisme dans la philosophie. Problème de l'objectivité.

En examinant la question de la volonté humaine, la question de savoir si elle est libre ou si elle est déterminée par certaines causes, comme tout d'ailleurs dans le monde, nous avons conclu qu'il était nécessaire de se placer au point de vue du déterminisme. Nous avons vu que la volonté humaine n'avait rien de divin, qu'elle dépendait de causes extérieures et de l'état de l'organisme humain. C'est ici que nous arrivons au problème le plus important, qui a préoccupé pendant des milliers d'années la pensée humaine, au problème des rapports entre la matière et l'esprit. On parle couramment de « l'âme » et du « corps ». Nous distinguons en général deux genres de phénomènes. Les uns ont une certaine étendue, occupent une place dans l'espace, sont perçus par nos sens - on peut les voir, les entendre, les toucher, les goûter, etc. Nous les appelons phénomènes matériels. Les autres n'occupent aucune place dans l'espace, on ne peut ni les toucher ni les voir ; telle est, par exemple, la pensée, la volonté ou une sensation. Tout le monde sait qu'ils existent. Descartes considérait ce fait comme une preuve suffisante de l'existence de l'homme. Il a dit : « Je pense, donc, je suis ». Et pourtant on ne peut ni toucher ni sentir la pensée de l'homme, elle n'a pas de couleur, et on ne peut la mesurer directement avec un mètre. De tels phénomènes s'appellent psychiques ou spirituels. Quels sont les rapports qui existent entre ces deux genres de phénomènes ? Est-ce l'esprit ou la matière qui est « le commencement de toute chose » ?

Quel est le phénomène originaire ? Quel est le phénomène principal ? Est-ce la matière qui donne naissance à l'esprit, ou bien l'esprit à la matière ? Tel est le problème fondamental de la philosophie. De la réponse qui y sera faite, dépendent d'autres questions qui touchent au problème posé par les sciences sociales.

Essayons d'examiner cette question autant que possible sous tous les rapports. Nous devons avant tout avoir en vue que l'homme est une partie de la nature. Nous ne savons pas avec certitude s'il existe d'autres êtres, organisés d'une façon supérieure, sur d'autres planètes. Il en existe certainement, puisque le nombre des planètes est infini. Mais nous voyons clairement que l'être pensant qui s'appelle l'homme n'a rien de divin, d'extérieur au monde, et qu'il n'est pas tombé chez nous d'un monde inconnu, mystérieux. Au contraire, nous savons, d'après les sciences naturelles, que l'homme est un produit de la nature, une partie de cette nature soumise aux lois générales. Et d'après l'exemple de ce monde que nous connaissons, nous voyons que les phénomènes psychiques, que le soi-disant « esprit », constituent une parcelle infime de tous les phénomènes. D'autre part, nous savons que l'homme descend des autres animaux, et qu'en fin de compte, « les êtres vivants » ne sont apparus sur la terre qu'au bout d'un certain temps. Quand la terre n'était pas encore une planète éteinte, mais un globe incandescent, dans le genre de notre soleil actuel, il n'y avait pas de vie sur elle, ni d'êtres pensants. C'est de la nature « morte » que s'est développée la nature vivante et c'est de la vivante qu'est issue celle qui pense. Il existait d'abord une matière qui ne pouvait pas penser ; c'est d'elle que s'est formée la nature pensante : l'homme. S'il en est ainsi et les sciences naturelles le prouvent, il est clair que c'est la matière qui est mère de l'esprit et non pas l'esprit le père de la matière. Car il n'arrive jamais et nulle part que les enfants soient plus âgés que les parents. « L'esprit » est apparu plus tard. C'est lui, par conséquent, qui est l'enfant et non pas le père, que désirent en faire les admirateurs trop fervents du « spirituel ».

Nous savons aussi que l'esprit apparaît en même temps que la matière organisée d'une autre façon.

Ce n'est pas un ballon vide, ni un trou, ni l'« esprit » sans matière qui pense, c'est le cerveau humain, une partie de l'organisme humain. Et l'organisme humain est de la matière organisée d'une façon extrêmement complexe.

Quatrièmement : on s'explique clairement par tout ce qui précède, pourquoi la matière peut exister sans l'esprit, tandis que l'esprit ne peut pas exister sans la matière. La matière a existé avant que

l'homme pensant ne fût apparu ; la terre a existé bien avant l'apparition d'aucun « esprit » sur cette terre. En d'autres termes, la matière existe objectivement, indépendamment de l' « esprit ». Au contraire, les phénomènes psychiques, le soi-disant esprit, n'existe jamais et nulle part sans matière, indépendamment d'elle. Les pensées n'existent pas sans cerveau, les désirs sans l'organisme qui désire. L'« esprit » est toujours fortement attaché à la « matière » (c'est seulement dans la Bible qu'il planait au-dessus des abîmes). Autrement dit, les phénomènes psychiques, les phénomènes de conscience, ne sont autre chose qu'une qualité de la matière organisée d'une autre façon, sa « fonction » (la fonction d'une grandeur quelconque est une autre grandeur qui dépend de la première). Prenez l'homme, par exemple. C'est une machine très finement organisée. Détruisez cette organisation, désorganisez-la, décomposez-la, coupez-la en morceaux, et l' « esprit » disparaîtra immédiatement. Si les hommes avaient les moyens de reconstituer tout ce système, de telle façon que l'organisme humain commençât de nouveau à travailler, en d'autres termes, si les hommes avaient le moyen de recomposer, de réorganiser les parcelles matérielles comme elles étaient avant, s'ils pouvaient, en un mot, remonter l'homme comme on remonte une montre, la conscience serait aussitôt rétablie : répare ta montre et elle recommencera à marcher, reconstitue l'organe humain et il recommencera à penser. Certes, les hommes n'en sont pas encore là. Mais nous avons déjà vu, en examinant le problème du déterminisme, que l'état de l' « esprit », l'état de la conscience dépendent de l'état de l'organisme. Empoisonnez l'organisme avec de l'alcool, et la conscience deviendra trouble, « l'esprit » titubera. Remettez l'organisme dans son état normal (administrez-lui un antidote) et l' « esprit » recommencera à travailler comme d'habitude. Cela prouve clairement que la conscience dépend de la matière ou, en d'autres termes, que la « pensée » dépend de l'organisme.

Nous avons dit et vu que les phénomènes psychiques constituent une propriété de la matière organisée d'une certaine façon. Il peut y avoir dans ces limites certaines fluctuations, diverses formes de l'organisation de la matière et, par cela même des formes différentes de la vie psychique. L'homme, avec son cerveau, est organisé d'une façon ; il a la vie psychique la plus complète, il a une vraie conscience. Un chien est organisé d'une autre manière, et c'est pourquoi la vie psychique d'un chien diffère de celle de l'homme ; un ver de terre est fait encore autrement, et c'est ainsi que l' « esprit » d'un ver de terre est très pauvre et ne peut en rien être comparé à l'esprit humain. Une pierre, par exemple, de par son organisation, constitue une matière inanimée, elle n'a aucune vie psychique. Une organisation particulière et compliquée de la matière est nécessaire pour que la vie psychique puisse apparaître, cette vie que nous appelons conscience. Sur la terre, cette conscience n'apparaît que lorsqu'existe la matière organisée, telle que l'organisme humain, avec son instrument très complexe: le cerveau.

Ainsi, l'esprit ne peut exister sans la matière, la matière peut très bien exister sans l'esprit, la matière existant avant l'esprit ; « l'esprit » est une qualité particulière de la matière, organisée d'une façon particulière.

C'est ainsi qu'on résout le problème des rapports entre le matérialisme et l'idéalisme, en philosophie.

Le matérialisme considère la matière comme chose première et fondamentale, l'idéalisme prend comme tel l'esprit. Pour les matérialistes, l'esprit est un produit de la matière ; pour les idéalistes, au contraire, c'est la matière qui est le produit de l'esprit.

Il n'est pas difficile de voir que l'idéalisme, c'est-à-dire la doctrine qui considère les idées, « l'esprit », comme base de tout ce qui existe, n'est autre chose qu'une forme adoucie des conceptions religieuses. Le sens de ces conceptions religieuses consiste précisément en ceci qu'une force divine et mystérieuse est placée au-dessus de la nature, que la conscience humaine est considérée comme étincelle de cette force divine, et que l'homme lui-même est un être élu par Dieu. Le point de vue idéaliste conduit dans son développement à une série d'absurdités, que les philosophes des classes dominantes défendent souvent le plus sérieusement du monde. Ce sont principalement les conceptions qui nient le monde extérieur, c'est-à-dire l'existence objective des choses et des autres

hommes indépendamment de la conscience humaine, qui ont partie liée avec l'idéalisme. La forme extrême et conséquente de l'idéalisme est le solipsisme (du mot latin « *solus* » - seul). Les solipsistes raisonnent ainsi : qu'est-ce qui m'est donné directement ? Ma conscience et rien de plus, la maison que je vois est ma sensation, l'homme avec lequel je cause, de même. En un mot, rien n'existe en dehors de moi ; seul, mon « moi » existe, ma conscience, mon essence spirituelle ; aucun monde extérieur indépendant de moi n'existe : tout cela, ce sont les créations de mon esprit. Car je ne connais que ma vie intérieure, dont je ne peux pas me débarrasser. Tout ce que je vois, que j'entends, à quoi je goûte, tout ce que je pense, tout cela, ce sont mes sensations, mes images, mes pensées.

Cette philosophie abracadabrante, dont Schopenhauer a dit qu'on ne pouvait trouver d'adeptes sincères que dans une maison de fous (ce qui n'a pas empêché le même Schopenhauer de considérer le monde comme volonté et représentation, c'est-à-dire d'être un idéaliste de la plus belle eau) est démentie à tout moment par la pratique humaine. Lorsque les hommes mangent, mènent une lutte de classes, mettent leurs chaussures, cueillent des fleurs, écrivent des livres, se marient, personne ne doute un seul instant que le monde extérieur existe, c'est-à-dire entre autres, que personne ne doute de l'existence de la nourriture qu'on mange, des chaussures qu'on met et des femmes qu'on épouse. Pourtant, tous ces non-sens découlent des propositions essentielles de l'idéalisme. En effet, si l'« esprit » est la base de tout, qu'allons-nous faire de ce temps où l'homme n'existait pas encore ? De deux choses l'une : ou bien il faut admettre qu'il a existé un esprit, non humain, divin, dans le genre de celui dont parlent les anciens contes juifs et la Bible, ou bien il faut dire que cette époque ancienne, elle aussi, n'est qu'un fruit du travail de mon imagination. Cette première voie conduit à ce qu'on appelle « l'idéalisme objectif ». L'idéalisme objectif admet l'existence d'un monde extérieur indépendant de « ma » conscience. Mais il voit l'essence de ce monde dans le principe spirituel, dans un Dieu ou dans une « raison supérieure », qui remplace à l'occasion le Dieu, dans une « volonté universelle » et dans d'autres diableries de ce genre. La seconde voie conduit directement au solipsisme à travers l'idéalisme subjectif, qui n'admet que l'existence des êtres spirituels, des êtres pensants individuels. Il n'est pas difficile de voir que le solipsisme constitue la forme la plus conséquente de l'idéalisme. En effet, quelle est la source, quelle est la base de l'idéalisme ? Pourquoi croit-il que le principe spirituel est le premier et l'essentiel ? Parce qu'il considère, en fin de compte, qu'il n'existe que les sensations, qui me sont fournies directement. Mais s'il en est ainsi, mon existence à moi reste aussi douteuse que celle d'un objet quelconque, que celle de tout autre homme, et parmi eux celle de mes propres parents. Ici, le solipsisme se tue lui-même, mais il tue en même temps tout l'idéalisme dans la philosophie, car, en développant logiquement les conceptions idéalistes, il conduit à l'absurdité la plus complète, que contredit à chaque pas la pratique humaine.

Il ne faut pas confondre « l'idéalisme pratique » et le « matérialisme » avec le matérialisme et l'idéalisme théoriques. Ce sont des choses qui n'ont rien de commun avec les doctrines que nous venons d'analyser. On appelle idéaliste, dans le sens pratique du mot, un homme dévoué à une idée et prêt à tous les sacrifices pour elle. Il est clair qu'un tel idéaliste peut être l'adversaire le plus absolu de l'idéalisme philosophique, de l'idéalisme théorique. Un communiste qui sacrifie sa vie est un idéaliste pratique, et en même temps matérialiste jusqu'à la moelle des os. Un bourgeois qui soupire après le bon Dieu a d'habitude des conceptions très idéalistes, qui ne l'empêchent pas d'être un être assez lâche, obtus et égoïste.

On considère d'habitude le philosophe grec **Platon** comme le père de l'idéalisme philosophique. Selon lui, en effet, il n'existe objectivement que des « idées » (concepts), non pas des hommes, des poires, des charrettes, mais l'idée de l'homme, de la poire, de la charrette. Toutes ces idées modèles et préexistantes planent quelque part « au-dessus du ciel », tel l'esprit divin, « l'idée supérieure », « l'idée du Bien ». Une certaine déviation vers l'idéalisme subjectif a été faite d'abord par les philosophes grecs connus sous le nom de sophistes (**Protagoras**, **Gorgias**, etc. ...) qui ont émis la proposition selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses ». Au moyen âge, les idées platoniciennes étaient considérées comme les modèles, d'après lesquels Dieu crée toutes choses

visibles : par exemple, le pou visible est créé par Dieu, suivant une « idée » du pou, qui a son siège dans un « monde au-delà de la raison ». Dans les temps modernes, c'est l'évêque Berkeley qui a développé de la façon la plus conséquente le point de vue de l'idéalisme subjectif en Angleterre -, selon lui, l'esprit seul existe, tout le reste n'est que sa représentation. En Allemagne, Fichte a cru que l'objet (le monde extérieur) n'existe pas sans sujet (l'esprit qui connaît), et la matière est l'expression de l'idée. D'après Schelling, les idées sont l'essence des choses, ayant pour base l'éternité divine. D'après Hegel, tout ce qui existe n'est que la manifestation de la « Raison objective », qui se développe par elle-même. D'après Schopenhauer le monde est volonté et représentation. D'après Kant, le monde objectif existe (« la chose en soi »), mais il est inconnaissable et d'une nature immatérielle. Dans la philosophie moderne, -l'idéalisme, tout en se divisant en nuances, s'est considérablement renforcé avec la tendance de la bourgeoisie vers le mysticisme et le mystère. C'est le signe d'une décadence profonde de la bourgeoisie qui, désespérée, cherche une consolation spirituelle.

Le premier courant philosophique matérialiste doit être trouvé chez les philosophes grecs de l'École ionienne, qui considéraient la matière comme base de tout ce qui existe, mais qui ont pensé en même temps que toute matière était apte à percevoir dans une certaine mesure. C'est pourquoi on appelle ces philosophes hylozoïstes (c'est-à-dire, en grec, ceux qui animent la matière).

Certes, ces premiers pas n'ont pas donné de grands résultats. Ainsi, Thalès a cherché la base de tout ce qui existe dans l'eau, Anaximène dans l'air, Héraclite dans le feu, Anaximandre dans une substance indéfinie et qui embrasse tout (il l'a appelée « infini » ou « illimité »); il faut ajouter aux hylozoïstes les stoïciens d'après lesquels tout ce qui existe est matériel. Le matérialisme a été développé ensuite par les Grecs Démocrite et Épicure et le Latin Lucrèce. Démocrite a posé génialement les bases de la théorie des atomes. Suivant lui, le monde est composé de parcelles matérielles infimes qui se meuvent et dont les combinaisons créent le monde visible. Au moyen âge, on ruminait en général les conceptions idéalistes. Le philosophe B. Spinoza a développé les idées des matérialistes hylozoïstes d'une façon brillante et profonde. En Angleterre, c'est Hobbes (1578-1679) qui a défendu les principes matérialistes. C'est l'époque de la préparation de la Grande Révolution française qui a connu toute une série de philosophes matérialistes de premier ordre, tels que Diderot, Helvétius, Holbach (dont l'œuvre principale *Système de la nature*, a paru en 1770). La Mettrie (*L'homme-machine*, 1748). Ce groupe de philosophes de la bourgeoisie, à cette époque révolutionnaire, a formulé d'une façon magnifique la théorie matérialiste (voir N. Beltov - *Contribution au développement de la conception moniste de l'histoire*) et N. Lénine : *Matérialisme et empiro-criticisme*). Diderot a raillé finement les idéalistes dans le genre de Berkeley : il a eu, dit-il, un moment de folie, lorsqu'un clavecin conscient s'est imaginé qu'il était l'unique clavecin existant au monde et que toute l'harmonie de l'univers était en lui. Au XIXe siècle, le matérialisme a été développé en Allemagne par Ludwig Feuerbach, qui a influé sur Marx et Engels ; ces deux derniers ont donné la théorie la plus parfaite du matérialisme. Ils ont lié le matérialisme à la méthode dialectique (nous en parlerons plus loin) et appliqué la doctrine matérialiste aux sciences sociales, en chassant ainsi l'idéalisme de son dernier refuge. Il va de soi que la bourgeoisie dans son gâtisme, bave sur le matérialisme, en invoquant le vieux bon Dieu. Il est aussi logique que le matérialisme devienne la théorie révolutionnaire de la jeune classe révolutionnaire - du prolétariat.

20. La conception matérialiste dans les sciences sociales.

Il est bien évident que le débat entre le matérialisme et l'idéalisme ne peut pas rester sans exercer de répercussions sur les sciences sociales. En effet, examinons la société humaine. Nous y voyons des phénomènes de différents genres. Nous en trouvons d'un « ordre supérieur » : la religion, la philosophie, la morale. Nous trouvons également la politique et l'État avec ses lois, des idées nouvelles dans des domaines différents, l'échange des marchandises et la distribution des produits, la lutte des diverses classes entre elles ; la production des différents objets : de l'orge, du froment, des chaussures, des machines, suivant les conditions de temps et d'espace. Comment s'y prendre pour étudier cette

société ? Par quel bout commencer ? Que faut-il considérer comme essentiel ? Comme primordial ? Qu'y a-t-il de secondaire, de dérivé ? Évidemment, ce sont là, dans leur essence, les mêmes problèmes qu'avait posés la philosophie et qui partagent les philosophes en deux grands camps : matérialistes et idéalistes. On peut, en effet, s'imaginer, d'un côté, que les hommes appliquent à l'étude de la société la méthode suivante : la société est composée d'hommes, les hommes pensent, agissent, désirent, s'inspirent d'idées, de pensées, d'« opinions », d'où l'on conclut : « les opinions gouvernent le monde », les changements d'opinions, les changements de point de vue des hommes constituent la cause première de tout ce qui se passe dans une société, par conséquent, la science sociale doit étudier d'abord ce côté du problème, la « conscience sociale ». Ce serait le point de vue idéaliste dans les sciences sociales. Mais nous avons vu plus haut que l'idéalisme présume qu'on admet l'indépendance des idées à l'égard des choses matérielles, et que, par contre, ces idées dépendent des choses divines et mystérieuses. C'est pourquoi la conception idéaliste se lie directement à la mystique et aux diableries dans les sciences sociales et, par conséquent, conduit à la destruction de la science sociale et à son remplacement par la foi, la croyance en une Providence ou quelque chose d'analogue. C'est ainsi que Bossuet, dans son *Discours sur l'Histoire universelle*, en 1682, a déclaré qu'on retrouve dans l'histoire « la direction divine du genre humain ». Le philosophe idéaliste allemand Lessing affirmait que l'histoire est « l'éducation du genre humain par Dieu » ; Fichte disait que c'est la raison qui agit dans l'histoire ; Schelling, que l'histoire est une « révélation constante de l'absolu, révélation qui se découvre peu à peu », c'est-à-dire, en dernier lieu, la révélation de Dieu. Hegel, le plus grand philosophe de l'idéalisme, définissait l'histoire universelle comme « un développement intelligent et nécessaire de l'esprit universel ». On pourrait citer encore un grand nombre d'exemples, mais ceux que nous venons de donner suffisent pour montrer à quel point les conceptions philosophiques sont liées étroitement aux sciences sociales.

Ainsi, les sciences sociales et la sociologie idéaliste voient dans la société, avant tout, les « idées » de cette société : elles considèrent la société elle-même comme quelque chose de psychique, d'immatériel ; la société, selon eux, c'est un mélange de désirs, de sentiments, de pensées, de volontés humaines, qui s'entrecroisent, en formant des combinaisons infinies ; en d'autres termes, c'est la psychologie sociale et la conscience sociale, « l'esprit » de la société. On peut cependant examiner la société d'une autre manière. Nous avons vu, en étudiant le problème du déterminisme, que la volonté de l'homme n'était pas libre, qu'elle était déterminée par les conditions extérieures de l'existence humaine. La société n'est-elle pas soumise aux mêmes lois ? Où trouver la clé pour expliquer la conscience sociale ? De quoi dépend-elle ? Aussitôt ces questions posées, nous sommes en présence de la conception matérialiste des sciences sociales. La société humaine est un produit de la nature, aussi bien que le genre humain tout entier. Elle dépend de cette nature. Elle ne peut exister sans tirer de cette nature tout ce qui lui est utile. Et elle en tire ces choses utiles au moyen de la production. Elle n'agit pas toujours ainsi d'une façon consciente. Il n'y a qu'une société organisée qui travaille suivant un plan établi. Par contre, dans une société inorganisée, tout se fait d'une façon inconsciente : ainsi, par exemple, en régime capitaliste, un fabricant qui veut obtenir plus de bénéfices augmente pour cette raison la production (et non pas pour venir en aide à la société humaine) ; un paysan produit pour se nourrir et pour vendre une partie de ses denrées, afin de payer les impôts ; un artisan, pour se maintenir tant bien que mal et pour essayer d'arriver ; un ouvrier, pour ne pas mourir de faim. Et il arrive, en fin de compte, que la société continue à vivre tant bien que mal. La production matérielle et ses moyens (« les forces matérielles productives »), voilà ce qui constitue la base de l'existence d'une société humaine. Sans cette production, aucune « conscience sociale », aucune « culture spirituelle » ne sont possibles, de même que la pensée ne peut exister sans le cerveau. Nous examinerons ce problème en détail plus tard. Contentons-nous pour l'instant d'examiner ce qui suit. Représentons-nous deux sociétés humaines, l'une - celle des sauvages, l'autre - celle du capitalisme en déclin. Dans la première, on passe tout son temps à se procurer directement la nourriture, au moyen de la chasse, de la pêche, de la cueillette des racines, de la culture des plantes, etc... ; nous y trouvons très peu d'« idées », de « culture spirituelle », etc... Nous avons devant nous des animaux, des demi-singes. Dans

l'autre société, nous voyons une riche « culture spirituelle », toute une tour de Babel, la morale, le droit, avec ses lois interminables, les sciences, la philosophie, la religion, l'art, en commençant par l'architecture et en finissant par les gravures de modes. En même temps, la bourgeoisie dominante à sa tour de Babel à elle, les prolétaires en ont une autre, les paysans encore une autre, etc... En un mot, comme on dit d'habitude, la « riche culture spirituelle », l'« esprit » social, les « idées » ont grandi ici dans des proportions considérables. Comment cet esprit a-t-il pu croître ? Quelles ont été les conditions de sa croissance ? Le développement de la production matérielle, le pouvoir grandissant de l'homme sur la nature, l'augmentation de la productivité du travail humain. C'est alors seulement qu'on n'est plus obligé de sacrifier tout son temps à un dur travail matériel - les hommes ont des loisirs qui leur permettent de penser, de réfléchir, de faire un travail intellectuel, de créer une « culture » spirituelle.

Ainsi, de même que la nature est, au fond, la mère de l'esprit, et non pas l'esprit le père de la matière, de même, dans une société, ce n'est pas la « culture spirituelle » sociale (« la conscience sociale ») qui crée la matière sociale, c'est-à-dire la production matérielle, l'assimilation par la société de toute matière utile qui se trouve dans la nature, mais, au contraire, c'est le développement de cette matière sociale, c'est-à-dire le développement de la production matérielle qui forme la base de la soi-disant « culture spirituelle ». En d'autres termes, la vie spirituelle de la société dépend, et ne peut pas ne pas dépendre, de l'état de la production matérielle, du degré de développement des forces productives de la société humaine. La vie spirituelle de la société est, comme disent les savants, fonction des forces productives. De quelle sorte cette fonction est-elle ? Comment la vie spirituelle de la société dépend-elle en détail des forces productives ? Nous le verrons plus tard. Indiquons seulement pour l'instant que, selon cette conception, la société se présente évidemment non pas comme un « organisme psychique », non comme un ensemble d'opinions différentes, appartenant au domaine du « beau », du « pur », et du « sublime », mais avant tout comme une organisation de travail (Marx disait parfois : « organisme producteur »). Tel est le point de vue matérialiste en sociologie. Comme nous le savons, la conception matérialiste ne nie point l'existence des « idées ». Marx, en parlant du degré de conscience plus élevé, de la théorie scientifique, s'est exprimé ainsi : « *Chaque théorie devient une force matérielle, quand les masses s'en sont emparées.* » Mais les matérialistes ne peuvent se contenter de dire que « les hommes ont pensé ainsi ». Ils se demandent pourquoi les hommes ont pensé d'une certaine façon à un moment et dans un endroit donné, et dans d'autres, autrement. Pourquoi, dans une société civilisée, les hommes pensent-ils énormément et pondent-ils des montagnes entières de livres, et pourquoi les sauvages n'en font-ils pas autant ? Nous en trouvons l'explication dans les conditions matérielles de la vie sociale. C'est ainsi que le matérialisme nous permet d'expliquer les phénomènes de la « vie spirituelle » de la société. L'idéalisme, par contre, n'est pas en mesure de le faire. Pour lui, les « idées » se développent par elles-mêmes, indépendamment de cette « misérable terre ». C'est pourquoi les idéalistes sont obligés de recourir au Bon Dieu pour pouvoir donner un semblant d'explication : « Ce Bien », a écrit Hegel dans sa *Philosophie de l'Histoire*, cette raison, dans sa forme la plus complète, c'est Dieu. Dieu gouverne le monde, et l'histoire universelle constitue la substance de son règne, la réalisation de son plan. (*Philosophie der Geschichte*, Reklams Verlag, Page 74). S'en remettre à ce vieillard malheureux qui, tout en étant, selon ses adorateurs, la perfection même, doit créer en même temps que les Adam, les puces et les prostituées, les assassins et les pestiférés, la famine et la misère, la syphilis et l'eau-de-vie, pour punir les pécheurs créés par lui, et péchant par sa volonté, et, pour jouer éternellement cette comédie devant le monde étonné, avoir recours à Dieu, tel est le sort inévitable de la théorie idéaliste. Mais, au point de vue scientifique, cela mène cette « théorie » à l'absurde.

Et c'est ainsi que, dans les sciences sociales, à leur tour, le seul point de vue juste est le point de vue matérialiste.

L'application de la conception matérialiste aux sciences sociales a été faite par Marx et Engels d'une façon conséquente. La même année (1859) où parut le livre de Marx *Contribution à la critique*

de *l'Économie politique*, dans lequel Marx a esquissé sa doctrine sociologique (la théorie du matérialisme historique) parut aussi l'œuvre principale du grand savant anglais Charles Darwin (*L'Origine des espèces*) dans laquelle Darwin a montré et prouvé que les changements dans la faune et dans la flore se produisaient sous l'influence des conditions matérielles de l'existence. Cependant, il n'en résulte aucunement qu'on puisse appliquer directement à la société les lois de Darwin. Le problème consiste à montrer de quelle façon les lois générales des sciences naturelles se manifestent dans la société humaine et, quelle est la forme particulière sous laquelle elles peuvent être appliquées à la société humaine. Marx a raillé impitoyablement ceux qui ne l'avaient pas compris. C'est ainsi qu'il a écrit à propos d'un savant allemand F. A. Lange :

« M. Lange a fait, voyez-vous, une grande découverte. On peut soumettre l'histoire, paraît-il, à une seule grande loi naturelle. Cette loi naturelle est enfermée dans une seule phrase : the struggle for life (la lutte pour l'existence), (l'expression de Darwin, appliquée ainsi, devient une phrase vide de sens...). Par conséquent, au lieu d'analyser ce struggle for life et voir comment il s'est manifesté historiquement dans les différentes formes sociales, il ne reste qu'une chose à faire remplacer toute lutte concrète par la phrase : « struggle for life » (Lettres à Kugelmann, lettre du 27 juin 1870).

Il va de soi que Marx a eu des prédécesseurs, et tout particulièrement dans la personne des socialistes utopistes (Saint-Simon). Mais la conception matérialiste n'a jamais été étudiée à fond, avant Marx, dans la seule forme susceptible de créer la véritable sociologie scientifique.

21. Le point de vue dynamique et les rapports des phénomènes entre eux.

Tout ce qui se passe dans la nature et dans la société peut être examiné de deux manières différentes. Les uns croient que rien ne change : « Il en est ainsi et il en sera toujours ainsi ». Rien de nouveau ne se produit. D'autres pensent, au contraire, que, ni dans la nature ni dans la société, il n'y a et il ne peut y avoir rien d'immuable. « Ce qui a été a passé » et « cela ne reviendra jamais ». Cette seconde conception, cette seconde manière d'examiner tout ce qui existe s'appelle dynamique (« dynamis », en grec : force, mouvement), la première s'appelle statique. Laquelle des deux est la juste ? Le monde est-il constant et immuable ? Ou bien au contraire, change-t-il constamment, et n'est-il plus aujourd'hui tel qu'il était hier ? Un seul coup d'œil sur la nature suffit pour nous montrer qu'il n'y a rien d'immuable. Jadis, les hommes pensaient que la lune et les étoiles ne bougent pas et qu'elles sont enfoncées dans le ciel comme des clous d'or ; que la terre aussi est immobile, etc... Maintenant, nous savons que les étoiles et la lune et notre terre tournent avec une rapidité vertigineuse et traversent des espaces immenses. Plus encore, nous savons maintenant que les moindres parcelles de matière, les atomes, sont composés de parcelles encore plus petites, qu'on appelle électrons, qui tournent à l'intérieur de l'atome, comme les corps célestes du système solaire autour du soleil. Et ce sont eux qui composent le monde. Que peut-il y avoir de constant dans le monde, si toutes ces parcelles composantes se meuvent plus vite que le vent ? Jadis, les hommes pensaient aussi qu'il existait autant de plantes et d'animaux que le Bon Dieu en a créés : l'âne, le putois, la punaise et le bacille de la lèpre, le phylloxera et l'éléphant, la rose et l'ortie - tout cela existe tel que Dieu le créa aux premiers jours du monde. Il n'y a pas autant d'espèces d'animaux et de plantes que le Bon Dieu a bien voulu en créer. Les plantes et les animaux qui existent, aujourd'hui sur terre, ressemblent très peu à ceux qui ont existé auparavant. Nous ne trouvons que des squelettes, des empreintes, sur pierre, ou dans les glaces, des restes d'animaux énormes et de plantes ayant existé il y a des milliers d'années : des lézards volants gigantesques (ptérodactyles), des fougères et des prêles gigantesques, des forêts entières qui se sont ensuite pétrifiées (le charbon n'est que le bois des forêts primitives), de véritables monstres, tels que les ichtyosaures, les brontosaures, etc... Voilà ce qui a existé et n'existe plus. Par contre, il n'y avait ni pins, ni bouleaux, ni vaches, ni moutons, - en un mot, tout a changé sous le soleil. Et - hélas ! Les hommes, rejetons des singes velus, n'existaient pas encore - ils ne sont apparus sur la terre que depuis relativement peu de temps. Nous ne sommes plus étonnés en voyant changer les espèces

d'animaux et de plantes. Cela nous étonne d'autant moins que nous arrivons nous-mêmes à faire parfois mieux que Dieu lui-même : un bon éleveur de cochons, en choisissant bien la nourriture et en accouplant des espèces appropriées, peut créer peu à peu des races nouvelles : les cochons du Yorkshire que la graisse empêche de marcher, sont une création de l'homme, aussi bien que les fraises d'ananas, les roses noires et les différentes espèces d'animaux domestiques et de plantes. Et l'homme lui-même ne change-t-il pas presque à vue d'œil ?

L'ouvrier russe du temps de la Révolution ressemble-t-il en quoi que ce soit au Slave sauvage ; chasseur, des temps anciens ? La race, l'aspect des hommes changent aussi bien que tout dans le monde.

Quelles conclusions pouvons-nous en tirer ? C'est qu'évidemment, il n'y a rien d'immuable, rien de figé dans le monde. Tout change, tout se meut. Ou, en d'autres termes, les choses figées, les objets n'existent pas en réalité, il n'y a que des processus. La table sur laquelle j'écris en ce moment n'est pas du tout une chose immobile : elle change à chaque instant. Il est vrai qu'elle change d'une façon imperceptible pour l'œil et pour l'oreille humaine. Mais si elle reste pendant de longues, longues années, elle pourra et tombera en poussière. D'un seul coup ? Non, certes. Mais ce sera l'aboutissement de ce qui se sera passé auparavant. Les parcelles de cette table seront-elles perdues ? Non, elles auront pris une autre forme, elles seront emportées par le vent, elles feront partie du sol, elles nourriront les plantes, et se transformeront en tissus végétaux, etc.. : Changement éternel, éternel voyage de formes toujours nouvelles. De la matière mouvante, voilà ce qu'est le monde. C'est pourquoi, pour comprendre un phénomène, il faut l'examiner à son origine (comment, d'où et pourquoi il est arrivé), dans son développement et dans sa fin ; en un mot, en mouvement et non pas au cours d'un repos imaginé. Cette conception dynamique s'appelle aussi dialectique (la dialectique a encore d'autres signes caractéristiques dont nous parlerons plus loin).

Déjà, l'ancienne philosophie grecque faisait une distinction entre les points de vue dynamique et statique. L'école des Éléates, avec Parménide à sa tête, enseignait que tout ce qui existe est immobile. L'être, d'après Parménide, est éternel, constant, immuable, un, indivisible, immobile, entier, uniforme et ressemble à une sphère en repos. Un des Éléates, Zénon, a essayé de prouver par des raisonnements très subtils que tout mouvement est impossible. Par contre, Héraclite enseignait qu'il n'y a rien d'immuable. Il affirmait que tout change, « que tout coule ». D'après Héraclite, on ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve, car il change d'un moment à l'autre. Un philosophe de la même école, Cratyle, disait qu'on ne pouvait se trouver, même une seule fois, dans le même fleuve, parce qu'il change constamment. Démocrite considérait aussi le mouvement comme la base de toute chose, notamment le mouvement rectiligne des atomes. Parmi les philosophes modernes, Hegel, dont Marx fut l'élève, insistait tout particulièrement sur le mouvement et le devenir. Mais, chez Hegel, c'est le mouvement de l'esprit qui constitue la base du monde, tandis que Marx, suivant ses propres paroles, a remis sur ses pieds la dialectique de Hegel, en remplaçant le mouvement de l'esprit par celui de la matière. Dans les sciences naturelles dès le début du XIXe siècle, l'opinion exprimée par le célèbre naturaliste Linné prévalut : il y a autant d'espèces qu'il a plu à l'être suprême, c'est-à-dire Dieu, d'en créer (théorie de la constance des espèces). Le représentant le plus en vue de l'opinion contraire fut Lamarck, puis Charles Darwin, dont nous avons déjà parlé plus haut, et qui a définitivement rejeté les anciennes conceptions.

Du fait que le monde se trouve constamment en mouvement résulte la nécessité d'examiner les phénomènes dans leurs rapports mutuels et non pas comme phénomènes absolument séparés (isolés).

Toutes les parties du monde sont, en réalité, reliées entre elles et influent l'une sur l'autre. Il suffit d'un moindre changement dans un endroit donné pour que tout change. Quelle est l'importance de ce changement ? Ceci est une autre question, mais cela change. Prenons un exemple. Les hommes, admettons, ont abattu les forêts du bord de la Volga. Par suite de cet événement l'humidité se conserve moins bien, le climat change, dans une certaine mesure, le niveau des eaux baisse dans les fleuves, la

navigation devient plus difficile, il est nécessaire de mettre en mouvement un plus grand nombre de dragues, de fabriquer un plus grand nombre de ces machines, d'employer plus d'hommes pour leur fabrication, etc...; d'autre part, les animaux qui habitaient ces forêts disparaissent, d'autres espèces animales apparaissent, les anciennes meurent ou bien s'en vont dans les pays boisés, etc. Mais nous pouvons envisager aussi d'autres questions : si le climat change, il est évident que l'état de la planète tout entière change aussi, et c'est ainsi que le changement du climat de la Volga exerce son influence plus ou moins partout. Mais, en réalité, si l'aspect de la terre change, si peu que ce soit, il est évident que les rapports de la terre avec la lune ou avec le soleil changent aussi. J'écris en ce moment sur du papier, je fais marcher ma plume, mon action produit une pression sur la table, la table presse la terre, ce qui provoque toute une série d'autres changements. En remuant la plume, j'agite l'air, et ses ondes s'en vont et se perdent on ne sait où. Peu importe que tous ces changements soient infimes ils n'en existent pas moins. Tout est lié dans le monde par des liens inextricables, rien n'est isolé, rien n'est indépendant de ce qui est extérieur. En d'autres termes, il n'y a rien au monde d'absolument isolé. Certes, nous ne pouvons pas toujours observer les rapports généraux entre les phénomènes : on ne peut tout de même pas, en parlant, par exemple, de l'élevage des poules, soulever les problèmes astronomiques concernant le soleil et la lune ; ce serait tout à fait ridicule, car ces considérations sur les rapports généraux entre les phénomènes ne nous serviraient à rien en l'occurrence. Mais, en examinant les problèmes théoriques, nous sommes souvent obligés de prendre en considération ces rapports. Il faut aussi souvent compter avec eux dans la vie pratique. Quand on dit qu'un tel ne voit pas plus loin que le bout de son nez, que veut-on dire ? Cela veut dire qu'il étudie son petit coin comme quelque chose d'isolé, en dehors de tout ce qui environne son petit coin. Le paysan porte des produits au marché et il pense faire de bonnes affaires. Or, il arrive que les prix soient si bas qu'il ne peut pas couvrir ses frais. Comment cela se fait-il ? La raison en est que le paysan est lié par l'intermédiaire de son marché à d'autres producteurs. Il s'aperçoit qu'on a produit et apporté sur le marché une telle quantité de blé que les prix sont tombés. Pourquoi notre paysan s'est-il trompé ? Parce qu'il n'a pas vu (et il n'a pas pu voir de son petit patelin) les liens qui le rattachent au marché mondial. Au lieu de s'enrichir après la guerre, la bourgeoisie se trouve en face d'une Révolution ouvrière. Pourquoi ? Parce que la guerre était liée à toute une série de phénomènes que la bourgeoisie n'a pas remarqués. Les mencheviks, les socialistes révolutionnaires, les social-patriotes de tous les pays ont affirmé que le pouvoir bolchevik ne tiendrait que très peu de temps en Russie. Pourquoi ont-ils commis cette erreur ? Parce qu'ils ont considéré la Russie comme quelque chose d'isolé, en dehors de tout rapport avec l'Europe occidentale, en dehors de la Révolution mondiale grandissante, qui aide les bolcheviks. Lorsqu'on dit couramment et tout à fait justement qu'il faut peser toutes les circonstances, on dit par cela même qu'il faut examiner un phénomène ou un problème donné dans ses rapports avec d'autres phénomènes et avec d'autres circonstances, en général.

Ainsi, la méthode dialectique d'examen de tout ce qui existe exige une étude de tous les phénomènes, 1^o dans leurs rapports mutuels indissolubles et 2^o dans leur mouvement.

22. Le point de vue historique dans les sciences sociales.

Du fait que tout se meut dans le monde et que tout se lie indissolublement, découlent certaines conséquences déterminées pour les sciences sociales.

Nous avons déjà devant nous une société humaine donnée. A-t-elle été toujours organisée de la même façon ? Pas le moins du monde. Nous connaissons des formes extrêmement variées de sociétés humaines. Ainsi, en Russie, par exemple, depuis le mois de novembre 1917, c'est la classe ouvrière qui est au pouvoir ; elle est suivie par une partie des paysans ; la bourgeoisie est tenue en laisse et une partie (environ deux millions) s'est enfuie à l'étranger. Les fabriques, les usines, les voies ferrées sont entre les mains de l'État ouvrier. Autrefois, avant 1917, c'était la bourgeoisie et les hobereaux qui étaient au pouvoir et qui possédaient tout, tandis que les paysans et les ouvriers travaillaient pour eux. Dans des temps plus anciens encore, avant le soi-disant affranchissement des serfs en 1861, la

bourgeoisie était principalement commerciale et il n'existait pas beaucoup d'usines. Quant aux hobereaux, ils possédaient les paysans comme on possède le bétail ; ils pouvaient les battre, les vendre ou les échanger. Si nous nous reportons à des époques très reculées, nous rencontrons des peuplades nomades et demi-sauvages. Toutes ces choses se ressemblent si peu qu'un hobereau du temps du servage, amateur de knout et de chiens de chasse, ressuscité par miracle et amené à une réunion de comité d'usine ou de soviet pourrait très bien succomber à une rupture d'anévrisme.

Nous connaissons aussi d'autres formes de sociétés. Dans la Grèce ancienne, par exemple, au temps où philosophaient les Platon et les Héraclite, tout était basé sur le travail des esclaves, qui constituaient la propriété des grands propriétaires du sol. Dans l'ancien État américain des Incas, l'économie nationale était réglée et organisée, elle se trouvait entre les mains de la classe des nobles et des prêtres, la classe intellectuelle en quelque sorte, qui gouvernait le pays et dirigeait l'économie nationale, en tant que classe dominante, assise sur toutes les autres. On pourrait donner un grand nombre d'autres exemples pour montrer que la structure sociale change constamment. Cela ne veut nullement dire que l'évolution du genre humain aille toujours en progressant, c'est-à-dire vers un perfectionnement croissant. Nous avons déjà vu qu'il y avait des cas où des sociétés humaines très développées ont péri. Ainsi a péri, entre autres, le pays des sages grecs et des propriétaires d'esclaves. Mais la Grèce et Rome ont du moins exercé une influence énorme sur la marche ultérieure des événements : elles ont servi d'engrais pour l'histoire. Mais il est aussi arrivé que des civilisations entières aient disparu sans laisser de traces pour personne. C'est ainsi que le professeur Édouard Meyer écrit au sujet des traces d'une des plus anciennes « civilisations », traces découvertes en France à la suite de fouilles : « ... Nous avons ici affaire à la civilisation de l'homme primitif en plein développement... civilisation qui a été détruite ensuite par une catastrophe grandiose et qui n'a exercé aucune influence sur les époques ultérieures. Il n'existe aucun lien historique entre cette civilisation paléolithique et les débuts de l'époque néolithique »... (Éd. Meyer: Geschichte des Altertums, 1er Volume, 2e Edition, Page 245). Mais s'il n'y a pas toujours développement, il y a toujours mouvement et changement, même s'ils finissent par la décomposition et la mort.

Nous ne nous apercevons pas de ce mouvement, uniquement par le fait que l'ordre social change. Non, la vie sociale se modifie sans conteste dans toutes ses manifestations. La technique dont se sert la société, évolue : il suffit de comparer les haches et les pointes de lances en silex avec un marteau-pilon, une dynamo, un téléphone sans fil; la morale et les mœurs changent : on sait, par exemple, que certaines peuplades mangent avec plaisir leurs prisonniers, ce dont un impérialiste français même n'est pas directement capable; il coupe les oreilles aux cadavres avec les mains de ses troupes noires qui sauvent la civilisation; chez certains peuples existait la coutume de tuer les vieillards et les enfants du sexe féminin et cette coutume était considérée comme hautement morale et sacrée. Le régime politique change : nous avons vu de nos propres yeux l'absolutisme remplacé par une République démocratique et ensuite par celle des Soviets ; les conceptions scientifiques, la religion, les conditions d'existence, les rapports entre les hommes se transforment. Ce qui nous paraît habituel, n'a pas toujours été ainsi en réalité : les journaux, le savon, les vêtements, n'ont pas toujours existé, pas plus que l'État, la croyance en Dieu, le capital ou bien les fusils. Même nos conceptions du faux et du laid changent également. Les formes de la famille ne sont pas non plus immuables : nous savons très bien qu'il existe la polygamie, la polyandrie, la monogamie et les « liaisons irrégulières ». En un mot, la vie sociale, de même que tout dans la nature est sujette à de continuelles transformations.

Certes, la société humaine passe par divers degrés, par différentes formes de développement ou de décadence. Il en résulte :

Premièrement, qu'il faut bien comprendre et examiner chacune de ces formes sociales dans toutes leurs particularités. Cela veut dire qu'on ne peut pas mesurer à la même aune toutes les époques, tous les temps, toutes les formes sociales. On ne peut pas mélanger sans les distinguer les serfs, les esclaves, les prolétaires. On ne peut pas ne pas voir de différence entre un propriétaire d'esclaves grecs, entre un hobereau russe qui commande aux serfs et un industriel capitaliste. Le régime

d'esclavage a ses traits à lui, son développement particulier. Le servage représente un autre genre de régime, le capitalisme un autre encore, etc... Et le communisme, c'est le régime de l'avenir ; c'est un régime tout particulier. La période transitoire qui conduit au communisme, l'époque de la dictature prolétarienne constitue encore un régime à part. Chacun de ces régimes a ses traits particuliers, qu'il faut étudier. C'est alors seulement que nous comprendrons le processus du changement. En effet, si chaque forme sociale a ses traits particuliers, elle doit aussi être soumise à des lois d'évolution particulières, à des lois particulières du mouvement. Prenons comme exemple le régime capitaliste. Marx a écrit dans le Capital qu'il s'est posé comme problème de « découvrir la loi du mouvement de la société capitaliste. » Dans ce but, Marx a eu à expliquer toutes les particularités du capitalisme, tous ses traits caractéristiques. Et c'est de cette manière seulement que Marx a réussi à découvrir « la loi du mouvement » et à prédire la disparition inévitable de la petite production au profit de la grande, la croissance du prolétariat, le conflit entre lui et la bourgeoisie, la Révolution de la classe ouvrière et, en même temps, le passage au régime de la dictature prolétarienne. Ce n'est pas ainsi qu'agissent la majorité des historiens bourgeois. Ils assimilent, par exemple, très volontiers, les marchands de l'antiquité aux capitalistes contemporains, et la plèbe parasite de la Grèce et de Rome à nos prolétaires contemporains. La bourgeoisie a besoin de tels procédés pour montrer la vitalité du capitalisme et pour prouver que la révolte des prolétaires ne peut rien donner de même que l'insurrection des esclaves de l'ancienne Rome n'a rien donné. Et cependant les « prolétaires », romains n'ont rien de commun avec les ouvriers modernes, de même que les marchands de Rome ne ressemblent que très peu aux capitalistes de notre époque. Le régime tout entier était autre ; il n'est donc pas étonnant que la marche de l'évolution de cette existence fut aussi tout autre. Selon Marx, « *chaque période historique a ses lois... mais aussitôt que la vie a dépassé la période d'une évolution donnée, qu'elle est sortie d'un stade donné, et passée dans un autre, elle commence à être gouvernée par d'autres lois* ». (K. Marx, Capital, V, I.) Quant à la sociologie, cette science sociale la plus générale, qui étudie non pas les formes particulières de la société, mais la société en général, il est important d'établir cette proposition comme sorte de mot d'ordre pour les sciences sociales particulières vis-à-vis desquelles la sociologie, comme nous le savons, joue le rôle d'une méthode de recherches.

Deuxièmement, il faut étudier chaque forme particulière dans le processus de sa transformation interne. Il ne faut pas croire qu'une forme sociale immobile est simplement remplacée par une autre forme tout aussi immobile. Il n'arrive jamais dans une société que le capitalisme, par exemple, existe pendant un certain temps dans une forme figée, et qu'il soit remplacé ensuite par un régime socialiste tout aussi immobile. En réalité, chacune de ces formes évolue sans cesse pendant toute son existence. Examinons un peu l'époque capitaliste. Le capitalisme a-t-il toujours été le même ? Pas du tout. Nous savons qu'il a traversé des « stades » divers dans son évolution : le capitalisme commercial, industriel, financier avec sa politique impérialiste, le capitalisme d'État pendant la guerre mondiale. Mais, même, dans les limites de chacune de ces périodes, le capitalisme a-t-il été immobile ? Nullement. S'il était immobile, une de ses formes n'aurait pas pu se transformer en une autre. En réalité, chaque stade précédent préparait le suivant. Ainsi, par exemple, pendant la période du capitalisme industriel, nous avons eu le processus de la centralisation du capital. C'est sur cette base que s'est développé ensuite le capitalisme financier, avec ses banques et ses trusts.

Troisièmement, il est nécessaire d'étudier chaque forme sociale dans ses origines et dans sa disparition inévitable, c'est-à-dire par rapport avec d'autres formes sociales. Aucune forme sociale ne tombe du ciel ; elle constitue une conséquence nécessaire de l'état de choses précédent. Il est difficile parfois de déterminer exactement les limites où l'une finit et où l'autre commence ; une période chevauche sur l'autre. En général, les degrés historiques ne sont pas des grandeurs figées et immobiles ; ce sont des processus, des formes de fluctuation vitale qui changent sans cesse. Pour comprendre comme il sied une de ces formes, il faut retrouver cette racine dans le passé, examiner les causes de sa naissance, les conditions de sa formation, les forces motrices de son développement. Il est également nécessaire d'étudier les causes de sa fin inévitable, la direction du mouvement ou,

comme l'on dit, les « tendances de l'évolution » qui déterminent la disparition inévitable de cette forme et préparent son remplacement par un régime social nouveau. Ainsi, chaque degré constitue un chaînon qui se rattache par ses deux bouts à d'autres chaînons. Mais si les savants bourgeois le comprennent parfois, lorsqu'il s'agit du passé, il leur est complètement impossible de convenir que le présent, le capitalisme, est voué à la mort. Ils acceptent encore de rechercher les racines du capitalisme, mais ils ont peur de penser qu'il faut aussi rechercher les conditions qui conduiront le capitalisme à sa perte. « C'est dans l'oubli de ce fait que consiste, par exemple, toute la science des économistes contemporains, qui affirment la pérennité et l'harmonie des rapports sociaux existants » (K. Marx : *Einleitung zu einer Kritik der politischen Oekonomie*, p. XVI). Le capitalisme est sorti du régime féodal grâce au développement de la circulation des marchandises. Le capitalisme se dirige vers le communisme par la dictature du prolétariat. C'est seulement, après avoir examiné le rapport du capitalisme avec le régime précédent, ainsi que sa transformation nécessaire en communisme, que nous comprendrons cette forme sociale. C'est de la même façon que nous devons étudier toute autre forme sociale. C'est encore là une des conditions de la méthode dialectique ; cette dernière peut être appelée aussi conception historique, chaque forme y étant examinée non pas comme éternelle, mais aussi comme historiquement passagère, comme apparaissant à un moment historique donné, pour disparaître à un autre.

Cette conception historique de Marx n'a rien de commun avec la soi-disant « école historique » du droit et de l'économie politique. Cette école réactionnaire considère comme sa tâche principale de prouver la lenteur de tous les changements et de défendre toutes les niaiseries anciennes en raison de leur âge historique vénérable. C'est au sujet de cette école qu'Henri Heine écrit si justement :

*Ne va pas à Fulda, n'y va pas, mon ami ;
L'air y est lourd et pernicieux ;
Prends garde aux gendarmes et aux policiers
Et à toute l'école historique
(Contes d'hiver),*

Maintenir les « saintes traditions » - telle est la nécessité impérieuse qui s'impose à la bourgeoisie. Il en résulte d'abord que les phénomènes, dont les origines se trouvent dans une période historique déterminée, sont considérés comme éternels, imposés par Dieu et, partant, immuables. Nous en citerons quelques exemples.

1. **L'État.** Nous savons très bien à présent que l'État est une organisation de classe, qu'il ne peut pas exister sans classes, qu'un État en dehors de toute classe, c'est quelque chose comme un carré rond, et que l'État est né à un certain degré de l'évolution humaine.

Mais consultons les savants bourgeois, et même les meilleurs.

E. Meyer écrit :

« J'ai souvent observé, il y a une trentaine d'années, parmi les chiens qui encombrant les rues de Constantinople, jusqu'où peut aller la formation des groupements organiques chez les animaux; ils s'organisent en groupements séparés rigoureusement dans les quartiers différents, où l'on ne laissait pas entrer les chiens étrangers, et chaque soir, tous les chiens du quartier organisaient des réunions sur une place déserte, réunions qui duraient une demi-heure environ et étaient accompagnées de vifs aboiements. On peut, par conséquent, parler ici d'États de chiens délimités dans l'espace ». (E. Meyer : Geschichte des Altertums. Elemente der Anthropologie, p. 7).

Bien d'étonnant, qu'après cela Meyer considère l'État comme une propriété immuable de la société humaine ! Si les chiens eux-mêmes ont des États (et, par conséquent, des lois, des droits, etc. ...) comment les hommes pourraient-ils s'en passer ? !

2. C'est à peu près de la même façon que les économistes bourgeois traitent **le capital**. Nous savons parfaitement que le capitalisme, comme le capital lui-même, n'a pas toujours existé.

Les capitalistes et les ouvriers sont des formations historiques et n'ont rien d'éternel. Cependant, les savants bourgeois ont toujours défini le capital comme si le capital et le régime capitaliste avaient toujours existé. Ainsi, Torrens écrit : « Dans la première pierre qu'un sauvage lance contre le gibier, dans le premier bâton qu'il prend pour cueillir des fruits... nous voyons l'appropriation des objets avec le désir d'en acquérir d'autres et découvrons ainsi l'origine du capital ». (K. Marx, *Capital*, tome 1, annotation.) « C'est ainsi qu'un singe qui abat des noix est un capitaliste » (il est vrai sans ouvrier)! Les économistes bourgeois les plus modernes ne raisonnent pas mieux. Pour prouver la pérennité du pouvoir, les malheureux sont obligés de forcer les chiens à passer pour des Lloyd George et des singes pour des Rothschild.

3. Les bourgeois qui étudient **la question de l'impérialisme** définissent souvent ce dernier comme une tendance de toute forme vitale vers son expansion. Nous savons parfaitement que l'impérialisme, c'est la politique du capital financier, que le capital financier lui-même est né seulement à la fin du XIXe siècle, en tant que forme économique dominante. Mais les savants bourgeois s'en moquent. Pour montrer qu'il « en a toujours été ainsi et qu'il en sera toujours de même », ils élèvent la poule qui becquète au niveau des impérialistes, parce qu'elle « annexe » le grain ! Le chien étatiste, le singe capitaliste et la poule impérialiste caractérisent suffisamment le niveau de la science bourgeoise moderne.

23. Les contradictions dans l'évolution historique.

Ainsi, c'est la loi du changement, la loi du mouvement incessant qui est à la base de tout. Deux philosophes, un ancien (Héraclite), un autre plus moderne (Hegel), comme nous l'avons vu, ont tout particulièrement défendu la conception d'après laquelle tout ce qui existe change et se meut. Mais ils ne se sont pas limités à cela. Ils ont également posé la question de savoir comment se poursuit ce processus du mouvement. Et c'est ici qu'ils ont découvert le fait que les changements sont provoqués par les contradictions internes croissantes, par une lutte intérieure. « La lutte est la mère de tout ce qui se passe », disait Héraclite. « La contradiction, c'est ce qui pousse en avant », a écrit Hegel.

Cette proposition est incontestablement exacte. En effet, imaginons un instant qu'il n'y ait dans le monde aucun conflit de forces, aucune lutte, que les forces différentes ne soient pas dirigées l'une contre l'autre. Qu'est-ce que cela signifierait ? Cela signifierait que le monde entier se trouve en état d'équilibre, c'est-à-dire en état de stabilité entière et absolue, en état de repos complet, excluant tout mouvement. Où voyons-nous le repos ? Il existe là où toutes les parcelles, toutes les forces se trouvent dans de tels rapports l'une vis-à-vis de l'autre, qu'aucun conflit n'a lieu, aucun contact entre elles, où en un mot, il n'existe aucune contradiction, aucune opposition entre les forces en lutte, où l'équilibre n'est jamais rompu, où domine au contraire, une stabilité absolue. Mais nous savons déjà qu'en fait « tout se meut », « tout coule ». Le repos, la stabilité absolue n'existent pas. Essayons de l'expliquer d'une façon un peu plus précise.

Comme on sait, la biologie (science des organismes) parle d'adaptation. On comprend sous le nom d'adaptation un état de choses où ce qui s'adapte à une autre chose peut coexister longtemps avec elle. Si, par exemple, on dit qu'une espèce d'animaux s'est « adaptée » à un certain milieu, cela veut dire qu'elle peut vivre dans ce milieu ; elle s'est habituée à ce dernier, et ses qualités sont telles qu'elles lui permettent de durer et de vivre. Une taupe est « adaptée » aux conditions qu'elle trouve sous terre, un poisson est adapté à l'eau ; mais jetez une taupe dans l'eau ou enterrez un poisson, et ils périront tous les deux.

Nous observons également un phénomène analogue dans la nature soi-disant « morte » ; ainsi, la terre ne tombe pas sur le soleil, mais tourne autour de lui, sans « l'accrocher ». Le système solaire tout entier se trouve en rapport avec le reste de l'univers de telle sorte qu'il peut exister d'une façon

prolongée, etc... Ici, on parle habituellement non plus d'adaptation, mais d'équilibre entre les corps, entre les systèmes de corps, etc...

Enfin, nous observons aussi un phénomène analogue dans la société. La société vit tant bien que mal au milieu de la nature ; elle s'y est plus ou moins bien « adaptée », elle se trouve plus ou moins en rapports d'équilibre avec cette dernière. Tant qu'elle vit, les différentes parties de la société sont adaptées l'une à l'autre de telle sorte que leur coexistence est possible : en effet, les capitalistes et les ouvriers coexistent depuis longtemps !

D'après ces exemples, on voit qu'en réalité, il s'agit dans les deux cas, d'une même chose, de l'équilibre. S'il en est ainsi, pourquoi parler de contradictions et de luttes ? Au contraire, la lutte est une rupture d'équilibre ! Eh bien, l'équilibre que nous observons dans la nature et dans la société n'est point absolu, ni immobile : c'est un équilibre instable. Toute la question est là ; que signifie ce terme ? Il signifie que l'équilibre s'établit et se détruit immédiatement après, et se rétablit sur une base nouvelle pour être détruit à nouveau, et ainsi de suite.

La notion exacte de l'équilibre est à peu près celle-ci On dit d'un système qu'il se trouve en équilibre s'il ne peut pas quitter de lui-même cet état, c'est-à-dire sans le secours d'une énergie agissant du dehors ». Si, par exemple, des forces qui s'équilibrent mutuellement exercent une pression sur un corps quelconque, ce dernier se trouve dans un état d'équilibre ; il suffit de diminuer ou d'augmenter une de ces forces pour que l'équilibre soit détruit.

Si un corps retrouve rapidement son équilibre momentanément rompu, ce dernier est dit stable, dans le cas contraire, nous avons l'équilibre instable. Dans les sciences naturelles, on distingue l'équilibre mécanique, chimique, biologique. (Voir *Handwörterbuch der Naturwissenschaften*, Tome II, Pages 470-519).

On peut encore exprimer ceci autrement. Il existe dans le monde des forces différentes dirigées l'une contre l'autre. Elles ne s'équilibrent mutuellement que dans des cas exceptionnels. C'est alors que nous voyons exister un état de « repos », c'est-à-dire que la « lutte » réelle entre ces forces nous reste cachée. Mais il suffit qu'une de ces forces change pour que les « contradictions intérieures » apparaissent, que l'équilibre soit rompu, et si un violent équilibre s'établit alors, son principe sera autre, les combinaisons de forces étant nouvelles, etc. Quelle conclusion peut-on en tirer ? Il en résulte que la « lutte », les « contradictions », c'est-à-dire les antagonismes entre les forces dirigées différemment déterminent le mouvement.

D'autre part, nous voyons également ici la forme de ces processus : c'est, en premier lieu, l'état d'équilibre, en second lieu, la rupture de cet équilibre, en troisième lieu, le rétablissement de l'équilibre sur une base nouvelle. Ensuite, l'histoire recommence : le nouvel équilibre devient le point de départ d'une nouvelle rupture d'équilibre, et ainsi de suite, jusqu'à l'infini. Nous avons devant les yeux, dans son ensemble, le processus d'un événement déterminé par le développement des contradictions internes.

Hegel a aperçu ce caractère du mouvement et l'a exprimé comme suit : il a appelé l'équilibre primitif *thèse*, la rupture d'équilibre *antithèse*, c'est-à-dire opposition, le rétablissement de l'équilibre sur une base nouvelle *synthèse* (état d'unification dans laquelle toutes les contradictions s'accordent). C'est à ce caractère du mouvement de tout ce qui existe, exprimé dans une formule composée de trois chaînons (la triade), que Hegel a donné le nom de dialectique.

Le terme « dialectique » signifiait chez les anciens Grecs l'art de parler, de discuter. Comment discute-t-on, quand les hommes se contredisent ? L'un dit une chose, l'autre une chose contraire (il « nie » ce que dit le premier) ; enfin « la vérité naît de la discussion » et contient ce qui est vrai dans les deux affirmations (la « synthèse »). C'est aussi de la même façon que se développe le processus de la pensée. Hegel, en tant qu'idéaliste représentait tout comme le développement indépendant de l'esprit. Il est clair qu'il n'a jamais pensé à des ruptures d'équilibre. Les qualités de la pensée, cette dernière étant une chose spirituelle et première, étaient pour lui, par cela même, les qualités de

l'existence. Marx a écrit à ce sujet « La méthode dialectique, non seulement diffère quant au fond de la méthode de Hegel, mais encore elle lui est tout à fait contraire. Pour Hegel, le processus de la pensée, qu'il transforme sous le nom d'idée, en un sujet indépendant, est le démiurge (créateur) de la réalité, cette dernière n'étant que sa manifestation extérieure. Pour moi, au contraire, l'idée n'est autre chose que le monde matériel traduit et transformé par le cerveau « humain. » « La dialectique de Hegel se tient sur la tête. Il faut la remettre sur ses pieds pour découvrir le noyau rationnel sous son enveloppe mystique. » (Marx : *Le Capital*, tome 1, préface). Pour Marx, la dialectique, c'est-à-dire le développement par les contradictions, est avant tout une loi d'« existence », une loi du mouvement de la matière, une loi du mouvement de la nature et de la société. Le processus de la pensée n'est que son expression. La méthode dialectique, la manière dialectique de penser est indispensable, parce qu'elle permet de saisir la dialectique de la nature.

« Nous considérons comme tout à fait possible de traduire la langue mystique », comme l'a appelée Marx, de la dialectique de Hegel, dans la langue de la mécanique moderne. Il y a relativement peu de temps presque tous les marxistes ont protesté contre les définitions d'ordre mécanique. Ils ont agi ainsi parce que l'ancienne conception des atomes considérait ces derniers comme des parcelles isolées, sans aucune attache avec les autres. À l'heure actuelle, grâce à la théorie des électrons et des atomes, considérés comme des systèmes entiers analogues au système solaire, il n'y a plus de raison de craindre des définitions mécaniques. Le courant le plus avancé de la pensée scientifique pose partout le problème exactement de cette façon. Marx fait clairement allusion à une manière analogue de poser la question (la théorie de l'équilibre entre les branches diverses de la production, la théorie de la valeur du travail qui s'y rattache, etc. ...).

Nous pouvons considérer n'importe quel objet, que ce soit une pierre, un être vivant, la société humaine ou autre, comme un tout composé d'éléments liés ensemble. En d'autres termes, nous pouvons envisager ce tout comme un système. Chaque objet de ce genre (système) n'existe pas dans le vide ; il est entouré d'autres éléments de la nature qui constituent son ambiance (milieu). Pour un arbre qui pousse dans une forêt, son milieu est constitué par d'autres arbres, par les ruisseaux, la terre, les fougères, l'herbe, les buissons, etc., avec toutes leurs qualités. Pour un homme, l'ambiance, c'est la société humaine, au milieu de laquelle il vit (de là le terme « milieu »). Pour la société humaine, le milieu est constitué par la nature extérieure, etc. Il existe un rapport constant entre le milieu et le système. Le « milieu » exerce une influence sur le « système » ; ce dernier influe à son tour sur le « milieu ». Nous devons d'abord répondre à une question de principe : quels sont les rapports entre le milieu et le système ? Comment peut-on les déterminer ? Quelles sont leurs formes ? Quelle signification ont-ils pour ce système ?

Parmi ces rapports, nous distinguons immédiatement trois types principaux :

1^o L'équilibre stable. - L'équilibre stable se produit lorsque les rapports mutuels entre le milieu et le système s'expriment par un état de choses constant, ou bien par des troubles passagers, après lesquels le système revient à son état primitif. Supposons, par exemple, une espèce d'animaux vivant dans la steppe. Le milieu lui-même ne change point, la quantité de nourriture nécessaire pour cette espèce reste invariable. La quantité de fauves ne change pas non plus : toutes les maladies d'origine microbienne (tout cela compose le « milieu ») sévissent dans les mêmes proportions. Qu'arrivera-t-il alors ? En général, le nombre de nos animaux, restera invariable : les uns mourront ou périront du fait des fauves, les autres naîtront, mais l'espèce donnée, dans de telles conditions du milieu, sera conservée telle qu'elle a toujours été. Nous avons ici un exemple de stagnation. Pourquoi ? Parce que le rapport entre le système (l'espèce d'animaux donnée) et son milieu reste invariable. Nous avons ici un cas d'équilibre stable. Ce dernier n'est pas toujours en état complet d'immobilité. Le mouvement peut y exister, mais chaque rupture d'équilibre est suivie par son rétablissement sur l'ancienne base. Dans ce cas, l'opposition entre le milieu et le système se répète constamment dans le même rapport quantitatif.

Le même exemple nous sera offert pour une société en stagnation (nous en reparlerons plus loin en détail). Si le rapport entre la société et la nature reste toujours le même, c'est-à-dire si cette société, par sa production, draine de la nature autant d'énergie qu'elle en perd elle-même, l'opposition entre la société et la nature se reproduira toujours dans sa forme ancienne. La société piétine sur place, et nous sommes en présence d'un équilibre stable.

2^o L'équilibre instable avec signe positif (le développement du système). - En fait, l'équilibre stable n'existe pas. Ce n'est qu'une fiction « idéale ». En réalité, le rapport entre le milieu et le système ne se reproduit jamais dans les mêmes proportions. En d'autres termes, la rupture d'équilibre n'amène pas, en réalité, la reconstitution de celui-ci sur la même base, mais, par contre, un équilibre nouveau s'établit sur une base nouvelle. Supposons, par exemple, en revenant aux animaux dont nous avons parlé plus haut, que la quantité de fauves a diminué pour une raison quelconque et, que, par contre, la quantité de nourriture a augmenté. Il n'est pas douteux que, dans ce cas, le nombre d'animaux augmentera, Notre « système » se développera, un nouvel équilibre s'établira sur une base plus élevée. Nous sommes ici en présence d'un développement. Autrement dit, l'opposition entre le milieu et le système a changé quantitativement.

Si, au lieu d'animaux, nous prenons une société humaine et supposons que le rapport entre elle et la nature change de telle sorte que la société draine de la nature plus d'énergie qu'elle n'en perd (le sol est devenu fertile ou bien on a inventé des instruments nouveaux, etc.), alors cette société croîtra, et ne piétinera plus sur place. L'équilibre nouveau sera chaque fois véritablement autre. L'opposition entre la société et la nature se reproduira chaque fois sur une base nouvelle « plus élevée », grâce à laquelle le système grandira, se développera. Nous sommes ici en présence d'un équilibre, pour ainsi dire, dans le sens positif.

3^o L'équilibre instable avec signe négatif (la destruction du système). - Un cas absolument contraire peut encore se présenter, notamment lorsque l'équilibre s'établit sur une base « inférieure ». Supposons, par exemple, que la quantité de nourriture ait diminué pour nos animaux, ou bien que le nombre des fauves qui s'en nourrissent ait augmenté. Dans ce cas, notre espèce tendra à « disparaître ». L'équilibre entre le milieu et le système se rétablira chaque fois aux dépens d'une partie de ce système ; les oppositions se reproduiront sur une autre base, dans le sens négatif. Examinons l'exemple de ma société. Supposons que le rapport entre la nature et la société change de telle façon que cette dernière soit obligée de perdre de plus en plus d'énergie et d'en recevoir de moins en moins (le sol s'épuise, les moyens techniques deviennent de plus en plus mauvais, etc.). Alors le nouvel équilibre se rétablira chaque fois sur une base inférieure, au détriment de la société, dont une partie périra ? Nous aurons ici un mouvement dans le sens négatif, la société sera en train de se décomposer et de périr.

On peut ramener à ces trois cas tous les autres. À la base du mouvement, comme nous l'avons vu, réside, en réalité, l'opposition entre le milieu et le système, opposition qui renaît sans cesse.

Mais le problème a encore un autre aspect. Nous n'avons parlé jusqu'ici que des contradictions entre le milieu et le système, les contradictions externes. Mais il existe aussi des contradictions internes, à l'intérieur du système lui-même. Chaque système est composé de différents éléments liés entre eux ; la société humaine composée d'hommes ; la forêt, d'arbres et de buissons ; un troupeau, d'animaux ; un tas de pierres, etc... C'est entre ces éléments composants qu'on trouve un grand nombre d'oppositions, de heurts, de conflits, Un équilibre absolu n'y existe pas. Si, strictement parlant, l'équilibre absolu entre le milieu et le système ne se rencontre jamais, il n'existe pas non plus de tel équilibre entre les éléments du même système.

C'est par l'exemple du système le plus complexe, celui de la société humaine qu'on s'en rend le mieux compte. N'y rencontrons-nous pas un nombre infini de contradictions ? La lutte des classes est l'expression la plus frappante des « contradictions sociales » et nous savons que « la lutte des classes est le levier de l'histoire ». Les oppositions entre les classes, entre les groupements, entre les idées, les oppositions entre les modes de production et de répartition, le désordre dans la production -

l'anarchie capitaliste de la production - tout cela forme une chaîne sans fin de contradictions et constitue autant de contradictions à l'intérieur du système, dues à la structure même de ce dernier (contradictions de la structure). Toutefois, ces contradictions elles-mêmes ne détruisent pas la société. Elles peuvent la détruire (lorsque par exemple les deux classes en lutte périssent dans une guerre civile), mais elles peuvent aussi parfois ne pas la briser.

Dans ce dernier cas, il faut qu'il existe un équilibre instable entre les éléments de la société. L'analyse de cet équilibre fera l'objet de notre étude ultérieure. Pour le moment, une seule chose nous importe : on ne peut pas considérer la société, ainsi que le font souvent les savants bourgeois, comme s'il n'existait en son sein aucune contradiction. Au contraire, l'étude scientifique de la société présuppose l'examen de celle-ci au point de vue des contradictions qui s'y trouvent. « L'évolution » historique est une évolution contradictoire.

Il faut que nous portions encore notre attention sur un fait auquel nous reviendrons souvent dans cet ouvrage. Comme nous l'avons dit, les contradictions sont de deux sortes : entre le milieu et le système et entre les éléments du même système. Existe-t-il un lien quelconque entre ces deux phénomènes ?

Il suffit de réfléchir un instant pour répondre affirmativement.

Il est évident que la structure intérieure du système (l'équilibre interne) doit changer suivant les rapports existant entre le système et le milieu. Le rapport entre le système et le milieu est un facteur déterminant en effet l'état du système ; les formes essentielles de son mouvement (décadence, développement, stagnation.) sont déterminées par ce rapport.

Posons la question de la façon suivante : nous avons vu plus haut que le caractère de l'équilibre entre la société et la nature détermine la ligne essentielle du mouvement social. Dans ces conditions, la structure interne peut-elle se développer longtemps dans une direction contraire ? Certainement, non. Admettons que nous ayons une société qui se développe. Est-il possible que, dans ces conditions, la structure interne de la société empire sans cesse ? Certainement non. Si, cependant, grâce à sa structure, sa situation interne s'aggrave, tandis que la société elle-même se développe, c'est-à-dire si son désordre interne augmente, cela prouve que nous sommes en présence d'une nouvelle contradiction entre l'équilibre interne et externe. Qu'arrivera-t-il alors ? Si la Société continue à se développer, elle sera obligée de se reconstruire, c'est-à-dire que sa structure interne devra s'adapter au caractère de l'équilibre externe. Par conséquent : l'équilibre interne (de la structure) est un facteur qui dépend de l'équilibre externe. Il est « fonction » de cet équilibre externe.

24. La théorie des transformations par bonds et la théorie des transformations révolutionnaires dans les sciences sociales.

Il nous reste maintenant à examiner le dernier côté de la méthode dialectique, à savoir la théorie des transformations par bonds. Comme on sait, il existe une opinion très répandue, suivant laquelle la nature ne fait pas de bonds (*natura non facit saltus*). Cette sage locution est mise habituellement en avant pour prouver d'une façon solide « l'impossibilité de la Révolution, bien que les Révolutions aient lieu quand même, en dépit de tous les professeurs bien-pensants. Mais, en réalité, la nature est-elle aussi modérée et ordonnée qu'on l'affirme ?

Hegel a écrit à ce sujet dans sa *Science de la Logique (Wissenschaft der Logik, Hegels Werke 2e édition, v. III, page 434)* : « On dit que la nature ignore les bonds, et cela est clair lorsqu'il s'agit d'une simple apparition ou disparition, dans le sens d'un développement graduel; or, le changement n'est pas seulement quantitatif, mais aussi qualitatif, et consiste dans la naissance de quelque chose de nouveau, d'autre, dans la rupture de la forme ancienne de l'être. »

Que signifie tout cela ?

Hegel parle du passage de la quantité à la qualité. Nous allons l'expliquer par un exemple très simple. Supposons que nous chauffions de l'eau. Aussi longtemps que la température reste inférieure à 1 000, elle ne bout pas et ne se transforme pas en vapeur. Ses parcelles s'agitent de plus en plus rapidement, mais elles ne surgissent pas à sa surface à l'état de vapeur. Nous n'observons ici qu'un changement de quantité, les parcelles s'agitent de plus en plus rapidement, la température monte, mais l'eau reste de l'eau, avec toutes ses qualités. La quantité change sans cesse, mais la qualité reste la même. Mais lorsque nous avons amené l'eau à la température de 1 000, c'est-à-dire jusqu'au point « d'ébullition », elle commence à bouillir tout à coup, comme si ses parcelles, qui tournaient avec une vitesse vertigineuse, avaient perdu la tête et sauté à la surface sous forme de billes de vapeur. L'eau cesse d'être eau : elle devient vapeur, gaz. C'est une matière nouvelle, ayant des qualités nouvelles. C'est ici que nous voyons deux particularités principales dans le processus de transformation.

Premièrement, à un certain degré du mouvement, les transformations quantitatives provoquent les changements qualitatifs (ou, comme on dit brièvement : « la quantité se change en qualité ») ; **deuxièmement**, ce passage de la quantité à la qualité se fait par un bond, la continuité et la « gradualité » étant tout d'un coup troublées. L'eau ne se transforme pas constamment et avec une sage progression d'abord en une « petite » vapeur qui est devenue ensuite « grande ». Elle n'a pas bouilli jusqu'à un certain moment, mais elle s'est mise à le faire aussitôt qu'elle est arrivée à un certain « point ». Et c'est cela qui s'appelle un bond.

La transformation de la quantité en qualité est une des lois essentielles du mouvement de la matière, qu'on peut suivre dans la nature et dans la société, littéralement pas à pas. Suspendez un poids à une ficelle et ajoutez-y peu à peu un poids supplémentaire par petites quantités. Jusqu'à une certaine limite, la ficelle « tient », mais aussitôt que vous aurez dépassé une certaine limite, elle casse instantanément (« par bond »). Condensez la vapeur dans une chaudière. Jusqu'à un certain moment, tout ira bien ; seule, l'aiguille du manomètre (instrument qui indique la pression de la vapeur) marquera un changement quantitatif de la pression exercée par la vapeur sur les parois de la chaudière. Mais aussitôt que l'aiguille aura dépassé une certaine limite, la chaudière éclatera. La pression de la vapeur aura été un tout petit peu plus grande que la résistance des parois. Jusqu'à ce moment, les changements quantitatifs n'ont pas amené un « bond », un changement qualitatif, mais arrivée à un certain point, la chaudière a éclaté. Plusieurs hommes n'arrivent pas à soulever une pierre, un homme de plus se joint à eux, ils ne la soulèvent pas encore, une faible femme survient et tous ensemble soulèvent la pierre. On a eu besoin ici d'un tout petit supplément de force, et avec lui, on a pu soulever la pierre. Prenons encore un exemple dans le domaine des sentiments humains. Il existe un conte de Léon Tolstoï intitulé *Trois pains et une brioche*, dont voici le sujet : un homme avait faim et n'arrivait pas à se rassasier ; il mange un pain et a encore faim ; il en mange un autre et a toujours faim ; de même après le troisième ; mais lorsqu'il a mangé la brioche, il sent tout à coup qu'il n'a plus faim. Il se met alors à s'injurier pour ne pas avoir mangé d'abord la brioche : je n'aurais pas eu besoin, dit-il, de manger les trois pains. Cependant, il est clair que cet homme se trompe. Ici aussi, le changement qualitatif, le passage du sentiment de la faim à celui de la satiété, se produit plus ou moins par « bond » (après la brioche). Mais ce changement qualitatif a été, préparé par un changement quantitatif : s'il n'avait pas mangé les pains, la brioche ne l'aurait pas rassasié.

Nous voyons ainsi qu'il est absurde de nier les « bonds » et de parler seulement de la sage progression. En réalité, nous avons affaire aux bonds très souvent dans la nature et le dicton suivant lequel « la nature ne fait pas de bonds » n'est que l'expression d'une crainte des « bonds » dans la société, c'est-à-dire l'expression de la peur des révolutions.

Il est caractéristique de constater que les anciennes théories bourgeoises touchant le problème de l'origine du monde étaient des théories catastrophiques, certes très naïves et inexactes. Telle, par exemple, la théorie de Cuvier. Elle a été remplacée ensuite par la théorie de l'évolution qui a apporté beaucoup de nouveau, mais qui, de parti pris, niait les bonds. En géologie, par exemple, telles sont les théories de Lyell (*Principles of Geology*), mais, dès la fin du siècle passé, on voit apparaître de nouveau

des théories qui reconnaissent le rôle important des bonds. Telle la théorie du botaniste De Vries (*La théorie des Mutations* : « mutations » - changement subit), qui affirme que, de temps en temps, à la base de changements précédents, des transformations subites se produisent, qui, ensuite, se consolident, et deviennent le point de départ d'une évolution nouvelle. On ne va pas loin aujourd'hui avec les anciennes conceptions qui niaient les « bonds ». Ces conceptions (Leibnitz dit, par exemple : « Tout va par degrés dans la nature et rien par sauts ») ont évidemment leur source dans le conservatisme social.

Si les savants bourgeois nient le caractère contradictoire de l'évolution, ils le font par peur de la lutte de classe et par désir de masquer les contradictions sociales. De même, la crainte des bonds est basée sur la peur de la révolution. Toute cette sagesse se réduit au raisonnement suivant- la nature ignore les bonds qui n'existent et ne peuvent exister nulle part. Donc, les prolétaires, ne vous avisez pas de faire la Révolution !

Mais on voit ici avec évidence à quel point la science bourgeoise contredit les postulats scientifiques les plus essentiels. En effet, tout le monde sait qu'il y a eu un grand nombre de révolutions. Essayez de nier la Révolution anglaise ou la grande Révolution française ou encore celle de 1848, ou, enfin, la Révolution russe de 1917-1921. Et si ces bonds ont lieu et ont eu lieu dans la vie sociale, ce n'est pas à la science de le « nier », c'est-à-dire de se cacher devant la réalité comme l'autruche, mais de comprendre ces bonds et de les expliquer.

Les révolutions dans la société sont l'équivalent des bonds dans la nature. Elles ne sont pas dues à des surprises. Elles sont préparées par toute la marche de l'évolution antérieure, de même que l'ébullition de l'eau est préparée par le chauffage ou l'explosion d'une chaudière par la pression croissante de la vapeur sur ses parois. La révolution, dans la société, est sa reconstruction, « le changement du système au point de vue de sa structure » ; elle arrive infailliblement à la suite d'une contradiction entre la structure de la société et les nécessités de son développement.

Nous dirons plus loin comment cela se Produit. Pour l'instant, il faut que nous sachions une chose : « tant dans la société que dans la nature, certaines choses se font par sauts ; dans la société aussi bien que dans la nature, ces sauts sont préparés par la marche antérieure des choses ou, en d'autres termes, dans la société et dans la nature l'évolution (développement graduel) mène vers la révolution (bonds) : les bonds présupposent un changement continu, et le changement continu conduit aux bonds. Ce sont deux moments nécessaires du même processus ». (Plekhanov : *Critiques de nos critiques*, 1903.)

Le problème des contradictions dans l'évolution et des bonds constitue un des points essentiels de la théorie. Toute une série d'écoles et de tendances bourgeoises peuvent être hostiles à la téléologie, favorables au déterminisme, etc. Mais elles butent chaque fois qu'elles touchent à ce problème. La théorie de Marx n'est pas une théorie évolutionniste, mais révolutionnaire. C'est pour cette raison qu'elle est inacceptable pour les théoriciens de la bourgeoisie. Et c'est pourquoi ils sont prêts à tout « admettre » de cette théorie, à l'exception... de la dialectique révolutionnaire. Leur critique du marxisme suit d'habitude la même ligne. Ainsi, par exemple, le professeur allemand Werner Sombart s'incline avec respect devant Marx aussi longtemps qu'il parle d'évolution, mais il commence immédiatement à l'attaquer lorsqu'il aperçoit les éléments révolutionnaires du marxisme. Des théories entières sont forgées à cet effet. Marx, voyez-vous, est un savant pour autant qu'il est évolutionniste, mais aussitôt qu'il devient, même en théorie, révolutionnaire, il cesse d'être savant, il se laisse emporter par des passions révolutionnaires et abandonne la science. M. Pierre Strouvé, ex-marxiste, auteur du premier manifeste de la social-démocratie russe, qui est devenu ensuite leader monarchiste et principal théoricien de la contre-révolution, a aussi commencé sa critique de Marx par celle de la théorie des bonds. Plekhanov, qui était alors révolutionnaire, a écrit à ce sujet. « M. Strouvé s'est chargé de nous montrer que la nature ne fait pas de bonds, et que l'intellect (la raison) ne les souffre pas. Comment cela se fait-il ? Peut-être n'a-t-il en vue que son propre intellect qui, en effet, ne souffre pas de bonds pour cette très simple raison que M. Strouvé, comme on dit, ne peut pas souffrir

une certaine dictature (*Critique de nos critiques*). La soi-disant « école organique », les « positivistes », les partisans de Spencer, les évolutionnistes, etc., seront tous adversaires des bonds, car ils n'aiment pas « une certaine dictature ».

BIBLIOGRAPHIE DU TROISIÈME CHAPITRE

Les ouvrages déjà cités dans les deux premiers chapitres. En outre :

DEBORINE Introduction à la philosophie du matérialisme dialectique.

G. PLÉKHANOV (N. BELTOV) : Critique de nos critiques. Du même : Les problèmes fondamentaux du marxisme. –

K. MARX : Einleitung zu einer Kritik der politischen Oekonomie. –

I. BERGMANN : La dialectique à la lumière de la théorie moderne de la connaissance (*le point de vue critique et non orthodoxe*). –

A. BOGDANOV : La science universelle de l'organisation (*un essai original pour dépasser la philosophie*), vol. I et II. –

L. ORTHODOXE (AXELROD) : Essais philosophiques. –

K. KAUTSKY : Anti-Bernstein. –

N. BOUKHARINE : Économie politique du rentier (*partie méthodologique*).

La littérature critique dirigée contre le matérialisme dialectique est immense. Parmi les auteurs russes il suffit de citer KARÉIEV et TOUGAN-BARANOVSKI (les Bases théoriques du marxisme).

4. La Société

25. Conceptions des agrégats. Agrégats logiques et réels.

Nous ne rencontrons pas seulement des corps simples qui se présentent devant nous comme des entités (par exemple, une feuille de papier, une vache ou monsieur un tel). Nous parlons souvent d'unités complexes, de grandeurs complexes. En étudiant le mouvement d'une population, nous disons : le nombre des enfants nouveau-nés du sexe masculin a augmenté de temps, en un certain laps de temps. Ce « nombre d'enfants du sexe masculin » se présente comme une quantité complexe, composée d'unités particulières, et considérée comme un tout (ou agrégat statistique). Nous parlons aussi de forêt, de classe, de société humaine, et nous sentons tout de suite que nous avons devant nous une quantité composée, nous la considérons comme un tout, mais nous savons en même temps que ce tout est composé d'éléments indépendants jusqu'à un certain point : la forêt est composée d'arbres, de buissons, etc... Une classe - d'hommes particuliers qui appartiennent à cette classe. De telles quantités complexes portent le nom d'agrégats.

Nous voyons déjà, cependant, d'après les exemples cités, que ces agrégats peuvent être différents : quand nous parlons des enfants mâles nés en 1921, ou de la forêt de Fontainebleau, on sent distinctement une différence. En quoi consiste cette différence ? Il n'est pas difficile de le voir. En effet, lorsque nous parlons des enfants, ces derniers ne sont pas reliés, en réalité, dans la vie, et par eux-mêmes ; l'un se trouve dans un endroit, un autre ailleurs, l'un n'influe nullement sur l'autre, chacun vit à part. C'est nous qui les unissons, c'est nous qui les dénombrons, c'est nous qui en faisons un agrégat. Ce dernier est imaginé, fait sur le papier, mais n'est nullement vivant ni réel. De tels agrégats artificiels portent le nom de fictifs ou logiques.

La chose se présente tout autrement, quand nous parlons de société, de forêt ou de classe. Ici, l'union des éléments qui les composent n'est pas seulement fictive (logique). En effet nous avons devant nous une forêt avec ses arbres, ses buissons, ses herbes, etc... Ne voyons-nous pas ici une union dans la vie ? Certainement. La forêt n'est même pas une simple réunion d'éléments divers, car toutes ses parcelles influent sans cesse l'une sur l'autre, ou comme on dit, se trouvent en rapport de réciprocité permanente. Abattez une partie de ses arbres et il se peut qu'une partie de ceux qui restent meure, faute d'humidité suffisante et, par contre, dans un autre endroit, d'autres arbres pousseront mieux, ayant plus de soleil. Ainsi, nous sommes en présence de « l'action réciproque » des parties qui composent « la forêt », et cette action est tout à fait réelle et nullement imaginée pour nous dans un certain but. Plus encore : cette action réciproque est durable et continue aussi longtemps que l'agrégat donné existe. De tels agrégats portent le nom d'agrégats réels.

Il ne faut pas oublier cependant que toutes ces différences sont très relatives. En effet, strictement parlant, les unités « simples » n'existent pas. Monsieur Un Tel est, en réalité, une colonie de cellules, c'est-à-dire un corps extrêmement complexe. Une atonie, comme nous le savons, se décompose également. Et aucune limite de division n'existant en principe, aucune « simplicité » n'existe non plus, en fin de compte. Les différences que nous constatons n'en ont pas moins leur valeur dans certaines limites - un individu est un corps simple et non pas un agrégat par rapport à la société ; il est un corps composé, un agrégat réel, par rapport à une cellule, etc... Lorsque nous voulons parler de ces choses sans les comparer, nous nous servons du nom de système. D'après leur essence, les termes de « système » et d' « agrégat réel » signifient chez nous la même chose. La relativité de ces « distinguo » apparaît encore ailleurs : strictement parlant, le monde entier est un agrégat réel et infini, dont toutes les parcelles agissent sans cesse les unes sur les autres. C'est ainsi que n'importe quels objets et éléments (lu inonde exercent les uns sur les autres une action continue. Cependant, cette action réciproque peut être plus ou moins directe ou indirecte. C'est là-dessus que sont basées les différences dont nous parlons plus haut ; elles ont, répétons-le, leur valeur, si on les comprend dialectiquement, c'est-à-dire relativement, dans les limites déterminées et « suivant les circonstances ».

26. La société comme agrégat réel ou comme système.

Examinons maintenant la société à ce point de vue. Il est évident que la société est un agrégat réel, le processus d'une action réciproque se produisant incessamment entre les parties qui la composent. Monsieur X. est allé au marché, il y a marchandé, participé à la formation d'un prix du marché, qui a eu sa répercussion sur le marché mondial et qui a influé, bien qu'infiniment peu, sur les prix mondiaux; ces derniers ont influé à leur tour sur le marché du pays où habite Monsieur X. et sur le même marché où il va faire ses affaires; d'autre part, il a acheté, admettons, un hareng; cet achat a influé sur son budget; il doit ainsi dépenser l'argent qui lui reste d'une certaine façon, etc.... etc... On peut dénombrer ici des milliers d'autres influences encore.

Monsieur X. s'est marié. Dans ce but, il a acheté d'abord des cadeaux et il a influé ainsi économiquement sur d'autres personnes; en tant que chrétien fidèle, car ce n'est pas un quelconque bolchevik, il a eu recours à un curé, en renforçant ainsi l'organisation de L'Église, ce qui a produit une certaine influence sur le rôle social de L'Église et sur l'état d'esprit d'une société donnée; il a payé son curé et augmenté ainsi la demande pour les marchandises qu'achètent d'habitude les ecclésiastiques, etc... La femme de Monsieur X. a eu des enfants, ce qui, à son tour, a eu des milliers et des milliers de conséquences. Imaginez seulement le nombre d'hommes sur lesquels a influé tant soit peu le fait du mariage de Monsieur X. ! Monsieur X. a adhéré au parti libéral pour faire son « devoir de citoyen ». Il s'est mis à fréquenter les réunions et à ressentir conjointement, avec ses nouveaux collègues, la même haine contre cette maudite populace qui se démène et soutient ces enfants de l'enfer : les bolcheviks. Et l'influence qu'il a exercée dans les réunions a touché directement ou indirectement un grand nombre d'hommes. Certes, il est difficile de déterminer cette influence ; elle est petite, infiniment petite, mais elle existe quand même. Et quel que soit le domaine de l'action de Monsieur X., partout nous verrons, qu'il a influé sur d'autres et que d'autres ont exercé une influence sur lui. Car, dans une société, tout est lié par des millions de fils.

Nous avons commencé à dessein par un individu, pour montrer comment il influe sur les autres. Voyons maintenant quelle influence ont exercé sur lui les phénomènes sociaux. Admettons, par exemple, que l'industrie soit prospère ; l'entreprise dans laquelle Monsieur X. est chef-comptable a des bénéfices supplémentaires ; Monsieur X. reçoit une augmentation. La guerre éclate ; Monsieur X. est mobilisé, il défend la patrie de son porte-monnaie (tout en croyant défendre la civilisation) et est tué à la guerre... Telle est la force des rapports sociaux.

Si nous nous représentons l'immense quantité de faits agissant les uns sur les autres dans la société humaine, rien que de notre temps, nous aurons devant les yeux un tableau grandiose. Déjà, les rapports élémentaires entre les hommes, rapports qui ne sont réglés par rien ni par personne, se présentent sous des formes innombrables. Mais le nombre des formes organisées, en commençant par le pouvoir d'État et en finissant par un cercle de joueurs d'échecs ou par un club de chauves, est déjà suffisamment grand. Si nous prenons en considération les innombrables entrecroisements mutuels entre toutes ces formes, nous pourrions nous rendre compte que la vie sociale représente une véritable tour de Babel d'influences et de réactions réciproques.

Nous savons que partout où se produisent des rapports d'un caractère durable, il existe un agrégat réel, un « système ». Ici, il convient de signaler un fait : pour qu'il existe un agrégat réel ou un système, il n'est nullement nécessaire qu'il y ait un indice d'organisation consciente des parties de ce système. Cette conception de système s'applique aussi bien aux choses vivantes qu'aux choses mortes, aussi bien aux « mécanismes » qu'aux « organismes ». Il y a cependant des malins qui nient la société elle-même, pour la simple raison qu'il y a dans cette société d'autres systèmes particuliers, systèmes à l'intérieur de la société (classes, groupes, partis, cercles, sociétés et associations diverses). Nous sommes pourtant en présence du fait que ces systèmes et groupements intérieurs influent réciproquement les uns sur les autres (la lutte de classes et de partis, leur collaboration, etc. ...), d'autre part, les mêmes hommes qui font partie de ces groupements divers peuvent, dans d'autres combinaisons, réagir d'une autre manière sur les autres hommes (un capitaliste et un ouvrier qui

achètent pour leur propre usage des marchandises chez le même capitaliste). Ensuite, les groupes eux-mêmes, dans leurs rapports mutuels, ne sont pas organisés. Nous obtenons ainsi un produit social inconscient et « la résultante sociale » (voir plus haut : chapitre II, le Déterminisme) est obtenue par voie inorganisée et inconsciente (il en sera ainsi jusqu'à la formation d'une société communiste). Et, cependant, nous avons quand même ce « produit » social, cette résultante. Elle constitue un fait, un fait réel. Les prix mondiaux sont un fait, au même titre que la littérature mondiale ou les voies de communication mondiales ou la guerre mondiale ; ces faits suffisent pour montrer l'existence, à l'heure actuelle, d'une société humaine qui dépasse les frontières des États particuliers.

En général, tant que nous avons un cercle de rapports mutuels constants, nous avons aussi un système particulier, un agrégat réel particulier. *Le plus large système des rapports réciproques qui embrasse tous les rapports mutuels durables entre les hommes, constitue la société.*

Nous définissons la société comme un agrégat réel ou comme un système de rapports réciproques, en repoussant catégoriquement toutes les tentatives de la soi-disant « école organiste » tendant à assimiler la société à un organisme.

Le but utilitaire de la théorie « organiste » se révèle dans la fable de Menenius Agrippa, patricien romain raisonnant les plébéiens en révolte. Ses arguments étaient d'ordre purement « organique » : il ne faut pas que les mains agissent contre la tête, car le corps tout entier périrait. Le sens social de la théorie organiste est précisément tel : la classe dominante, c'est la tête, les esclaves et les ouvriers sont les bras et les jambes, et comme personne n'a jamais vu dans la nature que les jambes et les bras aient remplacé la tête, tenez-vous tranquilles, les opprimés !

Grâce à ce caractère d'humilité de la théorie organiste, elle a toujours eu et elle a encore un très grand succès auprès de la bourgeoisie. Le « fondateur » de la sociologie, Auguste Comte, considérait la société comme « un organisme collectif » ; le plus sérieux des sociologues bourgeois, Henri Spencer, croyait que la société était quelque chose de sur-organique et que, bien qu'elle n'ait pas de conscience, elle a tout de même ses organes, ses tissus, etc... D'après Worms, la société a même sa conscience, tout comme un individu, et Lilienfeld affirme sans ambages que la société est un organisme, au même titre qu'un crocodile ou l'auteur même de cette théorie. Certes, la société a quelque chose de commun avec un organisme, mais elle a aussi quelque chose de commun avec un mécanisme. Ce sont là les indices de tout agrégat réel, de tout système. N'ayant aucune envie de perdre notre temps à des jeux enfantins, ni de rechercher ce qui correspond. Dans une société, au foie, à l'appendice, ou quel phénomène social correspond à une certaine maladie, nous sommes obligés de rejeter a priori toute tentative semblable. Cela d'autant plus que les partisans de la théorie organiste sont prêts à retomber dans un véritable mysticisme et à représenter la société sous forme d'un animal immense, de quelque chose dans le genre de la fameuse baleine¹, de la fable russe du « Petit cheval bossu ».

Ainsi, la société existe en tant qu'agrégat réel, en tant que système d'éléments agissant réciproquement les uns sur les autres, en tant que système d'hommes. Nous avons vu plus haut quelle quantité innombrable de ces rapports réciproques existe en réalité. Cependant, du fait que la société existe, il en résulte que toutes ces influences qui s'entrecroisent, toutes ces forces et petites forces innombrables dirigées sur des plans extrêmement variés, ne représentent tout de même pas une danse de fous, mais suivent, pour ainsi dire, certains canaux déterminés, sont soumis à une loi de développement interne. En effet, si nous avions ici un chaos complet, aucun équilibre, même instable, n'aurait pu exister à l'intérieur de la société, c'est-à-dire que nous n'aurions pas eu la société elle-même. Nous avons étudié précédemment la question des lois qui régissent les actions humaines, au point de vue de l'individu (voir chapitre II). Nous aborderons maintenant le même problème, pour ainsi dire, par l'autre bout, en l'examinant au point de vue de la société et des conditions de son équilibre. Mais, ici aussi, nous arrivons au même résultat, à reconnaître que le processus social est

¹ Sur laquelle, soi-disant, repose la terre (Note du traducteur).

soumis à des lois. Le plus facile pour découvrir les lois du processus social, c'est d'examiner les conditions de l'équilibre social. Mais, avant d'aborder ce sujet, il faut que nous examinions beaucoup plus en détail la question de savoir ce qu'est la société. Car il ne suffit pas de dire qu'elle constitue un système d'hommes, agissant les uns sur les autres. Il ne suffit pas de dire que ces rapports de réciprocité entre les hommes sont durables. Il faut expliquer leur caractère, ce qui les distingue des autres systèmes, ce qui constitue leur base vitale et la condition la plus nécessaire de l'équilibre.

27. Caractère du lien social.

Les rapports réciproques entre les hommes, rapports qui forment les phénomènes sociaux, sont, comme nous l'avons vu plus haut, extrêmement variés. Mais il faut que nous nous posions maintenant la question de savoir qu'elle est la condition de la durée de ces rapports ? Ou, en d'autres termes, parmi tous ces rapports de réciprocité quelle est la condition essentielle de l'équilibre du système entier ? Quel est le type principal de la liaison sociale, type, sans lequel tous les autres ne pourraient pas exister ?

Voici notre réponse : ce lien essentiel, c'est celui du travail, qui s'exprime avant tout dans le travail social, c'est-à-dire dans le travail conscient ou inconscient d'un homme au profit d'un autre. Pourquoi en est-il ainsi ? Pour l'expliquer, il suffit de supposer le contraire. Admettons un instant que le lien du travail entre les hommes soit détruit, que les produits (ou les marchandises) ne circulent plus d'un endroit à l'autre, que les hommes cessent de travailler l'un pour l'autre, que le travail perde son caractère social. Quel en serait le résultat ? Le résultat serait que la société disparaîtrait, brisée en morceaux. Citons encore un exemple : des missionnaires s'en vont dans les pays chauds pour prêcher Dieu et le diable. C'est ainsi qu'ils établissent un soi-disant lien supérieur et spirituel. Posons-nous maintenant cette question : les liens entre les pays d'où sont venus nos curés et les « sauvages » peuvent-ils être solides si les navires ne circulent pas souvent, s'il n'y a pas d'échanges réguliers (et non pas fortuits) entre les deux pays, c'est-à-dire si des liens de travail durables ne sont pas établis entre le pays « civilisé » et la patrie des « sauvages » ? Certainement non. Ainsi, tous les liens, en général, et dans leur ensemble, ne peuvent être solides qu'autant qu'il existe un lien de travail. Ce dernier est la condition essentielle de l'équilibre intérieur du système qui porte le nom de la société humaine ;

On peut encore examiner cette question sous un autre aspect. Nous savons déjà que tout système, y compris la société humaine, n'existe pas dans le vide, et n'est pas non plus suspendu en l'air : il est entouré d'un certain « milieu », et c'est du rapport entre le système et ce milieu que dépend tout le reste. Si la société humaine n'est pas adaptée à son milieu, elle ne fera pas de vieux jours : sa culture périra infailliblement et tout s'en ira à vau-l'eau. Personne ne pourrait nier ce fait : il est irréfutable. Quoi qu'on en dise, quel que soit le raisonnement des savants idéalistes, personne ne saura apporter l'ombre d'une preuve contre notre affirmation : la vie entière de la société, la question de sa vie et de sa mort, tout cela est déterminé par le rapport entre la société et le milieu, c'est-à-dire la nature. Nous en avons déjà parlé plus haut et il est inutile d'y revenir. Mais quel est le lien social entre les hommes qui représente le mieux et de la façon la plus directe ces rapports avec la nature ? Il est clair que c'est celui du travail. Le travail constitue le moyen de contact entre la société et la nature. C'est par le travail que la société tire de la nature l'énergie, grâce à laquelle elle vit et se développe (si elle se développe). Le travail représente l'adaptation active des hommes à la nature. En d'autres termes, le processus de la production est le processus essentiel et vital de la société. Et, par conséquent, les rapports du travail constituent le lien social fondamental. Ou, comme disait Marx : « il faut rechercher l'anatomie de la société dans son économie », c'est-à-dire la structure de la société est celle de son travail (sa « structure économique »). Ainsi, notre définition de la société sera la suivante : la société est le système le plus large d'hommes agissant les uns sur les autres, système qui embrasse tous leurs rapports durables et qui est basé sur les rapports dérivant du travail.

Nous sommes arrivés ainsi à la conception nettement matérialiste de la société. La base de sa structure est constituée par le lien du travail, de même que le processus matériel de la production constitue la base de la vie.

Mais on peut objecter, et on objecte en effet souvent ceci :

« Fort bien, admettons qu'il en soit ainsi, mais comment s'établissent les liens du travail ? Est-ce que les hommes ne causent pas, ne pensent pas pendant qu'ils travaillent ? Et le lien du travail n'est-il pas d'ordre psychique, spirituel ? Où voyez-vous ici le matérialisme ? Et n'est-il pas temps de renoncer à ces balivernes matérialistes ? Que signifient votre travail et vos rapports du travail, sinon quelque chose de psychique ? »

Étudions ce problème de plus près. Il le mérite, car, sinon, de nombreux malentendus apparaissent. Pour plus de clarté, prenons d'abord un exemple très simple. Imaginons que nous avons devant nous une usine en marche. Il y a dans cette usine des manœuvres, et ensuite différents ouvriers qualifiés ; les uns travaillent à une machine, les autres à une autre ; ils sont aussi de professions différentes -, il y a aussi dans cette usine des contremaîtres, des ingénieurs, etc... Voici comment Marx présente la question (*Le Capital*, tome I) : « On observe des différences essentielles entre les ouvriers occupés effectivement auprès des machines qui travaillent (c'est parmi eux qu'on compte certains ouvriers occupés à observer la machine motrice et à l'alimenter) et les simples manœuvres ou aides (presque exclusivement des enfants) de ces ouvriers occupés aux machines. Parmi les manœuvres, on compte plus ou moins aussi les *feeders* (ceux qui mettent seulement dans la machine la matière première servant à la fabrication). À côté de ces classes principales, nous trouvons encore un personnel peu nombreux qui est occupé à observer les machines, à les réparer, comme, par exemple, les ingénieurs, les mécaniciens, les menuisiers, etc... » Tels sont les rapports de travail entre les hommes dans une usine. Comment s'expriment-ils avant tout ? En ce que chacun est occupé à faire « son travail », mais ce travail n'est qu'une partie de l'action générale. Cela veut dire que chaque ouvrier se trouve à une place déterminée, fait des mouvements déterminés, entre en contact matériel avec des choses et avec d'autres ouvriers, dépense une certaine quantité d'énergie matérielle. Tout cela ce sont des rapports d'ordre matériel, physique. Certes, tous ces rapports matériels et physiques ont aussi leur côté « spirituel » : les hommes pensent, échangent des idées, causent, etc... Mais ceci est déterminé par la façon dont ils sont disposés dans les bâtiments de l'usine, par les machines auxquelles ils travaillent, etc... En d'autres termes, ils sont disposés dans l'usine comme corps physiques déterminés, ils se trouvent ainsi dans des rapports physiques et matériels définis dans le temps et dans l'espace. Cela, c'est l'organisation matérielle du travail des ouvriers de l'usine, organisation que Marx appelle « ouvrier collectif » ; nous avons devant nous un système matériel de travail humain. Quand ce système de travail est en marche, nous avons un processus de travail matériel ; les hommes dépensent leur énergie et fabriquent un produit matériel. C'est aussi un processus matériel qui a son côté « spirituel ».

Ce qui se passe dans notre exemple, c'est-à-dire dans l'usine, a lieu aussi dans des dimensions beaucoup plus grandes et d'une façon beaucoup plus compliquée, dans la société entière. Car la société tout entière représente un appareil de travail humain particulier, où l'immense majorité des hommes ou un groupe d'hommes occupent une place particulière dans le processus du travail. Prenons la société actuelle qui embrasse la soi-disant « humanité civilisée tout entière », et même un cercle plus large encore. Nous voyons que le froment est produit principalement par certains pays, le cacao par d'autres, les articles métallurgiques par d'autres encore, etc... Et, dans ces pays eux-mêmes, à leur tour, certaines usines fabriquent une chose, les autres une autre. Les ouvriers, les paysans, les colons, aussi bien que les ingénieurs, les contremaîtres, les organisateurs de toute sorte, etc. placés à différents coins du monde, dispersés sur toutes les parties de la terre, travaillent tous en réalité, et peut-être sans le savoir, les uns pour les autres. Et lorsque les marchandises circulent d'un pays à l'autre, de l'usine au marché, du marché, par l'intermédiaire du commerçant, au consommateur, que signifie tout cela ? Cela signifie que tout cela constitue un lien matériel entre tous les hommes. Cela

signifie aussi que tous les travailleurs forment un squelette matériel, un appareil de travail, de la vie sociale qui est une. Quand on décrit, par exemple, la vie des abeilles, on ne considère pas du tout comme étonnant de commencer par dire quels sont les genres différents d'abeilles, quels travaux ils exécutent, quels sont leurs rapports mutuels dans le temps et l'espace, en un mot, de décrire l'appareil matériel du travail du « royaume des abeilles », et il ne viendra à l'idée de personne de définir les abeilles dans leurs ruches comme un agrégat psychique, comme une « association spirituelle », bien qu'on parle d'instinct et de vie psychique des abeilles, de leurs « mœurs », etc... Mais, de grâce, n'injuriez pas de la même façon l'homme divin !

Il va de soi que les rapports psychiques réciproques les plus variés dans la société humaine sont incomparablement plus riches que ceux d'un troupeau de singes de l'espèce supérieure. L'« esprit » de la société humaine, c'est-à-dire l'ensemble de tous ses rapports psychiques, est supérieur à l'« esprit » d'un troupeau de singes autant que l'« esprit » de l'homme est supérieur à celui du singe. Mais tous les ornements spirituels infiniment variés, compliqués, extrêmement riches, étincelants de couleurs, de ces rapports psychiques qui composent l'« esprit » de la société contemporaine, ont aussi leur « corps », sans lequel ils ne peuvent exister, de même que ne peut exister l'« esprit » d'un homme sans son corps périssable. Et c'est ce « corps » que constituent la charpente du travail, le système des rapports matériels entre les hommes dans le processus de travail, ou, comme le dit Marx, le système des rapports de production.

Les jeunes filles bourgeoises et naïves crieront certainement au blasphème, si l'on explique le parfum « divin » d'un narcisse par l'excitation d'une chose aussi prosaïque que la muqueuse du nez. Et cependant un grand nombre de savants bourgeois ne dépassent pas le niveau de ces petites filles. Ils osent encore parfois railler la théorie « organique ». Ainsi, par exemple, le professeur italien **A. Loria**, qui a pillé et mal digéré Marx, a écrit dans sa *Sociologie* :

« Le savant allemand Schäffle atteint le ridicule en dénombrant les organes, tissus, les centres moteurs et les nerfs sociaux. Mais les autres sociologues de cette école ne sont pas plus modérés. Ils décrivent la hanche sociale, le nerf sympathique et les poumons sociaux, le système des vaisseaux de la société est représenté, d'après eux, par les caisses d'épargne ; un professeur de la Sorbonne a appelé le clergé, un tissu engraisé. Un autre professeur a comparé les libres nerveuses avec les fils télégraphiques... Un troisième en est arrivé même à distinguer les États mâles et les États femelles ; les États mâles sont ceux qui se soumettent les autres par la conquête, tandis que les États conquis... sont du sexe féminin. »

Tout cela, c'est parfait. Mais, voyez-vous un peu à quel point les savants bourgeois, même les Meilleurs, deviennent timides, quand ils arrivent à toucher au matérialisme en sociologie ! Le professeur E. Durkheim par exemple, dans son livre sur la *Division du travail*, après avoir introduit la conception de « densité morale » (il comprend sous ce terme la fréquence et l'intensité des rapports psychiques réciproques entre les hommes), écrit : « *La densité morale ne peut donc s'accroître sans que la densité matérielle s'accroisse en même temps...* » Que signifie cela ? Cela veut dire que l'« échange spirituel » entre les hommes a pour base « un échange matériel », c'est-à-dire que la densité et la fréquence des rapports matériels et physiques sont une condition de la fréquence et de la densité correspondantes de leurs rapports spirituels. C'est parfaitement exact. Mais M. Durkheim, après avoir exprimé cette pensée matérialiste, prend immédiatement peur et se défile : d'ailleurs, dit-il, il est inutile (!!!) de rechercher laquelle des deux (densité morale ou densité matérielle) a déterminé l'autre il suffit de constater qu'elles sont inséparables. (E. Durkheim *De la division du travail social*, Paris, 1893, page 283.) Et pourquoi donc « inutile ». Parce qu'il est « honteux » d'être matérialiste dans une société bourgeoise !

L'immense majorité des sociologues bourgeois contemporains étudient la société comme un système psychique, « organisme psychique », ou quelque chose de semblable. Cela correspond parfaitement à la conception idéaliste. Le défaut essentiel de ces théories consiste en ceci qu'elles détachent « l'esprit » de la « matière », et qu'elles rendent ainsi cet « esprit » inexplicable, c'est-à-dire

qu'elles le divinisent. En effet, supposons que le rapport psychique soit d'un certain genre dans une société et d'un autre dans une autre. Ainsi, par exemple, en Russie, à l'époque de Nicolas 1er régnait l' « esprit » policier, l'esprit de soumission absolue au pouvoir du tsar, l'amour des vieilles traditions, etc., et, par contre, dans la Russie des Soviets, règne un « esprit » tout à fait autre, c'est-à-dire que les rapports psychiques ont changé complètement. Pourquoi ? Les théories psychologiques de la société ne sauront pas donner une réponse claire à cette question. On peut juger à quel point ces théories sont insuffisantes d'après ce fait que même le philosophe idéaliste bien connu, W. Wundt, s'en rend parfaitement compte : « ... Le fait que l'évolution de la vie psychique dépend de l'ambiance physique rend fictives et inacceptables les lois psychologiques qui précèdent soi-disant tous les rapports d'ordre physique et qui transforment l'organisation physique uniquement en un moyen pour atteindre leurs propres buts. » (*Les problèmes de la psychologie des nations*). La seule conception scientifique sera ici aussi la conception matérialiste (Marx parlait d' « organisme productif ». Voir *Capital*, tome III, première partie).

28. La Société et l'individu. Suprématie de la société sur l'individu.

Il n'est pas douteux que la société est composée d'individus. S'il n'y avait pas d'individus, il n'y aurait pas de société ; le fait se comprend de lui-même. Cependant, il faut bien se rappeler qu'une société n'est nullement un simple entassement d'hommes, une somme d'individus : il ne suffit pas d'additionner tous les Pierre et toutes les Marie pour obtenir une société.

Nous avons déjà vu que la société est un agrégat réel (système); nous avons vu qu'il y avait ici tout un réseau de rapports mutuels entre les individus, rapports des plus variés et de valeur inégale. Qu'est-ce que cela signifie ? Que la société, considérée dans son ensemble, est plus que la somme des parties qui la composent. Elle ne se réduit pas seulement à cette somme. Il en est toujours ainsi des systèmes les plus variés, que ce soit un organisme vivant ou un mécanisme inanimé. Prenons, par exemple, une machine quelconque, une simple montre. Décomposons ces objets et réunissons toutes leurs parties en un seul tas. Ce tas représentera la somme de ces parties. Mais ce ne sera nullement la machine, ce ne sera pas la montre. Pourquoi ? Parce qu'il manque ici le lien défini, le rapport réciproque défini entre les différentes parties, rapport qui fait de ces parties diverses un mécanisme déterminé. Qu'est-ce qui en fait une partie d'un tout ? Leur disposition particulière. C'est exactement de la même manière que la chose se produit dans la société. Mais si les hommes n'occupaient pas dans le processus du travail et à un moment donné une place définie, s'ils n'étaient pas unis avant tout par un lien de travail, aucune société n'existerait.

Il faut prendre ici en considération encore un phénomène que nous observons dans la société: la société représente, non seulement l'ensemble des individus particuliers ayant des rapports communs, et influant directement les uns sur les autres, mais aussi des groupes d'hommes ayant des rapports réciproques, d'autres « agrégats réels », intermédiaires, pour ainsi dire, entre la société et l'individu. Prenons comme exemple la société actuelle. Elle est immense. Elle embrasse l'humanité presque entière, les hommes des différents pays étant déjà liés de plus en plus par les liens du travail ; l'économie mondiale existe et se développe. Mais cette société composée d'environ un milliard et demi d'hommes ayant des rapports réciproques, unis par un lien fondamental (celui du travail) et par d'autres liens innombrables, contient dans son intérieur des systèmes particuliers d'hommes groupés de différentes manières : classes, États, organisations religieuses, partis, etc... Nous en reparlerons ailleurs en détail. Pour le moment, il nous importe de remarquer ce qui suit : il existe toute une série de groupements humains à l'intérieur de la société; à leur tour, ces groupements sont composés évidemment d'individus; les rapports réciproques entre ces hommes sont d'habitude plus fréquents et plus rapides dans un seul milieu que les rapports entre les hommes en général (le philosophe et sociologue allemand G. Simmel, affirme très justement qu'en général, plus le cercle des hommes ayant des rapports réciproques est restreint, plus les liens qui les unissent sont étroits); mais ces groupements sont aussi en contact entre eux. Ainsi, dans la société, les individus influent souvent les

uns sur les autres, non pas directement, mais par l'intermédiaire de groupements, de systèmes particuliers à l'intérieur du système général qui porte le nom de société humaine. En effet, imaginons un ouvrier donné dans une société capitaliste. Qui rencontre-t-il le plus souvent ? Avec qui discute-t-il les différentes questions, etc. ... ? Évidemment, le plus souvent avec d'autres ouvriers et beaucoup plus rarement avec les artisans, les paysans ou les bourgeois. On voit ici une soudure de classe, un lien de classe. Quant aux autres classes, l'ouvrier est très souvent en contact avec elles, non pas comme personne particulière, comme « individu », mais comme membre de sa classe et parfois comme membre d'une organisation créée consciemment, d'un parti, d'un syndicat professionnel, etc. La même chose se passe aussi dans d'autres groupements en dehors des groupements de classe : les savants fréquentent surtout les savants, les journalistes d'autres journalistes, les curés d'autres curés, etc...

Dans le domaine matériel, nous savons que la société n'est pas un ramassis d'hommes, qu'elle est plus qu'une simple somme, que l'union entre les hommes et leur « position » déterminée (Marx disait « distribution ») dans le processus du travail donnent quelque chose d'autre et de plus que la « somme » et le « tas ». Mais la même chose se produit également dans le domaine de la vie psychique (« spirituelle »), qui joue un rôle énorme. Nous avons déjà cité plusieurs fois l'exemple du prix comme résultat des estimations d'une série de personnes particulières. Le prix est un phénomène social, une « résultante » sociale, un produit des rapports réciproques entre les hommes ; le prix est-il égal à l'estimation moyenne ? Non. Le prix ressemble-t-il à une estimation particulière ? Pas tout à fait. Car une estimation particulière est une affaire personnelle, elle concerne un seul homme, elle « vit dans son âme » et uniquement dans son âme, tandis que le prix est quelque chose qui opprime chacun; c'est quelque chose d'indépendant, avec quoi il faut compter, quelque chose d'objectif, bien que non matériel (voir chap. II); le prix, en d'autres termes, est quelque chose de nouveau, et qui vit de sa propre vie sociale, quelque chose d'indépendant des hommes particuliers, bien qu'il soit « fait » par des hommes. Il en est de même de tous les autres phénomènes de la vie psychique (« spirituelle »). La langue, le régime politique, la science, l'art, la religion, la philosophie, et toute une série de phénomènes de moindre importance, tels que la mode, les mœurs, les « règles de la civilité », etc... Etc..., tout cela sont les produits de la vie sociale, résultat des rapports réciproques entre les hommes, de leurs relations constantes.

De même que la société n'est pas une simple somme d'hommes, de même la vie spirituelle de la société n'est pas une simple somme d'idées et de sentiments d'hommes particuliers, mais elle est le produit de leurs rapports réciproques, elle est, jusqu'à un certain point, quelque chose de particulier, de nouveau, qui ne peut être réduit à une simple somme arithmétique, quelque chose de nouveau, qui résulte précisément des rapports réciproques entre les hommes.

Ce sont précisément ces faits qui démontrent la nécessité, (les sciences sociales. Wundt remarque très justement que la « vie commune d'individus nombreux et avant une organisation identique, ainsi que les rapports mutuels découlant de cette vie, doivent, en tant que condition nouvelle, faire naître aussi des phénomènes nouveaux, ayant des lois particulières ». (*Les problèmes de la psychologie des nations.*)

Un individu ne peut pas exister en dehors de la société, sans la société, malgré la société. On ne peut pas se représenter la société comme s'il y avait des hommes isolés, existant, pour ainsi dire, à l'« état de nature », et se réunissant ensuite pour former la société. Une telle conception était autrefois très répandue, mais elle est tout à fait fautive. Si nous n'examinons pas à pas l'évolution de la société humaine, nous voyons qu'elle s'est formée à partir du troupeau et non à partir d'êtres d'apparence humaine vivant en endroits différents, et ayant tout à coup compris un beau jour qu'il était beaucoup plus commode (qu'ils étaient intelligents, ces sauvages !) de vivre ensemble et commençant à se réunir en société, après s'être convaincus les uns les autres dans des réunions publiques. « Le point de départ » (de la science, N. B.), a écrit Marx, se trouve dans « des individus produisant en société », et par suite, dans « la production sociale des individus ». Un chasseur et un pêcheur isolés...

appartiennent au domaine de la fantaisie du XVIIIe siècle... La production d'individus isolés en dehors de la société... est aussi absurde que le développement de la langue sans les hommes qui vivent ensemble et parlent entre eux. » (K. Marx : *Introduction à une critique de l'Économie politique*).

La théorie de l'homme isolé qui s'unit aux autres s'est exprimée de la façon la plus frappante dans l'ouvrage de **J.-J. Rousseau**, *Le contrat social*, paru en 1762 : l'homme naît libre à l'état de nature. Pour protéger sa liberté, il entre en relations avec d'autres hommes, et c'est sur la base d'un « contrat social » que se crée une société, un État (Rousseau ne distingue pas l'État de la société). « Le traité social a pour but la conservation des contractants » (Livre II, chap. V). En fait, Rousseau étudie, non pas l'origine réelle de la société ou de l'État, mais la question de savoir comment, au point de vue de la « raison », il faut concevoir la société, c'est-à-dire, comment il faut bâtir une société ordonnée. Celui qui a enfreint le « contrat » est passible d'un châtement. Si les rois abusent de leur force, il faut les chasser, - telle est la conclusion. Voilà pourquoi, malgré l'inexactitude absolue des conceptions de Rousseau, sa doctrine a joué un rôle révolutionnaire au plus haut point, pendant la grande Révolution française.

Les qualités sociales de l'homme n'ont pu se développer qu'au sein de la société. Il est ridicule de supposer que l'homme (encore plus un homme sauvage) ait compris l'utilité de la société sans avoir jamais vu cette dernière. Ce serait en effet comme le développement de la langue chez des hommes qui ne parlent pas et qui se trouvent disséminés de tous côtés. L'homme a toujours été, suivant l'expression d'Aristote, « un animal social », c'est-à-dire un animal qui a toujours vécu en société et jamais en dehors d'elle. On ne peut pas s'imaginer que la société humaine se soit « fondée peu à peu » (seul, un marchand qui fonde une société par actions, peut penser que la société humaine a pu être créée à peu près de la même manière, et s'imaginer ainsi les choses). En réalité, la société a toujours existé depuis que l'homme lui-même existe, et il n'y a jamais eu d'hommes en dehors de la société. L'homme est un animal sociable « par sa nature » ; sa « nature » est sociale et change avec la société ; c'est par leur « nature » et non suivant un contrat ou un traité, que les hommes vivent en société.

Si l'homme a toujours vécu en société, c'est-à-dire s'il a toujours été l'homme social, cela veut dire : l'individu a eu toujours pour milieu la société. Et si la société a toujours été le milieu où vivait l'individu, il n'est pas difficile de comprendre que ce milieu déterminait l'individu ; l'individu se développe suivant la nature du milieu, de la société : « Dis-moi qui tu liantes et je te dirai qui tu es ! »

Ici, se pose la question qui a toujours fourni et qui fournit encore matière à discussion, à savoir, celle du rôle des individus dans l'histoire.

Cependant, ce problème est loin d'être aussi difficile qu'il peut paraître. L'individu joue-t-il, oui ou non, un rôle quelconque dans la marche des événements ? Est-il égal à zéro ? Ou bien « peut-il » quelque chose ? Il est évident que la société, étant composée d'individus, les actes d'une personne quelconque influent sur l'événement social. Ainsi, l'individu joue « un rôle », ainsi les actes, les sentiments, les désirs de n'importe quel homme font partie intégrante du phénomène social. « Les hommes font l'histoire », et « les hommes » étant composés d'individus, il est clair que l'homme isolé n'est nullement égal à zéro, mais représente une certaine force. C'est l'entrecroisement, les rapports mutuels entre ces forces qui déterminent, comme nous le savons, le phénomène social.

D'autre part, si un homme isolé influe sur la société, ne peut-on pas savoir par quoi est déterminée l'action de cet homme isolé ? Si, on le peut. Nous savons parfaitement bien que la volonté de l'homme n'est pas libre, qu'elle est déterminée par des conditions extérieures. Et ces conditions extérieures étant pour un homme isolé ses conditions sociales (conditions de la vie de famille, de groupe, de profession, de classe, de la société tout entière à un moment donné), sa volonté, par conséquent, est déterminée par des conditions extérieures ; c'est dans ces conditions qu'elle puise les motifs de son activité. Ainsi, par exemple, un soldat russe du temps de Kérensky voyait que son exploitation allait à la ruine, que la vie devenait de plus en plus difficile, qu'on ne voyait pas la fin de la guerre, que les capitalistes s'enrichissaient, qu'on ne donnait pas la terre aux paysans. Tous ces faits fournissent des motifs pour son action, à savoir pour finir la guerre, s'emparer de la terre et pour cela, renverser le gouvernement. Par conséquent, l'ambiance sociale détermine les motifs de l'action.

La même ambiance pose les limites pour la réalisation de tel but poursuivi par un individu. En 1917, Milioukov a voulu renforcer l'influence de la bourgeoisie et s'appuyer sur les Alliés ; mais il n'y a pas réussi : l'ambiance était telle que Milioukov n'a rien fait, qu'il n'a rien pu faire.

Si nous examinons ensuite l'individu dans son évolution, nous nous apercevons qu'en réalité, il est tout farci d'influences de son milieu. L'homme est « éduqué » dans la famille, dans la rue, à l'école. Il parle la langue qui est le produit de l'évolution sociale, il pense avec des conceptions élaborées par toute une série de générations précédentes, il voit autour de lui d'autres hommes et leur manière d'être ; il voit devant lui un certain ordre qui influe sur lui à tout moment. Comme une éponge, il s'imbibe d'impressions toujours nouvelles. Tout cela contribue à le « façonner » comme individu. Ainsi, en réalité, il y a dans chaque individu un contenu social. L'individu isolé lui-même est le résultat d'une condensation des influences sociales fortement concentrées.

Enfin, il faut marquer encore un fait. Il arrive souvent que le rôle joué par un individu est assez grand, en raison de la place particulière qu'il occupe et du travail particulier qu'il fournit. Prenons, par exemple, une armée et son état-major. L'état-major est composé à peine de quelques individus, tandis qu'une armée compte des centaines de mille et parfois des millions d'hommes. Et, cependant, tout le monde sait que l'importance de quelques individus de l'état-major est beaucoup plus grande que celle du même nombre de personnes dans l'armée (de soldats ou d'officiers). Si l'ennemi réussit à capturer l'état-major, cela peut signifier parfois la défaite de l'armée entière. Ainsi l'importance de ces individus est assez grande. Cependant, voyons la chose d'un peu plus près. Que vaudrait un état-major sans lignes téléphoniques, sans rapports, sans informations, sans cartes, sans possibilités de donner des ordres, sans discipline, etc. ? Rien du tout. Les hommes appartenant à l'état-major seraient à peu près égaux aux autres membres de l'armée. En quoi consiste leur force et leur importance ? Elles sont créées par le lien social particulier, par l'organisation, dans laquelle ces hommes travaillent. Certes, ils doivent être aptes à accomplir leurs fonctions (avoir une instruction suffisante ou bien des capacités innées, développées par l'expérience, comme c'était le cas pour un grand nombre de généraux de Napoléon ou de commandants de l'Armée Rouge des Soviets). Mais, en dehors de ce lien particulier, ils perdent leur force. Cela signifie que la possibilité pour l'état-major d'exercer une grande influence sur l'armée est donnée par l'armée elle-même, par sa structure, par son organisation, par l'ensemble des rapports existants.

Les choses se passent plus ou moins de la même façon dans la société. Prenons, par exemple, les chefs politiques. Leur rôle, certes, est incomparablement plus grand que celui d'un homme moyen d'une classe ou d'un parti donné. Certes, il faut avoir des qualités spéciales, l'intelligence, l'expérience, etc..., pour être chef politique, mais il est clair que, sans les organisations appropriées (partis, associations, leur tactique particulière pour se rapprocher des masses, etc. ...) « les chefs » ne pourraient pas jouer un tel « rôle ». La force des liens sociaux donne, à son tour, une force à certains individus éminents. Les choses ne se passent pas autrement dans d'autres cas, lorsqu'il s'agit des inventeurs, des savants, etc... Ils ne peuvent se « développer » que dans certaines conditions. Supposons qu'un inventeur, très doué de par sa nature, n'ait pu « arriver » ; il n'a rien appris, il n'a pas lu, il a été obligé de faire absolument autre chose, par exemple de faire le commerce des chiffons. Son « talent » aura été étouffé : personne ne se serait douté de son existence. Comme il n'est pas possible de s'imaginer un chef en dehors d'une armée, de même il est impossible d'imaginer un inventeur sans machines, sans appareils, sans certains hommes. Au contraire, si notre marchand de chiffons avait réussi à « arriver », c'est-à-dire à occuper une place définie sans le système des liens sociaux, il pourrait peut-être devenir un nouvel Edison. On pourrait citer un grand nombre d'exemples analogues. Il va de soi que dans tous ces cas, l'influence de la société s'exerce encore dans ce sens qu'on ne peut « arriver » que dans les choses dont la société (une classe, un groupe, ou la société, en général) a besoin.

Ainsi, les liens sociaux donnent eux-mêmes la force aux individus - telle est la conclusion des exemples précédents.

Cette conception s'est frayé un chemin non sans difficultés. Les causes en ont été expliquées d'une façon excellente par le camarade M. N. Pokrovsky (Histoire de la civilisation russe, Ire partie). « Un historien, par sa position personnelle elle-même, est un travailleur intellectuel, d'abord, et ensuite, si nous considérons des traits plus particuliers, il est en même temps un homme qui écrit, un homme de lettres. Quoi de plus naturel alors qu'il prenne le travail intellectuel pour la chose principale dans l'histoire, et les œuvres littéraires, depuis les poèmes et les romans jusqu'aux traités de philosophie et de sciences, pour les faits essentiels de la culture ? Mais ce n'est pas encore assez, les travailleurs intellectuels, et ceci est assez naturel, se sont laissés aller au même orgueil qui avait dicté aux Pharaons des inscriptions élogieuses. Ils ont commencé à croire que c'étaient eux qui faisaient l'histoire ». Il faut ajouter encore que ce point de vue professionnel coïncidait avec celui des classes, des groupements dominants, de la minorité qui commande à l'immense majorité. Il n'est pas difficile de voir que cette mise en relief des chefs, et avant tout des rois, des princes, etc.... et ensuite des soi-disant génies, est dans le même ordre d'idées que la conception religieuse; car on ne voit pas ici la force sociale que la société donne à l'individu, et au lieu de cette force sociale, on voit la force de l'individu lui-même, force inexplicable c'est-à-dire « divine » par son essence. Ceci a été exprimé d'une façon admirable par le philosophe russe W. F. Soloviev (*La justification du bien*, chap. IV, cité par Khvostiv : *La théorie du processus historique*) : « Les hommes providentiels, qui nous ont révélé une religion supérieure et qui ont éclairé l'humanité n'étaient pas au début les créateurs de ces biens. Tout ce qu'ils ont donné, ils l'avaient hérité eux-mêmes des génies historiques universels, des héros auxquels nous devons aussi notre souvenir reconnaissant. Nous devons reconstituer aussi complètement que possible toute la lignée de nos ancêtres spirituels, des hommes par lesquels la providence dirigeait l'humanité dans la voie de la perfection... C'est dans ces « vases élus » que réside ce que Lui (le Père Céleste) y mit, c'est dans ces images visibles de la Divinité invisible qu'on La reconnaît et La glorifie Elle-même ». Il n'est pas besoin de répondre en détail à ce galimatias, il y suffit lui-même.

Il résulte de ce qui a été dit précédemment qu'un individu agit toujours comme individu social, comme membre, partie d'un groupement, d'une classe, de la société. L'« individu » a toujours un contenu social, aussi, pour comprendre l'évolution de la société, faut-il partir de l'étude des conditions sociales et passer ensuite, si c'est nécessaire, à l'individu, et ne pas procéder à l'inverse. C'est par l'étude des rapports sociaux, par l'examen des conditions de toute la vie sociale, de la vie d'une classe, d'un groupement professionnel, de la famille, de l'école, etc..., que nous pouvons expliquer plus ou moins bien l'évolution de l'individu; mais nous ne pourrions faire comprendre l'évolution de la société par l'étude du développement de l'individu, parce que chaque individu qui agit d'une façon quelconque doit tenir compte avant tout de ce qui a déjà été fait dans la société. Ainsi, un acheteur se rend au marché pour se procurer des chaussures ou du pain. Comment les estime-t-il ? Il est évident qu'il adapte d'avance son estimation personnelle au prix qui existe déjà ou bien qui a déjà été établi sur le marché. Un inventeur construit une nouvelle machine ; il part de ce qui existe déjà, de la technique et de la science donnée, des exigences posées par son travail pratique, etc... En un mot, si nous nous efforçons, ainsi que le font certains savants bourgeois, d'expliquer les phénomènes sociaux d'après les phénomènes personnels (psychologiques ou individuels) nous arriverons, non pas à une explication, mais à un cercle vicieux: un phénomène social (le prix, par exemple), nous essayerons de l'expliquer par un fait personnel (par exemple, par l'estimation de la marchandise par Monsieur Un Tel), et cette estimation devra être expliquée par le prix avec lequel le même monsieur a dû compter. Quel serait le résultat d'une telle explication ? « La terre repose sur une baleine, la baleine est sur l'eau et l'eau sur la terre » - comme dit une fable russe. Nous arriverons forcément au même résultat chaque fois que nous voudrions établir le caractère de la société par l'étude des individus et de leur conduite. En conséquence, il est nécessaire de partir de la société, car, comme nous l'avons vu, c'est dans le milieu social que l'individu puise les mobiles de son action ; c'est dans le milieu social et dans les conditions de son développement qu'il trouve des limites pour son activité : ce sont les conditions

sociales qui déterminent son rôle, etc. La société domine l'individu, ou, comme disent les savants, il existe une suprématie de la société sur l'individu.

29. Les sociétés en formation.

Du fait que l'homme, en tant qu'homme, a toujours vécu dans la société, il ne résulte nullement que des sociétés nouvelles ne puissent se former ou les anciennes se développer.

Supposons qu'à une époque déterminée, il existe, sur divers points du globe, des conglomérats humains. Supposons ensuite que ces conglomérats n'aient aucun rapport entre eux : ils sont séparés par des montagnes, par des rivières, par des mers, et n'ont pas encore atteint un degré de civilisation tel qu'ils puissent vaincre ces obstacles. S'il arrive qu'ils entrent en contact les uns avec les autres, cela ne se produit que rarement et d'une façon irrégulière : il ne peut être question de relations stables entre eux.

Sommes-nous dans ce cas en présence d'une seule société considérable qui embrasse ces conglomérats humains particuliers ? Pas du tout. Nous avons ici, non pas une seule société, mais autant de sociétés qu'il y a de conglomérats. Pourquoi ? Parce que c'est le lien du travail, « le rapport de production », qui forme l'ossature, le squelette du corps social, qui constitue la base, le trait caractéristique principal de la société. Dans l'exemple cité plus haut, ce lien entre les conglomérats n'existe pas ; par conséquent, nous ne sommes pas ici en présence d'une seule société, mais de sociétés différentes, dont chacune a sa propre histoire.

Lorsqu'il s'agit ici d'« hommes », on peut les réunir, non pas en une société, mais les réunir en tant qu'hommes pour les distinguer des autres animaux, ou, en d'autres termes, on peut les considérer comme quelque chose de particulier (hommes) au point de vue, biologique, c'est-à-dire de la même espèce biologique (non pas des puces, des girafes ou des éléphants, mais d'une seule espèce : des hommes). Mais, au point de vue de la science sociale, de la sociologie, il n'existe ici aucune unité, aucune société ; nous avons affaire à une espèce et à plusieurs sociétés. Pour qu'il y ait une unité biologique ; il faut que les animaux donnés aient la même structure, les mêmes organes, etc... ; l'unité sociologique exige que les animaux - hommes travaillent ensemble, et non pas les uns parallèlement aux autres, et non pas en même temps, mais en commun.

Certes, nombreux sont ceux qui contestent le fait que les sociétés sont des agrégats fermés. Ainsi, le professeur Wipper écrit (*Les nouveaux horizons de la science historique. Le monde contemporain*) : « Il se peut que, dès le début de la civilisation, les sociétés complètement fermées, l'économie naturelle pure, n'aient jamais existé. Les rapports commerciaux, la colonisation et les migrations, la propagande ont existé depuis des temps immémoriaux. Sans doute, un travail indépendant était exécuté aussi localement, maintes choses ont été réalisées simultanément, dans des limites géographiques et dans des conditions différentes, par des efforts indépendants, mais il se peut aussi que, plus souvent encore, le degré suivant de l'évolution ait été atteint d'un seul bond, grâce à une leçon prématurée, insuffisamment comprise, mais due surtout à une source étrangère et ensuite oubliée ». Cependant, si une société absolument (« complètement ») fermée n'a même jamais existé, il n'en est pas moins vrai que les échanges entre différentes sociétés humaines étaient extrêmement faibles. Ainsi, par exemple, quels rapports durables ont pu exister entre les peuples européens et l'Amérique avant le voyage de Christophe Colomb ? Mais, entre les peuples européens eux-mêmes, le lien était très faible au moyen âge, par exemple. Par conséquent, on ne peut pas parler dans ces cas, d'une société humaine unique - l'humanité était à cette époque une unité biologique, et rien d'autre.

Supposons maintenant qu'entre nos sociétés commencent d'abord des rapports d'ordre militaire et ensuite d'ordre commercial. Ces rapports commerciaux deviennent de plus en plus durables, et il arrive un moment où une société ne peut plus vivre sans l'autre ; les unes produisent principalement une chose, les autres, une autre ; on échange ces produits et l'on travaille ainsi l'un pour l'autre, ce travail n'ayant pas un caractère fortuit, mais régulier, indispensable, pour l'existence de ces deux «

sociétés ». Qu'arrive-t-il alors ? Il arrive ainsi que nous avons déjà une seule société de dimensions plus grandes. Elle a été formée par la réunion des deux sociétés distinctes.

Mais un processus contraire est aussi possible. Dans certaines conditions, une société peut se diviser en plusieurs ; il en est ainsi dans les périodes de décadence.

Que peut-on conclure de ces faits ? Que la société n'est rien de figé. Ni de donné depuis des siècles. Nous pouvons observer le processus de la formation d'une société. Nous l'avons vu, par exemple, dans la seconde moitié du XIXe et au début du XXe siècle. Des rapports de plus en plus étroits s'établissaient entre les différents pays par des voies diverses (grâce aux guerres coloniales, à l'augmentation des échanges, des importations et exportations de capitaux, grâce aux migrations de population d'un pays à l'autre, etc...). Des rapports économiques durables (et non pas fortuits) s'établissaient entre les pays et, en dernier lieu, des liens de travail. L'économie mondiale naissait, le capitalisme mondial se développait, et ses différentes parties influaient les unes sur les autres. En même temps que se déplaçaient sur un plan international les hommes et les choses, les marchandises, les capitaux, les ouvriers, les commerçants, les ingénieurs, etc... Un torrent puissant d'idées scientifiques, artistiques, philosophiques, politiques, religieuses et autres faisait irruption d'un pays à l'autre. Les échanges mondiaux matériels ont entraîné à leur suite les échanges spirituels. C'est ainsi qu'a commencé à se former une seule société humaine, ayant une seule histoire.

BIBLIOGRAPHIE DU QUATRIÈME CHAPITRE

K. MARX : Contribution à une critique de l'économie politique. - Du même : le Capital, tome I. -

F. ENGELS : Anti-Dühring. - Du même : L. Feuerbach. -

H. CUNOW : Sociologie, ethnologie et la conception matérialiste de l'histoire. - Du même : La théorie marxiste de l'histoire de la société et de l'État. Principes de la sociologie marxiste, tome I, Berlin 1920. -

PLÉKHANOV : En vingt ans. -

N. BOUKHARINE : L'économie politique du rentier.

Parmi les adversaires de la conception matérialiste de l'histoire, il suffit de citer : KARÉIEV : Études anciennes et nouvelles du matérialisme économique.

Sur l'établissement des rapports de production, voir N. BOUKHARINE : L'économie mondiale et l'impérialisme.

5. L'équilibre entre la société et la nature

30. La nature comme milieu pour la Société.

Si nous étudions la société en tant que système, le milieu dans lequel elle évolue sera représenté par la « nature extérieure », c'est-à-dire d'abord par notre planète avec tous ses caractères naturels. On ne peut imaginer une société humaine en dehors de ce milieu qui lui fournit sa nourriture. Telle est sa signification vitale. Cependant, il serait naïf de considérer la nature du point de vue de la finalité ; il serait naïf de dire que l'homme est le roi de la nature et que tout dans la nature est fait pour satisfaire les besoins humains. En réalité, la nature frappe souvent l'homme d'une façon si dure qu'il ne reste pas grand-chose pour le « roi de la nature ». C'est seulement à la suite d'une longue et opiniâtre lutte contre la nature que l'homme commence à la brider. Cependant l'homme, en tant qu'espèce animale, et la société humaine, sont des produits de la nature, une partie de ce tout infini. L'homme ne pourra jamais sortir de la nature, et même lorsqu'il la soumet, il ne fait qu'exploiter les lois de la nature pour ses fins à lui. Il est donc compréhensible que la nature doive exercer une grande influence sur tout le développement de la société humaine. Avant d'entreprendre l'étude des rapports qui s'établissent entre l'homme et la nature, ainsi que des formes dans lesquelles s'exprime l'influence de la nature sur la société humaine, il faut d'abord que nous examinions les côtés par lesquels la nature touche l'homme de plus près. Il suffit de regarder autour de nous pour constater la dépendance de la société à l'égard de la nature :

« La terre (il faut y rattacher également l'eau au point de vue économique) qui fournit à l'homme sa nourriture, ses moyens bruts de subsistance, existe sans aucun concours de sa part, en tant qu'objet universel du travail humain.

Tous les objets que le travail n'a qu'à tirer de ces rapports directs avec la terre, sont des objets de travail donnés par la nature : ainsi, par exemple, le poisson qu'on pêche, l'arbre qu'on abat dans la forêt vierge, le minerai qu'on extrait de la terre. Garde-manger primitif de l'homme, la terre est, elle aussi, le premier arsenal de ses moyens de travail. Elle lui fournit, par exemple, la pierre dont il se sert pour sa fronde, pour froter, couper, etc... » (K. Marx, Capital. Tome I).

La nature apparaît directement comme un objet de travail dans certaines branches d'industrie (industrie minière, chasse, l'agriculture, en partie, etc...). En d'autres termes, c'est elle qui fournit la matière première nécessaire pour la fabrication et pour une série de moyens d'existence. En outre, comme nous l'avons déjà dit, l'homme se sert des lois de la nature pour lutter contre elle. « Il utilise les propriétés mécaniques, physiques et chimiques des corps pour les obliger à agir selon ses fins comme forces devant influencer sur d'autres corps ». L'homme exploite la force de la vapeur, de l'électricité, etc... La gravitation, etc..., etc... S'il en est ainsi, il est compréhensible que l'état de la nature dans un endroit et à un moment donné, ne puisse pas ne pas influencer sur la société humaine. Le climat (degré d'humidité, régime des vents, température, etc. ...), le relief du sol (les montagnes et les vallées, la distribution des eaux, la nature des fleuves, l'existence des métaux, des minerais, etc...), les rivages (si le pays est maritime), le régime des eaux, l'existence de certaines espèces d'animaux et de plantes, etc... Voilà les principaux facteurs qui influent sur la société humaine. On ne peut pas pêcher les baleines sur la terre ; il est difficile de s'adonner comme il faut à l'agriculture dans les montagnes ; on ne peut pas exploiter les forêts dans un désert ; il n'est pas possible de vivre en hiver sous la tente, dans les pays froids ; il est inutile de chauffer les maisons dans les pays chauds ; là où le sol ne fournit pas de métaux, on n'en trouvera pas sous les sabots d'un cheval.

En examinant plus en détail l'influence de la nature, nous arrivons aux constatations suivantes :

Répartition des terres fermes et des mers. - L'homme, en général, est un animal terrestre. La mer agit de deux façons : premièrement, elle divise. C'est pourquoi la mer a souvent servi de frontière naturelle ; d'autre part, à un certain degré d'évolution, la mer devient, au contraire, la meilleure voie de communication. Les rivages exercent principalement leur influence selon qu'ils sont plus ou moins

appropriées à la création des ports. La plupart des ports modernes ont même été créés conformément aux commodités naturelles des rivages, à peu d'exceptions près (par exemple Cherbourg). La surface de la terre, en agissant par sa faune et par sa flore exerce également une influence directe, bien que différente, selon le degré de développement de la civilisation, principalement sur les voies de communication (sentiers, routes, voies ferrées, tunnels, etc. ...).

Les pierres et les minerais. - On élève des constructions selon la nature des pierres dont on dispose : dans les montagnes, on trouve surtout la pierre dure (le granit, le porphyre, le basalte, le schiste, etc. ...), dans les vallées, on trouve surtout une pierre tendre. Quant aux minerais et aux métaux, leur importance a augmenté surtout dans ces derniers temps (le fer, le charbon). Certains minerais ont été la cause principale des migrations et de la colonisation (le plomb avait attiré les Phéniciens vers le Nord, l'or, vers l'Afrique du Sud et l'Inde Orientale ; l'or et l'argent ont attiré les Espagnols en Amérique, etc.). C'est suivant l'emplacement des mines de charbon et de fer que se répartissent les différents centres de l'industrie lourde. Le caractère du sol détermine avant tout la flore et le climat.

Les eaux continentales. - L'eau a d'abord de l'importance comme eau potable (voir son « prix » au désert) ; ensuite, elle joue un grand rôle en agriculture (selon sa quantité, il faut dessécher ou irriguer le sol) ; on sait quelle grande importance pour l'agriculture ont eu les inondations provoquées par de grands fleuves (le Nil, le Gange, etc.), et quelle influence ce fait a exercé sur les civilisations égyptienne et hindoue. D'autre part, l'eau a une grande importance en tant que force motrice (les moulins à eau comptent parmi les inventions les plus anciennes ; c'est autour d'eux que se sont développées les villes ; dans les temps modernes, l'eau est utilisée pour l'électrification comme « houille blanche », surtout en Amérique, en Allemagne, en Suisse, en Norvège, en Suède et en Italie). Enfin, il faut encore souligner le grand rôle que joue le système des eaux comme système de communication (certains savants y attachent une importance toute particulière).

Le climat agit sur les hommes, principalement par l'influence qu'il exerce sur la production. Dans le domaine de l'agriculture, c'est du climat que dépend le choix des cultures ; le climat détermine aussi la durée de la saison agricole (ainsi, par exemple, en Russie, la saison des travaux agricoles est très brève, tandis que dans certains autres pays, dans le Midi, elle dure presque toute l'année) ; par là même, le climat influe aussi sur l'industrie, en libérant la main-d'œuvre, etc... Il joue également un rôle très grand dans les transports (routes pour les traîneaux en hiver, ports fermés ou non par les glaces, rivières, etc. ...).

Le climat froid exige un travail plus intense pour la nourriture, les vêtements, les habitations, le chauffage artificiel, etc... On passe plus de temps à la maison dans le Nord et à l'air libre dans le Midi.

La flore agit de diverses façons : aux stades inférieurs (la civilisation, c'est du caractère des forêts que dépendaient les routes (forêts infranchissables) ; c'est le bois qui détermine le caractère des constructions, du chauffage, etc... ; c'est du genre de plantes de la forêt ou de la steppe que dépendent la chasse, l'agriculture ou certains genres d'agriculture ; il en est de même pour l'élevage.

La faune représentait pour les peuples primitifs une force ennemie puissante ; en général, elle constituait pour eux une source de nourriture, et, partant, un objet de chasse et de pêche ; plus tard, elle a déterminé la domestication des animaux et a exercé ainsi une certaine influence pour la production et les transports (bêtes de somme).

La mer, en tant que moyen de transport, a joué et joue toujours un rôle important. Le transport des voyageurs et des marchandises coûte bien meilleur marché par mer ; en outre, la mer représente un large champ d'exploitation pour un grand nombre d'industries (la pêche, la chasse aux phoques, aux baleines, etc...) (Voir A. Hettener : *Die geographischen Bedingungen der menschlichen Wirtschaft*, (Les conditions géographiques de l'économie humaine), dans *Grundriss der Socialökonomik* (Esquisse de l'économie sociale) de Gottel-Herkner. Tübingen, 1914). L'influence des conditions climatiques est caractérisée par le fait suivant : en nous basant sur l'étude de la carte des températures annuelles

moyennes (des isothermes)², « on peut observer que les agglomérations humaines les plus importantes sont groupées entre deux isothermes extrêmes, celui de + 16. Et celui de + 40. L'isotherme de + 100 définit avec une exactitude suffisante l'axe central de cette zone climatérique et de la civilisation ; c'est là que sont groupées les villes les plus riches et les plus peuplées du monde - (Chicago, New-York, Philadelphie, Londres, Vienne, Odessa, Pékin. Sur l'isotherme 160, se trouvent Saint-Louis, Lisbonne, Rome, Constantinople, + Osaka, Kioto, Tokio). Sur l'isotherme + 40 : (Québec, Christiania, Stockholm, Leningrad, Moscou). Au sud de l'isotherme + 160, à titre d'exception, sont disséminées quelques villes, dont la population dépasse 100 000 hommes (Mexico, la Nouvelle-Orléans, Le Caire, Alexandrie, Téhéran, Calcutta, Bombay, Madras, Canton). La limite septentrionale, ou l'isotherme + 40, a un caractère plus absolu : au nord de cette ligne, il n'y a plus de villes importantes, sauf Winnipeg (Canada) et quelques centres administratifs de la Sibérie ». (L. I. Metchnikov : *La civilisation et les grands fleuves historiques*, théorie géographique du développement des sociétés modernes).

31. Rapports entre la société et la nature. Processus de production et de reproduction.

Nous savons déjà que les causes des changements d'un système donné doivent être recherchées dans les rapports entre ce système et son milieu. Nous savons aussi que même les traits principaux de l'évolution (le progrès, la stagnation ou la destruction d'un système) dépendent particulièrement des rapports entre un système donné et son milieu. C'est donc dans les changements de ces rapports qu'il faut rechercher la cause qui provoque le changement du système lui-même. Mais où faut-il rechercher les rapports toujours changeants entre la société et la nature ?

Nous avons déjà vu que ces rapports changeants relèvent du domaine du travail social. En effet, par quoi s'exprime le processus de l'adaptation de la société humaine à la nature ? Ou, en d'autres termes, en quoi consiste l'état d'équilibre instable entre la société et la nature ?

La société humaine, tant qu'elle vit, est obligée de puiser son énergie matérielle dans le monde extérieur ; elle ne peut exister autrement. Elle s'adapte d'autant mieux à la nature qu'elle y puise (et qu'elle s'assimile) plus d'énergie ; c'est seulement lorsque la quantité de cette énergie augmente que nous nous trouvons en présence du développement d'une société. Admettons, par exemple, qu'un beau jour, toutes les entreprises s'arrêtent, aussi bien que les travaux dans les fabriques, dans les usines, dans les mines, sur les voies ferrées, dans les champs et dans les forêts, sur terre et sur mer. La société ne pourrait pas tenir même huit jours, parce que rien que pour vivre sur ses réserves, il est nécessaire de transporter, de décharger, de distribuer.

« Tout enfant sait que n'importe quelle nation périrait de faim, si elle arrêta tout travail, non pas même pour une année, mais pour quelques semaines à peine. » (K. Marx : Lettre à Kugelmann).

Les hommes travaillent la terre, récoltent le blé, l'orge, le maïs, ils élèvent des animaux, ils cultivent le coton, le chanvre, le lin, ils taillent les forêts, ils tirent la pierre des carrières et ils satisfont ainsi leurs besoins de nourriture, de vêtements, d'habitation. Ils tirent le charbon et le minerai de fer des profondeurs de la terre, ils construisent des machines en acier, à l'aide desquelles ils pénètrent la nature dans différentes directions, en transformant la terre entière en un atelier gigantesque, où les hommes frappent avec des marteaux, se penchent sur des établis, creusent la terre, suivent la marche régulière de machines monstrueuses, creusent des tunnels dans les montagnes, sillonnent les océans de leurs navires colossaux, transportent des charges à travers les airs, entourent la terre d'un réseau de rails, posent des câbles au fond des océans, et partout, en commençant par des villes tentaculaires, tumultueuses, pour finir par des coins perdus de notre terre, ils courent affairés comme des fourmis, travaillant pour leur « pain quotidien ». S'adaptant à la nature et adaptant à eux cette dernière. Une

² Lignes d'égale température moyenne. (N. D. T.)

partie de la nature - le milieu, ce que nous appelons ici la nature extérieure, -s'oppose à une autre partie, la société humaine. La forme du contact entre ces deux parties d'un seul tout, est constituée par le processus du travail humain.

« Le travail est avant tout un processus qui se poursuit entre l'homme et la nature, processus dans lequel l'homme détermine par sa propre activité, règle et contrôle l'échange des matières entre lui et la nature, Il s'oppose lui-même comme force naturelle à l'essence de la nature. » (Capital, tome I).

Le contact direct entre la société et la nature, c'est-à-dire la transformation de l'énergie de la nature à la société est un processus matériel.

« Pour assimiler une substance naturelle dans la forme adaptée à sa propre vie, l'homme met en mouvement les forces naturelles qui appartiennent à son corps : les mains et les pieds, la tête et les doigts. » (Ibid.).

Ce processus matériel de « l'échange des matières » entre la société et la nature, constitue précisément le rapport essentiel entre le milieu et le système, entre les « conditions extérieures » et la société humaine.

Pour que la société puisse continuer à exister, il est nécessaire que le processus de la production se renouvelle constamment. Supposons qu'à un moment donné, on ait produit une quantité déterminée de blé, de chaussures, de chemins, etc... et que, pendant la même période, tout cela ait été consommé. Il est clair que la production a dû recommencer en son temps un nouveau cycle de mouvements. Elle doit se renouveler constamment, un chaînon doit en suivre un autre. Le processus de la production, considéré au point de vue de la répétition de ces chaînons (ou comme l'on dit, des cycles de production), s'appelle processus de reproduction. Pour que ce dernier ait lieu, il est nécessaire que toutes ses conditions matérielles soient réalisées. Par exemple, pour produire des tissus, il faut avoir des métiers, pour les métiers, on a besoin d'acier, pour l'acier, il faut du charbon et du minerai ; pour transporter ces derniers, on a besoin de voies ferrées et, par conséquent de rails, de locomotives, etc..., ainsi que de routes, de navires, etc...; on a besoin aussi d'usines, d'entrepôts, etc... En un mot, toute une longue série de produits matériels de différente nature sont pour cela nécessaires. Il n'est pas difficile de voir que ces produits matériels disparaissent dans le processus de production, les uns plus rapidement, les autres moins : la nourriture des tisserands est consommée, les métiers s'usent, les magasins vieillissent et exigent des réparations, les locomotives s'abîment, les traverses et les rails se détériorent. Ainsi, le remplacement continu, grâce à la production des objets les plus divers, détériorés ou disparus, est la condition nécessaire de la reproduction. À chaque moment, la société humaine, pour continuer le processus de reproduction, a besoin d'une certaine quantité de nourriture, de bâtiments, de produits de l'industrie, de transports, etc... Tous ces objets doivent être produits pour que la société n'abaisse pas son niveau de vie, en commençant par le blé et l'orge, le charbon et l'acier, pour finir par les microscopes ou la craie pour les écoles, par les reliures de livres ou le papier de journal, car toutes ces choses font partie de la vie matérielle de la société, sont des parties matérielles intégrantes du processus général de reproduction.

Ainsi, « l'échange des matières » entre la société et la nature doit être considéré comme un processus matériel. C'est en effet un processus matériel, parce qu'il concerne des objets matériels (objets de travail, moyens de travail et produits qui en résultent - tout cela, ce sont des objets matériels); d'autre part, le processus du travail lui-même constitue une perte d'énergie physiologique (des nerfs, des muscles, etc. ...) qui apparaît matériellement dans l'action physique des hommes qui travaillent.

« Si nous étudions tout ce processus au point de vue de son résultat, c'est-à-dire du produit, alors les moyens et l'objet du travail constituent les moyens de production et le travail lui-même est un travail productif ». (Capital, tome I.)

Le caractère matériel du travail productif est reconnu pudiquement aussi par les savants bourgeois, quand il leur arrive de faire « de la spécialité ». Ainsi, le professeur Herkner (H. Herkner :

Arbeit und Arbeitsteilung - Travail et division du travail) écrit : « Si l'on veut expliquer l'essence du travail, il est nécessaire de prendre en considération deux sortes de phénomènes : d'abord, le travail physique se manifeste dans des mouvements extérieurs déterminés. Ainsi, la main gauche d'un forgeron prend avec des tenailles un morceau de fer rougi et le place sur l'enclume, tandis que sa main droite donne une forme à l'objet de son travail, à coups de marteau... On peut déterminer ici le nombre, l'aspect et la grandeur des résultats du travail... On peut décrire ici tout le processus du travail », etc... Herkner appelle cela travail « au sens objectif ». D'un autre côté, on peut étudier le même processus au point de vue des pensées et des sentiments qui animent le travailleur. Ce sera l'étude « du travail au sens subjectif ». Comme nous recherchons les rapports entre la Société et la nature, et comme ces rapports s'expriment justement dans le travail objectif (matériel), nous pouvons pour le moment ne pas envisager le côté « subjectif » de ce processus. Ainsi, il importe d'étudier la production matérielle de tous les éléments matériels (composants, objets) nécessaires pour le processus de la reproduction.

Cependant, du fait que les instruments de mesure, par exemple, sont des objets matériels et que leur fabrication est du domaine de la production matérielle, nécessaire pour le processus de la reproduction, il ne résulte nullement, comme l'affirme Kautsky (*Neue Zeit*, 15^e année, vol. I, p. 233) et Cunow (*Produktionsweise und Produktionsverhältnisse nach Marxscher Auffassung* (Le mode de production et les rapports de production d'après Marx), *Neue Zeit*, 39^e année, vol. I, p. 408), que les mathématiques et les études mathématiques relèvent elles-mêmes de la production, parce qu'elles sont nécessaires pour cette production même. Et pourtant, si tous les hommes devenaient du coup muet, et s'il n'y avait pas d'autres moyens de communiquer que la parole disparue, la production s'arrêterait évidemment aussi. Ainsi, la langue est aussi « nécessaire » pour la reproduction que beaucoup d'autres choses dans n'importe quelle société humaine. Mais il serait ridicule de considérer la langue comme un élément de production. Nous n'avons pas à nous préoccuper ici non plus d'une autre question, « pénible » paraît-il, à savoir ce qui a existé d'abord la poule ou l'œuf (la société ou la production) ? Cette question est dénuée de sens. On ne peut imaginer la société sans production, pas plus que la production sans société. Ce qui importe, c'est ceci : est-il vrai, oui ou non, que le changement de systèmes soit déterminé par le changement des rapports entre lui et son milieu ! Si oui, la question suivante sera celle-ci : où faut-il rechercher ce changement, lorsqu'il s'agit de la société ? Réponse : dans le travail matériel. La question ainsi posée, la majorité des réfutations « profondes » du matérialisme historique perdent leur sens, et il devient clair que c'est ici qu'il faut rechercher « la cause des causes », de l'évolution sociale. Nous y reviendrons encore plus loin.

« L'échange des matières » entre l'homme et la nature consiste, comme nous l'avons vu, à puiser de l'énergie matérielle dans la nature extérieure et à l'infuser à la société; la perte de l'énergie humaine (la production) équivaut au fait d'avoir puisé l'énergie de la nature, énergie qui doit être fournie à la société (distribution des produits entre les membres de la société) et assimilée par elle (consommation); cette assimilation est la base d'une perte ultérieure; c'est ainsi que tourne la roue de la reproduction. Le processus de la reproduction, pris dans son ensemble, contient également divers éléments qui constituent un tout, une unité, dont la base reste néanmoins le processus de la production. En effet, tout le monde comprend, que la société humaine touche le plus près et de la façon la plus directe à la nature extérieure, lors du processus de production : elle « se frotte » à la nature précisément par ce côté : c'est pourquoi, dans le processus de reproduction, le côté productif détermine aussi bien la distribution que la consommation.

Le processus de la production sociale est l'adaptation de la société humaine à la nature extérieure. Mais c'est un processus actif. Lorsqu'une espèce animale quelconque s'adapte à la nature, elle est soumise, en réalité, en tant que matière, à l'influence du milieu. Lorsqu'il s'agit de la société humaine, elle s'adapte au milieu en adaptant ce dernier à elle-même. Elle est soumise à l'action de la nature en tant qu'objet, mais, en même temps, elle transforme elle-même la nature en objets pour son usage. Ainsi, par exemple, lorsque la coloration de certaines espèces d'insectes ou d'oiseaux commence à ressembler à la couleur du milieu dans lequel vivent ces espèces, cela n'est nullement le résultat des

efforts faits par ces organismes ni de l'action de ces espèces sur la nature extérieure. Ce résultat est obtenu ici au prix de la perte d'une quantité innombrable d'individus pendant de nombreux millénaires et grâce à la survivance de certains individus les plus aptes et qui se sont constamment croisés. Les choses se passent tout autrement dans une société humaine. Elle lutte avec la nature, elle creuse des sillons dans la terre, elle se fraye un chemin à travers des forêts infranchissables, elle maîtrise les forces de la nature, en les faisant servir à ses propres buts; elle change l'aspect de la terre elle-même. Ce n'est pas une adaptation passive, mais active. C'est par cela surtout que la société humaine se distingue des autres sociétés animales.

Les physiocrates (économistes français dit XVIII^e siècle) l'ont parfaitement compris. Ainsi, Nicolas Bandeau (*Première Introduction à la Philosophie Économique ou Analyse des États policés*, 1767. Collection des économistes et des réformateurs sociaux de la France, publiée par Dubois, Paris, 1910, p. 2) dit :

« Tous les animaux travaillent journellement à se procurer la jouissance des productions spontanées de la nature, c'est-à-dire des aliments que la terre leur fournit d'elle-même. Certaines espèces plus industrieuses amassent et conservent les mêmes productions pour en jouir dans la suite... L'homme, seul, destiné à étudier les secrets de la nature et de sa fécondité... s'est proposé d'y suppléer en se procurant, par son travail, plus de productions utiles qu'il en trouverait sur la surface de la terre inculte et sauvage. Cet art, père de tant d'autres arts, par lequel nous disposons, nous sollicitons, nous forçons pour ainsi dire la terre à produire ce qui nous est propre, c'est-à-dire utile ou agréable, est petit-être nu des caractères les plus nobles et les plus distincts de l'homme sur la terre ».

« ... L'homme, écrit le géographe L. Metchnikov (l. c.), tout en partageant avec toits les organismes la qualité précieuse, grâce à laquelle il s'adapte au milieu, domine tous les autres par son aptitude particulière et encore plus précieuse d'adapter le milieu à ses propres besoins ».

Strictement parlant, les germes d'une adaptation active (par le travail) existent chez certaines espèces d'animaux soi-disant sociables (chez les castors, qui construisent des digues, chez les fourmis qui font des fourmilières gigantesques, utilisent les pucerons et certaines plantes, chez les abeilles, etc...). D'autre part, les formes primitives du travail humain étaient aussi semblables à celles du travail instinctif des animaux.

32. Forces productives. Les forces productives comme indice du rapport entre la nature et la société.

Ainsi, le processus d'échange des matières entre la société et la nature, est un processus de reproduction sociale. La société y perd son énergie humaine de travail et reçoit en échange une quantité déterminée d'énergie naturelle qu'elle assimile (les « objets naturels », ainsi que s'exprimait Marx). Il est évident que c'est le bilan de cette opération qui a une importance décisive pour l'évolution de la société. Ce qu'elle reçoit dépasse-t-il ce qu'elle a perdu ? Et s'il le dépasse, de combien ? Il est clair que le degré de l'excédent qu'elle reçoit entraîne des conséquences imposantes.

Supposons qu'une société quelconque soit obligée d'employer tout son temps de travail pour assurer ses besoins essentiels. Cela signifie qu'à mesure que les produits obtenus sont consommés, une quantité égale de ces mêmes produits est fabriquée de nouveau, mais pas davantage. Dans ce cas, la Société n'a pas eu le temps nécessaire pour créer une quantité supplémentaire de produits, pour augmenter ses besoins, pour créer quelques produits nouveaux : elle arrive à peine à joindre les deux bouts : elle vit au jour le jour ; elle mange ce qu'elle produit ; on mange juste assez pour pouvoir travailler ; tout le temps est employé pour la fabrication d'une quantité de produits toujours la même. La société piétine au même niveau d'existence misérable. Il n'est pas possible d'élargir les besoins, on vit selon ses moyens, et ces moyens sont très restreints.

Admettons maintenant que, par suite de certaines causes, la même quantité de produits nécessaires soit obtenue sans que le temps de travail soit employé tout entier; qu'il suffise d'en employer la moitié (ainsi, par exemple, la tribu primitive, s'est transportée dans un endroit où le gibier est deux fois plus abondant, et la terre deux fois plus fertile; ou encore on a changé de méthode pour travailler la terre, ou bien on a inventé des instruments de travail nouveaux, etc... etc. ...).

Alors la société retrouve libre une moitié de son ancien temps de travail. Elle peut employer ce temps gagné à des branches de production nouvelles : pour la fabrication de nouveaux instruments, pour trouver des matières premières nouvelles, etc... Et ensuite pour certains genres de travaux intellectuels. Ainsi, des besoins nouveaux peuvent naître et grandir et, pour la première fois, la naissance et le développement de la « culture » deviennent possibles. Si ce temps gagné a été employé pour perfectionner, au moins en partie, les anciennes formes du travail, on emploiera ainsi à l'avenir, pour satisfaire les besoins anciens, non pas la moitié du temps de travail, mais un peu moins (de nouveaux perfectionnements se font sentir dans le processus du travail); dans le cycle suivant de la reproduction, le temps de travail diminuera encore, etc...; et les loisirs ainsi acquis seront employés de plus en plus d'une part pour la fabrication d'instruments, d'outils, de machines toujours nouveaux, d'autre part, pour la création de nouvelles branches de production, destinées à satisfaire les besoins nouveaux, et enfin, pour le développement de la culture en commençant par les catégories de cette culture qui sont plus ou moins liées au processus de la production.

Supposons maintenant que la quantité de besoins qui nécessitait auparavant la totalité du temps de travail, exige maintenant non pas la moitié, mais le double du temps ancien (lorsque, par exemple, le sol s'est épuisé) ; il est évident que, dans ce cas, s'il n'y a pas moyen de changer les méthodes de travail, ou de se déplacer, la société subira forcément un recul ; une partie de la société périra infailliblement. Admettons-encore qu'une société très développée, ayant une « culture » avancée, des besoins des plus variés, un très grand nombre de branches d'industrie, « des arts et des sciences » florissants, rencontre des obstacles pour satisfaire ses besoins; que, par exemple, par suite de certaines causes, elle ne soit plus en mesure de diriger son appareil technique (elle est, par exemple, le théâtre d'une lutte de classes incessante, lutte dans laquelle aucune classe n'arrive à vaincre l'autre, et le processus de la production, avec toute sa technique supérieure, s'arrête); on retourne alors aux vieilles méthodes de travail; il faudrait ainsi pour satisfaire les anciens besoins, perdre une quantité énorme de temps, ce qu'il est impossible de faire. La production diminue, revient à ses formes anciennes ; les besoins se rétrécissent ; le niveau de la vie baisse ; la fleur « des sciences et des arts » se flétrit ; la vie spirituelle s'appauvrit et la société, si le recul en question n'est pas provoqué par des causes passagères, marche en arrière, retourne « à la barbarie ».

Qu'y a-t-il de particulièrement remarquable dans tous les cas cités ci-dessus ? C'est que le développement de la société est déterminé par le rendement ou la productivité du travail social. On entend par productivité du travail le rapport entre la quantité de produits obtenus et la quantité de travail employé ; ou en d'autres termes, la productivité du travail est la quantité des produits obtenus dans une unité de temps de travail ; par exemple, la quantité de produits obtenus dans une journée ou dans une heure, ou encore dans une année. Si la quantité de produits obtenus dans une journée de travail augmente du double, on dit que la productivité du travail a doublé ; si elle diminue de moitié, on dit que la productivité du travail a diminué de 50%.

Il est facile de comprendre que la productivité du travail social exprime très exactement tout le « bilan » des rapports entre la société et la nature. La productivité du travail social constitue précisément l'indice de ce rapport entre le milieu et le système, rapport qui détermine la situation du système dans le milieu, et dont les changements indiquent les transformations inévitables de toute la vie interne de la société.

En examinant le problème de la productivité du travail social, il faut compter aussi comme perte cette partie du travail humain qui a été employée pour la confection des instruments de travail nécessaires. Si, par exemple un certain produit était fait à la main presque sans instruments, et si on

s'est mis ensuite à le fabriquer à l'aide de machines très compliquées, et si, grâce à l'application de ces machines, la quantité de produits obtenus a augmenté du double, cela ne veut encore nullement dire que la productivité du travail ait doublé pour toute la société : nous n'avons pas compté ici la dépense de travail humain employé pour la fabrication des machines (ou plutôt de la partie de ce travail qui s'applique au produit en raison de l'usure de ces machines.) Ainsi, l'augmentation de la production du travail sera inférieure au double.

On peut, si l'on s'arrête aux détails, réfuter la conception même de la productivité du travail social dans son application à la société tout entière, comme le fait, par exemple, P. P. Maslov dans son Capitalisme. On peut dire, notamment, que la conception de la productivité du travail ne peut être appliquée qu'à des branches particulières de la production : on a produit cette année en un certain nombre d'heures de travail une certaine quantité de chaussures ; l'année suivante dans le même temps, on en a fabriqué deux fois plus. Mais comment comparer et additionner la productivité du travail dans le domaine de l'élevage des cochons et dans celui de la culture des oranges ? N'est-ce pas comme si l'on comparait la musique, le taux d'escompte et la betterave sucrière, ce que Marx raillait avec tant de force ? On peut cependant fournir en réponse deux arguments : d'abord tous les produits utiles et socialement assimilables sont commensurables en tant qu'énergies utiles ; n'exprimons-nous pas l'orge, le froment, la betterave et la pomme de terre en calories ? Si nous ne sommes pas encore arrivés à exprimer ainsi pratiquement d'autres objets, cela ne prouve absolument rien : il nous suffit de savoir que cela est possible. D'autre part, nous pouvons comparer les objets divers complexes, par des moyens indirects et compliqués. Il nous est impossible de l'expliquer ici en détail. Citons seulement quelques cas des plus simples. Si, par exemple, on a fabriqué en un certain nombre d'heures de travail, au cours d'une année, 1 000 paires de chaussures, 2 000 paquets de cigarettes et 20 machines, et dans une autre année, pendant le même temps de travail, 1 000 paires de chaussettes, 1 999 paquets de cigarettes, 21 machines et 100 chandails, nous pouvons dire sans aucune erreur que la productivité du travail a, en général, augmenté. On peut opposer encore à cela un autre argument, qui consiste à dire qu'on ne produit pas seulement des objets d'usage courant, mais aussi des instruments de production. En effet, au point de vue pratique, nous trouvons ici une très grande difficulté : pourtant, par des méthodes assez compliquées, nous pouvons tenir également compte de ce fait.

Ainsi, les relations entre la nature et la société s'expriment par le rapport entre la quantité d'énergie utile créée d'un côté, et la dépense de travail social de l'autre, c'est-à-dire par la productivité du travail social. Mais la dépense de travail social comme nous l'avons déjà vu, est composée de deux parties : le travail inclus dans les moyens de production et le travail « vivant », c'est-à-dire la dépense d'une force vive de travail. Si nous examinons le degré de productivité du travail au point de vue des parties matérielles qui le composent, nous trouverons trois grandeurs :

- 1^o** la masse des produits fabriqués ;
- 2^o** la masse des moyens de production ;
- 3^o** la masse des forces de travail, c'est-à-dire des ouvriers vivants.

Toutes ces grandeurs dépendent l'une de l'autre. En effet, il est évident que si nous connaissons la qualité des moyens de travail et des ouvriers, nous savons aussi combien ils pourront produire dans un temps donné ; les deux grandeurs déterminent la troisième : le produit. Ces deux grandeurs prises ensemble forment ce que nous appelons les forces productives matérielles de la société. Si nous savons quels sont les moyens de production, dont dispose une société, quelle est leur quantité, combien cette société a d'ouvriers, nous savons ainsi quelle est la productivité du travail social, quel est le degré de domination de cette société sur la nature, dans quelle mesure cette société soumet la nature, etc... En d'autres termes, nous avons dans les moyens de production et dans les forces de travail un indice précis du degré de développement social.

Mais nous pouvons étudier la question d'une façon un peu plus approfondie. Nous pouvons dire que les moyens de production déterminent eux-mêmes les forces de travail. Si, par exemple, une

machine à composer est entrée dans le système du travail social, des ouvriers spécialistes apparaissent aussi. Les éléments qui agissent dans le processus du travail ne constituent pas non plus un conglomérat désordonné, mais un système où chaque objet et chaque individu se trouve pour ainsi dire à sa place : une chose est adaptée à une autre. Par conséquent si nous avons les moyens de production, il va de soi que nous avons aussi des ouvriers appropriés. Ensuite, parmi les moyens de production eux-mêmes, on peut distinguer deux groupes importants : les matières premières et les instruments de travail. Il est facile d'observer que ce sont précisément les instruments de travail qui constituent la partie active ; c'est avec eux que l'homme travaille la matière première. Mais si l'on nous dit que dans une société donnée il existe tel ou tel instrument, on dit par-là même qu'il y a aussi la matière première correspondante (nous examinons le cas d'une marche normale de la reproduction). De cette façon, nous pouvons dire ceci avec une certitude absolue : l'indice matériel précis des rapports entre la société et la nature est donné par le système des moyens sociaux de travail, c'est-à-dire par la technique d'une société déterminée. Dans cette technique s'expriment les forces productives matérielles de la société et la productivité du travail social. « De même que la structure des débris d'os a une grande importance pour l'étude de l'organisation des espèces animales disparues, de même les débris des moyens de travail ont une grande importance pour l'étude des formations sociales et économiques disparues » (c'est-à-dire des sociétés de types différents. N. B.).

« Les époques économiques ne se distinguent pas par ce qui est produit, mais par la façon dont on produit et par les moyens de travail employés. » (K. Marx : Capital, tome I).

On peut encore essayer de résoudre ces problèmes d'une autre façon. Nous savons que les animaux « s'adaptent » à la nature. En quoi consiste avant tout cette adaptation ? En modification dans les différents organes de ces animaux : les jambes, les mâchoires, les nageoires, etc...

C'est une adaptation passive, biologique, tandis que la société humaine s'adapte activement, non pas biologiquement, mais techniquement. « Les instruments de travail constituent l'objet ou l'ensemble des objets qu'un ouvrier place entre lui et l'objet de son travail et qui lui servent à exercer son action sur cet objet... Ainsi l'objet donné par la nature elle-même devient l'organe de son action, organe qu'il ajoute aux membres de son corps, augmentant ainsi malgré la Bible, les dimensions naturelles de ce dernier. » (Capital, tome I). C'est ainsi que la société humaine crée par sa technique un système artificiel d'organes qui expriment l'adaptation directe et active de la société à la nature. (Remarquons, entre parenthèses, que l'adaptation physique directe de l'homme à la nature devient aussi superflue : comparé à un gorille, l'homme est un être faible ; dans sa lutte contre la nature, il tend en avant non ses mâchoires, mais un système de machines). En examinant le problème de ce point de vue, nous arrivons à la même conclusion - le système technique de la société est l'indice matériel précis du rapport entre la société et la nature.

À un autre endroit du *Capital*, Marx dit :

« Darwin a éveillé l'intérêt pour l'histoire de la technologie naturelle, c'est-à-dire pour l'histoire du développement des organes des plantes et des animaux, organes qui jouent le rôle de moyens de production pour entretenir leur existence. L'histoire du développement des organes de production de l'homme social, de ces bases matérielles de chaque organisation sociale, ne mérite-t-elle pas autant d'attention ? La technologie révèle le rapport actif entre l'homme et la nature, ce processus direct de production par lequel il maintient son existence et, en même temps, elle révèle aussi par quel moyen se forment ses rapports sociaux et les conceptions intellectuelles qui en découlent... » « L'emploi et la création de moyens de travail, bien qu'ils soient particuliers, dans leur forme embryonnaire, à certaines espèces animales, constituent spécifiquement les traits caractéristiques du processus du travail humain, et c'est pourquoi Franklin définit l'homme comme à toolmaking animal, c'est-à-dire comme un animal qui fabrique des instruments ». (Capital, tome I).

Il est curieux de constater que les instruments primitifs ont été en effet créés « à l'image » des membres du corps humain.

« En utilisant les objets qu'on trouve directement sous la main, on donne aux instruments primitifs la forme de membres humains allongés, renforcés et plus précis. » (Ernst Kapp: Grundlinien einer Philosophie der Technik (Esquisse d'une Philosophie de la technique). Braunschweig, 1877, p. 42).

« De même que l'instrument contondant à son modèle dans le poing, de même les instruments tranchants dérivent des ongles et des dents. Le marteau, avec son côté tranchant, se transforme en hache ; l'index levé ayant un ongle aigu se transforme dans son image technique en vrille, une rangée de dents en lime et en scie, tandis que la main qui saisit et les deux mâchoires se transforment en pinces et en tenailles. Le marteau, la hache, le couteau, le ciseau, le vilebrequin, la scie, la pince, sont des instruments primitifs ». (Ibid., p. 43-34).

« Un doigt recourbé devient un crochet, le creux de la main une coupe ; nous trouvons certains traits de la main, de la poignée, des doigts, etc., dans l'épée, la lance, le gouvernail, la pelle, le râteau, la fourche, etc... » (Ibid., p. 45).

« Il est facile de voir comme on passe des instruments simples aux plus composés dans la vie-primitive : « Un bâton évolue de façons différentes : pour retomber lourdement sur la tête de l'ennemi il devient gourdin ; pour creuser la terre et la travailler, pelle ; pour percer le gibier en lançant le bâton, javelot, etc... » (G. Lilienfeld : Wirtschaft und Technik (L'économie et la technique) dans Grundriss der Socialoekonomik (Esquisse de l'économie sociale, 2e partie, p. 228).

Les rapports existant entre la technique et la soi-disant « richesse de la culture » sautent aux yeux. Il suffit de comparer, par exemple, la Chine moderne et le Japon. En Chine, par suite de toute une série de conditions particulières, la productivité du travail social et la technique sociale évoluent très lentement et la Chine présente pour le moment le type d'une culture relativement stagnante. Ce sont les pousses d'une nouvelle technique capitaliste qui exercent ici une influence révolutionnaire. Par contre le Japon a fait dans ces dernières dizaines d'années un pas de géant en avant dans le domaine du développement technique ; c'est ainsi que la culture japonaise a fait aussi des progrès extrêmement rapides : il suffit de rappeler la science japonaise.

Dans la première moitié du moyen âge qui, au point de vue de la culture générale, était de beaucoup inférieur à la société antique, la technique a fait un grand pas en arrière relativement à l'antiquité, et maints procédés et inventions mécaniques de l'antiquité ont été complètement oubliés... « à l'exception de la technique de guerre et de la métallurgie du fer liée à cette première ». (V. K. Agafonov : La Technique moderne. Le bilan de la science, tome III, p. 16). Il est clair qu'on n'a pas pu créer une « richesse intellectuelle » sur une telle base technique : la société avait trop peu de sève pour vivre « une vie intense ». Le progrès fait par l'Europe correspond au développement de la technique capitaliste (entre 1750 et 1850 un véritable bouleversement s'est produit dans la technique ; on invente la machine à vapeur, les transports à vapeur, on utilise le charbon, on travaille le fer, au moyen de procédés mécaniques, etc...). Ensuite on applique l'électricité, la technique des turbines, les moteurs Diesel, les automobiles, la navigation aérienne. Les moyens techniques de la société et ses forces productives atteignent une hauteur incomparable jusqu'alors. Rien d'étonnant que la société humaine ait pu dans ces conditions développer « une vie spirituelle » très complexe et très variée. En effet si nous considérons la floraison des anciennes cultures avec leur vie spirituelle relativement complexe, nous verrons tout de suite ce qu'il y avait d'arriéré dans leur technique, par comparaison avec la technique capitaliste de l'Europe nouvelle et de l'Amérique. La principale application des instruments plus ou moins compliqués se limitait aux travaux de construction, aux conduites d'eau et aux mines. L'obtention de la production maxima elle-même était basée, non pas sur la perfection des instruments, mais sur l'application d'une masse colossale de forces de travail vivantes. « Hérodote

raconte comment 100 000 hommes ont traîné des pierres pendant trois mois pour la pyramide de Chéops (2 800 ans avant J. C.) Et comment il a fallu dix ans de travaux de terrassements préparatoires pour tracer une route depuis les carrières jusqu'au Nil. » (Agafonov, L. c. p. 5).

On voit par la définition que donne de la « machine », Vitruve, un ingénieur de la Rome antique, à quel point la technique était alors relativement pauvre : « La machine, dit-il, est un arrangement en bois qui rend de très grands services pour soulever les charges. » (Id. p. 3). Ces « machines en bois servaient surtout pour soulever les charges, tout en exigeant d'ailleurs l'emploi d'une quantité considérable de forces humaines ou animales ».

33. L'équilibre entre la nature et la société, ses ruptures et ses rétablissements.

Si nous examinons maintenant tout le processus dans son ensemble, nous verrons que le processus de reproduction est un processus de rupture et de rétablissement constant de l'équilibre entre la société et la nature.

Marx distingue la reproduction simple et la reproduction élargie.

Quand avons-nous affaire à la reproduction simple ?

Comme nous le savons, dans un processus de production, des moyens de production sont consommés (on travaille la matière première, on emploie différentes matières, telles que les huiles lubrifiantes, les chiffons, etc.; les machines elles-mêmes, les bâtiments où les travaux sont exécutés, les instruments de travail et leurs pièces détachées s'usent); d'autre part on dépense aussi de la force de travail (quand les hommes travaillent, ils s'usent aussi à leur tour, leur force de travail se consume et certaines dépenses sont nécessaires pour reconstituer cette force). Pour que le processus de la production puisse continuer, il faut qu'au cours de ce processus, et par lui-même, soit reproduit ce qui a été usé par lui. Ainsi, par exemple, on emploie dans l'industrie textile, comme matière première, le coton ; les métiers à tisser s'usent. Pour que la production puisse continuer, il faut qu'en même temps, on récolte de nouveau du coton et qu'on construise des métiers. D'un côté, le coton disparaît pour se transformer en tissu ; d'un autre côté le tissu disparaît (il est usé par les ouvriers, etc.) et le coton reparaît. D'un côté les métiers disparaissent, et réapparaissent d'un autre côté. En d'autres termes, les éléments nécessaires de production, une fois usés, doivent être reconstitués d'autre part. Il faut pourvoir constamment au remplacement de tout ce qui est nécessaire à la production. Si ce remplacement est réalisé dans la même proportion où se produit la dépense, nous avons alors une reproduction simple. Ceci correspond à une situation où la productivité du travail social reste invariable ; les forces productives ne changent pas, la société ne marche ni en avant, ni en arrière. Il n'est pas difficile de voir que nous sommes ici en présence d'un équilibre stable entre la société et la nature. Ici, la rupture d'équilibre (les produits disparaissent) et son rétablissement (les produits réapparaissent) se produit constamment ; mais ce rétablissement a toujours lieu sur la même base : on produit juste autant qu'on a dépensé ; on dépense de nouveau autant et on produit de même, etc. La reproduction se fait toujours sur le même rythme.

Les choses se passent autrement lorsque les forces productives grandissent. Alors, comme nous l'avons vu plus haut, une partie du travail social se libère et est employée à élargir la production sociale (on crée des branches nouvelles, on développe les anciennes). Cela veut dire que non seulement les éléments de production qui existaient auparavant, sont remplacés, mais que d'autres éléments nouveaux sont introduits dans le cycle de la production. La production ne suit pas ici le même chemin, le même cycle, mais elle s'élargit. C'est la reproduction élargie. Il est facile de voir que l'équilibre se rétablit ici autrement : on a dépensé une certaine quantité, mais on a produit plus ; on a dépensé plus, on produit encore plus. L'équilibre se rétablit chaque fois sur une base nouvelle, plus large. C'est un équilibre mobile avec un résultat positif.

Enfin, un troisième cas se présente ; celui d'une baisse des forces productives. Ici, le processus de reproduction marche en arrière : on reproduit de moins en moins. On a consommé tant, on a produit moins ; on a consommé moins, on a produit encore moins.

Ici, la reproduction ne suit pas le même mouvement circulaire. Elle ne s'élargit pas, au contraire ; le cercle devient de plus en plus étroit ; la base vitale de la société se rétrécit de plus en plus ; l'équilibre entre la société et la nature se rétablit sur une base nouvelle, mais cette base diminue de plus en plus.

En même temps, la société elle-même ne s'adapte à cette base vitale rétrécie qu'au prix d'une destruction partielle d'elle-même. Nous avons ici un équilibre mobile négatif. La reproduction dans ce cas peut être appelée reproduction élargie négative ou bien sous-production élargie.

Nous avons examiné cette question sur toutes ses faces, et partout nous avons vu la même chose. Tout se réduit, par conséquent, au caractère de l'équilibre entre la société et la nature. Les forces productives servant d'indice précis d'équilibre, nous pouvons juger d'après elles du caractère de l'équilibre. Il est aussi évident qu'on en peut dire autant de la technique de la société.

34. Les forces productives comme point de départ de l'analyse sociologique.

De tout ce qui précède résulte nécessairement la règle scientifique suivante : pour étudier la société, les conditions de son développement, ses formes, son contenu, etc., il faut commencer par une analyse de ses forces productives, c'est-à-dire de la base technique de la société.

Examinons en effet quelques arguments qu'on a apportés ou qu'on peut apporter contre ce point de vue.

Prenons d'abord les réfutations des savants qui admettent en général la conception matérialiste. Ainsi G. Cunow dit (*Neue Zeit*, 39^e année, vol. II, p. 350) que la technique « est liée au plus haut point aux conditions naturelles. La présence de certaines matières premières par exemple, décide si en principe certaines formes de la technique peuvent être créées et dans quelles conditions elles se développeront. Là, par exemple, où certaines espèces d'arbres, de minerais, de fibres ou de coquillages n'existent pas, les indigènes ne peuvent pas apprendre par eux-mêmes à travailler ces matières et à en faire des instruments et des armes ». Nous avons cité nous-mêmes au début de ce chapitre quelques faits qui montrent l'influence des conditions naturelles. Pourquoi ne pas commencer par elles ? Pourquoi le point de départ méthodologique ne doit-il pas se trouver précisément dans la nature ? Elle influe incontestablement sur la technique plus ou moins dans le sens dont parle Cunow. D'autre part, tout le monde comprend que la nature a existé avant la société. Ne péchons-nous pas contre le « vrai » matérialisme, lorsque nous prenons comme base de l'analyse l'appareil technique et matériel de la société humaine.

Il suffit cependant d'examiner ce problème de plus près pour voir à quel point sont peu convaincantes les preuves données par Cunow. Sans mines de charbon, évidemment, on ne peut pas tirer la houille du sol. Mais, malheureusement, on n'en tirera pas beaucoup non plus, si l'on creuse la terre avec son doigt. Et surtout il est difficile de s'en procurer, si les hommes ignorent jusqu'à son utilité. Les matières premières ne se trouvent nullement, comme le prétend Cunow, dans la nature. Les matières premières, selon Marx, sont un produit du travail et ne se trouvent pas plus au sein de la nature qu'un tableau de Raphaël ou le gilet de M. Cunow. Cunow confond ici les matières premières avec l'objet de travail « possible »³. Cunow oublie complètement qu'une technique appropriée est nécessaire pour que les arbres, le minerai, les fibres, etc., puissent jouer le rôle de matières premières. Le charbon ne devient matière première que lorsque la technique se développe à ce point qu'après avoir pénétré dans les profondeurs du sous-sol, elle l'extrait du royaume des ténèbres pour l'amener

³ « Si l'objet de travail lui-même a été déjà, pour ainsi dire, filtré par un travail précédent, nous l'appelons matière première. Chaque matière première constitue un objet de travail, mais tout objet de travail n'est pas une matière première » (*Capital*, Tome I).

à la lumière du jour. L'influence de la nature dans le sens d'une livraison de matières, etc., est elle-même le produit d'un développement de la technique. En effet, aussi longtemps que la technique n'a pas rapproché ses tentacules du minerai de fer, ce dernier pouvait dormir son sommeil de mort et son influence sur l'homme était égale à zéro.

La société humaine travaille dans la nature et sur la nature considérée comme son objet. Cela n'est pas douteux. Mais les éléments qui existent dans la nature s'y trouvent plus ou moins d'une façon constante ; c'est pourquoi ils ne peuvent pas expliquer les changements. Ce qui change, c'est la technique sociale qui, certainement, s'adapte à ce qui existe dans la nature (rien ne peut s'adapter à rien et il ne suffit pas d'avoir un trou pour couler un canon). Si la technique constitue la quantité variable et si c'est la transformation de la technique qui provoque les changements de rapports entre la société et la nature, il est clair que c'est là que doit se trouver le point de départ de l'analyse des transformations sociales⁴.

L. Metchnikov l'exprime comme suit, sous une forme absurde :

« Je suis loin de m'associer à la théorie du fatalisme géographique, à laquelle on fait souvent le reproche de prêcher le principe de l'influence du milieu (c'est-à-dire de la nature, N.B.) qui détermine tout dans la nature. Selon moi il faut rechercher les changements, non pas dans le milieu lui-même, mais dans les rapports qui s'établissent entre le milieu et les aptitudes naturelles de ses habitants pour la coopération et pour le travail social solidaire. Ainsi, la valeur historique de tel milieu géographique, cri admettant même qu'au point de vue physique, il reste immuable en toute circonstance, peut et doit changer suivant le degré d'aptitude de ces habitants pour le travail volontaire solidaire. » (pp. 27-28). Cela n'empêche pas d'ailleurs le même Metchnikov de tomber dans un autre excès et de surestimer « le facteur géographique ». (Voir le compte rendu de Plékhanov dans le recueil *Critique de nos critiques*). Le caractère passif de l'influence de la nature est reconnu actuellement par presque tous les géographes, bien que la foule des savants bourgeois ne sache évidemment rien du matérialisme historique. Ainsi Mac Farlane (John Mac Farlane : *Economic Geography* (Géographie économique), Londres, Isaac Pittman and Son) écrit à propos des « conditions naturelles de l'activité économique » (chapitre I) : « Ces facteurs physiques... ne déterminent pas dans un sens absolu le caractère de la vie économique, mais ils exercent sur elle une influence qui, sans doute, se fait davantage remarquer dans les périodes primitives de l'histoire humaine, mais qui n'est pas moins réelle dans les civilisations avancées, quand l'homme a déjà appris à s'adapter à son milieu (environnement) et à en recevoir une quantité croissante de biens ». On sait quel rôle joue le charbon et à quel point l'industrie en dépend. Cependant, avec les changements introduits dans la technique de l'extraction et de la transformation de la tourbe, l'importance de la houille peut diminuer considérablement, et ce fait entraîne un regroupement complet des centres industriels. Avec l'électrification, c'est l'aluminium qui auparavant jouait un rôle insignifiant qui acquiert une importance particulière. L'eau, comme source de force motrice, a eu jadis une très grande importance (roue du moulin), ensuite elle l'a perdue et, actuellement, elle la retrouve (les turbines, la « houille blanche »). Les rapports d'espace dans la nature restent les mêmes, mais les voies de communication les abrègent pour l'homme ; avec le développement de la navigation aérienne, le tableau changera encore plus.

Cette influence des moyens de transport (grandeurs au plus haut point variables, en fonction de la technique) a une importance décisive, même pour la répartition géographique de l'industrie. On trouve des considérations extrêmement intéressantes, à ce sujet, dans la théorie d'A. Weber sur « la répartition des centres industriels ». (Voir A. Weber : *Industrielle Standortlehre* et aussi *Ueber die Standorte der Industrien*, 1re Partie : *Reine Theorie des Standortes*, 1909).

⁴ Les erreurs de M. Cunow ne l'empêchent pas de réfuter avec justesse Horter, P. Barth et autres, qui confondent les moyens de production avec la technique. Nous en parlerons plus loin.

Nous trouvons l'expression poétique de la domination croissante de l'homme sur la nature, de sa force active, dans le *Prométhée* de Goethe :

*Zeus, couvre ton ciel
Avec les nues
Et, pareil à l'enfant
Qui coupe les têtes des chardons
Amuse-toi avec les chênes et les cimes des montagnes ;
Et pourtant tu es obligé
De me laisser ma terre
Et ma chaumière que tu n'as pas construite,
Et mon loyer,
Dont tu m'envies
La chaleur.*

Ainsi, il est clair que les différences dans les conditions naturelles peuvent expliquer les différences existant dans l'évolution de divers peuples, mais elles ne peuvent pas expliquer l'évolution de la même société. Les différences naturelles deviennent ensuite, après l'union de ces peuples en une seule société, la base de la division sociale du travail. « Ce n'est pas la fécondité absolue du sol, mais sa différenciation, la diversité de ses produits naturels qui forment la base de la division sociale du travail et qui obligent l'homme, par suite de la variété des conditions naturelles qui l'entourent, à varier aussi ses propres besoins, ses aptitudes et les moyens de production. » (Marx : *Le Capital*, tome I).

Un autre groupe d'arguments invoqués contre la conception de l'évolution sociale exposée plus haut, est constitué par les arguments qui indiquent l'importance essentielle et décisive de l'accroissement de la population. La tendance à la multiplication est infailliblement inhérente à la nature humaine. Elle a existé en nous avant l'histoire humaine. C'est l'unique processus naturel, animal, biologique qui ait existé avant la formation de l'économie sociale. Ce processus n'est-il pas à la base de toute évolution ? La densité croissante de la population ne détermine-t-elle pas la marche de l'évolution sociale ?

Mais il n'est pas difficile de voir que la loi joue ici dans un sens contraire : C'est du degré de développement des forces productives ou ce qui revient au même, c'est du degré de développement de la technique que dépend la possibilité même de l'accroissement de la population. L'augmentation du nombre des hommes (augmentation plus ou moins durable) n'est autre chose qu'un élargissement, un accroissement du système social. Et cet accroissement n'est possible que lorsque les rapports entre la société et la nature changent d'une manière favorable. Un plus grand nombre d'hommes ne peuvent exister sans que la base vitale de la société ne s'élargisse. Par contre, le rétrécissement de cette base vitale doit entraîner fatalement une diminution du nombre d'hommes. C'est une autre question de savoir comment ce fait se produira : est-ce par une baisse de la natalité, ou par une réglementation de cette même natalité, par la mort, par l'augmentation de la mortalité par suite de maladies, par l'usure prématurée des organismes et une diminution de la longévité ? Peu importe : ce rapport essentiel entre la base vitale de la société et sa grandeur trouvera son expression d'une façon ou d'une autre.

En outre, il est tout à fait inexact de représenter l'accroissement de la population comme un processus de multiplication purement biologique et « naturel ». Ce processus dépend des conditions sociales les plus variées : de la division en classes, de la situation de ces classes et, par conséquent, de la forme de l'économie sociale.

La forme de la société, sa structure, dépendent à leur tour, comme nous le prouverons plus loin, du niveau de développement de la technique et le mouvement de la population, c'est-à-dire le changement de sa densité, n'est pas aussi simple. Seuls les naïfs peuvent penser que le problème de

la multiplication chez les hommes est aussi simple et primitif que chez les animaux. Ainsi, par exemple, pour que la population puisse augmenter, il faut toujours, dans la société humaine, que les forces productives aient augmentée. Autrement, comme nous l'avons déjà vu, l'excédent de la population n'aurait rien à manger. Mais, d'autre part, ce n'est pas toujours et pour toutes les classes que l'augmentation des biens matériels provoque une multiplication renforcée : tandis qu'une famille prolétarienne peut diminuer artificiellement le nombre de ses enfants, en raison des difficultés de la vie, la femme du monde fuit la maternité pour ne pas abîmer sa taille, un paysan français ne veut plus avoir plus de deux enfants pour ne pas trop diviser l'héritage. Et c'est ainsi que le mouvement des populations dépend de toute une série de conditions spéciales, de la forme de la société et de la situation que les classes et groupes particuliers y occupent.

Par conséquent, en ce qui concerne la population, nous pouvons dire : il est indiscutable que d'une part l'augmentation de la population présuppose le développement des forces productives de la société ; en second lieu, chaque époque, chaque forme de la société, la situation différente des classes déterminent des lois particulières pour les mouvements de la population. « La loi abstraite (universelle, indépendante d'une forme donnée. N.B.) qui régit la population, n'existe que pour les plantes et les animaux, aussi longtemps que l'homme ne se mêle pas historiquement de ce domaine... » « Chaque moyen de production historique et particulier a ses lois qui déterminent le mouvement de population particulière et ayant une signification historique. » (Karl Marx : Capital, tome I). Les moyens historiques de production, c'est-à-dire les formes de la société, sont déterminés par le développement des forces productives, c'est-à-dire par le développement de la technique. Ainsi, ce ne sont pas les lois du mouvement de la population qui constituent la quantité décisive, mais c'est le développement des forces productives et les lois qui régissent ce développement (ou cette baisse) qui déterminent le mouvement de la population.

La bourgeoisie a essayé plus d'une fois de mettre à la place des lois sociales, d'autres « lois » prouvant que la misère des masses, établie par Dieu, est inévitable et que cette situation est indépendante du régime social. C'est là-dessus qu'est basée la surestimation de la « géographie » dans la doctrine du milieu, lorsqu'on tire par les cheveux les phénomènes de la nature pour expliquer les événements historiques (ainsi Ernest Miller « prouvait » que la marche de l'histoire dépendait du magnétisme terrestre ; Jevons expliquait les crises industrielles par les taches du soleil, etc...). Au nombre de ces tentatives appartient également celle du pasteur et économiste anglais Robert Malthus qui voyait la source de la misère de la classe ouvrière dans le penchant coupable des hommes à se multiplier. Sa « loi abstraite de la population » consiste en ceci que la population augmente plus vite que les moyens d'existence (les moyens d'existence en progression arithmétique, c'est-à-dire comme 1, 2, 3, 4, 5, etc. ; la population, en progression géométrique, c'est-à-dire comme 2, 4, 8, 16, etc.). Les conceptions des savants bourgeois modernes commencent à se modifier radicalement et la doctrine de Malthus tombe en disgrâce : la cause en est que dans certains pays (en France et ailleurs) l'accroissement de la population se ralentit à ce point que la bourgeoisie commence à manquer de soldats, de chair à canon, et fait tous ses efforts pour inciter la classe ouvrière et paysanne à faire le plus d'enfants possible.

Déjà les physiocrates se rendaient compte que l'accroissement de la population dépendait du développement des forces productives. Ainsi, Le Mercier de la Rivière, dans *l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* dit en substance : « Si les hommes se nourrissaient seulement des produits que la terre fournit elle-même sans aucun travail préparatoire, il faudrait avoir une énorme quantité de terres pour subvenir à l'existence d'un petit nombre d'hommes; cependant, nous savons d'après notre propre expérience, que grâce à l'ordre physique de notre constitution, nous avons tendance à nous multiplier considérablement. Cette qualité naturelle serait contradictoire et marquerait un désordre dans la nature, si l'ordre naturel de la reproduction des moyens d'existence ne leur avait pas permis de se multiplier dans la même mesure que celle où nous nous multiplions nous-mêmes. » Et il dit encore : « Je ne crains nullement qu'on cherche des arguments, en citant certains peuples d'Amérique,

pour me prouver que l'ordre naturel des naissances ne rend pas nécessaire la culture. Je sais qu'il existe des peuples qui ne cultivent pas ou presque pas la terre, mais bien que leur sol et leur climat leur soient également favorables, ils tuent les enfants, étranglent les vieillards, ont recours à certains médicaments pour empêcher le processus naturel des naissances. » (E. Grosse : *Formen der Familie und Formen der menschlichen Wirtschaft*. (Les formes de la famille et de l'économie humaine), 1896). Il dit entre autres : « Les Boschimans et les Australiens ont l'habitude de porter la « ceinture de la faim » pour des raisons très réelles. Les habitants de la Terre de Feu souffrent constamment de la famine. Dans les récits des Esquimaux la faim joue également un rôle très grand. Il est évident qu'une population limitée par une culture aussi insuffisante, n'arrivera jamais à former un peuple nombreux... C'est pour cette raison que les chasseurs primitifs veillent eux-mêmes à ce que leur nombre soit proportionnel aux moyens d'existence. Ainsi, en Australie, l'infanticide est très répandu. La grande mortalité infantile fait le reste. » Nous savons qu'il existe chez certaines peuplades de Polynésie des lois selon lesquelles chaque famille n'est autorisée qu'à avoir un nombre restreint d'enfants et où l'on paye une amende si ce nombre est dépassé (P. Mombert : *Wirtschaft und Bevölkerung* (L'économie et la population), dans *Grundriss der Socialökonomie* (Esquisse de l'économie sociale), 2e partie). Mombert cite les faits suivants : après avoir décrit le développement économique à l'époque carolingienne (passage au système (les jachères triennales), il dit : « Par suite de ce grand développement de la production des denrées alimentaires, nous remarquons à cette époque un accroissement extraordinaire de la population en Allemagne ». Au XIXe siècle, l'Europe marque un progrès immense dans le domaine de la production agricole. « Et en même temps la population en Europe commence à augmenter dans de telles proportions que jamais dans le passé on n'a observé d'accroissement pareil ». (Ib.). Ensuite, commence une période où l'accroissement des moyens d'existence diminue. Qu'arrive-t-il alors ? L'émigration en Amérique. En Russie, on constate les mêmes lois. (Voir à ce sujet les travaux du camarade M. N. Pokrovsky).

Enfin, il faut indiquer encore une série d'arguments dirigés contre la théorie du matérialisme historique et notamment les théories connues sous le nom de « théories des races ». Voici en quoi elles consistent : la société est composée d'hommes, mais les hommes sont entrés dans l'histoire, non pas tous pareils, mais différents, ayant des crânes, des cerveaux, la peau et les cheveux, la structure physique différents et par conséquent des aptitudes différentes. Alors il est compréhensible qu'il y ait beaucoup d'appelés au festin de l'histoire et peu d'élus. Certains peuples se révèlent comme « historiques », parce que c'est ainsi qu'ils sont. Leur nom retentit dans le monde entier ; tous les professeurs des facultés s'en occupent ; d'autres, « races inférieures » par leur nature même, sont incapables et n'ont jamais pu faire quoi que ce soit d'extraordinaire ; ils représentent quelque chose comme un zéro historique. Ces peuples ne méritent pas le nom de « peuples historiques » ; ils sont tout au plus l'engrais de l'histoire, comme par exemple les peuples coloniaux et certains « sauvages » qui fument le sol pour la civilisation européenne bourgeoise. C'est dans cette différence de races que gît la cause du développement différent des sociétés. La race, voilà le point de départ pour l'étude de l'histoire. Telle est dans ses traits généraux la théorie des races.

Au sujet de cette théorie, G. Plekhanov a écrit avec raison ce qui suit : « Quand on soulève la question de savoir quelle est la cause d'un événement historique donné, il arrive souvent que des hommes sérieux et pas bêtes du tout se contentent de réponses qui ne résolvent rien et qui ne présentent qu'une répétition de la question elle-même dans d'autres termes. Admettons que vous posiez à un « savant » une des questions ci-dessus. Vous demandez pourquoi certains peuples se développent avec une si étonnante lenteur, tandis que d'autres suivent rapidement le chemin de la civilisation ? Le « savant » vous répond, sans hésiter, que cela s'explique par les qualités de la race. Comprenez-vous le sens d'une telle réponse ? Certains peuples se développent lentement, parce que la qualité de leur race est telle qu'ils ne peuvent se développer que lentement ; d'autres, par contre, deviennent très vite civilisés, parce que la qualité de leur race consiste en ceci qu'ils peuvent se développer rapidement. (*Critique de nos critiques*).

La théorie des races est d'abord contraire aux faits. On considère la race noire comme une race « inférieure », incapable de se développer par sa nature même. Pourtant, il est prouvé que les anciens représentants de cette race noire, les Koushites, avaient créé une civilisation très haute aux Indes (avant les Hindous) et en Égypte. La race jaune, qui ne jouit pas non plus d'une grande faveur, a créé en la personne des Chinois une culture qui était infiniment plus élevée que celle de leurs contemporains blancs ; les blancs n'étaient alors que de petits garçons par rapport à eux. Nous savons très bien maintenant tout ce que les Grecs anciens ont pris aux Assyro-Babyloniens et aux Égyptiens. Il suffit de ces quelques faits pour montrer que les explications tirées de l'argument des races ne servent à rien. Cependant, on peut nous dire : peut-être avez-vous raison, mais pouvez-vous affirmer qu'un nègre moyen égale par ses qualités un Européen moyen ? On ne peut pas répondre à cette question par un faux-fuyant vertueux comme le font certains professeurs libéraux : tous les hommes sont égaux ; d'après Kant, la personnalité humaine constitue un but en elle-même ; Jésus-Christ enseignait qu'il n'y avait ni Hellènes, ni Juifs, etc... (Voir par exemple, chez Khvostov : « Il est bien probable que la vérité est du côté des défenseurs de l'égalité des hommes... » *La théorie du processus historique*). Car, tendre à l'égalité entre les hommes, cela ne veut pas dire reconnaître l'égalité de leurs qualités, et d'ailleurs, on tend toujours vers ce qui n'existe pas encore, autrement ce serait enfoncer une porte ouverte. Nous ne cherchons pas pour le moment à savoir vers quoi il faut tendre. Ce qui nous intéresse c'est de savoir s'il existe une différence entre le niveau de culture des blancs et des noirs en général. Certes, cette différence existe. Actuellement, les « blancs » sont supérieurs aux autres. Mais qu'est-ce que cela prouve ? Cela prouve qu'actuellement, les races ont changé de place. Et cela contredit la théorie des races. En effet, elle réduit tout aux qualités de races, leur « nature éternelle ». S'il en était ainsi, cette « nature » se serait fait sentir dans toutes les périodes de l'histoire. Qu'est-ce qu'on en peut déduire ? Que la « nature » elle-même change constamment, relativement aux conditions d'existence d'une « race » donnée. Ces conditions sont déterminées par les rapports entre la société et la nature, c'est-à-dire par l'état des forces productives. Ainsi, la théorie des races n'explique nullement les conditions de l'évolution sociale. Il apparaît clairement ici aussi qu'il faut commencer leur analyse par l'étude du mouvement des forces productives.

Au sujet de la conception de la race et de la distinction entre les races, une grande variété d'opinions divise les savants. Topinard (cité par Metchnikov, p. 54) fait remarquer avec raison qu'on se sert du terme « race » à des fins tout à fait secondaires : ainsi par exemple, la race indo-germanique, allemande, slave, latine et anglaise, bien que ces termes ne servent qu'à définir des conglomerats d'éléments anthropologiques les plus divers. En Asie, les peuples ont été mélangés tant de fois et d'une façon si radicale que la race la plus caractéristique pour ce continent se trouve peut-être quelque part, de l'autre côté du Pacifique ou près du Cercle polaire. En Afrique, le même processus s'est répété plusieurs fois. En Amérique où quelque chose de semblable a eu lieu déjà dans la période historique, on ne rencontre plus de races primitives ; mais seulement le résultat de mélanges et de croisements infinis (Éd. Meyer). Meyer remarque très judicieusement - « En ce qui concerne la race, certes, il est possible que le genre humain ait apparu dès le début avec des variétés diverses ou bien se soit divisé dès le début en espèces différentes ; il me semble que sous ce rapport il soit difficile d'exprimer une opinion fondée. Par contre il est absolument certain que toutes les races humaines se sont continuellement mélangées... qu'on n'a jamais pu et qu'il est en général absolument impossible de les délimiter strictement - l'exemple des peuplades de la vallée du Nil est typique à cet égard - et que le soi-disant type de race pure n'existe que là où les peuples ont été isolés artificiellement les uns des autres, grâce aux conditions extérieures, comme cela a lieu, par exemple, à la Nouvelle-Guinée et en Australie. Cependant, rien ne justifie la supposition que nous nous trouvons ici en présence d'un état naturel et primitif du genre humain; il est beaucoup plus probable que cette homogénéité est, au contraire, le résultat d'un isolement » (Ibb.). Le Professeur R. Michels (*Wirtschaft und Rasse. L'économie et la race*) dans *Grundriss der Socialökonomie*, cite toute une série d'exemples très

intéressants qui montrent la variabilité des soi-disant qualités de race dans le domaine du travail. Par exemple « l'endurance des ouvriers chinois est extraordinaire et elle les rend aptes à porter de lourdes charges. C'est pourquoi on se sert tant des coolies chinois ». Cependant il est clair que les « charges » qu'on met sur les épaules des coolies sont déterminées encore par leur état d'esclavage semi-colonial.

On considère les nègres comme de mauvais travailleurs, et pourtant il existe un dicton français : « J'ai travaillé comme un nègre ». Les nègres devenaient rarement patrons, mais ils ont été boycottés par les blancs, etc... Encore quelques exemples intéressants tirés du domaine des « différences nationales » : « Lorsqu'on a commencé à construire en Allemagne les premières voies ferrées, un auteur allemand avertissait qui de droit que les chemins de fer ne présentaient aucun intérêt pour le caractère national allemand, ce dernier étant basé heureusement sur le principe « *festina lente*, hâte-toi lentement ». Pour se servir des chemins de fer, il faut un autre peuple, une autre vie, un autre genre de pensée. Kant reprochait aux Italiens leurs tendances étroitement pratiques et l'état florissant de leurs banques. Maintenant il faut chercher ailleurs la source de ce phénomène, etc... Michels arrive à cette conclusion absolument juste : « Le degré de capacité économique d'un peuple correspond au degré de civilisation technique, intellectuelle et morale qu'il a atteint au moment où on le juge. »

Le plus grand nombre d'absurdités a été dit par les partisans de la théorie des races pendant la guerre, qu'ils ont voulu aussi expliquer par la lutte des races, bien que l'ineptie de ces explications fût évidente pour tout homme d'esprit sain. (Les Serbes alliés aux Japonais guerroyaient contre les Bulgares, les Anglais avec les Russes contre les Allemands, etc.). Le représentant le plus doué de la théorie des races dans la sociologie est Gumplowicz.

BIBLIOGRAPHIE DU CINQUIÈME CHAPITRE.

Outre les ouvrages mentionnés dans le chapitre précédent.

L. *METCHNIKOV* La civilisation et les grands fleuves historiques. –

P. *MASLOV* La théorie du développement de l'économie nationale. - *Du même* : La question agraire, tome I. - *Du même* : Le capitalisme. –

N. *BOUKHARINE* : L'économie de la période transitoire, chap. VI. –

CUNOW: Die Stellung der Technik in der Marxschen Wirtschaftsauffassung. Neue Zeit, année 37, vol. II, No 15. –

ROSA LUXEMBOURG : L'accumulation du capital - sur le processus de reproduction. –

KAUTSKY : L'évolution et la multiplication dans la nature et dans la société. - *Du même* : Rasse und Judentum.

6. L'équilibre entre les éléments de la société

35. Liens qui unissent les divers phénomènes sociaux. Comment le problème doit être posé.

Nous avons étudié plus haut le problème de l'équilibre entre la société et la nature. Nous avons vu que cet équilibre est rompu et rétabli constamment, qu'il y a ici une contradiction qu'on surmonte sans cesse et qui apparaît de nouveau pour être encore combattue et que c'est là que gît la cause essentielle du développement ou de la décadence sociale. Il est nécessaire maintenant que nous regardions de près, pour ainsi dire, « la vie intérieure » de la société.

Quand on pose la question du degré de développement social, on reçoit très souvent les réponses suivantes : « le degré de développement culturel est déterminé par la quantité de savon que la société emploie » ; d'autres mesurent sa hauteur par le développement de l'instruction, d'autres encore, par la quantité de journaux publiés, certains par le développement de la technique ou bien de la science, etc... Un professeur allemand, Schulze-Gävernitz, dans son livre *La grande industrie textile en Russie*, a posé comme principe que le degré de culture est caractérisé par l'état des latrines. Ainsi, depuis ces dernières jusqu'aux œuvres les plus sublimes de l'esprit humain, on se servait de tout comme d'un étalon pour mesurer le degré de développement social.

Qui a raison ? Quelle mesure est réellement juste ? Et pourquoi donne-t-on tant de réponses disparates à la même question ?

Si nous examinons d'un peu plus près les réponses ci-dessus, nous nous rendrons facilement compte que chacune d'elles est plus ou moins juste. Est-ce que l'emploi du savon n'augmente pas en effet avec le développement de « la culture et de la civilisation ? » Le nombre de journaux ne grandit-il pas ? La technique ou la science ne font-elles pas de progrès ? Certainement oui. Quelle conclusion peut-on en tirer ? Celle que les phénomènes sociaux, à chaque moment donné, sont liés les uns aux autres. De quelle façon, c'est une autre question, et nous allons l'étudier. Mais les liens qui existent entre eux sont indubitables. C'est pourquoi chacune des réponses dont nous avons parlé était juste. De même que l'âge de l'homme peut être défini approximativement, soit d'après la composition ou la force de ses os, soit d'après son visage (teint, rides, système nerveux, etc. ...), soit d'après le caractère de ses pensées, soit d'après son langage, de même on peut juger du degré de développement social d'après des signes différents, l'un étant lié à l'autre. Si l'on nous montrait de belles œuvres d'art, si l'on nous expliquait des systèmes scientifiques compliqués, nous pourrions dire que les uns et les autres ne peuvent apparaître que dans une société développée. Nous en aurions dit autant, si nous y avions découvert une technique riche et complexe. Et dans les deux cas, nous aurions eu raison.

Ce lien, cette interdépendance des phénomènes sociaux les plus divers sautent aux yeux. Il suffit de poser une série de questions pour s'en convaincre. Est-ce possible, par exemple, qu'il y ait eu, il y a cent ans, une poésie futuriste ? Certainement non. Ou que les Esquimaux perdus dans leurs glaciers inventent la télégraphie sans fil ? Ou encore, que la science contemporaine prédise l'avenir d'après les étoiles ? Ou enfin, que le marxisme soit apparu au moyen âge ? Évidemment, tout cela est impossible. Le futurisme n'a pu exister il y a cent ans, parce que la vie à cette époque était plus calme, plus égale ; et le futurisme est né sur le pavé des grandes villes avec le bruit et le mouvement, au moment des parades militaristes et de la décadence de la culture bourgeoise. C'est la poésie du « jazz band » universel, poésie qui n'aurait pu apparaître il y a cent ans, comme le chardon ne saurait pousser sur un toit fraîchement peint. Les Esquimaux, parmi leurs glaces, n'auraient pas pu inventer la télégraphie sans fil, puisqu'ils ne sont pas même capables de manier le télégraphe ordinaire. La science contemporaine ne perdra pas son temps à des vétilles telles que les prophéties d'après les étoiles, puisque la science a atteint un niveau assez haut pour repousser ces enfantillages. Le marxisme ne pouvait pas naître au Moyen Âge, parce que le prolétariat n'existait pas encore et que la théorie marxiste manquait ainsi de base naturelle. Par contre, par exemple, la haute technique, le prolétariat, l'énorme quantité de journaux, la réclame colossale des trusts, le futurisme, les avions, la théorie des électrons, les dividendes de Rockefeller, les grèves de mineurs, les partis

communistes, la Société des Nations, la Troisième Internationale, l'électrification, les armées comprenant des millions d'hommes, Lloyd George, Lénine, etc., tout cela ce sont des phénomènes du même temps, de la même époque, de même que le pouvoir du pape, une technique relativement pauvre, le servage, la science des prêtres (scolastique), la recherche de la pierre philosophale (grâce à laquelle on peut faire de l'or avec n'importe quoi), l'Inquisition, les mauvaises routes, les rois eux-mêmes illettrés, la commune de village, les sorcières et les corporations de métiers, une mauvaise langue latine (parlée et écrite par les savants), les chevaliers pillards, etc., représentent les phénomènes d'une même époque (le moyen âge). On ne peut pas transplanter Lénine, Lloyd George et Krupp au moyen âge. Et par contre, on ne peut pas voir aujourd'hui sur la Place Rouge, à Moscou, un tournoi de chevaliers luttant à mort pour le sourire d'une dame. « Autres temps, autres chansons », « autres temps, autres mœurs ».

Ainsi, il n'est pas douteux que des liens existent entre les phénomènes sociaux, les uns étant « adaptés » aux autres. En d'autres termes, il existe un certain équilibre à l'intérieur de la société entre ses éléments, entre les parties qui la composent, entre les différentes espèces de phénomènes sociaux.

Déjà Auguste Comte avait remarqué que les différents aspects de la vie sociale concordent les uns avec les autres à chaque moment donné (ce qu'on appelle consensus). Le même fait est souligné avec beaucoup de force par Muller-Lyer (*Die Phasen der Kultur*, p. 334 (Les phases de la culture) : « En réalité, n'importe quelle fonction sociologique, n'importe quel phénomène culturel peut être pris comme échelle pour mesurer la hauteur atteinte par la culture : par exemple, l'art, la science, la morale, l'économie, l'organisation de l'État, la liberté individuelle, la philosophie, la situation sociale de la femme, etc... l'usage du savon y compris. Il serait même parfaitement indifférent de savoir quelle échelle on choisit, si tous les phénomènes de la civilisation se développaient avec un parallélisme rigoureux et avec une portionalité absolue, les uns par rapport aux autres. » Un des écrivains les plus modernes de la bourgeoisie allemande, accablée par les événements, O. Spengler (*Der Untergang des Abendlandes (Le déclin de l'Occident)*, tome I, p. 8) écrit :

« *Qui ne sait qu'un lien étroit de forme existe entre la forme antique de polis (polis : état, cité de la Grèce antique, N. B.) et la géométrie euclidienne, entre la perspective dans la peinture à l'huile de l'Europe occidentale et la conquête de l'espace par les voies ferrées, entre les téléphones et les canons à longue portée, entre les contrepoints de la musique instrumentale et le système de crédit économique ?* » On peut discuter les exemples de Spengler, mais il n'est pas possible de nier l'idée suivant laquelle les phénomènes sociaux les plus variés sont liés entre eux.

36. Choses, gens, idées.

Nous avons défini plus haut la société comme un agrégat humain. Cependant, dans un sens plus large, les choses font aussi partie de la société. Prenez par exemple, la société actuelle. Toutes ces masses de pierre des villes, les constructions gigantesques, les chemins de fer, les ports, les machines, les maisons, etc., tout cela constitue les « organes » matériels et techniques de la société. Une machine en dehors de la société humaine perd toute sa signification en tant que machine - elle devient tout simplement un objet extérieur, une combinaison de parties d'acier, de bois, etc., et rien d'autre. Admettons qu'un transatlantique gigantesque ait coulé ; lorsque ce monstre, avec ses moteurs puissants qui font trembler son corps d'acier, avec ses milliers d'instruments et d'outils, à commencer par les chiffons de cuisine pour finir par sa station radiotélégraphique, gît comme un poids mort au fond des mers, toute sa construction compliquée perd son importance sociale. Des coquillages s'incrusteront à ses flancs, les algues marines recouvriront ses parties de bois, des crabes habiteront ses cabines, etc...; le vapeur cesse d'être un vapeur, car il a perdu son existence sociale, il est sorti de la société, il a cessé d'être une de ses parties intégrantes, il a interrompu son service social et d'un objet social, il est devenu tout simplement une chose, comme n'importe quel objet de la nature extérieure qui ne touche pas directement à la société humaine. La technique ne se compose pas seulement des morceaux de la nature extérieure, c'est le prolongement des organes de la société, c'est la technique

sociale. Ainsi, nous pouvons parler de société-dans un sens plus large, que celui que nous avons donné jusqu'ici à ce mot. Et alors des objets y entreront dans leur « existence sociale », c'est-à-dire, avant tout le système technique de la société. C'est cela qui constitue la partie matérielle de la société, son appareil matériel de travail. Strictement parlant, les choses ne sont pas limitées seulement aux moyens de production; elles peuvent n'avoir qu'un rapport très éloigné avec la production (si l'on ne prend pas en considération qu'elles sont elles-mêmes, parfois, le résultat de la production matérielle); tels sont, par exemple, les livres, les cartes, les graphiques, les musées, les galeries de tableaux, les bibliothèques, les observatoires astronomiques et météorologiques (il s'agit toujours de leur partie matérielle), les laboratoires, les instruments de mesure, les télescopes et les microscopes, les cornues, etc., etc... Tous ces objets ne touchent pas directement au processus de la production matérielle et par conséquent, ne font pas partie de la technique spéciale de l'ensemble des forces productives matérielles. Néanmoins, tout le monde comprend leur rôle; ils ne sont pas non plus de simples morceaux de la nature extérieure, ils ont aussi leur « existence sociale »; ils entrent aussi, par conséquent, dans la conception de la société, comprise dans son sens le plus large, dont nous avons parlé plus haut.

Nous avons vu, au chapitre IV, que la société présente un système d'hommes réunis. Nous voyons maintenant que les choses font aussi partie de ce système. Cependant, dans le sens le plus étroit du mot, on comprend sous le nom de société les hommes et non pas une simple réunion d'hommes, mais un système uni. Nous avons étudié ces hommes tout d'abord comme des corps matériels qui travaillent. Nous avons expliqué ainsi que la société est avant tout une organisation de travail, un système de travail, un appareil de travail humain. Mais nous savons très bien que les hommes ne sont pas tout simplement des corps physiques : ils pensent, ils sentent, ils désirent, ils se posent des buts, et échangent continuellement leurs pensées et leurs désirs. Les rapports entre les hommes ne sont pas seulement des rapports matériels de travail; ce sont aussi des rapports psychiques, « spirituels »; et la société ne produit pas seulement des objets matériels; elle produit aussi « des valeurs spirituelles »: la science, l'art, etc... En d'autres termes, elle ne produit pas seulement des choses, mais aussi des idées. Et ces dernières, une fois produites, composent ensemble des systèmes entiers d'idées.

Nous trouvons ainsi dans la société des éléments de trois ordres différents : les choses, les hommes, les idées. Certes, il est absurde de penser que ces éléments sont tout à fait indépendants; tout le monde comprend bien que sans hommes il n'y aurait pas d'idées, que les idées vivent seulement dans les hommes et ne nagent pas dans l'espace comme l'huile sur l'eau. Mais il ne s'ensuit aucunement que nous ne puissions pas les distinguer. Il est également évident qu'il doit exister entre tous ces éléments un certain équilibre. On peut dire à peu près que la société ne pourrait pas exister si l'ordre des choses, l'ordre des hommes et l'ordre des idées, ne correspondaient pas les uns avec les autres. Mais il faut, certes, le prouver d'une façon beaucoup plus détaillée. Nous comprendrons alors aussi le lien qui existe entre les phénomènes, lien qui saute aux yeux et dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent.

37. La technique sociale et la structure économique de la société.

Nous avons déjà prouvé précédemment que pour étudier les phénomènes sociaux, il faut partir de l'examen des forces productives matérielles et sociales, de la technique sociale, du système des instruments de travail. Il faut que nous ajoutions maintenant quelques explications à ce qui a été dit plus haut. Lorsque nous parlons de technique sociale, il faut comprendre par-là, non pas un instrument quelconque ni un amas de divers instruments, mais un système de ces instruments, leur ensemble, au sein de la société. Il est nécessaire de se représenter que, dans une société donnée, se trouvent dispersés en différents endroits, mais dans un ordre déterminé, des métiers et des moteurs, des instruments et des appareils, des outils simples et compliqués. Dans certains endroits, ils sont concentrés en grandes masses (par exemple dans les centres de la grande industrie), en d'autres

endroits, d'autres instruments sont dispersés. Mais, à chaque moment donné, les hommes étant unis par un lien de travail, ayant formé une société, tous les instruments de travail, grands et petits, simples et compliqués, manuels et mécaniques, en un mot, tous ceux qui existent dans une société donnée et à un moment donné, sont en réalité liés entre eux. (Il y a certes toujours un type d'instrument qui domine, des machines et des appareils compliqués, à l'heure actuelle ; auparavant des outils à main ; avec le temps l'importance des appareils et des machines travaillant automatiquement, augmente encore plus). Autrement dit, nous pouvons considérer la technique sociale comme un tout, dont chaque partie, à un moment donné, est socialement nécessaire. En quoi consiste ce fait ? Pourquoi pouvons-nous considérer la technique sociale comme un tout ? Comment s'exprime cette unité de toutes les parties du système technique de la société ?

Afin de nous représenter ce fait aussi clairement que possible, supposons qu'un beau matin, dans l'Allemagne contemporaine, par exemple, on ait enlevé miraculeusement toutes les machines qui servent à extraire le charbon. Qu'est-ce qui se produirait ? Tout le monde le comprendra : l'industrie presque tout entière serait arrêtée du jour au lendemain. Il n'y aurait pas de combustible pour les fabriques et les usines ; toutes les machines et tous les instruments dans ces usines seraient arrêtés, c'est-à-dire seraient éliminés du processus de production. La technique dans un domaine aura influé ainsi que la technique dans presque tous les autres domaines. Et cela signifie que toutes les « techniques » des branches de production particulières forment objectivement, en réalité, et non pas seulement dans notre pensée, un tout, une technique sociale unique. La technique sociale, comme nous l'avons déjà dit, ne présente pas un amas d'instruments de travail particuliers, mais leur système uni. Cela veut dire que toutes les parties de ce système dépendent de chacune d'elles. Cela veut dire aussi que, à chaque moment donné, les différentes parties de cette technique sont unies dans une certaine proportion, dans un rapport défini. Si, dans une fabrique, il faut avoir un certain nombre de broches pour un certain nombre de métiers, un nombre déterminé d'ouvriers, etc., dans la société tout entière, lorsque la reproduction sociale marche normalement, à une certaine quantité de fours correspond un nombre déterminé de machines et d'outils mécaniques, une quantité définie de moyens de production, aussi bien dans l'industrie métallurgique que dans l'industrie textile, chimique ou autre. Certes, les rapports ne sont pas ici aussi précis que dans une fabrique prise isolément ; néanmoins, entre le « système technique » des différentes branches de production, il existe un certain rapport nécessaire, qui s'établit dans une société inorganisée d'une façon élémentaire et consciemment dans la société organisée, mais qui existe quand même. Il n'est pas possible, par exemple, qu'il y ait dans une fabrique, dix fois plus de broches qu'il n'en faut. Mais il est aussi impossible que la production de charbon soit dix fois plus grande qu'il ne faut, et qu'il y ait dix fois plus de machines et d'installations servant à extraire le charbon qu'il n'en faut pour approvisionner les autres branches d'industrie. De même qu'il existe un lien déterminé, un rapport défini entre diverses branches de la production, de même il y a un lien déterminé et un rapport défini entre les différentes parties de la technique sociale. C'est ce fait qui transforme la simple somme des machines, des outils et des instruments en système de technique sociale.

Ceci étant compris, on comprendra également que chaque système donné de technique sociale détermine aussi le système des rapports de travail entre les hommes.

En effet, est-il possible que le système technique de la société, la structure de son outillage, soient d'une espèce et les rapports entre les hommes d'une autre ? Est-il possible, par exemple, que le système technique social soit la technique mécanique et que les rapports de travail et de production soient ceux d'artisans travaillant à la main ? Il est évident que c'est impossible. Si la société existe, il faut qu'il y ait un équilibre défini entre sa technique et son économie, c'est-à-dire entre l'ensemble de ses instruments de travail et son organisation de travail, entre son appareil matériel de production et son appareil productif humain.

Prenons un exemple applicatif. Comparons la soi-disant « société antique » avec la société capitaliste moderne. Commençons par la technique. A. Neuburger (*Die Technik des Altertums*) (La

technique de l'antiquité. Voiglanders Verlag. Leipzig, 1919), qui est plutôt enclin à exagérer qu'à diminuer l'importance de la technique ancienne, écrit : « Aristote, dans ses *Problèmes de la mécanique*, nous donne toute une liste d'instruments auxiliaires (techniques) employés par les anciens. Parmi ces instruments, il cite le levier avec contrepoids applicable aux puits, les balances aux bras égaux, la bascule, les tenailles, le coin, la hache, le treuil, la roue, la poulie, la fronde, le gouvernail, ainsi que les tours en cuivre et en fer avec différents plans de rotation et qui n'étaient probablement que des roues dentées » (p. 206).

Ce sont les moyens techniques les plus élémentaires qu'on appelle « machines simples » (le levier, plan incliné, le coin, etc.). Il est clair que ces instruments ne nous mèneront pas loin. Il en est de même pour le travail des métaux. Il est clair que c'est seulement l'ossature métallique des forces productives qui crée d'abord une base solide pour leur développement. Cependant, c'est l'or qui est travaillé en premier lieu ; la plus grande partie du métal sert en général à façonner des objets ne servant pas à la production. Seul, l'art du forgeron présente une exception en produisant des instruments assez primitifs, grâce à l'emploi du marteau, de l'enclume, des pinces, des tenailles, de la lime et d'autres instruments peu compliqués (on fabriquait surtout des haches, des marteaux, des pioches, des fers à cheval, des clous, des chaînes, des fourches, des pelles, des cuillers, etc.). La fonte servait surtout à faire des statues et autres objets improductifs. Ce n'est pas sans raison que Vitruve définissait, comme nous l'avons vu : « la machine » ; « un appareil en bois ».

« Pendant des siècles entiers, la technique resta figée au même niveau », dit Salvioli (*Der Kapitalismus im Altertum* (Le capitalisme dans l'antiquité), en comprenant certes par ces mots, non pas une stagnation absolue, mais un développement relativement lent de la technique ancienne.

La technique de ce genre déterminait d'elle-même le type de l'ouvrier, ses qualités de travail, ainsi que les rapports de travail, les rapports de production.

Le type de l'ouvrier, en présence d'une nouvelle technique, ne pouvait être que celui de l'artisan. Les forgerons, les charpentiers, les tailleurs de pierre, les tisserands, les orfèvres, les mineurs, les charrons, les bourreliers, les bourreliers-selliers, les tourneurs, les potiers, les teinturiers, les tanneurs, les vitriers, les serruriers, etc. tel est le type de l'ouvrier producteur (Gustave Glotz - *Le Travail dans la Grèce ancienne*. Félix Alcan 1920, pp. 265-276 ; Paul Louis : *Le Travail dans le monde romain*, 1912, p. 234-244). Ainsi la technique sociale déterminait la qualité de la machine de travail vivante, c'est-à-dire le type ouvrier, ses « qualités » de travail. Mais la même technique déterminait aussi les rapports entre les travailleurs. En effet, du fait même que nous voyons ici des espèces déterminées de travailleurs, il apparaît clairement que nous sommes en présence d'une division de la production en une série de branches et dans chacune de ces branches il n'est exécuté qu'un seul genre de travail. C'est la division du travail.

Par quoi était déterminée cette division du travail ? Évidemment par l'existence d'instruments du travail appropriés. Mais la forme de cette division du travail était également déterminée. « La division du travail, dit en substance Glotz, ne permet pas d'arriver ici aux mêmes résultats que dans les sociétés modernes, car elle n'est pas ici fonction du machinisme. Elle n'indique pas ici le régime des grandes usines, mais une industrie petite et moyenne... ». « La grande production était inconnue dans le monde antique ; il n'est jamais sorti des limites du métier » (Salvioli). Voici encore une forme des rapports de travail et de production, qui s'appuie aussi sur la technique. Même lorsqu'il s'agit d'un travail gigantesque, il est souvent exécuté avec des moyens de métier. Aussi, lors de la construction d'un aqueduc à Rome, le Gouvernement avait conclu un contrat avec trois mille maîtres-maçons ; ils ont travaillé eux-mêmes avec leurs esclaves (ib. p. 139). Par contre là où la production était relativement grande, elle n'a pu exister en présence d'une pareille technique que grâce à l'emploi d'une force extra-économique : c'était le cas du travail des esclaves, dont des armées entières amenées après chaque guerre victorieuse, vendues au marché, remplissaient les domaines et les ateliers « ergastula ». Avec une autre technique, le travail des esclaves serait impossible ; les esclaves abîment les machines compliquées et leur travail ne présente aucun avantage. Ainsi, même un

phénomène tel que le travail des esclaves importés s'explique, dans des conditions historiques données, par la présence de certains instruments de travail social. Examinons encore un autre problème. Comme on sait, malgré le développement assez considérable des rapports commerciaux capitalistes, l'économie du monde antique était en général une économie naturelle. Les hommes ne se trouvaient pas en rapports économiques étroits : les échanges étaient beaucoup moins développés qu'aujourd'hui ; un grand nombre de produits étaient fabriqués dans les grands domaines (*latifundia*), dans leurs ateliers publics et pour leur propre usage. Tout cela représente également un régime de travail déterminé, un genre particulier de rapports de production. Et encore cela s'explique par le faible développement des forces productives, par la faiblesse de la technique. La production, avec une technique pareille, ne pouvait jeter sur le marché un grand excédent de produits. En un mot, nous voyons que les rapports entre les hommes dans le processus du travail sont déterminés par le niveau du développement technique : l'économie antique est pour ainsi dire adaptée à la technique ancienne.

Comparons maintenant avec elle la société capitaliste, et d'abord sa technique. Pour en avoir un aperçu général, il suffit de jeter un coup d'œil sur la liste de certaines branches de la production. Nous n'envisageons que deux groupes : la construction de machines, d'instruments et d'appareils d'un côté et l'industrie électrotechnique de l'autre. Voici le tableau que nous obtenons :

I. Construction de machines, d'instruments et d'appareils.

- a) Machines productrices de force.
 - 1. Locomotives.
 - 2. Locomobiles.
 - 3. Autres machines productrices de force.
- b) Machines d'emploi général.
 - 1. Machines-outils pour le travail des métaux, du bois, de la pierre et d'autres matières.
 - 2. Pompes.
 - 3. Appareils de levage et de transport (ponts transbordeurs, etc. ...).
 - 4. Autres machines.
- c) Machines spéciales.
 - 1. Métiers à tisser.
 - 2. Machines agricoles.
 - 3. Machines spéciales pour l'extraction des matières premières.
 - 4. Machines spéciales pour la fabrication des armes et des munitions.
 - 5. Machines spéciales pour les industries d'art et de luxe.
 - 6. Construction de machines variées.
- d) Ateliers de réparations de machines.
- e) Chaudières et appareils divers.
 - 1. Chaudières à vapeur.
 - 2. Chaudières, appareils et matériel pour certaines branches spéciales d'industrie (en dehors des machines simples).
- f) Outillage pour les machines, et pièces de rechange.
 - 1. Outillage pour les machines.
 - 2. Pièces de rechange.
- g) Construction de moulins.
- h) Construction de navires et de machines pour les navires.

- i) Construction d'aéronefs et d'aéroplanes.
- j) Appareils de protection contre les gaz.
- k) Fabrication des moyens de transport.
 - 1. Bicyclettes et leurs pièces de rechange.
 - 2. Moteurs.
 - 3. Construction de wagons de chemins de fer.
 - 4. Construction de voitures.
- 5. Fabrication d'autres moyens de transport, sauf les transports aériens et maritimes.
- l) Fabrication de montres et de leurs pièces de rechange.
- m) Fabrication d'instruments de musique.
- n) Instruments d'optique et outillage de précision, ainsi que les préparations microscopiques et zoologiques.
 - 1. Construction d'instruments d'optique, d'outillage de précision et d'appareils photographiques.
 - 2. Construction d'instruments et d'appareils de chirurgie.
 - 3. Fabrication d'appareils zoologiques et microscopiques.
- o) Fabrication de lampes et d'abat-jour (sauf les lampes électriques).

II. Industrie électrotechnique.

Fabrication de :

- a) Dynamos et de moteurs électriques.
- b) Accumulateurs et d'éléments.
- c) câbles et de fils isolés.
- d) Appareils de mesures électriques.
- e) Appareils électriques et de matériel accessoire.
- f) Lampes électriques et de projecteurs.
- g) Appareils médicaux.
- h) Appareils à faible courant.
- i) Isolateurs électriques.
- j) Appareils électriques pour grands établissements.
- k) Atelier de réparation d'instruments électriques divers. (Rudolph Meerwarth

Einleitung in die Wirtschaftstatistik. Introduction à la statistique économique. Lena Gustav Fischer 1920. pp. 43-44).

Il suffit de comparer cette liste avec les « machines » dont parlent Aristote et Vitruve, pour comprendre l'énorme différence qui existe entre la technique de la société ancienne et celle de la société capitaliste. Et de même que la technique ancienne déterminait l'économie du monde antique, de même la technique capitaliste détermine l'économie moderne, l'économie du régime capitaliste. Si l'on pouvait faire le recensement de la population de la Rome ancienne et de celle de Berlin ou de Londres de nos jours et diviser cette population d'après les professions, les métiers, nous verrions nettement l'abîme profond qui nous sépare de l'« antiquité ». Nous avons aujourd'hui des ouvriers qui dépendent de la technique mécanique et qui n'existaient pas alors. Au lieu d'artisans (de *fabri ferrarii* : quelconques), nous trouvons parmi nous des électrotechniciens, des monteuses, des mécaniciens, des chaudronniers, des tourneurs en métaux, des fraiseurs, des opticiens, des typos, des

lithos, des cheminots, des chauffeurs, des conducteurs de marteaux pilons, de moissonneuses, de faucheuses, de lieuses, de charrues à vapeur, des ingénieurs électrotechniciens, des chimistes, des linotypistes, etc... etc... De tels ouvriers n'existaient même pas de nom, car il n'y avait ni branches d'industrie, ni instruments de travail correspondants. Mais, même si nous passons aux ouvriers qui ont le même nom et travaillent dans une spécialité existant déjà auparavant, ce ne seront pas les mêmes ouvriers. En effet, qu'y a-t-il de commun entre un tisserand moderne qui travaille dans une grande usine textile et un artisan ou un esclave de la Grèce ou de la Rome antiques ? C'était un tout autre homme qui se serait senti dans une usine textile moderne comme Jules César dans un wagon de chemin de fer souterrain de New-York. Nous avons d'autres forces ouvrières pour un autre genre de travail. Nos forces de travail constituent des produits d'une autre technique, à laquelle elles sont adaptées.

Nous avons observé plus haut qu'il existe actuellement une quantité considérable de branches d'industrie qui autrefois étaient inconnues. Cela signifie avant tout qu'il y a dans la société capitaliste une division différente du travail social. Or, la division du travail social représente une des conditions essentielles de la production, Quelle est la base de la division du travail moderne ? On voit tout de suite qu'elle repose sur les instruments modernes du travail, sur le caractère, l'aspect, la réunion des machines et des instruments, c'est-à-dire sur le système technique de la société capitaliste. Voyons un peu la forme que prend une entreprise moderne. Ce n'est pas une petite unité de production, ce n'est pas un métier d'artisan, pas même l'atelier domestique d'un grand propriétaire terrien. C'est une organisation puissante, dans laquelle entrent des milliers d'hommes placés dans un certain ordre, à des points déterminés et exécutant un travail strictement déterminé. Prenons par exemple une entreprise capitaliste modèle comme la fabrique d'automobiles Ford à Détroit (États-Unis) ; son aspect spécifique nous sautera immédiatement aux yeux : une exacte division du travail, son caractère mécanique, l'automatisme des machines et le contrôle exercé par les ouvriers, une suite logique des opérations, etc... Sur des plates-formes en mouvement sont placées des pièces du produit. Les ouvriers de différents genres et différemment qualifiés debout près de leurs machines et de leurs outils « opèrent » sur les produits demi-œuvrés qui se trouvent sur la plate-forme. Toute la marche du travail est calculée à une seconde près. Chaque changement de l'ouvrier est prévu ainsi que chaque mouvement de son pied ou de sa main, ou chaque inclinaison de son corps. Le « personnel » suit la marche générale dit travail, tout est basé sur l'horloge, sur le chronomètre. Cette division du travail et son organisation scientifique » sont faites d'après le système Taylor. Une telle usine, si nous examinons sa structure humaine, c'est-à-dire les rapports entre les hommes, constitue elle aussi un rapport de production. Comment l'emplacement des hommes est-il déterminé ? Par quoi sont déterminées leurs relations mutuelles ? Par la technique, par le système de machines, par leurs combinaisons, par l'organisation de l'appareil matériel de l'usine.

« On doit considérer le développement de la technique moderne comme le facteur le plus décisif de l'organisation du travail... Il n'y a pas qu'une machine à l'usine. Les machines sont divisées en groupes. Elles se rattachent l'une à l'autre, soit par leur type, soit par les opérations à exécuter. Le passage du travail d'un métier à un autre, les transports à l'intérieur de l'usine... se présentent aux yeux des directeurs techniques comme une grandeur qu'il faut calculer et délimiter. Le plan de travail, la distribution des places occupées par les ouvriers, le transport, sont ainsi réglementés, automatisés, normalisés... se transformant peu à peu en une machine de précision assurant le contrôle du travail de l'entreprise... Dans le système général de ce mouvement de choses, le mouvement des hommes et l'action qu'ils exercent sur d'autres hommes, sont apparus souvent comme facteurs déterminants... Le système de l'organisation scientifique est né » (A. Gastef : *Nos tâches. Organisation du travail. Revue de l'institut de Travail*, n° 1, 1921). Pour nous rendre compte des différents genres d'usines métallurgiques, nous allons énumérer quelques industries russes, industries mécaniques et électriques, forges, fonderies, fabriques de chaudières, laminoirs, fours Martin, fours Siemens, usines de produits chimiques, usines de construction, fabriques de creusets, fabriques d'affûts, etc... Dans les

usines Poutilov, en 1914-1916, on trouvait les catégories d'ouvriers suivantes : serruriers, ajusteurs, fraiseurs, tourneurs sur bois, tourneurs sur métaux, fondeurs, perceurs, forgerons, chauffeurs, lamineurs, mécaniciens, menuisiers, charpentiers, tapissiers, peintres en bâtiments, manœuvres femmes, manœuvres hommes, etc... *La Revue du Métallurgiste*, 1917). Plusieurs noms montrent déjà que certaines spécialités sont liées à des instruments, machines, outils donnés. Aux combinaisons déterminées de ces instruments de travail, à leur répartition dans l'entreprise, correspond aussi l'emplacement déterminé des hommes. Ce dernier est déterminé par les premières.

Ainsi, dans la grande industrie les rapports de production sont déterminés par la technique. Et de même que de la technique de la Grèce et de la Rome antiques découlaient des rapports de production correspondant à la petite et moyenne production, de même les rapports de la grande production découlent de la technique moderne. Entre la technique sociale et l'économie sociale, il existe, ici aussi, un équilibre relatif.

Enfin, nous avons vu que la faiblesse de la technique de la société antique entraînait la faiblesse des échanges : elle donnait à l'économie un caractère naturel : les liens entre les différentes économies étaient très lâches. Ceci détermine aussi des rapports de production bien déterminés. Par contre, la technique capitaliste moderne permet de jeter sur le marché des masses énormes de produits. D'ailleurs, la division du travail a comme conséquence le fait que toute la production se fait pour le marché : le fabricant ne porte pas lui-même les millions de bretelles que son usine fabrique ! Ainsi, les rapports de production, en ce qui concerne la circulation des marchandises, sont aussi une conséquence de la technique correspondante.

Nous avons examiné la question de divers côtés :

1° au point de vue des forces de travail ;

2° au point de vue de la production, c'est-à-dire que nous avons vu dans quelle mesure et dans quelle proportion les hommes sont organisés dans les différentes entreprises ;

3° nous avons recherché les rapports existant entre ces entreprises.

Et partout, en nous basant sur l'exemple de deux économies différentes (antique et moderne), nous sommes arrivés à cette conclusion partout que les combinaisons des instruments de travail, la technique sociale déterminent les combinaisons et les rapports des hommes, c'est-à-dire l'économie sociale. Toutefois, ceci ne constitue encore qu'un aspect, qu'une partie des rapports existant dans la production. Il faut maintenant que nous étudions un autre problème très vaste et tout à fait essentiel : celui des classes sociales. Nous en parlerons plus loin en détail, mais nous allons l'examiner ici au point de vue des conditions de la production.

Quand nous examinons les rapports entre les hommes dans un processus de production, nous découvrons presque partout (à l'exception du soi-disant communisme primitif) que les hommes se groupent de façon à ce qu'un groupement ne soit pas à côté, mais au-dessus de l'autre. Voyons les rapports qui existent dans le régime du « servage » ; au-dessus il y a les propriétaires, au-dessous les intendants, gérants, les employés, plus bas encore les paysans. Prenons les rapports qui existent dans la production capitaliste. Ici aussi, nous voyons que dans le processus du travail, les hommes ne se divisent pas seulement en fondeurs, monteurs, cheminots, etc... qui, malgré la variété de leurs occupations, travaillent cependant de la même manière et sont placés au même niveau dans la production, mais qu'ici aussi, un groupe d'hommes se trouve dans le processus du travail au-dessus d'un autre : les employés au-dessus des ouvriers (le personnel technique moyen : contremaîtres, ingénieurs, agronomes, techniciens); au-dessus des employés moyens, il y a des employés supérieurs (administrateurs, directeurs); plus haut encore les soi-disant propriétaires des entreprises, les capitalistes, les grands chefs et les grands maîtres du processus de la production. Prenons enfin un grand domaine d'un riche propriétaire romain : il y a ici toute une hiérarchie ; tout en bas les esclaves, les « instruments parlants », *instrumenta vocalia*, comme les appelaient les Romains, pour les distinguer des « instruments mi- parlants », c'est-à-dire du bétail et des « instruments muets », c'est-

à-dire des choses ; après les esclaves viennent les surveillants, etc... Ensuite les intendants, enfin le propriétaire du domaine lui-même et son honorable famille (la femme était d'habitude à la tête de certains travaux domestiques). Il faut être aveugle pour ne pas voir que nous sommes ici en présence de types différents de rapports entre les hommes qui travaillent. Toutes les personnes indiquées plus haut, participent d'une manière ou d'une autre au processus du travail et se trouvent ainsi en rapports déterminés les uns avec les autres. Il faut les diviser en groupements différents : soit d'après leur spécialité et leur profession, soit d'après leur classe. Lorsque nous les divisons selon leur profession ou spécialité, nous avons des forgerons, des serruriers, des tourneurs, etc... Ensuite, des ingénieurs chimistes, des ingénieurs mécaniciens, des ingénieurs spécialistes des chaudières, du tissage ou des locomobiles, etc... Cependant il est clair qu'un serrurier, un tourneur, un mécanicien, un débardeur constituent une certaine catégorie, tandis qu'un ingénieur, un agronome, etc... Sont autre chose, et le capitaliste qui dispose de tous est tout à fait autre chose. On ne peut pas mettre tous ces hommes sur le même rang. Tout le monde se rend compte que, malgré toutes les différences qui séparent le travail d'un serrurier, d'un tourneur ou d'un typo, les rapports entre eux dans le processus général du travail sont d'un même genre, tandis que les rapports entre un serrurier et un ingénieur sont d'un autre genre et que ceux existant entre un serrurier et un capitaliste sont d'un genre absolument différent. Il y a une chose encore plus évidente : un serrurier, un tourneur, un typo, tous ensemble et chacun séparément, ont les mêmes rapports avec tous les ingénieurs et les mêmes, bien qu'encre plus éloignés, avec tous les gérants supérieurs, maîtres de la production « capitaines d'industrie » capitalistes.

C'est ici que nous voyons les plus grandes différences entre les rôles, l'importance, les types, le caractère des rapports entre les hommes : le capitaliste place les ouvriers dans l'usine de la même façon qu'il y place les outils ; les ouvriers ne « placent » nullement le capitaliste (tant qu'il s'agit du régime capitaliste, s'entend) : ce sont eux qui sont « placés » par les capitalistes. Nous voyons ici les rapports de domination à soumission « Herrschafts- und Knechtschaftsverhältniss », comme dit Marx, « le commandant du capital », (Kommando des Kapitals). C'est ce rôle tout à fait différent que les hommes jouent dans le processus de production qui constitue la base de la division des hommes en diverses classes sociales. Il convient d'attirer l'attention sur un fait extrêmement important. Nous savons déjà par tout ce qui précède que le processus de répartition fait également partie du processus de reproduction sociale. Le processus de répartition constitue, pour ainsi dire, le revers du processus de production sociale. Qu'est-ce que le processus de répartition, considéré de plus près ? Et de quelle façon est-il lié au processus de production ?

Marx écrit à ce sujet (Introduction à une Critique de l'Économie politique) : « La répartition, au sens vulgaire, se présente comme répartition des produits ; plus encore, comme quelque chose d'éloigné de la production et d'indépendant par rapport à elle. Mais avant de devenir la répartition des produits, elle est d'abord une répartition d'instruments de production et un second lieu, - ce qui constitue la définition suivante du même rapport, - elle constitue la répartition des membres de la société entre les différentes branches de la production (soumission collective des individus aux rapports donnés qui existent dans la production). La répartition des produits est évidemment le résultat de la répartition qui fait partie elle-même du processus de production et qui détermine la composition de la production. Étudier la production sans prendre en considération la répartition qui en fait partie, n'est qu'un travail abstrait ; par contre, en même temps qu'est donnée cette répartition qui constitue un élément de la production, est donnée aussi la répartition des produits ». Il faut analyser cette proposition de Marx.

Nous voyons avant tout que le processus de production détermine lui-même le processus de répartition des produits. Si, par exemple, la production se fait dans des exploitations particulières et indépendantes (par des entreprises capitalistes particulières ou par des artisans isolés), alors, dans chaque exploitation, on ne produit plus du tout ce dont celle-ci a besoin, mais un article spécial (dans une, des montres, dans d'autres du pain, dans d'autres encore des serrures, des marteaux, des pinces,

etc. ...); il est clair que la répartition des produits se fera par la voie de l'échange. Les hommes qui fabriquent des serrures ne peuvent pas s'en vêtir, ou les manger. Les hommes qui font le pain ne peuvent pas fermer avec leur pain leurs magasins de farine ; ils ont besoin de serrures et de clefs. Forcément, ils échangeront leurs produits, ils feront du commerce. Ainsi, la distribution des produits fabriqués par les hommes qui vivent en société aura lieu par voie d'échange. De la manière dont on produit découle la façon dont on répartit les produits. La répartition des produits n'est pas quelque chose d'indépendant du produit lui-même. Au contraire, elle est déterminée par lui et constitue avec lui une partie de la reproduction matérielle sociale.

Cependant, la production elle-même implique deux autres sortes de répartition : en premier lieu, la répartition des hommes, leur emplacement dans le processus de production, conformément aux rôles variés qu'ils jouent dans le processus de production (c'est de cela surtout que nous avons parlé dans le paragraphe précédent) ; en second lieu, la répartition des instruments de production entre ces hommes. Ces deux sortes de répartition font partie de la production. En effet, prenons nos exemples précédents, les exemples concernant la société capitaliste. Nous y voyons une « répartition des hommes ». Ces hommes « répartis », c'est-à-dire placés dans la production d'une façon déterminée, se divisent, comme nous l'avons vu, en classes, et la base de cette division est déterminée par le rôle qu'ils jouent dans le processus de production. Voyons cela de plus près. À cette « répartition des hommes », aux rôles différents que ces hommes jouent dans la production est liée également la répartition des moyens de travail. Le capitaliste, le grand propriétaire foncier ont à leur disposition les moyens de travail (la fabrique et les machines, le domaine et les ateliers de travail, la terre, les bâtiments), tandis qu'un ouvrier ne possède aucun moyen de production, sauf sa force de travail ; l'esclave, ne peut même pas disposer de son propre corps, et le serf ne se distingue pas beaucoup de l'esclave. Nous voyons ainsi que les rôles différents des classes dans la production sont basés sur la répartition entre eux des moyens de production. Dans le journal londonien *Le Peuple* (numéros du 6 au 20 août 1859), rendant compte du livre de Marx : « *Contribution à la critique de l'économie politique* », Engels écrivait : « L'économie politique ne parle pas de choses, mais de rapports entre les hommes, et en dernier lieu, de rapports entre les classes et ces rapports sont toujours liés aux choses et se présentent comme des choses ». Qu'est-ce que cela signifie ? Nous allons l'expliquer par quelques exemples : prenons les rapports habituels entre les classes d'une société capitaliste, rapports entre les capitalistes et les ouvriers. À quelle « chose » sont-ils liés ? À celle qui se trouve entre les mains des capitalistes, à ces moyens de production dont disposent les capitalistes et que les ouvriers ne possèdent point. Ces moyens de production servent aux capitalistes d'instrument pour tirer les bénéfices, d'instrument d'exploitation de la classe ouvrière. Ce ne sont pas du tout simplement des choses, mais des choses prises dans leur sens social particulier. Dans quel sens ? Dans ce sens qu'ils sont non seulement un moyen de production, mais encore un moyen d'exploitation des ouvriers salariés. En d'autres termes cette « chose » exprime les rapports entre les classes ou, comme dit Engels, les rapports entre les classes sont liés aux choses. Dans notre exemple, cette « chose » c'est le capital.

Ainsi, la forme particulière des rapports de production, forme qui consiste en rapports entre les classes, est déterminée par les rôles différents que ces groupes d'hommes jouent dans le processus de production et par la répartition entre eux des produits de production. La répartition des produits est donnée par-là en entier.

Pourquoi le capitaliste reçoit-il un bénéfice ? Parce qu'il possède les moyens de production, parce qu'il est capitaliste.

Les rapports de production entre les classes, c'est-à-dire les rapports liés aux différents modes de répartition des moyens de production ont une importance capitale pour la société. Ce sont eux qui déterminent avant tout l'aspect de cette société, sa structure ou, comme disait Marx, sa structure économique.

Les rapports de production, comme tout le monde le voit maintenant, sont extrêmement variés et compliqués. Si nous nous rappelons encore que nous considérons la répartition des produits comme une partie de la reproduction, nous comprenons aisément que les rapports entre les hommes dans le processus de la répartition font partie des rapports de production. Les rapports entre les hommes dans notre société complexe sont extrêmement nombreux. Les rapports entre les commerçants, les banquiers, les employés, les changeurs, les détaillants, les ouvriers, les consommateurs, les vendeurs, les voyageurs de commerce, les vendeurs ambulants, les fabricants, les armateurs, les marins, les ingénieurs, les contremaîtres, etc... tout cela, ce sont des rapports de production. Dans la vie réelle, ils s'entremêlent dans les combinaisons les plus variées et les plus étranges ; ils forment des dessins très compliqués. Parmi tous ces dessins il y en a un essentiel qui a une importance particulière, à savoir le rapport existant entre les grands groupements d'hommes, groupements qui portent le nom de classes sociales. Du genre de classes existantes, des rapports entre ces classes, du rôle qu'elles jouent dans le rôle de la production, de la façon dont sont distribués les instruments de travail, - de tout cela dépend aussi le caractère de la société que nous avons devant nous : les capitalistes en haut, l'ouvrier salarié en bas, - voilà la société capitaliste; le grand propriétaire terrien en haut, disposant de toutes les choses et de tous les hommes, intégralement, - tel est le régime de l'esclavage; en haut les ouvriers dirigeant tout, - tel est le régime de la dictature prolétarienne, etc... Lorsque les classes n'existent point cela ne veut pas dire que la société a disparu. Cela signifie seulement que la société de classe n'existe plus. Telle a été par exemple, la société communiste primitive ; telle sera aussi la société communiste dans l'avenir.

Nous avons maintenant un autre problème à résoudre. Nous avons vu auparavant que les rapports de production changent avec la technique sociale. Cette proposition est-elle applicable aux rapports de production qui sont en même temps ceux des classes ? Il suffit de jeter un coup d'œil sur la marche effective de l'évolution de n'importe quelle société pour se convaincre immédiatement que cette proposition est juste. Ainsi, des changements énormes parmi les classes se sont produits, sous les yeux de la génération actuelle. Il y a à peine quelques dizaines d'années, la classe des artisans indépendants était encore très nombreuse. Elle s'est mise à fondre très rapidement. Pourquoi ? La technique mécanique s'est développée et, avec elle, la grande industrie, le système des fabriques. Et, en même temps, le prolétariat a grandi, à son tour ; c'est ainsi que la grande bourgeoisie industrielle s'est développée et que les métiers ont disparu peu à peu. Le groupement des classes est devenu autre. Et il n'en peut être autrement. En effet, lorsque la technique change, la répartition du travail dans la société change à son tour, certaines fonctions dans la production disparaissent ou deviennent moins importantes, d'autres apparaissent et ainsi de suite. En même temps, le groupement des classes change aussi. Lorsque les forces productives de la Société sont faiblement développées, l'industrie est tout à fait faible dans une telle société, et l'économie sociale à un caractère agraire, rural. Rien d'étonnant que, dans une pareille société, ce soient les campagnes qui dominent, et qu'à la tête de la société, se trouve la classe des grands propriétaires fonciers. Au contraire, quand les forces de production constituent dans la société une grandeur déjà hautement développée, nous y voyons alors une industrie puissante, des villes, des bourgades industrielles, etc... Mais par là même ce sont les classes urbaines qui acquièrent une influence prépondérante. Les hobereaux passent à l'arrière-plan, en cédant la place à la bourgeoisie industrielle ou à d'autres parties de la bourgeoisie. Le prolétariat devient une puissance. Il va de soi que le regroupement continu des classes peut changer complètement la forme de la société. Cela arrive lorsque la classe qui était en bas, monte en haut. De quelle façon cela se produit-il ? Nous en parlerons dans le chapitre suivant. Pour l'instant il suffit de dire que les rapports entre les classes, qui constituent la partie la plus importante des rapports de production, changent eux aussi relativement au changement des forces productives. « Selon le caractère des moyens de production changent également les rapports sociaux entre les producteurs, les conditions de leur collaboration, ainsi que leur participation à la marche de la production. L'invention d'un instrument de guerre nouveau, de l'arme à feu par exemple, change forcément toute l'organisation intérieure de l'armée, ainsi que les rapports mutuels qui lient les personnes faisant

partie de l'armée et grâce auxquels elle représente un ensemble organisé ; enfin, les rapports mutuels entre les armées ont changé aussi à leur tour. Les rapports sociaux entre les producteurs, les rapports sociaux de la production changent par conséquent avec la transformation et le développement des moyens matériels de la production, c'est-à-dire avec le développement des forces productives » (K. Marx, *Capital et Salariat*). En d'autres termes : « L'organisation de chaque société donnée est déterminée par l'état de ses forces productives. Avec le changement de cet état se transforme forcément aussi, tôt ou tard, l'organisation sociale. Par conséquent, elle se trouve dans un état d'équilibre instable partout, où montent (ou baissent, N.B.) les forces productives sociales. » (G. Plékhanov : *La conception matérialiste de l'histoire. Critique de nos critiques*).

L'ensemble des rapports de production constitue la structure économique de la Société, autrement dit ses moyens de production. C'est l'appareil du travail humain de la société, sa « base réelle ».

Si nous examinons les rapports de production, nous les ramenons à la répartition des hommes dans l'espace. Comment s'exprime ce rapport ? Du fait que chaque homme, comme nous l'avons déjà vu, a sa place déterminée comme une vis dans un mécanisme d'horlogerie. C'est précisément cette situation déterminée dans l'espace, « sur le champ de travail », qui fait de cette « répartition », de cet « emplacement », un rapport de travail social. Chaque chose, évidemment, se trouve dans l'espace et s'y meut. Mais les hommes sont liés ici précisément, pour ainsi dire, par les positions de travail déterminées qu'ils occupent. C'est un rapport d'ordre matériel, semblable à celui de parcelles d'un mécanisme d'horlogerie. Il ne faut pas oublier que les critiques du matérialisme historique confondent constamment ces notions, en profitant de ce que le mot « matériel » a plusieurs significations. Ainsi, par exemple, ils « ramènent » le processus historique aux « besoins » ou aux « intérêts » matériels et triomphent ensuite facilement du matérialisme historique, en prouvant avec justesse que l'« intérêt » n'est nullement quelque chose de matériel, au sens philosophique du mot, mais apparemment quelque chose de psychique. Et, en effet, l'intérêt n'est nullement la matière. Mais ce qui est malheureux, c'est que certains « partisans » du matérialisme historique (qui assimilent surtout Marx à un philosophe bourgeois quelconque et qui ne sont pas d'accord avec le matérialisme philosophique) confondent aussi facilement les choses. Ainsi, par exemple, Max Adler, qui concilie Marx avec Kant, voit dans la société un ensemble d'actions mutuelles psychiques : tout est psychique chez lui (on voit la même chose chez A. A. Bogdanov : *Contribution à la psychologie de la société*). Voici un spécimen de raisonnement de ce genre : « Mais le rapport n'est nullement une chose matérielle dans le sens philosophique du matérialisme qui met sur le même rang la matière et la substance inanimée. En général il est difficile de mettre « la structure économique », « base matérielle » du matérialisme historique, en rapport quelconque avec la « matière » du matérialisme philosophique, quel que soit le sens que nous lui donnons... Et ceci concerne non seulement ce qui exerce l'action, mais aussi ce qui est créé par cette action. Les moyens de production... sont plutôt des produits de l'esprit humain... » (Max Zetterbaum : *Contribution à la conception matérialiste de l'histoire*, dans le recueil intitulé : *le Matérialisme historique*. Édition du Soviet de Moscou, 1919). M. Zetterbaum est dérouté par le fait que les machines ne sont pas faites par des hommes sans âme. Mais comme les hommes eux-mêmes ne sont pas faits non plus par des morts, il s'ensuit que tout dans la société est le produit de l'esprit privé de corps, d'un esprit bienfaisant. Par conséquent, la machine est quelque chose de psychique ; par conséquent la société ne dispose d'aucune « matière ». Et pourtant il va de soi qu'il n'en est pas tout à fait ainsi. En effet, même l'esprit le plus pur n'aurait créé ni les hommes ni les machines sans la chair coupable. Et plus encore, sans cette chair coupable, il n'aurait pas brûlé du désir de faire des choses pareilles. Mais que faire du « rapport » ? Nous l'expliquerons encore une fois à M. Zetterbaum. Nous espérons que M. Zetterbaum ne protestera pas si nous parlons du système solaire comme d'un système matériel. Mais qu'est-ce que ce système et pourquoi est-ce un système ? Pour une raison très simple, à savoir que ses parties intégrantes (le soleil, la terre et toutes les autres planètes) se trouvent en rapports définis les unes avec les autres, car elles occupent à chaque moment donné une place déterminée dans l'espace. Et de même que l'ensemble des planètes qui se trouvent

en rapports définis entre elles, forment le système solaire, de même l'ensemble des hommes liés par les rapports de production forme la structure économique de la société, sa base matérielle, son appareil humain. Nous trouvons également chez Kautsky, qui confond sans rime ni raison la technique et l'économie, des passages très douteux (par exemple à la page 104 du recueil mentionné plus haut). À ces affirmations nous pouvons opposer le passage suivant de l'écrivain archi-bourgeois W. Sombart. Voici ce que dit ce savant très peu matérialiste : « Si l'on se sert d'images, on peut parler de la vie économique comme d'un organisme et émettre la proposition d'après laquelle ce dernier est composé d'un corps et d'une âme. Le corps détermine la forme extérieure, dans laquelle se déroule la vie économique : les formes économiques et productives, les organisations multiples, au milieu desquelles et à l'occasion desquelles se dirige la « vie économique », etc... Il est clair qu'il faut d'abord placer dans la rubrique de la forme et de l'organisation économique toute la structure économique de la société. C'est elle qui constitue, si nous nous exprimons dans une forme imagée, le corps de cette société. (Werner Sombart : *Der Bourgeois*. Édition Duncker und Humblot, Munich et Leipzig, 1913, p. 2).

38. La superstructure et ses formes.

Il est nécessaire que nous procédions maintenant à l'examen des autres côtés de la vie sociale. Nous avons devant nous les séries suivantes de phénomènes sociaux : la structure politique et sociale de la société (organisation de son pouvoir politique, de ses classes, des partis, etc...), les mœurs, les lois et la morale (les normes sociales, c'est-à-dire les règles de conduite des hommes); la science et la philosophie; la religion, l'art, et enfin le langage - moyen de communication entre les hommes. On appelle d'ordinaire tous ces phénomènes, sauf la structure politique et sociale de la société, « culture spirituelle ».

Le mot « culture » d'origine latine suppose l'action de «cultiver». La culture indique par conséquent tout ce qui est « l'œuvre de l'activité humaine », dans le sens large du mot, c'est-à-dire tout ce qui est produit d'une façon ou d'une autre par l'homme social. « La culture spirituelle » est aussi un produit de la vie sociale : elle est faite du processus vital général de la société. Aussi, pour la comprendre, est-il nécessaire de la présenter précisément comme une partie de ce processus vital général. Et, cependant certains savants bourgeois désirent, coûte que coûte, détacher cette « culture spirituelle » du processus vital de la société, c'est-à-dire la diviniser en réalité, faire d'elle une entité particulière, indépendante du corps et de l'esprit sans péché. Ainsi par exemple, Alfred Weber (*La notion sociologique de la culture. Discussion au 2e Congrès sociologique allemand*. Tübingen. Édition Mohr. 1913), qui appelle la croissance de la vie sociale, sa complexité et ses richesses, processus de la civilisation extérieure, écrit : « Mais nous sentons (!) Maintenant que la culture est au-dessus de tout cela, que nous comprenons sous le nom d'évolution de la culture, quelque chose de tout à fait autre... Ce n'est que lorsque... la vie devient quelque chose qui se place au-dessus des nécessités et de l'utilité, que nous sommes en présence d'une culture » (pp. 10-11). En d'autres termes, la culture est une partie de la vie, mais elle n'est pas déterminée par « les nécessités et l'utilité de la vie », c'est-à-dire qu'elle est issue de la société sans être déterminée par elle. Il est évident qu'une telle conception conduit au divorce avec la science et à son remplacement par la foi. Cela explique pourquoi Weber emploie le terme « nous sentons ».

Pour passer à cette culture « spirituelle » il est plus commode d'examiner d'abord les traits les plus généraux de la structure politico-sociale de la société, cette dernière étant déterminée directement, comme nous le verrons tout de suite, par sa structure économique.

L'expression la plus frappante de la structure politico-sociale de la société est le pouvoir d'État. Qu'est-ce que le pouvoir d'État ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord se demander : comment l'existence d'une société de classes est-elle possible ? Car si la société est composée de classes différentes, ces classes ont aussi des intérêts différents. Les uns possèdent tout, les autres

presque rien. Les uns ordonnent, commandent, s'approprient les fruits du travail d'autrui ; les autres obéissent exécutent les ordres, aliènent les fruits de leur propre travail.

La position des classes dans la production et dans la répartition, c'est-à-dire leurs conditions d'existence, leur rôle dans la société, leur « existence sociale », déterminent aussi une certaine conscience. Nous savons bien que tout dans le monde est déterminé par quelque chose, qu'il n'y a rien sans cause. Rien d'étonnant que les difficultés de la situation des classes déterminent aussi une différence de leurs intérêts, de leurs désirs, aussi bien que la lutte entre elle, lutte parfois à mort. Dans ces conditions, comment peut être atteint l'équilibre dans la structure d'une société de classes ? Comment se fait-il qu'il ne se trompe pas à chaque instant ? Comment est possible l'existence d'une société dans laquelle, comme disait un homme politique anglais, il existe, au milieu d'une nation, en réalité, deux nations (c'est-à-dire deux classes).

Nous savons cependant que les sociétés de classes existent, par conséquent, il doit y avoir une condition d'équilibre supplémentaire. Il faut qu'il existe quelque chose jouant le rôle d'un lien qui maintient les classes, ne laisse pas la société se briser, tomber en morceaux. Ce lien, c'est l'État. C'est une organisation qui entortille de ses fils innombrables toute la société et la tient dans son filet. Mais quelle est cette organisation ? D'où vient-elle ? Car elle n'est certainement pas tombée du ciel. Elle ne peut pas être une organisation sans classe, les hommes n'appartenant pas à des classes pour construire une organisation en dehors des classes, ou bien « au-dessus des classes » quoi qu'en disent les savants bourgeois. L'organisation d'État est « essentiellement l'organisation d'une classe dominante ».

Posons maintenant la question suivante : quelle est la classe qui « domine » ? De quelle classe le pouvoir d'État est-il l'instrument, ce pouvoir qui fait obéir les autres classes par sa contrainte, ses chaînes idéologiques et spirituelles, son appareil immense divisé en branches multiples : il ne sera pas encore difficile de répondre à cette question, si nous nous rappelons tout ce que nous avons dit précédemment. Représentons-nous, en effet, la société capitaliste. C'est la classe des capitalistes qui domine ici la production. Est-il possible que le prolétariat, par exemple, domine dans l'État d'une façon prolongée ? Non, certes. Car alors une des conditions essentielles de l'équilibre viendrait à manquer et l'on verrait se produire l'une ou l'autre de ces deux alternatives : ou bien le prolétariat prendrait également en mains le pouvoir sur la production, ou bien la bourgeoisie reprendrait en mains le pouvoir d'État. Ainsi, tant qu'une société ayant une structure économique déterminée existe, son organisation d'État doit être adaptée à son organisation économique ; en d'autres termes, la structure économique d'une société détermine aussi sa structure étatique et politique.

Examinons encore une question. L'État est une organisation immense qui embrasse le pays tout entier, qui domine plusieurs millions d'hommes. Cette organisation a besoin d'une armée entière d'employés, de fonctionnaires, de soldats, d'officiers, de législateurs, d'hommes de loi, de ministres, de généraux, etc..., etc. Elle contient encore des couches entières d'hommes disposées les unes au-dessus des autres. Dans sa structure se reflètent comme dans un miroir tous les rapports de la production. Dans une société capitaliste, par exemple, c'est la bourgeoisie qui est le chef suprême de la production ; il en est de même de l'État. Un propriétaire d'usine est suivi immédiatement d'un directeur de fabrique qui est parfois capitaliste lui-même ; les choses se passent de la même façon dans l'État capitaliste, avec les ministres, comme avec les grands manitous de la bourgeoisie. C'est dans ces milieux que se recrutent les généraux de l'armée. La place moyenne dans la production est occupée par le technicien et par l'ingénieur, par l'intellectuel ; les mêmes intellectuels exercent les fonctions d'employés moyens dans l'appareil d'État et c'est parmi eux que se recrutent généralement les officiers. À la classe ouvrière correspondent les petits fonctionnaires, les soldats, etc... Certes, il existe ici quelques différences, mais, en général, la structure du pouvoir politique correspond à la structure de la société. En effet, imaginons un instant que les petits fonctionnaires par un miracle quelconque, soient devenus supérieurs aux supérieurs. Cela équivaldrait à dire que l'ancienne classe dominante a laissé échapper de ses mains le pouvoir politique. Et ceci n'est possible que lorsque la

société tout entière perd son équilibre, c'est-à-dire lorsque nous nous trouvons en présence d'une révolution. Mais cette révolution, à son tour, ne peut éclater sans que des changements correspondants ne se soient effectués dans la production ; ainsi comme nous voyons, la structure du pouvoir politique lui-même reflète la structure économique de la société, c'est-à-dire que les mêmes classes occupent les mêmes places.

Citons quelques exemples puisés dans des domaines et à des époques différentes. Dans l'ancienne Égypte, par exemple, la direction de la production se confondait presque avec l'administration d'État. Les grands propriétaires fonciers se trouvaient aussi bien à la tête de la production que de l'État.

La plus grande partie de la production était celle de l'État, basée sur la grande propriété agraire. Le rôle des groupements sociaux dans la production se confondait avec leur situation en tant que fonctionnaires supérieurs, moyens et inférieurs de cet État et en tant qu'esclaves (O. Neurath : *Antike Wirtschaftsgeschichte*, édition Teubner, 1909, p. 8). « Les familles notables sont certes des familles rurales, mais en même temps elles représentent l'aristocratie des fonctionnaires (Max Weber : *Agrargeschichte* (Histoire agraire) dans le *Randwörterbuch der Staatswissenschaften* - Dictionnaire des sciences sociales). Parfois le lien entre le pouvoir d'État et le commandement de la production était frappant. Au XVe siècle, dans la République capitaliste commerciale de Florence, dominait la maison de banque des Médicis : « La Banque des Médicis, et le trésor florentin se sont confondus complètement, et la faillite de la maison de commerce Médicis s'est confondue avec la chute de la République de Florence. » (M. Pokrovski : *Le matériel économique*. Moscou, 1906). Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, les grands propriétaires fonciers qui exploitaient leurs serfs, dominaient la production russe, aussi détenaient-ils le pouvoir d'État, organisés en classe « noble » privilégiée. Et lorsque les « moujiks » ont levé l'étendard de la révolte, connue dans l'histoire sous le nom de « révolte de Pougatchev », la « noble » impératrice Catherine II exprima le sens même du pouvoir politique, en participant comme « propriétaire foncière de Kazan » à la formation d'un régiment de cavalerie destiné à rétablir l'ordre parmi « la populace », ce qui provoqua parmi les hobereaux de Kazan une explosion de sentiments de fidélité. Les relations suivies qu'entretenait Catherine avec les philosophes français, amoureux de la liberté, ne l'ont pas empêchée d'introduire, par exemple, le droit de servage en Ukraine. A. Tolstoï a exprimé assez bien la connexité de ces faits :

*Au grand peuple
Dont vous êtes la mère,
Vous devez donner la liberté,
C'est la liberté que vous devez lui donner.
Elle leur répondit :
« Messieurs, vous me comblez »,
Et elle s'est empressée
De rattacher les Ukrainiens à la glèbe.*

Dans l'Amérique contemporaine (États-Unis), c'est le capital financier, une clique de banquiers et d'organiseurs de trusts qui dirigent tout. Le pouvoir politique leur appartient à tel point que les décisions du Parlement sont prises d'abord dans les coulisses du capital unifié.

Cependant, la structure politique et sociale de la société ne s'exprime pas en entier par le pouvoir politique. Aussi bien la classe dominante que les classes opprimées disposent de nombreuses organisations et d'unions des plus variées. Chaque classe a d'habitude son avant-garde, ses membres les plus « conscients » qui forment des *partis* politiques, luttant pour le pouvoir. La classe dominante a d'habitude son parti à elle ; les classes opprimées ont les leurs ; les classes « moyennes ont aussi des partis à elles. D'autres subdivisions existant encore à l'intérieur de chaque classe, il n'est pas étonnant qu'une classe possède parfois plusieurs partis, bien que ses intérêts les plus constants, les plus solides, les plus essentiels soient exprimés par un seul d'entre eux. Outre les partis organisés, il y a encore d'autres organisations : ainsi par exemple, les capitalistes américains d'aujourd'hui ont leurs

associations de lutte contre les ouvriers, des organisations spéciales pour les maquignonnages électoraux (ce qu'on appelle Tammany-Hall), des organisations de recrutement, de briseurs de grève, des organisations de mouchards-provocateurs (bureaux de police et détectives privés de Pinkerton) et des groupements cachés aux yeux du monde, grâce à une solide conspiration des firmes capitalistes les plus influentes, ainsi que des politiciens les plus en vue, groupements dont les décisions sont entérinées ensuite par les organes d'État officiels. Dans l'ancienne Russie, le rôle d'organisation auxiliaire de l'État des hobereaux était assumé par « les cent-noirs » qui avaient même des attaches avec la maison régnante des Romanoff ; en 1921, le même rôle était joué en Italie par les fascistes, en Allemagne par l'Orguesch. Les classes opprimées ont aussi en dehors de leurs partis, des unions « économiques » diverses (les syndicats professionnels, par exemple), des organisations de combat, des clubs ; c'est à ces organisations que se rattachent les « bandes » de Stenka Razine ou de Pougatchev. En un mot, toutes les organisations qui mènent une lutte de classe, en commençant par « la jeunesse dorée », les « corporations » estudiantines allemandes, et en finissant par l'État d'un côté ; en commençant par les partis et en finissant par les clubs de l'autre, toutes font partie de la structure politique et sociale de la société. Point n'est besoin de faire un grand effort intellectuel pour comprendre par quoi est déterminée leur existence. C'est le reflet et l'expression des classes. Par conséquent, ici aussi « l'économique » détermine le « politique ».

Mais, en examinant cette « superstructure politique » de la société, nous pouvons et nous devons prendre en considération le fait suivant : il résulte, en effet, des exemples déjà cités, que la superstructure politique ne se limite pas au seul appareil humain. De même que la société tout entière, elle est composée, à son tour, de combinaisons de choses, d'hommes et d'idées. Prenons l'appareil d'État, par exemple. Nous y trouvons sa partie matérielle, sa hiérarchie, ses idées systématisées (normes, lois, arrêtés, etc...). Prenons l'armée ; c'est aussi une partie de l'État, mais elle a aussi à son tour, sa « technique » (canons, fusils, mitrailleuses, intendance), son organisation des hommes « repartis » suivant un certain modèle, et ses « idées » qui sont inculquées à tous les membres de l'armée (idées d'obéissance, de discipline, etc. ...) par une instruction militaire compliquée et par une éducation spéciale des hommes. Si nous examinons l'armée à ce point de vue, nous arrivons sans difficulté aux résultats suivants : la technique de l'armée est déterminée par la technique générale du travail productif dans une société donnée- il n'est pas possible de faire un canon si l'on ne sait pas fondre l'acier, c'est-à-dire sans avoir les instruments correspondants de la production. La répartition des hommes, l'ordre de l'armée, dépendent de la technique militaire et en même temps de la division de la société en classes ; du genre des armements dépend ensuite la division de l'armée en artillerie, infanterie, cavalerie, génie, etc...; de là les genres différents de soldats, de chefs, d'hommes ayant des fonctions particulières (les téléphonistes, par exemple). D'autre part, la division de la société en classes détermine les couches sociales qui fournissent, par exemple, le corps des officiers, des chefs qui dirigent l'action de l'armée, etc... Enfin, les idées spéciales dont l'armée est animée, sont déterminées, d'une part, par le régime de l'armée (les règlements, le sentiment discipline, etc...) et d'autre part, par la structure des classes de la société (dans l'armée tsariste, on disait : obéis au tsar, défends « la foi, le tsar et la patrie » et, dans l'armée rouge on dit : « sois discipliné pour défendre les travailleurs contre les impérialistes »). Il suffit de ces exemples pour pouvoir dire la superstructure politique et sociale est une chose complexe, composée d'éléments divers liés entre eux. En général, elle est déterminée par la structure de classe de la société, structure qui à son tour dépend des forces productives, c'est-à-dire de la technique sociale. Certains éléments dépendent directement de la technique « technique militaire » ; d'autres, aussi bien du caractère de classe de la société (de son économie), que de la « technique » de la superstructure elle-même (« la structure de l'armée »). Ainsi, tous ses éléments dépendent directement ou indirectement du développement des forces productives sociales.

Une place particulière est occupée parmi les organisations humaines, par l'organisation familiale, c'est-à-dire par l'ensemble des maris, des femmes et des enfants. Cette organisation des sexes, qui

changeait constamment, avait comme base des rapports économiques définis : « La famille est également une formation, non seulement sociale mais encore (et avant tout) économique, basée sur la division du travail entre l'homme et la femme, sur la différenciation sexuelle... » Le mariage primitif n'est autre chose que l'expression de cette union économique (Müller-Lyer, *loc. cit.* p. 110). (Marx : Capital, I. : « À l'intérieur d'une famille... s'effectue une division naturelle du travail, basée sur la différence des sexes et de l'âge... »). La famille n'apparaît comme quelque chose de solide... qu'à la suite de modifications du régime de la tribu qu'offrait le caractère du communisme primitif. (Les formes primitives des rapports sexuels étaient celles des « rapports sexuels désordonnés », c'est-à-dire de l'accouplement libre et instable de l'homme et de la femme). Voici comment M. N. Pokrovski caractérise la famille primitive des Slaves (« la grande famille », la « maisonnée », la « zadruga » serbe, « vélika koutsia », « la grande maison » en serbe) ; les membres d'une telle famille, - ouvriers de la même exploitation, soldats du même détachement, enfin adorateurs des mêmes dieux, participants du même culte (*Histoire de Russie*, tome I, 1920). Les bases économiques d'une telle famille sont encore mieux caractérisées par le fait suivant : « Nous commettrions une grande erreur, dit M. N. Pokrovski, si nous attribuions à ces liens du sang une importance prépondérante : ils existent d'ordinaire, mais ils ne sont pas absolument nécessaires. Une pareille économie collective était organisée très souvent dans le Nord par des hommes tout à fait étrangers les uns aux autres : unis par un accord particulier, ils fondaient un « foyer » non pour toujours, mais pour une certaine période de temps, pour dix ans, par exemple... Ainsi le lien économique devance ici le lien du sang, de « parenté », dans le sens que nous donnons à ce mot (ib.). Les changements de forme des relations familiales par rapport aux conditions économiques peuvent être observés aussi dans les temps modernes ; il suffit de comparer une famille paysanne avec une famille ouvrière ou avec celle d'un bourgeois contemporain. La famille paysanne est une union solide, ayant une base de production directe. « Comment peut-on faire sans femme ? On ne peut pas s'en passer, dit le paysan. Il faut traire les vaches, soigner les cochons, préparer les repas, laver, soigner les enfants, etc... ». L'importance économique de la famille est si grande que le mariage est le résultat d'un calcul économique : « On a besoin d'une ménagère à la maison. » Les membres de la même famille sont considérés au point de vue économique, comme « travailleurs » et comme « mangeurs ». Ayant une telle base, la famille relativement stable, la famille paysanne, se distingue elle-même par une solidité patriarcale tant qu'elle n'a pas été touchée par l'influence « démoralisatrice » de la ville. Les choses se passent autrement chez l'ouvrier. En réalité il n'a pas de maison à lui. Son « économie domestique » est toute de consommation ; il ne fait que dépenser son salaire.

D'autre part, la ville avec ses restaurants, ses bistrotts, ses blanchisseries, etc., rend en général l'économie domestique moins nécessaire. Enfin la grande industrie contribue à la « décomposition de la famille », en obligeant la femme-prolétaire à travailler à l'usine, Toutes ces circonstances forment d'autres rapports familiaux, plus nobles, moins stables. Dans la grande bourgeoisie, la propriété privée conserve la famille, mais le parasitisme croissant de la bourgeoisie, la formation dans son sein de couches entières de rentiers, transforme la femme en objet, en une jolie poupée, mais sans cerveau, instrument de plaisir, bibelot de boudoir. Les formes diverses du mariage (monogamie, polygamie, polyandrie, etc...) correspondent aussi aux conditions de l'évolution économique. Il ne faut pas oublier que les rapports sexuels, pris en général, ne se limitaient presque jamais aux rapports dans les cadres de la famille. Des phénomènes tels que la prostitution se laissent voir déjà dans l'antiquité la plus reculée. Les formes et les dimensions de la prostitution sont liées à leur tour, avec la structure économique de la société ; il suffit de rappeler le rôle joué par la prostitution dans le régime capitaliste. Il y a lieu de croire que, dans la société communiste, la prostitution et la famille disparaîtront en même temps que disparaîtra définitivement la propriété privée et l'oppression de la femme.

Passons maintenant à l'examen d'autres « superstructures ». Les hommes étant aussi bien dans la société, prise dans son ensemble, que dans certaines parties de cette société, en lutte directe les uns

contre les autres, ou n'étant pas tout à fait unis les uns aux autres, il en résulte la nécessité sociale des normes sociales (règles de conduite). Parmi celles-ci ou compte les mœurs, la moralité, le droit et toute une série d'autres règles « règles de politesse », l'« étiquette », les « cérémonies », etc...; d'autre part, les statuts des différentes sociétés, organisations, corporations, etc...). Quelle est la cause de leur développement ? Il est déterminé simplement par le développement des antagonismes dans une société qui grandit et devient compliquée à l'extrême... L'antagonisme le plus profond est, nous l'avons vu, l'antagonisme entre les classes. Aussi « exige-t-il » un régulateur puissant, susceptible de le maîtriser. Comme régulateur apparaît comme on sait, le pouvoir d'État avec ses annexes, des décrets qu'on appelle normes légales. Mais il existe encore un grand nombre d'autres antagonismes entre les classes et à l'intérieur des classes, des professions, des groupements, des associations et de différentes catégories d'hommes en général. Tout homme, en dehors de sa situation de classe, entre en contact avec tous les hommes imaginables, est soumis à un très grand nombre d'influences, qui s'entrecroisent mutuellement ; il se trouve dans différentes situations qui changent rapidement, qui se suivent, disparaissent et apparaissent de nouveau. Nous sommes ici en présence de contradictions continues. Et, cependant, la société existe toujours et il existe toujours au sein de la société des groupements divers qui ont malgré tout, un caractère relativement stable. Les capitalistes, les propriétaires d'entreprises, les commerçants, apparaissent sur le marché comme concurrents et pourtant, à l'intérieur du même État, ils ne se battent pas à coups de couteau et leur classe ne se disloque pas, parce que ses membres rivalisent entre eux. Les acheteurs et les vendeurs ont des intérêts complètement opposés. Et cependant, ils n'en arrivent pas toujours aux mains. Parmi les ouvriers, il y a des chômeurs que les capitalistes achètent volontiers, pendant les grèves. Mais ils ne réussissent pas à acheter tout le monde et l'union de classe des ouvriers remporte la victoire. Comment cela est-il possible ? Cette circonstance est rendue plus facile par l'existence de normes supplémentaires variées en dehors de la loi. Ces normes supplémentaires (règles de conduite) s'implantent dans le cerveau humain, agissent pour ainsi dire, du dedans, semblent sacrées aux hommes par leur nature même et sont suivies plutôt sous l'impulsion de la conscience que de la peur. Telles sont, par exemple, les règles de la morale qui, dans une société où circulent les marchandises, apparaissent comme éternelles, inflexibles, et sacrées, brillant d'un feu intérieur et obligatoires pour tout honnête homme. Telles sont les mœurs « préceptes des aïeux ». Telles sont « les règles de la politesse », « du savoir-vivre », etc...

Cependant, quelle que soit l'apparente « origine supraterrrestre » de ces règles sacrées, il n'est pas difficile de découvrir leurs racines dans la terre, malgré la peur qu'elles inspirent à leurs adorateurs. En les étudiant, nous trouvons avant tout, deux faits essentiels : d'abord le caractère changeant de ces règles, et, en second lieu le lien qui les unit avec une classe, un groupe, une profession déterminée, etc... Après avoir découvert ces faits et en les approfondissant un peu plus, nous verrons « qu'en fin de compte », ils dépendent de l'évolution des forces productives. En général, on peut dire que ces règles tracent la ligne de conduite par laquelle se conserve une société donnée, ou une classe ou un groupement dans lequel les intérêts provisoires d'un homme isolé sont subordonnés aux intérêts du groupement. Ainsi, ces normes sont les conditions de l'équilibre, conditions qui neutralisent jusqu'à un certain point, les contradictions internes des systèmes humains. Il est donc facile de comprendre pourquoi elles doivent nécessairement s'accorder plus ou moins avec le régime économique de la société. Posons-nous seulement la question suivante : lorsque la société existe, est-il possible que le système des mœurs et de la morale qui y domine, puisse être contraire pendant longtemps à sa structure essentielle, c'est-à-dire économique ? La réponse est claire. Une telle situation ne peut pas se prolonger longtemps. Si les mœurs et la morale qui dominent dans la société étaient foncièrement contraires à son régime économique, une des conditions essentielles de l'équilibre social viendrait à manquer. En réalité, le droit, les mœurs et la morale qui dominent dans une société donnée s'accordent toujours avec les rapports économiques, ont les mêmes bases, se modifient et disparaissent avec eux. Imaginons l'exemple suivant : Nous savons que dans une société capitaliste ce sont les capitalistes qui dominent les choses (les moyens de production). Dans les lois d'un État

capitaliste cela s'exprime par la loi de la propriété privée, qui est défendue par tout l'appareil du pouvoir étatique. Les rapports de production d'une société capitaliste portent en langue vulgaire le nom de rapports de propriété, et ce sont ceux-ci que protègent les lois. Serait-il possible, en société capitaliste, que les normes juridiques (les lois) ne défendent pas les rapports de propriété, mais au contraire les détruisent ? Une telle supposition est évidemment absurde, et l'on en peut dire autant de la morale. « La conscience morale » de la société capitaliste reflète et exprime son état matériel. Prenons encore le même exemple de la propriété privée. La morale dit qu'il n'est pas bien de voler, qu'il faut être honnête et ne toucher sous aucun prétexte au bien d'autrui. Ceci est compréhensible. Si, par exemple, ce précepte n'était pas ancré dans les cerveaux des hommes, la société capitaliste se serait décomposée très rapidement.

On pourrait nous opposer l'argument suivant : vous dites que tout cela est très simple, et pourtant, les communistes, par exemple, n'admettent pas que la propriété privée soit sacrée et, cependant, ils n'osent pas dire que le vol est moral. Ainsi, il y a des choses qui sont sacrées pour tous et qu'on ne peut pas expliquer par des causes terrestres. Mais cet argument n'est pas juste, malgré sa force apparente. Voici pourquoi : d'abord les communistes ne défendent pas du tout l'intangibilité absolue de la propriété, privée. La nationalisation des entreprises constitue l'expropriation de la bourgeoisie ; on la dépouille sans indemnité. La classe ouvrière s'empare « de ce qui ne lui appartient pas », porte atteinte au droit de la propriété privée « fait despotiquement irruption dans le domaine des rapports de propriété » (Marx). En second lieu, les communistes sont contre le vol, pourquoi ? Parce que si l'ouvrier isolé s'emparait des choses appartenant aux capitalistes, dans son intérêt personnel, il ne pourrait pas mener une lutte générale et se transformerait lui-même en bourgeois. Des voleurs de chevaux et des cambrioleurs ne seront jamais des éléments actifs de la lutte de classe, même s'ils sont de la plus pure origine prolétarienne. Si un grand nombre de prolétaires devenaient des voleurs, la classe elle-même se désagrègerait et s'affaiblirait. Voilà pourquoi les communistes ont adopté cette règle : ne vole pas, pour ne pas déchoir. Cela ne constitue pas une norme de défense de la propriété privée, mais un moyen de conserver l'intégrité de la classe ouvrière, de la protéger contre la « démoralisation », contre la décomposition, le moyen de l'avertir contre les procédés irréguliers, de diriger les prolétaires dans leur voie propre. C'est la règle de conduite de classe du prolétariat. Après tout ce qui a été dit, il est inutile d'expliquer plus amplement que les règles de conduite examinées plus haut, sont déterminées par les conditions économiques de la société.

Certes, les normes prolétariennes sont contraires aux conditions économiques de la société capitaliste. Mais nous avons parlé des normes dominantes. Lorsque les règles de conduite prolétariennes deviennent à leurs tours dominantes, c'est la fin du capitalisme. (Nous en parlerons dans le chapitre suivant).

Pour expliquer ce qui a été dit plus haut, citons quelques exemples. Dans le domaine sexuel, à un certain stade de développement, lorsque le clan s'appuyait aussi sur le lien du sang et que les hommes d'un autre clan (c'est-à-dire, en réalité, d'une autre société) étaient des ennemis, on n'estimait pas coupable le mariage entre les parents les plus proches et on considérait comme tout particulièrement sacrée l'union avec sa mère ou sa fille (comme, par exemple, dans l'ancienne famille iranienne).

Lorsque les forces productives étaient encore très faiblement développées et que l'économie, sociale était insuffisante pour entretenir des bouches inutiles, les mœurs et la morale jugeaient nécessaire de tuer les vieillards (suivant Hérodote, Strabon et autres historiens anciens). C'est par des causes analogues que s'explique l'usage dont parle Strabon, suivant lequel les vieillards s'empoisonnaient volontairement. Par contre, lorsque ces vieillards jouaient un certain rôle, dans la production ou la direction de celle-ci, l'usage prescrivait le respect de la vieillesse (Voir E. Meyer : *Elemente der Anthropologie*. *Éléments d'Anthropologie*, pp. 31-32 et suiv.). La solidité du clan, sa solidarité dans la lutte avec des ennemis cruels, trouvaient leur expression dans la vengeance à laquelle participaient aussi les femmes. Il suffit de rappeler les figures de Brunehilde ou de Gudrun du « Chant des Nibelungen » ; voici comment on y caractérise Gudrun, moins cruelle que Brunehilde :

*Elle a vengé ses frères
Elle a lâché les chiens,
Elle a versé le sang
De la pointe de son glaive.
(Le Chant de Sigurd).*

E. Meyer écrit avec justesse : « *Le contenu même de la morale, des usages et du droit, dépend du régime social qui existe à un moment donné et des conceptions de la société... Aussi peuvent-ils avoir, dans des sociétés différentes et à différentes époques, un caractère diamétralement opposé.* » Dans la Chine ancienne, le pouvoir d'État féodal, disposant d'un grand nombre de fonctionnaires de divers rangs, avait une importance énorme. La domination de cette couche bureaucratique et foncière se basait idéologiquement sur la doctrine de **Confucius**, composée de tout un système de règles de conduite. Un des articles les plus importants de cette science morale était la doctrine du respect envers les supérieurs (Hiao) : « Il faut supporter la calomnie, et même subir la mort, si c'est utile pour l'honneur du souverain ; on peut (et il faut) en général corriger par son service fidèle les erreurs du souverain et c'est en cela que consiste le respect (Hiao). (Max Weber : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Études sur la sociologie de la religion, Tübingen, édition Mohr, 1920, 1 vol., p. 419). L'atteinte portée à ce « Hiao » constitue l'unique péché. Est barbare celui qui ne le comprend pas, celui qui ne comprend pas la « bienséance » (Conception essentielle de la doctrine de Confucius). « La piété (Hiao) à l'égard du seigneur féodal est mise sur le même pied que le respect (Hiao) à l'égard des parents, des maîtres, des chefs de la hiérarchie bureaucratique et de ses dignitaires » (ib. 446). La discipline, de même que le respect est une des plus grandes vertus. « La désobéissance est pire qu'une pensée lâche » (ib. 447). L'idée qui domine tout est celle de *l'ordre*.

« Mieux vaut vivre comme un chien, mais en paix, que d'être un homme en état d'anarchie, dit Tchen-Ki-Tong » (457). Comme toute morale bureaucratique, la morale de Confucius interdisait évidemment la participation des fonctionnaires au travail destiné à acquérir les richesses... comme à une œuvre douteuse au point de vue moral et indigne de cette « caste » (ib. 447). On ne peut choisir ses amis que parmi des égaux, au point de vue social ; les riches sont meilleurs que les pauvres, parce qu'ils peuvent accomplir toutes les cérémonies ; le peuple, le « stupide peuple » (Youn Min) est opposé au « gentleman » (littéralement : à l'homme-prince). Il est caractéristique que tout cet énorme système de règles de conduite qui soutenait le régime féodal nobiliaire, portait le nom de « Hung-Fan ». C'est-à-dire le « grand plan » (ib. 457). Le lien qui unit cette doctrine à l'ordre social est évident. Et toutes les nombreuses « cérémonies chinoises » s'unissaient en réalité au courant idéologique dominant et servaient de filet à mailles de soie destiné à entortiller toute la société et à soutenir le régime correspondant.

Examinons encore la chevalerie française du Nord au XIIe et au XIIIe siècle. Les chevaliers célébraient « les belles dames » et luttèrent « pour elles » dans les tournois. Mais leur « conception idéale de l'amour et du bonheur » avait la forme de « l'honneur de caste ». (Voir: *Weltgeschichte, Histoire mondiale*, de H. Helmolt, vol. V, p. 496, Leipzig und Wien, 1919). Le rôle principal de la chevalerie dans la société était la guerre et les actions militaires. Rien d'étonnant alors que « les normes » contribuassent à créer un type militaire d'hommes formant une classe particulière : « Le chevalier qui... se révélait lâche, était chassé, publiquement déshonoré par le héraut, maudit par l'Église ; le bourreau brisait ses armoiries et ses armes, son bouclier était attaché à la queue d'un cheval... » Etc... « Les tournois servaient d'exercice dans l'art militaire... » (ib.).

En même temps qu'apparaît l'ordre capitaliste, les mœurs, la morale, etc., changent. La prodigalité cède la place à la passion de l'économie et aux vertus correspondantes. « Ce n'est pas la conduite d'un seigneur féodal qui fait honneur à un honnête homme mais le fait d'avoir ses affaires en ordre. » (W. Sombart : *le Bourgeois*.) Il faut vivre d'une façon « correcte »... il faut s'abstenir de tout excès, ne se montrer que dans une bonne société. Il ne faut pas être ivrogne, joueur, coureur de femmes, il faut

aller à la messe et au sermon du dimanche, en un mot, il faut être un bon « citoyen » par rapport au monde extérieur et dans l'intérêt de ses affaires; car cette vie morale augmente le crédit » (ib.). Certes, cette morale de tartufe protestant, a cédé la place à une autre, quand la situation de la bourgeoisie a changé et quand les affaires de la firme ont cessé de dépendre de la conduite de son propriétaire.

Montrer le changement de droit, relativement au régime économique, est chose encore plus facile, le caractère de classe des lois étant visible toujours et partout. Mais même des normes, aussi insaisissables que la mode, dépendent, comme on peut le prouver, des conditions sociales. Un bourgeois considère comme « inconvenant » de ne pas être correctement habillé ; c'est par là que s'affirme sa marque de classe, c'est par l'habit qu'on reconnaît « les gens bien ». Même dans les milieux révolutionnaires, on trouve quelque chose de semblable. Ainsi, par exemple, pendant la Révolution de 1905, c'était une mode de parti : les social-démocrates portaient des chemises noires (signe du prolétariat), les socialistes-révolutionnaires préféraient des chemises rouges (paysans révolutionnaires) ; on trouverait à peine dans une grande ville, une douzaine d'intellectuels ayant participé à la révolution, sans avoir porté l'un ou l'autre uniforme de parti, tacitement adopté.

En dehors de la morale de classe il existe encore d'autres formes de morale, comme par exemple, la morale professionnelle des médecins, des avocats, etc... C'est de même que se détermine également la morale des voleurs qui est rigoureusement observée par eux (on ne dénonce pas les siens). Ainsi, toutes les normes que nous avons examinées ci-dessus, constituent les liens qui maintiennent l'unité de la société, d'une classe, d'un groupement professionnel déterminés.

Passons maintenant des normes de conduite à des phénomènes sociaux d'un ordre différent, à la science et à la philosophie. La philosophie, comme nous le verrons, est basée sur l'ensemble des connaissances scientifiques. Quant à la science, elle présente une grandeur extrêmement complexe, si nous prenons en considération une science plus ou moins développée. D'abord elle ne se limite pas à un seul système d'idées. Les sciences ont leur technique, leur appareil matériel (instruments, cartes, livres, laboratoires, musées, etc...; prenons, par exemple, un grand laboratoire quelconque, ou une expédition scientifique au pôle Nord ou en Afrique centrale) ; nous avons ici un appareil humain, organisé parfois sur une grande échelle (par exemple, congrès scientifiques, conférences, sociétés et autres organisations avec leurs diverses publications périodiques ou non. Nous avons enfin un système d'idées disposées dans un certain ordre et qui constituent la science au sens propre du mot.

Il faut d'abord établir la proposition suivante - chaque science naît de la pratique, des conditions et des besoins de la lutte pour la vie. De l'homme social avec la nature et des groupements sociaux divers avec l'élément social ou avec d'autres groupements sociaux. L'homme sauvage fait de multiples expériences. Il reconnaît les plantes comestibles et vénéneuses ; il trouve des bêtes auxquelles il donne la chasse en suivant leurs traces et il sait se défendre contre les fauves et les serpents venimeux. Il sait se servir du feu et de l'eau, chercher les pierres et le bois pour ses armes ; il apprend à fondre et à travailler les métaux. Il arrive à compter à l'aide de ses doigts, à mesurer les distances avec ses mains et ses pieds. Tel un enfant, il contemple le ciel, il observe sa rotation et le mouvement du soleil et des planètes. Mais toutes, ou la majeure partie de ses observations sont faites accidentellement, ou en vue de leur application utile. L'expérience primitive même constitue un germe de sciences diverses. Mais la science n'a pu naître que lorsque la sécurité matérielle a procuré aux hommes assez de loisir et d'autre part lorsque l'esprit humain, par l'exercice répété, s'était fortifié au point de faire naître chez l'homme l'intérêt pour l'observation elle-même. (Mach. : *La Connaissance et l'Erreur*). Par conséquent, la science n'apparaît que lorsque le développement des forces productives a créé du loisir pour les observations scientifiques. D'autre part, les matières dont la science disposait primitivement, étaient celles de la production. Il est bien naturel que les efforts faits pour soutenir la vie par la production, c'est-à-dire l'intérêt de la production aient donné l'impulsion au développement des sciences. La pratique a fait naître la théorie et l'a poussée en avant.

L'astronomie, par exemple, à sa source dans le besoin de s'orienter d'après les étoiles, dans le besoin de définir l'importance des saisons pour l'agriculture, dans la nécessité d'une division exacte

du temps (on vérifie les montres par les méthodes astronomiques), etc... La physique était en rapport direct avec la technique de la production matérielle et de l'art de la guerre. La chimie à son origine dans le développement de la production industrielle et en particulier de l'industrie minière. (Nous trouvons déjà un début de chimie en Égypte et en Chine, en corrélation avec la fabrication du verre, avec la teinturerie, avec l'art de l'émail, avec la préparation des couleurs, avec la métallurgie, etc...; le mot « chimie » provient du mot « chemi », c'est-à-dire noir et indique son origine égyptienne). L'alchimie était connue déjà des Égyptiens et s'explique par le désir de trouver la méthode de changer les métaux en or ; au XVe siècle la chimie a reçu aussi une impulsion de la médecine. La minéralogie a ses origines dans l'emploi industriel des minerais et l'étude de leurs propriétés, pour les besoins de la production. La botanique avait primitivement pour base l'étude des plantes médicinales, ensuite des plantes utiles en général, et enfin de toutes les plantes. La zoologie, c'est-à-dire la science des animaux, s'est développée grâce à la nécessité de connaître leurs propriétés utiles et nuisibles. L'anatomie, la physiologie et la pathologie ont leur origine dans la médecine pratique (les premiers « savants » dans ce domaine furent des médecins égyptiens, hindous, grecs et romains : par exemple le Grec Hippocrate, le Romain Claude Galien et autres). La géographie et l'ethnographie se sont développées sur le terrain du commerce et des guerres coloniales. Les peuples les plus commerciaux de l'antiquité (par exemple, les Phéniciens, les Carthaginois, etc. ...) étaient en même temps les meilleurs géographes. Au Moyen Âge, la science de la géographie s'est arrêtée dans son développement. Elle commence à faire d'énormes progrès, dans les temps modernes, dès le XVe siècle, à l'époque des guerres coloniales, commerciales et capitalistes et des grands voyages qui s'y rattachent et qui portent un caractère mi- commercial, mi- scientifique et en partie aussi de rapine. Parmi les États qui ont fourni le plus grand nombre de voyageurs et d'explorateurs, la première place revient au Portugal, à l'Espagne, à l'Angleterre et à la Hollande. L'ethnographie s'est développée aussi avec la politique coloniale (la question se pose pratiquement ainsi : comment amener les sauvages à travailler pour la bourgeoisie « civilisée ». Les mathématiques, une des sciences, semble-t-il, les plus éloignées de la vie pratique, sont néanmoins complètement rattachées à celle-ci par leur origine. Ses premiers instruments, tout comme ceux de la production matérielle, furent les doigts des mains et des pieds (compter sur les doigts ; le système de compter par cinq, dix, vingt ; le système primitif de mesurer des angles, etc... par la flexion des genoux ; une idée de mesure de l'espace, avec les coudes, les pieds), etc... (Voir M. Cantor : *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*. Lectures sur l'Histoire des mathématiques. Leipzig, 1907). Leur matière était constituée par les besoins de la production : la mesure des champs (géométrie signifie science de mesurer la terre), la construction, la mesure du contenu des vases, la construction des navires avant même le dénombrement des troupeaux ; aux époques commerciales, les calculs des bilans, etc... Les géomètres égyptiens et grecs, ainsi que romains, les ingénieurs d'Alexandrie (comme, par exemple, Héron d'Alexandrie qui avait inventé une espèce de turbine à vapeur) furent aussi les premiers mathématiciens. (Voir : Rudolf Eisler : *Geschichte der Wissenschaften*, Histoire des Sciences, Leipzig, 1906).

Les choses ne se sont pas passées différemment pour les sciences sociales (nous en avons déjà parlé dans l'introduction). L'histoire à son origine dans le besoin de voir clair dans les destinées des peuples, en vue d'une politique pratique. La science du droit a débuté par le recueil et la mise en ordre (« codification ») des lois existantes dans un but pratique. L'économie politique est née avec le capitalisme, d'abord comme science des marchands qui s'en servaient pour les fins de leur politique de classe. La philologie ne fut au début que la science de la grammaire des diverses langues et aurait pour base les relations commerciales et leurs besoins. La statistique a sa source dans les « tableaux » que les commerçants établissaient pour les différents pays (telle est aussi en partie l'origine de l'économie politique : le père de cette science William Petty, appelle une de ses œuvres « arithmétique politique »), etc... Nous-mêmes, nous assistons à la naissance de sciences nouvelles qui ont leur origine dans la production : ainsi, par exemple, l'expérience technique de l'application du système Taylor donne naissance à une « psychotechnique », psychophysiologie du travail, c'est-à-dire à la science de l'organisation de la production, etc...

En se développant, les sciences grandissent et se divisent en branches particulières (en spécialités). Cependant, on peut toujours démontrer que, directement ou indirectement, elles dépendent de l'état des forces productives.

De même que, dans son activité immédiate, matérielle et productive la société « prolonge » ses organes humains naturels et, grâce à ces organes prolongés, « malgré la Bible », grâce à sa technique, peut s'emparer d'une quantité beaucoup plus grande de matière pour la fabrication; de même, dans la science, la société humaine trouve une conscience « prolongée » qui augmente la puissance de sa vision intellectuelle, permet d'embrasser, de « comprendre » une plus grande quantité de phénomènes, de s'y mieux « débrouiller » et, par conséquent, de mieux agir.

Il est curieux de constater que de très nombreux savants bourgeois qui parlent de la science d'une façon concrète, se placent malgré eux au point de vue matérialiste. Mais Dieu les préserve d'en tirer toutes les conséquences logiques ! Voici comment s'exprime au sujet du « sens » de la science un savant russe éminent, le professeur A. Tchouprov (fils) : Tant que la vie n'est pas compliquée, l'humanité se contente de sa vie quotidienne de « l'expérience », - ce moyen accidentel de recueillir des bribes de science et d'adopter des habitudes qui passent par tradition de père en fils. Mais, en même temps que s'élargit le cercle des intérêts, ces connaissances difformes cessent d'être à la hauteur de la tâche et alors apparaît la nécessité d'un travail systématique, dirigé sciemment vers le but de connaître le monde, c'est-à-dire vers la science. Commençant à se rendre compte que *scientia et potentia humana in idem coincidunt*⁵ et que *quod in contemplatione instar causae est, id in operatione instar regulae est*⁶, les hommes se pénètrent de l'idée que *ignoratio causae destituit effectum*⁷, et apprennent à apprécier... la science comme base du travail pratique ». (Voir : *Essais de la théorie de la statistique*. Petrograd, 1909).

Les rapports entre l'état de la science et des forces productives sociales sont très compliqués. Ils ne sont nullement aussi simples qu'on l'affirme parfois et pour pouvoir s'en rendre bien compte, il faut étudier le problème sous ses différents aspects. Nous savons que la science a sa technique à elle, son organisation propre de travail, son contenu, sa méthode, etc...

Toutes ces parties composantes influent certainement l'une sur l'autre et sur l'état entier d'une science donnée à une époque donnée. On comprend donc qu'il soit nécessaire d'examiner la question par rapport à chacun de ces éléments et de démontrer les liens directs ou indirects qui l'unissent à l'économie et en dernier lieu à la technique sociale.

Il est clair qu'avant tout, pour l'existence de la science en général, il faut que les forces productives atteignent un certain niveau de développement. Là, où le travail n'existe pas, ou se trouve limité et n'augmente pas, la science ne peut pas se développer.

Ce besoin de la science ne peut apparaître que lorsque l'homme a dépassé le moment où ses autres appétits ont reçu satisfaction. Certaines données de la science nous viennent de la Chine, de l'Inde, de l'Égypte, mais chose curieuse, elles ne s'y sont développées que d'une façon très imparfaite (A. Bordeaux : *Histoire des Sciences physiques, chimiques et géologiques au dix-neuvième siècle*. Paris et Liège, 1921, p. 11).

Le contenu de la science est déterminé en fin de compte par le côté technique et économique de la société (« les racines pratiques », dont nous avons parlé plus haut). Aussi arrive-t-il souvent que la même découverte scientifique, la même invention, la position de la solution du même problème ont lieu simultanément en divers endroits et d'une façon tout à fait « indépendante » les unes des autres.

⁵ Les connaissances et les forces humaines coïncident.

⁶ Ce qui à l'examen apparaît comme une cause, devient une règle dans l'action.

⁷ L'ignorance de la cause détruit les résultats.

Les « idées » correspondantes sont en ce moment « dans l'air ». Cela veut dire qu'elles naissent dans l'ambiance qui dépend de l'état des forces productives.

A. Bordeaux, dans son *Histoire*, cite les inventions suivantes qui, d'après lui, sont provoquées « par l'existence des idées dans l'air et par les circonstances de la vie » : la découverte du rapport entre la chaleur et le travail mécanique, l'induction, la bobine d'induction, l'anneau de Gramme, le calcul infinitésimal (outre Leibnitz et Newton, il cite leurs prédécesseurs - Fermat, Cavalieri, etc... jusqu'à Archimède). Sa conclusion est la suivante : En ce qui concerne la science, il est souvent difficile de savoir qui, en réalité, est l'auteur d'une découverte donnée (l. c. p. 8). Il faut observer que le sens pratique de la science ne présuppose nullement que toute proposition scientifique influe directement sur la pratique. Supposons qu'une proposition A a de l'importance pour la vie pratique. Mais pour démontrer cette proposition, on a besoin encore des propositions B, C et D... Ces trois, dernières, par elles-mêmes, n'ont pas d'importance pratique immédiate (elles présentent, comme on dit, un « intérêt purement théorique »). Mais, comme chaînon d'une seule chaîne scientifique, elles n'en ont pas moins une certaine importance pratique indirecte. Il n'existe aucun système scientifique inutile, comme il n'y a pas d'instrument mécanique qui ne serve à rien et qui n'ait pas de sens.

Si les problèmes sont posés principalement par la technique et l'économie, leur solution, par contre, dépend des changements survenus dans la technique scientifique. Les instruments de recherche scientifique élargissent énormément nos horizons. Ainsi, par exemple on a inventé le microscope dans la première moitié du XVII^e siècle. On comprend sans peine quelle influence énorme il a exercé sur le développement de la science. Il a fait progresser la botanique (étude de l'anatomie des plantes), l'anatomie des animaux, l'anatomie de l'homme ; il a créé, toute une branche nouvelle de la science, la bactériologie, etc... Le rôle de la technique astronomique est aussi compréhensible (l'agencement des observatoires, la qualité des télescopes, des appareils pour photographier les astres, etc...). De son côté, la technique scientifique dépend de la production matérielle en général (elle est le produit du-travail matériel). Il y a d'habitude dans le travail scientifique une organisation appropriée de ce travail, organisation qui détermine aussi l'état des sciences. La division du travail scientifique (spécialité dans la science), l'organisation des établissements scientifiques (les laboratoires, par exemple), des sociétés savantes et des échanges scientifiques, jouent un rôle très important. Tous ces côtés du travail scientifique sont déterminés, en fin de compte, par des conditions économiques et techniques (ainsi, par exemple, les laboratoires chimiques modernes dépendent du développement de la grande industrie) : les échanges scientifiques sont d'autant plus grands que les liens économiques déterminent la science sous d'autres rapports encore. La technique se développant rapidement, les rapports économiques, et avec eux toute la structure de la vie, se transforment avec rapidité. En présence de cette situation, non seulement la science se développe très rapidement, mais elle est encore guidée par l'idée du changement (elle se sert de la méthode dynamique. (Voir chapitre III). À l'inverse, avec une technique conservatrice qui évolue lentement, la vie économique se développe aussi lentement et la psychologie humaine est telle que les hommes envisagent partout la stabilité des choses ; la science piétine sur place ; en même temps le caractère de classe apparaît dans la science sous des formes variées ; soit comme le reflet de la façon de penser, qui est propre à une certaine classe, soit comme le reflet de l'intérêt de cette classe. Et la façon de penser, l'« intérêt », etc... Sont déterminés à leur tour par la structure économique de la société.

Voici quelques exemples de ces corrélations. On sait que la technique se développait très lentement dans le monde antique ; aussi les connaissances techniques progressaient-elles très lentement. « Ce mépris de la technique a des causes diverses. D'abord, le monde antique... a des tendances extrêmement aristocratiques. Les artistes les plus éminents eux-mêmes, tel Phidias, sont estimés comme des artisans et ne brisent pas ce mur d'airain qui sépare les milieux aristocratiques... des artisans et des paysans... Une autre cause du faible développement des inventions techniques... réside dans l'économie antique, basée sur l'esclavage... Les impulsions manquaient pour introduire les machines qui remplacent le travail manuel... La science... était morte et l'intérêt pour les problèmes

techniques (à l'exception de quelques objets amusants tels que l'horloge ou l'orgue hydraulique) s'était perdu (Hermann Diels : *Wissenschaft und Technik bei den Hellenen*, dans « *Antike Technik* »; la science et la technique chez les Hellènes dans la technique antique, édition Teubner, Leipzig et Berlin, 1920, pp. 31-32-33). Ce sont ces conditions qui ont déterminé le caractère de la science, à cette époque : « Les sciences naturelles se sont développées, en partant des métiers, à titre accessoire. Mais le métier, et, en général, le travail physique, étaient méprisés dans l'antiquité, et il existait une ligne de démarcation très nette entre les esclaves occupés au travail physique et observant la nature, et les maîtres qui philosophaient à loisir, mais qui souvent ne connaissaient la nature que d'ouï-dire. C'est ainsi que s'explique en partie tout ce qu'il y a de naïf, de nébuleux et de fantaisiste dans les sciences naturelles de l'antiquité » (E. Mach : *La Connaissance et l'Erreur*). Au moyen âge, nous avons une technique faible, qui se développe mal et dans la vie économique des rapports de servage féodal où s'établissait toute une échelle de pouvoirs superposés, aboutissant au principal hobereau qui était en même temps le monarque. Ainsi s'explique que la pensée dominante fût peu mobile, opposée à toute nouveauté (on écartelait et on brûlait les hérétiques); on n'étudiait pas la nature, mais on se plongeait dans les problèmes de théologie en cherchant, par exemple, à résoudre la question de savoir « quelle était la taille d'Adam, s'il était brun ou blond », pour combien d'anges y avait-il de place sur la pointe d'une aiguille, etc... ? Ce caractère immobile, conservateur, théologique, vide (formel, « scolastique »), de la science, ennemie des recherches expérimentales, s'explique par les conditions de la vie sociale et, en fin de compte, par les conditions techniques et économiques qui étaient à la base de l'évolution sociale. Les choses ont changé du tout au tout avec le développement des rapports capitalistes Ici, nous sommes en présence, non plus d'une technique peu mobile mais se développant au contraire très vite ; ici apparaissent constamment de nouvelles branches d'industrie ; ici, on a besoin : de mécaniciens, de techniciens, de chimistes, d'ingénieurs, etc... Et non plus de théologiens et de chevaliers. La science militaire exige également la connaissance des sciences naturelles et mathématiques. Il est compréhensible qu'un tel revirement dans les conditions techniques et économiques provoque nécessairement un changement profond dans la science de la scolastique, de la langue latine, de la théologie, etc...; on passe à l'étude expérimentale de la nature, aux sciences naturelles, à l'école « réaliste ». Voici un exemple de revirement général dans le contenu de la science. Soumis à un examen détaillé, ce revirement apparaîtrait également dans les méthodes de recherches, dans les instruments de la pensée scientifique et dans bien d'autres particularités de la science.

Comme exemple de l'influence de la psychologie de classe, et par conséquent, de la structure de classe de la société, on peut prendre la « théorie organique » de la sociologie, dont nous avons parlé plus haut. Voici comment s'est exprimé à ce sujet le professeur B. J. Wipper : « La comparaison entre la société et l'organisme, le terme : « lien organique entre l'individu et la société », employé par opposition avec la conception du lieu mécanique, toutes ces comparaisons, formules et oppositions, ont été mises en circulation par les publicistes réactionnaires du début du XIXe siècle. En opposant l'organisme au mécanisme, ces publications ont en vue de séparer radicalement leurs revendications des principes révolutionnaires et éclairés du siècle antérieur. L' « État-mécanisme » signifiait dans cette terminologie les droits égaux des individus, dont l'ensemble représente le peuple souverain ; « l'État-organisme » signifiait division des hommes suivant l'ancienne hiérarchie sociale, soumission de l'individu à son groupement naturel, c'est-à-dire soumission de chacun à l'ancienne autorité sociale. « Liens organiques » traduit dans une langue concrète, signifiait droit de servage, réglementation corporative, soumission des ouvriers au patron, défense de l'honneur et des privilèges nobiliaires, etc... Etc... » (R. J. Wipper : *Quelques observations sur la théorie de la connaissance historique*. Recueil *Deux intelligences, Moscou, 1912*).

Nous citerons encore quelques données générales sur l'histoire des mathématiques, car on considère habituellement que les sciences mathématiques, purement abstraites, n'ont aucun rapport avec la vie pratique. Nous les puisons dans l'ouvrage capital de M. Cantor (*Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*. Lectures sur l'histoire des mathématiques. Leipzig. Édition Teubner,

1907, vol. I, édition 111). Chez les Babyloniens, les sciences mathématiques sont nées et se sont développées grâce à la nécessité de mesurer les champs, la capacité des vases, de diviser exactement le temps (calendrier) en années, jours, heures, etc... Les premiers « instruments » mathématiques furent d'abord les doigts, puis les compteurs à boules, en géométrie, une corde munie de piquets, qu'on désignait par le mot *tim* dans la langue sumérienne⁸, ensuite instrument qui rappelle un peu l'astrolabe. Les sciences mathématiques se mêlaient étroitement à la religion, les chiffres représentaient en même temps des dieux, leur rang céleste, etc... Chez les anciens Égyptiens, les mathématiques ont atteint un haut degré de développement. Dans le très ancien Code Ahmès qui porte le nom du copiste (le titre exact du Code est : Instruction pour atteindre à la connaissance de toutes les choses mystérieuses et de tous les secrets contenus dans les choses, etc.). On trouve les chapitres suivants : Règles pour mesurer un magasin de forme ronde pour les fruits ; Règles pour mesurer les champs ; Règles pour exécuter des ornements, etc... (l. c.). Les opérations arithmétiques et en partie algébriques sont exposées sous forme de problèmes, dont les sujets permettent de juger de leur application pratique : C'est le partage des pains, la distribution du seigle, le calcul des revenus, etc... La conclusion de ce manuel de mathématiques indique aussi ses rapports avec l'agriculture ; elle est rédigée sous forme d'un appel au lecteur : « Attrape les insectes nuisibles, les souris ; cherche les mauvaises herbes fraîches, les araignées nombreuses. Prie Ra (dieu égyptien, N. B.) qu'il donne la chaleur, le vent, les eaux hautes. Les premiers, instruments de calcul ont été apparemment les doigts, ensuite quelque chose dans le genre du compteur à boules (des ficelles avec des cailloux comme chez les habitants du Pérou). C'est la nécessité de mesurer les champs qui a donné naissance à la géométrie. En même temps que les problèmes concernant la mesure des parcelles de terre, Ahmès indique aussi les problèmes concernant la capacité des vases (volume et capacité des entrepôts et des magasins pour la conservation des fruits). L'historien grec Diodore écrit au sujet des Égyptiens : « Les prêtres enseignent à leurs fils deux genres d'écriture : l'écriture qu'on appelle sacrée, et celle qu'on nomme vulgaire. Ils s'occupent avec zèle de géométrie et d'arithmétique. Car le fleuve (c'est-à-dire le Nil) changeant plusieurs fois par an la configuration du sol, des discussions nombreuses éclatent entre voisins au sujet des frontières ; tous ces conflits ne peuvent être réglés facilement, si un géomètre ne rétablit pas les rapports réels par des mesures directes. L'arithmétique leur sert (c'est-à-dire aux Égyptiens, N. B.) dans l'économie domestique ». Les règles astronomiques, géométriques, algébriques, étaient liées également aux cérémonies religieuses ; c'étaient des mystères sacrés où les seuls initiés étaient admis. Les « harpedonaptes » (« les tendeurs de ficelles ») possédaient le secret professionnel pour tendre la ficelle et disposer les piquets par rapport au méridien, etc... (En général, les angles des pyramides, leurs côtés, la disposition de leurs différentes parties, tout cela avait un sens sacré, scientifique et astronomique et c'est probablement pour cette raison que ces travaux étaient confiés aux « fils de prêtres ».

Chez les Romains, la géométrie se développait avec les besoins de la propriété foncière qui était sacrée au point que les dieux en étaient censés les propriétaires. Les mathématiciens atteignent leur plus haut degré de développement (« cas exceptionnel », suivant Cantor) à l'époque de Jules César. Cette floraison est conditionnée par deux tâches pratiques : l'établissement du calendrier (calendrier Julien) ; César lui-même a écrit un livre sur les astres *De astris*, et mesure des terres appartenant à Rome. Ce dernier problème a été résolu au temps d'Auguste et le célèbre ingénieur et mathématicien grec Héron d'Alexandrie fut, dit-on, invité à participer à ces travaux ; pour la première fois, une carte de l'Empire fut dressée. Plus tard, nous trouvons chez Columelle l'étude des mathématiques appliquées à l'agriculture ; chez Sexte Jules Frontinus - le calcul très important pour les mathématiques, du rapport de la circonférence au diamètre (nombre appliqué au calcul des conduites d'eau) ; dans le Code Arcérien, (guide de droit et de statistique pour les fonctionnaires des vue vil,

⁸ Langue des premiers habitants connus de la Chaldée.

siècles avant J.-C.) nous trouvons des chapitres concernant la mesure de la terre, appliquée aux problèmes de l'imposition fiscale.

Quant à l'arithmétique, son développement a été conditionné surtout par le développement du commerce. Les calculs d'intérêts qui selon Horace étaient une besogne de tous les jours, les calculs des parts d'héritiers, étant donnée l'extrême complication des lois romaines à ce sujet, et les comptes des commerçants, sont les causes principales du développement de cette branche des mathématiques.

Chez les anciens Hindous, l'astronomie, l'algèbre et le commencement de la trigonométrie étaient particulièrement développés. On trouve ici beaucoup de points de contact avec les autres peuples de l'antiquité. Dans les chapitres mathématiques d'un recueil scientifique (Ariabhala), les noms et le contenu des problèmes indiquent la base vitale des mathématiques hindoues. Voici, par exemple, un verset expliquant un procédé mathématique : « La multiplication devient division, la division multiplication ; le revenu se transforme en perte, la perte en revenu » ailleurs, on trouve un problème ainsi conçu : « une esclave de 16 ans coûte 32 pièces de monnaie, combien coûtera une esclave de 20 ans suivent des problèmes d'intérêts (le taux mensuel est de 5%) ensuite des problèmes sur le calcul de diverses opérations commerciales, etc... Ce qui dans notre algèbre est désigné par les lettres x , y , etc ... (inconnues), les Hindous l'appelaient « monnaie » (rûpakâ) ; les nombres positifs étaient désignés par le mot « bien » (dhana ou sva), les nombres négatifs par « dette » (rina ou kshaya). L'architecture et ses lois mathématiques étaient aussi des mystères sacrés et avaient un sens particulier astronomique et divin. La mesure de la terre, la construction des palais et des temples, le calcul des volumes, ont donné une impulsion à la géométrie hindoue. Chez les anciens Chinois, le développement des sciences mathématiques a suivi à peu près la même voie. Peut-être le même caractère de classe de la science, la monopolisation, a-t-il été marqué chez eux d'une façon plus évidente. (C'est ainsi, par exemple, qu'il existe trois manières d'écrire les chiffres : une, employée par les fonctionnaires et par l'État ; une autre scientifique et une troisième employée par les citoyens en général et par les commerçants.) Dans un recueil de lois (Tchéou-li), nous trouvons les charges de mathématiciens suivantes : la charge héréditaire d'astronome de la cour (fond-siang-chi) et d'astrologue de la cour (pao-tchang-chi), de chef principal des travaux de mensuration (lian-djin) qui établissait les plans des murs, aussi bien des palais que des villes; il y avait ensuite un fonctionnaire spécial (tou-fang-chi) qui, à l'aide d'un instrument particulier, projetant l'ombre (kouen), faisait divers calculs, etc...

Il est facile de voir d'après ces exemples :

- 1^o que la science a pris sa source dans le domaine technique et économique ;
- 2^o que son développement a été déterminé entre autres par les instruments scientifiques ;
- 3^o que les différentes conditions sociales freinaient ou accéléraient le « progrès » ;
- 4^o que la méthode de la pensée scientifique a été déterminée par la structure économique de la société (le caractère religieux, mystérieux et divin des anciennes mathématiques, où le *nombre* lui-même était représenté parfois par une divinité à son reflet dans le régime féodal d'esclavage avec son souverain inaccessible et ses fonctionnaires prêtres, etc. ...) ;
- 5^o que la structure de classe de la société imposait aux mathématiques son cachet de classe (en partie sous forme de la façon de penser, en partie sous forme d'un intérêt qui n'admettait pas de « simples mortels » au mystère sacré).

Dans les temps modernes, la même dépendance existe, mais elle est plus compliquée et a évidemment une autre forme : la technique n'est pas la même et les rapports économiques ont changé.

Passons maintenant à d'autres « superstructures » de l'économie sociale, à la religion et à la philosophie.

Il est tout naturel que les pensées et les données de l'expérience accumulées par la société humaine provoquent le besoin de réunir et de systématiser toutes ces données. Nous avons vu que de ce besoin était née la science. Mais la science, presque dès la première heure, a commencé à se diviser en différentes branches. C'est à l'intérieur de ces sciences spéciales que se poursuivait l' « adaptation des pensées aux pensées », c'est-à-dire leur systématisation. Et quels étaient les rapports entre ces sciences ? Où se trouve l'élément qui relie toutes ces « connaissances » et toutes ces « erreurs » ? Où chercher la condition de l'équilibre entre elles ? C'est précisément ce principe d'unification qui devait être donné par la religion et la philosophie. C'est elles qui devaient répondre aux questions les plus générales (les plus abstraites) : Quelle est la cause de tout ce qui existe ? Qu'est-ce que le monde ? Est-il tel que nous le voyons, ou tout à fait autre ? Qu'est-ce que l'esprit et le corps ? Comment pouvons-nous connaître le monde ? Qu'est-ce que la vérité ? De quoi dépend tout ce qui existe ? Y a-t-il des limites à notre connaissance et quelles sont-elles ? Et toute une série de questions du même genre. Il est clair que ce sont les réponses à ces questions qui détermineront la façon dont nous examinerons tous les phénomènes particuliers. Si, par exemple, il est juste de dire que tout dépend de la volonté divine qui gouverne le monde suivant son plan divin, nous devons construire avec toutes nos connaissances une chaîne téléologique ou bien théologique (et la science, en effet, prit parfois cette forme). Nous devons alors chercher dans tous les phénomènes un but divin, le soi-disant « doigt de Dieu ». S'il est exact, par contre, que les dieux n'y sont pour rien, mais que seul le lien causal des phénomènes importe, nous allons étudier les phénomènes d'une façon toute différente. En d'autres termes la philosophie et la religion sont des lunettes, à travers lesquelles on examine les faits à un certain degré d'évolution. Par quoi est déterminée la structure de ces « lunettes » ?

Commençons par la religion. Nous savons déjà que « l'essence » de la religion consiste en une « foi », en des forces surnaturelles, en des esprits miraculeux (un ou plusieurs, grossiers (il insaisissables et éthérés, n'importe). Celle notion de « l'esprit » de « l'âme » est née comme reflet de la structure économique de la société, lorsqu'apparut « l'aîné du clan », ou plus tard le patriarche (pendant le patriarcat, et aussi, en réalité, dans le matriarcat), quand, en d'autres termes, la division du travail entraîne la nécessité d'un travail d'organisation, de direction, etc. L'aîné de la famille (de la tribu) qui conserve l'expérience accumulée, organise la production, dirige, donne des ordres, indique le plan de travail, apparaît comme le principe actif (créateur), tandis que tous les autres obéissent, exécutent les ordres, se soumettent aux plans établis d'en haut, agissent conformément à la volonté d'un autre. Ces rapports de production sont devenus précisément le modèle pour l'examen de tout ce qui existe et de l'homme lui-même avant tout. L'homme s'est scindé en un corps et une âme. L' « âme » est ce qui dirige le « corps ». L'âme est aussi supérieure au corps que l'organisateur et le directeur sont supérieurs à un simple exécutant. (On trouve quelque part chez Aristote cette comparaison entre l'âme et le maître, entre le corps et l'esclave.) C'est suivant le même modèle qu'on a commencé à étudier le reste du monde : on s'est mis à penser, qu'il y a derrière chaque chose « l'esprit » de cette chose ; la nature tout entière s'est spiritualisée (cette conception est appelée dans la science « animisme » du mot latin *anima* - âme ou bien *animas* - l'esprit). Une fois cette conception née, elle a conduit infailliblement à la religion qui a commencé par le culte des ancêtres, des aînés, des dirigeants, des organisateurs. Leurs âmes ou « esprits » étaient considérés comme les plus savants, les plus expérimentés, les plus puissants, capables d'aider chacun et dont dépend tout ce qui existe au monde. C'est cela qu'est déjà la religion. Ainsi, l'origine même de la religion indique qu'elle est née comme reflet de l'image des rapports de production (et en particulier de ces rapports où nous avons la domination - subordination), et du régime politique déterminé par ces rapports. La religion expliquait le monde entier suivant la formule par laquelle s'expliquait la vie intérieure de la société.

Et toute l'histoire de la religion montre que sa forme se modifie au fur et à mesure que les rapports de production, politiques et sociaux subissent des transformations : si la société est composée de quelques tribus, rattachées faiblement l'une à l'autre et dont chacune a ses supérieurs et ses princes, la religion a la forme polythéiste; et lorsque, par exemple, commence le processus d'unification et se

crée une monarchie centralisée, la même chose se passe au ciel où le seul Dieu monte sur le trône, Dieu aussi cruel que le roi terrestre : si nous sommes en présence d'une République de commerçants et de maîtres d'esclaves (telle que celle d'Athènes au Ve siècle), les dieux aussi sont organisés à la mode républicaine, bien que parmi tous ces dieux, la déesse de la cité victorieuse, Pallas Athénée soit tout particulièrement distinguée. Et de même que dans chaque État « qui se respecte », il existe toute une hiérarchie de chefs, de même dans les cieux, les saints, les anges, les dieux, etc... sont disposés suivant leur rang, obtiennent des charges et des honneurs divers. Mais il y a plus ; parmi les dieux, comme parmi les chefs de la terre, on voit se développer la division du travail ; l'un devient spécialiste en matière militaire (Mars chez les Romains, saint Georges le Vainqueur ou bien l'Archi-stratège, c'est-à-dire le maréchal Michel chez les « chrétiens orthodoxes »), un autre pour le commerce (Mercure), un troisième pour l'agriculture, etc... On arrive ainsi parfois à des choses curieuses. Il y a, par exemple, en Russie, des saints « spécialistes » en chevaux (Frol, Labre). Et partout où existent des rapports de domination à subordination, on voit la religion refléter ces rapports. Il faut encore observer que de même que dans la vie réelle, il y a des guerres, des révoltes, des violences, de même se rencontrent dans les sphères célestes, d'après les doctrines religieuses, des diables, des démons, « des princes des ténèbres » qui ne sont qu'un reflet des chefs ennemis s'efforçant sur la terre, de détruire l'État comme les autres dans le ciel essaient de renverser le pouvoir suprême du Dieu tout-puissant et tout le « régime céleste » existant.

La théorie de l'origine de la religion que nous avons citée plus haut et que nous considérons comme absolument juste, a pour auteur A. Bogdanov et fut pour la première fois formulée par lui dans le recueil : *la psychologie de la société*. Les études spéciales ultérieures l'ont entièrement confirmée. H. Cunow s'en approche de près dans son livre : *Les origines de la religion et de la foi en Dieu*. En critiquant la conception suivant laquelle la religion à sa source dans les différentes impressions produites par le monde extérieur, Cunow écrit très justement : « Certes, puisque chaque image existant dans notre cerveau, est déterminée par la perception de ce qui lui sert de base (substrat), on peut dire dans un certain sens qu'aussi bien le monde extérieur (milieu naturel) que le milieu social (la vie sociale) influent d'une façon déterminée sur l'idéologie religieuse. Mais, indépendamment du fait que nos conceptions de la nature sont déterminées en grande partie par le degré d'exploitation des forces de la nature auquel est parvenu l'homme pour sa vie matérielle⁹, les images que nous obtenons en contemplant la nature, ne fournissent que la matière des détails extérieurs, - on serait même tenté de dire : elles ne font qu'ajouter une couleur locale à la construction idéologique religieuse ». Cependant Cunow ne poursuit pas sa pensée jusqu'au bout et c'est pourquoi il dit des choses d'une naïveté déconcertante. Ainsi, nous lisons chez lui que « les peuples sauvages et mi civilisés sont tout naturellement (!!!) Dualistes ». Cela ressemble un peu à cet « échange » d'Adam Smith qui constitue une qualité « tout à fait naturelle » à l'homme ou bien à l'explication de l'origine de la science par la faiblesse particulière qu'ont les hommes pour « l'explication causale » (ce que les savants allemands appellent *Kausalitätstrieb*). D'après Cunow, le partage de l'homme en corps et en âme est confirmé par les visions des rêves et les évanouissements (comme si quelque chose sortait du corps et y revenait ensuite). Mais on ne peut « confirmer » que ce qui existe déjà. Peut-être est-ce la mort qui sert de phénomène créant une image de l' « âme » séparée du corps ? Mais Cunow lui-même cite des exemples qui prouvent que les sauvages ne comprennent pas la nécessité de la mort naturelle. Plus encore, la mort elle-même, certaines peuplades (John Frazer le dit à propos des Australiens de la Nouvelle-Galles du Sud), l'attribuent habituellement « à la rancune secrète d'un esprit ». Ainsi, cela n'exprime plus rien. (Disons, entre parenthèses, que le camarade N. M. Pokrovski, voit la source de la religion dans la peur de la mort, dans la crainte qu'inspirent les morts, etc... Mais comment faire, lorsque la conception elle-même que « tous les hommes sont mortels » n'existe pas ? Il est clair que cette catégorie historique qui a son origine dans l'histoire, le camarade Pokrovski l'a prise comme une

⁹ Cunow aurait bien fait de s'en souvenir, lorsqu'il étudie la question des forcés productives.

conception presque naturelle.) D'après Cunow la religion s'est développée de la façon suivante : au début le culte des esprits, puis celui des totems (on appelle ainsi les animaux, les oiseaux et les plantes qui constituaient les signes-blasons des tribus) et ensuite des ancêtres. Mais presque dans tous les exemples cités par Cunow, ces esprits (les plus primitifs) sont précisément les esprits des ancêtres. Dans le chapitre intitulé : *L'origine du culte des esprits*, Cunow écrit : « On ne considère comme favorables que les esprits des parents les plus proches, ou au moins des parents de sa propre horde ; d'ailleurs pas toujours ; par contre, les esprits des morts des hordes et des tribus étrangères sont tous considérés comme hostiles. » À la même page on parle de l'esprit du père et de la mère, à la page suivante de l'aïeul et de « l'ancêtre », etc., Ainsi Cunow mélange tout. À la page 16, il est d'accord avec la formule d'après laquelle les conceptions religieuses sont provoquées « par les impressions de la vie sociale » et, quelques pages plus loin, il ne parle plus de la nature sociale, mais de sa « propre nature », de la « naissance spontanée » et... « Avant tout de la mort ». Mais il est douteux que Cunow ose appeler la mort et la naissance des phénomènes spécifiquement sociaux ! En effet, ce qui concerne le monde extérieur, touche également à la nature biologique de l'homme : les impressions de tous ces phénomènes (la mort, le rêve, l'évanouissement, aussi bien que l'orage, la tempête, les tremblements de terre, les feux follets, le soleil, etc...) fournissent la matière auxiliaire pour que cette matière soit choisie au point de vue du dualisme (l'idée de deux origines : spirituelle et corporelle) qui n'est pas du tout inné, mais qui est précisément le résultat des conditions essentielles de la vie sociale.

Nous nous sommes arrêtés aussi longtemps sur Cunow, parce que son livre, très précieux en général, est presque l'unique ouvrage marxiste sur l'histoire de la religion. E. Meyer (l.c.) considère comme cause essentielle de la naissance de la religion la tendance « immédiatement donnée » (innée) à l'explication causale et le dualisme aussi « immédiatement donné ! » : l'homme observe « d'un côté les processus du sentiment, de la perception, de la volonté et de l'autre les mouvements du corps provoqués par eux, les actions spontanées. Le dualisme du corps et de l'âme représente ainsi l'expérience primitive et non pas le produit d'une religion, même primitive ». Cette théorie remarquable « d'un côté », contredit les faits « de l'autre », comme tout le monde peut le constater et n'explique rien du tout : elle se borne tout simplement à décrire ce qu'il faut expliquer. C'est le professeur Achelis (prof. Th. Achelis : *Sociologie*. Édition Göschen, Leipzig, 1899, p. 85 et suivantes) qui se rapproche le plus d'une conception du problème ; pour lui les conceptions religieuses ne sont « qu'un reflet des conceptions et des institutions politiques et sociales ». La mort elle-même n'a pu attirer l'attention d'un sauvage qu'en société. Ici, Achelis se rapproche plus de la vérité que Cunow. « Toute différenciation dans le domaine du pouvoir politique et l'importance qu'ont les formes d'organisation précises trouvent ici (dans la religion, N. B.) leur image fidèle ; ce qui correspond aux chefs ou aux rois parmi les hommes, ce sont les grands dieux parmi les esprits moins importants, de sorte que, à l'image de ce qui se passe sur la terre, la figure d'un maître plus ou moins reconnu par tout le monde, se détache sur le fond bigarré de toute une variété de dieux ». L'excellent (parce que marxiste) chapitre sur la religion n'empêche pas Achelis de dénaturer Marx d'une façon impie, de le passer sous silence et... de saluer bien bas la religion ! La contradiction entre le développement de la science et les intérêts de la bourgeoisie est claire comme le jour.

Citons maintenant des exemples qui confirment la justesse du point de vue marxiste. Chez les anciens Babyloniens (2 000 à 3 000 ans avant J.-C.) « Le ciel est l'image primitive de la terre ; toutes les choses terrestres ont été créées à l'image de celles des cieux ; un lien indissoluble existe entre les unes et les autres » (prof. B. A. Touriaeff : *Histoire de l'Ancien Orient* (1re partie). Les dieux sont les tuteurs (esprits) des hommes, ce qui correspond à notre « ange-gardien », des rues, des villes, des lieux, etc... « La divinité est liée d'une façon indissoluble au sort de sa ville ; ... sa majesté grandissait avec l'élargissement des limites du territoire de la cité ; si son peuple s'annexait d'autres cités, les divinités des villes conquises leur devenaient soumises ; au contraire, si l'on emportait l'image du dieu et si l'on détruisait son temple, cela équivalait à la destruction politique de la cité. » À côté des dieux principaux (Anou, Enlil, Ea, Sin, Schamasch, etc.) il existe encore toute une série d'esprits de

moindre importance (Iguigui) et souterrains (Anounaki). Parallèlement à la constitution de la monarchie babylonienne une monarchie céleste fut créée : le développement de la puissance babylonienne a entraîné certains changements dans le Panthéon. Le dieu de Babylone devait prendre la première place. Ce dieu s'appelait Mardouk qui portait aussi un nom sumérien C'était la divinité du soleil printanier. La dynastie de Hammourabi (Hammourabi, roi babylonien qui a donné son nom à un recueil de lois retrouvé pendant les fouilles faites sur l'emplacement de l'ancienne Babylone, N. B.) en a fait, en réalité, la (divinité suprême ». En même temps, les autres dieux supérieurs ont subi « l'évolution » suivante : (Enlil, roi du ciel et de la terre, a transmis à Mardouk... le pouvoir sur les quatre parties du monde et son nom de maître des pays. » En ce qui concerne Ea, on a « proclamé Mardouk son fils premier-né auquel son père avait gracieusement cédé ses droits, sa force et son rôle dans la création du monde. » Lorsque la monarchie babylonienne se fut affermie la conception s'est créée peu à peu d'une puissance divine unique, qui se manifestait sous une multitude de fictions et qui portait, relativement à ses formes, un grand nombre de noms. Les prêtres se sont mis à dire que les autres dieux supérieurs n'étaient que l'image de Mardouk : « Ninipe est Mardouk de la force ; Nergal, Mardouk de la bataille ; Enlil, Mardouk du pouvoir et du royaume. » Voici un passage d'un hymne-prière au dieu Sin, qui représente d'une façon très caractéristique le pouvoir monarchique céleste :

« Dieu maître des dieux, le seul grand dans le ciel et sur la terre... Toi qui as créé la terre, fondé les temples et qui leur as donné les noms, père des dieux et des hommes... chef puissant, dont la profondeur mystérieuse n'a été explorée par aucun dieu... père, créateur de tout ce qui existe ; Seigneur ! qui décide du sort du ciel et de la terre, dont les ordres sont irrévocables, qui détiens le froid et la chaleur, qui gouvernent les êtres vivants, quel dieu t'est comparable ? Qui est grand dans les cieux ? Toi seul. Et qui est grand sur la terre ? Lorsque ta parole retentit dans le ciel, les Iguigues se prosternent. Lorsqu'elle se fait entendre sur la terre, les Anounaki baisent la poussière... Seigneur ! Tu n'as pas de rival pour la domination sur la terre et sur le ciel parmi les dieux, tes frères ». (Cité d'après B. Touraieff.) Sin est représenté ici comme un empereur céleste, envers lequel on garde toute une étiquette (on se prosterne, on baise la terre, etc...). Il va de soi que la religion officielle exprimait et exprime les idées de la classe dominante avant tout. Ceci se voit dans les détails : ainsi, par exemple, à l'époque féodale, lorsque la vertu guerrière était estimée au-dessus de tout, et que la classe dominante était composée principalement des soldats hobereaux, il n'y a que ceux qui sont tombés dans la bataille qui se trouvent bien dans la vie d'outre-tombe et très mal ceux qui n'ont personne pour se soucier des dons funéraires », c'est-à-dire les pauvres.

Au sujet des anciens Hindous, beaucoup de choses intéressantes ont été dites par **Max Weber** dans ses études extrêmement curieuses, la morale économique des religions universelles (Max Weber, l. c. tome II : « *Hinduismus und Buddhismus*). Ici, la division de la société ayant un caractère économique de Classe et de profession a pris la forme de castes consolidées directement par la religion. D'après l'ancien recueil de lois de Manou, les quatre castes principales sont :

- les brahmanes (prêtres, savants, écrivains nobles);
- les kshatryas (chevaliers nobles, guerriers);
- les vaisyas (agriculteurs, ensuite commerçants et usuriers);
- et les soudras (esclaves, artisans, etc ...).

Ainsi une caste « est toujours, et d'après son essence même, une union partielle, soit purement sociale, soit professionnelle, à l'intérieur de l'union sociale ». Les brahmanes et les kshatryas dirigeaient tout. Les vaisyas étaient considérés seulement comme une caste « pure », digne d'offrir aux brahmanes l'eau ou la nourriture. Les soudras se divisent en « purs » et « impurs » ; à ces derniers, un gentilhomme ne prendra jamais l'eau, un pédicure ne donnera jamais de soins, etc... Aux « impurs » soudras se joignent d'autres « impurs » : les uns ne peuvent pas se montrer dans les temples, les autres sont considérés à tel point impurs que leur attouchement seul salit ; il suffit parfois à un noble ou à un « pur » de s'approcher d'un tel homme à une distance de 60 pieds pour être lui-même « souillé ». Un regard lancé par un « impur » sur la nourriture, la salit, etc...; par contre, les excréments d'un

brahmane eux-mêmes sont considérés comme sacrés. Des milliers de règles et de cérémonies religieuses protègent l'ordre établi. Les rois et les princes tirent leur origine des kashatryas. L'administration politique aristocratique trouve également son expression dans la vie économique (*taxes, impôts en nature, magasins d'État*), et s'appuie sur un appareil bureaucratique invraisemblable. Parmi les idées religieuses qui se sont développées sur un pareil terrain social, M. Weber en considère deux comme principales : l'idée de migration des âmes (Samsara) et la doctrine de la récompense (Karma), qui se rattache à la première. Chaque action de l'homme lui est comptée ; il a une sorte de compte courant avec la balance de ses actions, bonnes et mauvaises ; quand il meurt, il est condamné à renaître sous la forme qu'il a méritée et qui est déterminée par la balance de ses actions au moment de sa mort. Il peut renaître roi ou brahmane ; « il peut aussi devenir un ver dans l'intestin d'un chien ». Par quoi les vertus principales sont-elles déterminées ? Par l'observance de l'ordre de caste. Si tu es esclave et impur, garde ta place. Si tu ne l'abandonnes jamais, si tu te souviens toujours que tu es un impur, alors peut-être après ta mort, dans la vie future, deviendras-tu noble, mais, sur la terre le régime de caste est immuable et il serait stupide de songer à le changer. La naissance n'est jamais un « accident » : chacun naît dans la caste qu'il a méritée dans sa vie antérieure, avant sa naissance actuelle. Le reflet du régime social et des intérêts des classes dominantes est ici patent. Nous trouvons ce reflet déjà antérieurement. Ainsi, par exemple, les dieux des Védas, recueil d'hymnes sacrés antiques, « sont des dieux héroïques et exerçant certaines fonctions à l'image des dieux d'Homère, tout comme les héros du temps des Védas, habitant des châteaux, bataillant tels les rois guerriers sur des chars de combat entourés de leur suite et ayant à côté d'eux... des paysans s'occupant plus ou moins d'élevage ». Parmi les plus caractéristiques, citons : « Indra, dieu de la tempête, et comme tel (à l'image de Yahveh) guerrier passionné et héros, ... Varona, dieu sage, voyant tout, dieu de l'ordre éternel et avant tout de l'ordre légal »... (Il est intéressant de noter que du début, le ciel était dévolu seulement aux Brahmanes et aux Kashatryas). À côté de la religion officielle des classes dominantes, il existait encore une religion populaire qui, entre autres attributions, s'appliquait souvent aux actes sexuels. Les Védas appelaient un de ces cultes « mœurs infâmes des subordonnés ». Nous sommes donc ici en présence de plusieurs religions de classe. Voici, par exemple, la description d'un schisme religieux dans l'Inde méridionale (disons à ce propos qu'elle ressemble un peu au schisme religieux russe) : « Une partie des castes inférieures et quelques artisans royaux ont résisté aux Brahmanes et c'est ainsi qu'est née la secte des « valan-gaï » et « l'idan-gaï » qui existe encore aujourd'hui, la caste de la main « gauche » et celle de la main « droite ».

Chez les Grecs anciens, le régime féodal et le régime d'esclavage ont eu leur reflet dans le ciel, où **Zeus** était le roi des dieux. **Déméter** était la déesse de l'agriculture, **Hermès**, le dieu du commerce et des voies de communication, **Helios** des « professions libérales » (arts). Et c'est encore la même ligne que suivait la lutte des classes. Dans l'Athènes du Ve siècle (époque de la plus haute floraison et début de la décadence), la religion constitue une des armes principales de la classe dominante, de la « démocratie » marchande : « Selon Sophocle (le plus grand poète, bienpensant » de ces temps, N. B.), le monde entier tombe en morceaux si la foi disparaît, tout ordre moral et politique reposant, d'après lui, sur la volonté des dieux ». (E. Meyer : *Geschichte des Altertums*, (Histoire de l'antiquité), tome IV, page 140 : *Athènes depuis la paix de 446 jusqu'à sa capitulation en 404 avant J.-C.*). L'opposition nobiliaire et les couches déclassées se servent de la critique religieuse comme critique de l'ordre établi. La démocratie marchande punit de mort le moindre doute sur l'existence des dieux.

Chez les anciens Slaves, nous constatons la même chose. Le culte des ancêtres, des dieux nationaux, domestiques, professionnels, existait également. Le dieu principal de l'État était Péroun, dieu des commerçants et des guerriers nobles, en même temps que du tonnerre. Le paradis était ouvert à l'âme des princes morts et de leurs paladins, mais il n'y avait pas de place pour un simple mortel (voir N. AI. Nikolski : *Les croyances religieuses primitives et les débuts du christianisme dans l'Histoire russe de Pokrovski*. N. M. Nikolski lui-même voit les origines de la religion dans la peur qu'inspirent les morts, etc. ...). Prenons enfin les formes modernes de la religion chrétienne (orthodoxie). L'orthodoxie était

et est encore une image exacte de l'autocratie byzantino-moscovito-pétersbourgeoise. Dieu est empereur, la Sainte-Vierge est impératrice, Nicolas le Thaumaturge et les autres saints favorisés sont des ministres. Il y a ensuite tout un état-major de fonctionnaires (anges, archanges, séraphins, chérubins, etc...). Parmi tous ces courtisans, existe une division du travail : l'archistratège Michel est le maréchal (archistratège veut dire en grec, général en chef), la Sainte-Vierge est la première dame patronnesse, la protectrice ; Nicolas est surtout le dieu de la fertilité du sol, Pantélémon est une sorte de médecin, Georges le Victorieux, un guerrier divin, etc... Aux saints les plus considérables, on voue le plus de respect : on leur offre les meilleures couronnes, sacrifices, etc... La lutte des classes a pris en Russie plus d'une fois les formes religieuses (le raskol, les sectes de chtoundistes, de khlystes, de molokans, etc...). Mais ce n'est pas ici la place d'en parler en détail ; ajoutons seulement pour conclure que les noms russes qu'on donne à la divinité montrent clairement l'origine de cette aimable idée de Dieu : Gospode veut dire maître (« et nous sommes tes esclaves »). Le mot « Bog » (Dieu), est de même origine que « bogaty » (riche), et ce sont tous les surnoms d'un monarque féodal et nobiliaire céleste, qui regarde le peuple comme des esclaves. Ce n'est pas pour rien que « l'orthodoxie » plaisait tellement à « l'autocratie ».

La religion est une superstructure qui ne consiste pas seulement en un système d'idées accordées ensemble ; elle a aussi une organisation appropriée d'hommes (organisation ecclésiastique, suivant l'expression courante), ainsi qu'un système de règles et de façons d'adorer la divinité - (telles les messes, la liturgie, les vêpres avec leurs rites, leurs cérémonies, leurs formules magiques et autres sorcelleries, ce qu'on appelle le culte).

Ici aussi, nous apercevons que ce côté de la superstructure religieuse est lié à la vie sociale, en est inséparable... « À chaque époque, l'Église reproduit et répète dans son milieu la société contemporaine et ses traits économiques et culturels, L'ordre ecclésiastique était aristocratique et féodal à l'époque de la domination des seigneurs ; au temps du développement des villes, c'étaient les éléments démocratiques et les formes de l'économie, basée sur l'emploi de l'argent qui y prédominaient, etc... » (Wipper : *Quelques observations sur la théorie de la connaissance historique*). Le clergé primitif en tant que profession, était composé de sorciers, de médecins, de visionnaires, de prophètes, de devins, etc... qui d'après E. Meyer, constituaient la première classe connue. En général, la caste dirigeante des prêtres est une partie de la classe dominante ; ces prêtres se divisent entre eux le travail ; les uns deviennent chefs militaires, d'autres prêtres, d'autres encore législateurs, etc... Rien d'étonnant à ce que l'Église « reproduise ainsi et répète la société qui lui est contemporaine ».

L'Église dominante représente une organisation économique, dont les rapports constituent une partie des rapports économiques de la société entière. Ainsi, par exemple, nous savons, d'après le recueil de lois du roi babylonien Hammourabi, que le temple du dieu Schamasch « faisait des opérations financières, en prélevant la plupart du temps 20% ; sur les prêts de blé, le pourcentage s'élevait jusqu'à 33 1/3 % et parfois même jusqu'à 40 % (Tourayeff l.c.). L'Église catholique romaine était au moyen âge un véritable royaume féodal avec une économie immense prélevant ses impôts (« la dîme ») et possédant son appareil administratif. On sait aussi quel rôle ont joué en Russie les monastères et les couvents (« lavras ») qui avaient accumulé des richesses immenses (il est caractéristique que le bâtiment colossal de la bourse de Moscou appartenait à la Troïtze-Serguïevskaïa Lavra). En jouant son rôle, qui consistait à calmer les masses, à les empêcher de porter atteinte à l'ordre existant, l'Église était et est encore une partie de cette machine d'exploitation conçue d'après les mêmes règles que la société exploitante elle-même, prise dans son ensemble.

Nous savons que la société, sauf à l'époque primitive de son développement, fut toujours une société de classes. Ses rapports de production impliquaient la domination d'un côté, la subordination de l'autre. Son régime politique reflétait et exprimait ces rapports. Sa religion les justifiait et réconciliait les masses avec eux. (Elle le faisait parfois très adroitement : rappelons-nous par exemple, la doctrine hindoue de la récompense, dont nous avons parlé plus haut)... Cependant, cette réconciliation ne réussissait pas toujours. C'est alors que les classes opprimées, qui pouvaient se

débarrasser elles-mêmes des anciens liens religieux, fondaient leur propre religion, en opposition avec la religion, officielle : en face de la doctrine religieuse orthodoxe et légitime, apparaissaient les soi-disant « hérésies », en face de l'Église officielle se dressait une communauté religieuse populaire qui prenait parfois les formes d'une organisation illégale, ayant ses prêtres et ses prophètes, qui étaient en même temps ses chefs politiques.

Tout récemment encore une telle conception de la religion et de l'Église semblait tout à fait inadmissible, un véritable sacrilège. Cependant, à l'heure actuelle, les savants bourgeois, qui étudient spécialement cette question, arrivent bien malgré eux à cette conception. Voici à quel résultat aboutit, en ce qui concerne les religions asiatiques, un des meilleurs connaisseurs modernes de la religion. Max Weber : « Nous y observons, en général, l'existence simultanée de cultes, d'écoles, de sectes, d'ordres variés, propres au monde occidental ancien. Ces courants rivaux n'étaient nullement égaux aux yeux de la majorité des classes dominantes d'alors et parfois aussi du pouvoir politique. Il y avait des écoles orthodoxes et hétérodoxes et des sectes. Avant tout, et c'est ce qui nous importe le plus, elles différaient les unes des autres au point de vue social, d'une part... selon les couches dans lesquelles elles prenaient naissance et de l'autre, selon la forme de « salut » qu'elles promettaient aux couches différentes de leurs partisans. La première manifestation consistait en partie en ce que des sotériologies ¹⁰ populaires s'opposaient à la classe sociale dominante qui niait catégoriquement toute foi dans le rachat : le type caractéristique en a été donné par la Chine. Il arrivait aussi parfois qu'aux couches sociales différentes correspondaient des espèces différentes de sotériologies » (Max Weber, l. c. Tome II, 6e partie : *Die asiatische Sekte und Heilandsreligiosität*, (La religion des sectes et de salut en Asie, page 364). Un exemple de la lutte de classes poursuivie sous l'étendard religieux se présente dans la Réforme, cette première pression de plusieurs classes exercée sur l'État féodal et sur son représentant en Europe occidentale, l'Église catholique romaine. Ici, les princes ont marché d'accord avec le pape, et les petits propriétaires fonciers et la bourgeoisie avec les modérés à la tête desquels était, en Allemagne, Luther, le fondateur de l'Église protestante. Les artisans, les demi-prolétaires et en partie les paysans, suivaient les sectes extrémistes (telles que les anabaptistes ayant souvent des tendances communistes). La lutte religieuse, les mots d'ordre, les blocs de partisans d'un courant ou d'un autre, correspondaient exactement à la lutte, aux tendances et aux blocs de caractère politique et social.

Nous voyons ainsi que la superstructure religieuse est également déterminée par les conditions matérielles de l'existence humaine. Les conditions sociales, politiques et économiques du régime sont à la base de cette superstructure. Là-dessus se greffent d'autres idées, dont l'axe est constitué par la structure sociale transportée dans le monde invisible et considérée en outre au point de vue de classe. « L'esprit » apparaît ici aussi comme fonction de la « matière » sociale.

On pourrait opposer à cette conception une objection qui toucherait précisément le régime capitaliste. En effet, dans la société capitaliste, la religion continue à exister et elle a partout en Europe, la forme monothéiste. Pourtant, la société capitaliste connaît des formes différentes de domination bourgeoise dans le domaine politique (monarchie, république) et bien que les rapports de production soient construits sur le type « domination, soumission », ils n'ont cependant pas le caractère monarchique : certes, le capitaliste est roi de son usine, mais dans la société, la classe des capitalistes ne gouverne pas habituellement par l'intermédiaire d'une seule personne. Comment expliquer une telle « contradiction » ? Toute notre théorie marxiste ne se brisera-t-elle pas sur la religion capitaliste ? Pas du tout. Au contraire, c'est seulement du point de vue marxiste qu'on peut comprendre les formes religieuses de la vie contemporaine.

¹⁰ *Soter*, en grec « sauveur ». M. Weber parle des causes où parmi les opprimés, se créait tout un système religieux et politique d'idées sur « l'affranchissement du monde », sur le « salut », sur la libération de tous les maux sociaux, sur la règle de Dieu sur la terre. Ces vœux et désirs des classes opprimées prenaient précisément le caractère d'une « sotériologie », c'est-à-dire d'une doctrine de salut et de « terre promise ». N. B.

Qu'est-ce qui « gouverne » les rapports économiques du capitalisme ? Dans la société féodale, comme nous le savons, c'étaient les rois et les princes, leurs vassaux ainsi que les fonctionnaires, qui dirigeaient l'économie mi-naturelle. Par contre, à l'époque capitaliste apparaît un régulateur nouveau, puissant, mais élémentaire et *impersonnel*. C'est le marché, avec tous ses caprices incompréhensibles, le marché qui élève les uns et brise la vie aux autres, qui joue avec les hommes comme une force aveugle (irrationnelle), incompréhensible, insaisissable. « Qu'est-ce que notre vie ? Un jeu. Aujourd'hui c'est moi et demain c'est toi. Que le « raté » pleure en maudissant son sort ».

C'est ce caractère de sort qu'a pris la divinité (déjà chez les Romains et chez les Grecs existaient, comme l'on sait, les « Parques », et la « Moïra », « l'Ananké », c'est-à-dire la « Nécessité », la « Fatalité », le « Destin », qui étaient au-dessus des dieux ; cette conception était liée au développement des rapports d'échanges et des guerres commerciales qui en découlaient et qui mettaient en jeu l'existence de la Grèce). Autrefois, les dieux (et le Dieu unique) n'étaient nullement des esprits sans corps. Ils aimaient à boire et à manger, à faire la cour aux femmes, même sous la forme d'une colombe, comme l'avait fait le soi-disant « Saint-Esprit » ; (en Grèce, où florissait l'homosexualité, Zeus ayant pris l'aspect d'un aigle, fait l'amour avec un jeune garçon appelé Ganymède). Le développement économique qui a abouti à l'économie basée sur l'échange et détruit le régime politique féodal, a arraché aux dieux non seulement leurs plumes d'aigles et de colombes, mais encore la barbe et la moustache, ainsi que d'autres attributs de leur image ancienne. Aujourd'hui, un bourgeois pieux croit en Dieu comme en une force inconnue dont il dépend, mais qui n'a rien de commun avec l'homme : c'est un esprit divin et non pas une idole de sauvages. C'est ainsi qu'il y a dans l'économie du capitalisme d'un côté le rapport de domination à soumission, et d'un autre côté les rapports entre les liens organisés, grâce aux échanges. Le premier phénomène nous explique pourquoi la religion se conserve, le second, pourquoi les dieux arrivent à avoir un aspect aussi maigre et spiritualisé.

Il faut que nous nous rappelions toujours qu'il ne s'agit ici que des idées essentielles de la religion. Les idées moins importantes de deuxième ordre, doivent être expliquées chaque fois par les conditions particulières de l'évolution.

Comme conclusion de notre analyse de la religion, nous devons dire qu'une telle conception de la religion conduit directement le prolétariat à la nécessité d'une lutte active contre elle. Gorter, dans son livre sur le *Matérialisme historique*, non seulement s'éloigne du matérialisme philosophique, mais encore comprend d'une façon opportuniste et bourgeoise la proposition : « la religion - affaire privée ». Selon lui, cela veut dire qu'il est inutile pour nous de nous occuper de la religion qui, soi-disant, disparaîtra d'elle-même. Rien cependant n'arrive de soi-même dans une société et Marx, dans un de ses ouvrages si brillants et mordants (*La Critique du Programme de Gotha*) se moquait cruellement de la conception à la Gorter de la « religion - affaire privée ». D'après Marx, ce mot d'ordre ne signifie qu'une revendication des ouvriers, adressée à l'État bourgeois, pour que celui-ci ne fourre pas son nez policier dans ce qui ne le regarde pas et nullement une revendication adressée ; à eux-mêmes, afin de les rendre « tolérants » envers tout l'héritage des régimes ignobles et envers toute force réactionnaire. La conception de Gorter ne peut nullement sous ce rapport, être qualifiée de révolutionnaire et communiste. C'est un point de vue purement social-démocrate.

Nous devons dire maintenant quelques mots sur la philosophie. La philosophie apparaît comme l'étude des questions les plus générales, comme la généralisation de toutes nos connaissances, comme à la science des sciences ». Au début, lorsque les sciences n'étaient pas encore développées, qu'elles ne s'étaient pas encore séparées les unes des autres, la philosophie, liée encore à la religion, impliquait aussi les problèmes purement scientifiques, il y avait encore en elle les rudiments de la science de la nature et de l'homme, selon l'état de la science à cette époque. Par la suite, les sciences se spécialisent, se divisent en branches, occupent des places indépendantes. Mais ce qu'il y a de général dans toutes les sciences et, en premier lieu, le problème de la connaissance elle-même, de ses rapports avec le monde extérieur, etc... Tout cela constitue le domaine de la philosophie. Elle doit unifier la science divisée en une multitude de spécialités. Elle cherche à rattacher, à relier tout ce que nous savons, à

être un fondement de notre conception générale du monde. Ainsi, par exemple, au début de cet ouvrage, nous avons analysé le problème de la causalité et de la finalité. Ce problème n'intéresse pas spécialement la physique ou l'économie politique ou la linguistique (philologie) ou la statistique. Mais il touche à toutes ces sciences ; il offre un caractère général philosophique. De même le problème de « l'esprit » et de la « matière », ou autrement dit, du rapport entre « la pensée » et « l'être ». Cette question n'est guère analysée dans les sciences spéciales, et pourtant elle se rapporte à toutes les sciences. Ou, par exemple, les questions d'ordre suivant : nos sentiments reflètent-ils exactement le monde ? Ce monde existe-t-il par lui-même ? Qu'est-ce que la vérité ? Notre connaissance a-t-elle, oui ou non, des limites ? Etc... Toutes ces questions concernent n'importe quelle science, et c'est pourquoi on les rapporte à la philosophie. En d'autres termes : de même qu'une science clarifie, systématise, ordonne les idées concernant une branche quelconque de la connaissance humaine, de même la philosophie s'est toujours efforcée et s'efforce encore d'ordonner, de mettre en système tout l'ensemble des connaissances, de les unifier en partant d'un seul point de vue, de les réunir en un lotit ordonné. C'est ainsi que la philosophie se place, on peut dire au « sommet » même de l'esprit humain, et c'est pourquoi il est plus difficile que dans d'autres domaines de découvrir son origine matérielle et terre à terre. Toutefois, nous retrouvons aussi la même loi essentielle : la philosophie dépend « en dernier lieu » de l'évolution technique de la société, du niveau des forces productives. Nous rencontrons ici infailliblement un genre très complexe de dépendances. Cela veut dire que la philosophie ne dépend pas directement de la technique, mais qu'il y a encore entre elles une série de chaînons intermédiaires. Citons quelques exemples pour illustrer cette pensée. La philosophie, comme nous le savons déjà, systématise les connaissances, les résultats généraux des sciences particulières. En conséquence, elle dépend directement du niveau de développement de ces sciences : si, pour une raison quelconque, ce sont les sciences sociales qui se développent, la philosophie aura une teinte particulière. Si, au contraire, à un moment donné, ce sont les sciences naturelles qui attirent l'attention générale, le caractère de la philosophie sera différent. Par quoi est-il déterminé ? Par l'état d'esprit, par la psychologie sociale qui domine à un moment donné et dans un pays donné. Et ceci est déterminé à son tour par la situation des classes, par les conditions générales d'existence ; ces « conditions générales d'existence » sont définies par la situation des classes dans l'économie de la société, ce qui dépend de nouveau de l'état donné des forces productives. Ainsi entre les forces productives (la technique) et la philosophie ont pris place une grande quantité de chaînons. Citons encore quelques exemples. Supposons qu'une doctrine philosophique soit colorée de teintes sombres (ce qu'on appelle la philosophie pessimiste) : ou bien elle affirme qu'une connaissance n'est pas possible, ou bien que rien en général n'a de sens et que tout est « vanité des vanités ». Alors, nous devons nous tourner directement vers la psychologie (c'est-à-dire vers les sentiments, les états d'âme, les pensées fluides), qui fait naître une telle philosophie. En approfondissant la chose, nous trouverons que ces pensées sombres ne sont pas venues sans raison, mais qu'une couche ou qu'une classe sociale ou même toutes les classes d'une société donnée se sont trouvées dans une situation si pénible qu'elles n'en voient pas l'issue, qu'elles ont perdu le goût de la vie et ont exprimé leur état d'âme dans une philosophie appropriée, l'ont teinte d'une couleur sombre. Imaginons encore que dans une société se poursuit une lutte passionnée entre les classes et les partis qui les représentent. Ce fait doit-il trouver son expression dans leur philosophie ? Oui, certainement. En effet, l'homme ne se dédouble pas dans la vie : le même homme ou la même classe fait la politique en même temps et pense à « la cause des causes ». Il est facile de comprendre que la lutte sociale imprime son cachet à toute sa façon de penser et se reflète dans ses états d'âme les plus « sublimes ». Supposons encore que toute la marche de la vie sociale soit terriblement ralentie : la vie s'écoule au jour le jour d'une façon uniforme, monotone ; aujourd'hui ressemble à hier, hier à avant-hier, etc...; tout se fait à la mode ancienne, suivant une routine, une tradition, rien ne change ni dans la technique, ni dans la vie sociale, ni dans la science. Les hommes meurent, d'autres viennent à leur place qui pensent comme eux, etc... En présence d'une telle immobilité de la société entière, sa philosophie dans son ensemble sera basée sur l'idée de l'immobilité, de la stabilité et de l'immuabilité. La chaîne des causes sera ici la suivante :

la philosophie immobile, la science immobile, la psychologie sociale immobile, l'économie immobile, la technique immobile.

On pourrait indiquer encore un grand nombre d'exemples de ce genre, mais il suffit de ceux cités plus haut pour voir à quel point la philosophie dépend incontestablement « en dernier lieu » de l'économie et de la technique sociale.

Tout ce qui précède se trouve confirmé par le cours de l'évolution de la pensée philosophique.

Dans la Grèce antique, qu'on considère habituellement comme le pays classique de la philosophie, les systèmes philosophiques les plus anciens ont apparu dans les cités commerciales ioniennes. Ces villes étaient disposées sur les grandes voies maritimes entre l'Asie Mineure et l'Europe ; c'est ici qu'aboutissaient également les fils de la vie économique de l'Égypte : plus que partout ailleurs dans le monde antique de cette époque (VIe-Ve siècles avant J.-C.) le commerce, les métiers, l'industrie esclavagiste, mais surtout le commerce y étaient développés. En même temps que les échanges économiques, il existait aussi un échange d'idées (influences de Babylone, de l'Égypte, etc...) ; la vie « civilisée » jaillissait ici comme une fontaine. C'est ici que se développèrent les sciences exactes : l'astronomie, la géométrie, l'arithmétique, la médecine, etc... C'est sur cette base qu'ont poussé les premiers systèmes philosophiques : c'est ce qu'on appelle la philosophie naturaliste, c'est-à-dire une philosophie liée aux sciences naturelles ; elle se proposait de rechercher la base naturelle de tout ce qui existe. L'école ionienne (Thalès, Anaximandre, Anaximène et leurs disciples), recherchait l'unité de la matière, soit dans l'eau, soit dans l'air, soit dans l' « infini », etc... Ces philosophes ne réfléchissaient pas seulement à « l'essence des choses », mais s'adonnaient aussi à des expériences purement scientifiques ; ainsi Anaximandre a dessiné une carte de la terre qui est restée en usage pendant très longtemps. Dans l'école ionienne, la pensée philosophique ne s'est pas encore détachée des expériences scientifiques liées à la vie pratique. Nous voyons ensuite les richesses augmenter et s'accumuler, le travail des esclaves grandir, le parasitisme des classes supérieures de la société s'élargir ; en même temps, le mépris grandissant du travail, de la vie de travail, de la production, des occupations commerciales directes (non par l'intermédiaire des employés) ont arrêté le développement de la pensée scientifique et technique et transformé la philosophie en une spéculation complètement détachée de la vie (la philosophie a pris, comme on dit, un caractère purement « spéculatif »). Mais cela ne veut aucunement dire qu'elle se développait « d'elle-même ». Elle était formée et déterminée par la vie sociale. Examinons, par exemple, la philosophie d'un des plus grands philosophes grecs, Héraclite d'Éphèse. Sa patrie, Éphèse, était une riche cité commerciale qui avait été le théâtre de nombreux bouleversements (guerres, guerres civiles, etc...) ; « aucune ville ionienne n'a subi autant de perturbations que la ville « d'Éphèse ». La démocratie commerçante était ici profondément enracinée et dominait politiquement l'aristocratie foncière. Cependant Héraclite descendait d'une vieille famille noble où s'étaient conservées les traditions monarchistes et féodales et « s'il n'était pas partisan des aristocrates, il n'en était pas moins un ennemi fanatique de la démocratie, de la domination d'une masse aveugle » (E. Meyer : loc. cité. tome IV, livre III, page 217). Pour lui-même, en tant que contre-révolutionnaire, il était dangereux de faire de la politique et il exposait même à dessein sa doctrine philosophique dans une langue obscure de demi-conspirateur. « Un seul homme », écrivait-il, « en vaut pour moi dix mille s'il est le meilleur ». « Quelle est leur raison et leur sagesse (c'est-à-dire celle des maîtres de l'heure, N. B.) ? Ils obéissent aux chanteurs, ils laissent la populace leur faire la leçon, car ils ne comprennent pas que la majorité est quelque chose de mauvais et que les bons sont rares. Mais ceux-ci préfèrent à tout la gloire impérissable parmi les mortels tandis que la foule se contente de se repaître comme les bêtes d'un troupeau » (Ibb. 218). C'est de cette situation de l'aristocratie, persécutée au milieu de troubles et de bouleversements, qu'est née la philosophie d'Héraclite. La société est pleine de contradictions et de troubles, de luttes cruelles et cependant elle se maintient comme un tout. C'est ainsi que tout se passe dans le monde. Toutes les choses se forment d'éléments opposés : « Le tout et les parties, la concorde et la discorde, l'harmonie et les dissonances ; l'unique provient du multiple et le multiple de l'unique. » « C'est

précisément dans les oppositions que consiste l'unité, l'essence des choses ». Il est absurde de prêcher le repos qui n'existe nulle part et on ne peut pas se reposer tant que l'ennemi est le maître. D'où il s'ensuit que la guerre est la mère et la reine (!) de toutes choses ; elle a fait les uns cieus, les autres hommes, les uns libres et les autres esclaves.

Homère, qui avait voulu supprimer, chez les hommes et les dieux, l'inimitié et la discorde, n'a pas remarqué que, par cela même, il maudissait et condamnait tout devenir. N'est-il pas stupide, en effet, de parler de repos, lorsque tout change et tout bouillonne ? Au contraire, il n'y a rien d'immobile et de fige. « On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve, car tout le temps, c'est une autre eau qui coule ». On dit en général que l'ordre présent est bon, mais que la vérité est relative : « L'eau de mer est la plus pure et la plus dégoûtante : pour les poissons elle est buvable et salubre, pour les hommes, imbuvable et mortelle ». Peu importe que ce soient les marchands et les parvenus démocratiques qui gouvernent maintenant la ville. Il ne faut pas voir seulement la surface des phénomènes ; il faut regarder plus profond : « Les sens nous trompent, aussi bien que l'œil, qui est cependant un meilleur témoin que l'oreille. » Les changements s'effectuent dans la vie et ce qui existe périra infailliblement : « Le feu vit, parce que la terre meurt, l'air vit de la mort du feu, l'eau vit de la mort de l'air, la terre... de la mort de l'eau. » Non seulement les classes se substituent les unes aux autres, mais les objets sociaux eux-mêmes changent continuellement de place : « Toutes les choses se transforment en feu et le feu en choses, comme l'or s'échange contre les marchandises et les marchandises contre l'or » (l. c. p. 221). En quoi consiste l'essence de la société ? Précisément en cette substance or, grâce à laquelle on peut tout acquérir, en cette force de l'argent, qui est partout et pénètre partout. Aussi le feu, incarnation de cette force, est-il l'essence des choses, force vivifiante, origine de tout. « De même l'esprit de la vie, l'âme est feu et chaleur ». Les marchés, la concurrence, la guerre, sont élémentaires : c'est le sort invincible, dominateur. Aussi Dieu n'est-il pas un homme chevelu, mais une loi spirituelle et inéluctable, « puissance impérieuse et prédestinée du sort, qui impose ses règles éternelles à toute chose et marque sa mesure qu'on ne peut pas dépasser sans tomber entre les mains des Érinyes, aides de la justice ». Mais la divinité, la raison, logos, le sort qui gouverne le monde, restaurera en fin de comptes, la justice foulée aux pieds : un jour de jugement terrible viendra, « la flamme passera partout, la flamme embrasera tout et prononcera son jugement » ; la justice se saisira des menteurs et des faux témoins ».

Ainsi, dans la philosophie d'Héraclite, apparaissent les facteurs de la vie sociale contemporaine, entremêlés d'une façon bizarre : l'essence de l'économie qui se développe sous le signe de l'argent, la lutte des classes, l'opposition de l'aristocratie, l'espoir d'un avenir meilleur, l'appel au courage, la foi en la victoire, l'appui pour cette foi dans le changement universel des choses, la reconnaissance d'un destin impersonnel et de la Raison mystérieuse qui gouverne le monde - reflets des lois du commerce, de la concurrence et de la guerre, - l'abandon du travail productif, la haine d'un aristocrate de naissance contre la « populace », les traditions de la noblesse et du féodalisme guerrier, etc., etc... - voilà les racines sociales de sa construction philosophique.

Il est caractéristique que, tandis qu'Héraclite, représentant de l'aristocratie oppositionnelle, nullement intéressée à la conservation du régime existant, défend le principe du changement, des contradictions, des luttes, de la *dynamique*, les philosophes d'une autre école, dominante, défendaient avec non moins de zèle le principe de la constance et de l'invariabilité. Le plus grand parmi eux fut Parménide. Anaxagore, ami intime du chef de la démocratie marchande athénienne du Ve siècle, Périclès, philosophe pour ainsi dire officiel d'Athènes, a essayé, d'une façon très spirituelle, de déplacer le centre de gravité de la discussion philosophique passionnée. « Les Grecs », écrivait-il, « parlent à tort de devenir et de disparition, car tout être dérive d'un autre être par la voie de mélange et de distribution ». En d'autres termes, Anaxagore se place au point de vue de l'évolution graduelle, ce qui découlait complètement de la situation sociale de la classe qu'il représentait (Anaxagore, entre autre, a donné une impulsion à la théorie des atomes).

Nous ne pouvons pas analyser ici en détail la philosophie grecque. Il est clair qu'elle ne pouvait se fonder que sur la base de la vie sociale. En même temps, cette dernière devenait de plus en plus complexe. La lutte extrêmement compliquée et la situation extraordinairement trouble des cités dirigeantes provoquaient de nombreux courants, discussions et critiques - les liens sociaux, les us et coutumes anciens commençaient à se décomposer. Les hommes se sont « embrouillés », et en même temps toute la philosophie s'est tournée vers une « philosophie pratique », c'est-à-dire vers les discours sur la nature humaine, sur la morale, etc... Au lieu d'étudier l'essence du monde, on a commencé à parler de l'essence de l'homme, de règles de conduite, du devoir, du « bien » et du « mal » (d'un côté, les sophistes qui soumettaient tout à la critique, de l'autre côté, Socrate). Quant à Platon, le plus grand philosophe esclavagiste de l'antiquité, réactionnaire à outrance, avec son système achevé d'idéalisme philosophique représentant la raison pure et le bien, en même temps que le bâton pour les esclaves, nous en avons parlé au début de cet ouvrage. Citons encore un exemple de l'époque de la décadence de l'Empire romain, qui était en même temps celle de la décadence de toute la culture antique méditerranéenne. Le développement colossal, des villes, l'accumulation des richesses provenant des pillages et de l'exploitation des esclaves, le parasitisme total des classes dominantes, le parasitisme de la foule oisive, de la populace libre, démoralisée par les aumônes de l'État, la misère extrême des esclaves, voilà une brève caractéristique de la « situation intérieure ». Et voici comment le philosophe-richard stoïcien Sénèque fait la leçon de philosophie pratique à son ami Lucile : « As-tu quelque chose qui puisse t'empêcher de mourir ? Tu as déjà goûté à tous les plaisirs qui te retiennent encore. Nul d'entre eux n'est désormais nouveau pour toi. Tu t'es saturé de tout. Tu connais le goût du vin et de l'hydromel. Qu'importe que ce soient cent ou mille bouteilles qui passent par ta gorge. Tu as goûté aussi aux huîtres et aux écrevisses. Grâce à ton luxe, rien, dans l'avenir, ne reste inconnu pour toi. Est-ce de cela que tu ne peux pas te détacher ? Que peux-tu regretter encore ? Tes amis et ta patrie ? Mais les estimes-tu assez pour retarder pour eux l'heure de ton souper ? Oh ! Si cela était en ton pouvoir, tu aurais éteint le soleil lui-même, car tu n'as rien fait qui fût digne de la lumière. Avoue que si tu recules devant la mort, ce n'est pas parce que tu regrettes la curie, le forum ou même la nature. Tu regrettes de quitter le marché des bouchers, où pourtant tu as goûté à toutes les viandes » (Sénèque - *Lettres à Lucile*, citées d'après N. Vassilieff : *Le problème de la chute de l'Empire romain d'Occident*). La philosophie de l'individualisme absolu, le pessimisme, le prêche de la mort, la critique stérile de toutes les règles sociales, le culte de la raison abstraite qui méprise tout, -voilà la philosophie de ce temps. N'y voit-on pas un reflet de la psychologie d'une classe parasitaire repue, décadente, ayant perdu complètement le goût de la vie ? Et cette psychologie découlait des conditions économiques et sociales de cette époque.

Au moyen âge, le régime de l'Europe occidentale était féodal, avec toute une hiérarchie de pouvoirs. C'est suivant le même modèle qu'était organisée l'Église. Normes de droit, mœurs, morale, religion - toutes ces superstructures représentaient le reflet du régime et le renforçaient. On comprend le rôle important que devait y jouer la religion. En effet, la base même de la religion, ce sont les rapports de domination. Aussi, c'est sur les bases solides du féodalisme que devait, forcément, fleurir le servage spirituel et religieux. Par conséquent, la philosophie avait une couleur religieuse prononcée. Elle était considérée comme une « servante de la théologie » (*ancilla theologiae*).

Le philosophe le plus caractéristique et le plus orthodoxe du moyen âge, Thomas d'Aquin (1225-1274), dont le principal ouvrage est la « *Summa Theologica* » (Encyclopédie théologique), a exprimé d'une façon assez nette, dans sa philosophie, les rapports féodaux. Le monde est divisé en deux parties : le monde visible et les « formes » qui y vivent. La « forme » suprême et la plus pure est Dieu. Outre ce Dieu, existent encore des « formes » séparées particulières, spécifiques (*forma separatae*), disposées suivant les degrés définis de leur dignité : tels sont les anges, les âmes humaines, etc... Tout ce système philosophique est imprégné d'une idée de constance, de tradition, d'autorité. « Mais en même temps que la bourgeoisie se développait, la science se développait aussi, pas à pas, avec une force extraordinaire. On commençait de nouveau à étudier l'astronomie, la mécanique, la physique,

l'anatomie, la physiologie. Pour agrandir sa production industrielle, la bourgeoisie avait besoin de la science, pour étudier les propriétés d des corps et l'action des forces naturelles. Jusqu'alors la science n'était qu'une humble servante de l'Église... Maintenant, elle se révolte contre l'Église et la bourgeoisie ayant besoin de Science, s'est jointe à cette révolte » (Frédéric Engels : Le *matérialisme historique*). Ces besoins de l'évolution se sont révélés également là où une aristocratie foncière tenait le gouvernail. Ainsi, par exemple, en Angleterre, le premier annonciateur du grand revirement dans toute notre conception du monde, et, par conséquent, dans la philosophie, fut François Bacon (1561-1626). D'après lui, il faut étudier la nature pour la dominer. À cette fin, on a besoin de « l'art et de l'invention » (*ars inveniendi*); il faut rejeter les vieilles balivernes scholastiques et Aristote lui-même. Maintenant, « les vieilleries ont cédé, la raison a vaincu » (*vetustas cessit, ratio vieil*). Marx considérait Bacon comme un précurseur du matérialisme anglais « Il (c'est-à-dire Bacon, N.B.) considère les sciences naturelles comme une science réelle et la physique expérimentale comme la partie la plus importante des sciences naturelles... Suivant sa doctrine, les sensations ne trompent pas et sont la source de toute connaissance. La science est une connaissance expérimentale; elle consiste à appliquer la méthode rationnelle aux données des sensations (c'est-à-dire à ce que nous percevons grâce à nos sens extérieurs. N. B.) ». « L'induction, l'analyse, la comparaison, l'observation, l'expérience, telles sont les conditions principales d'une méthode rationnelle. Parmi les qualités primitives de la matière, la première et la principale est le mouvement ! En même temps, Marx découvre chez Bacon une multitude « d'inconséquences théologiques » (K. Marx et Fr. Engels : *Die heilige Familie*, 1845). Il ne pouvait en être autrement, étant donné l'époque et la situation de classe de Bacon lui-même.

Dans le domaine philosophique, le matérialisme français du XVIIIe siècle a déclaré une guerre impitoyable à l'idéologie féodale, de même que, dans le domaine de la politique et de l'économie, la bourgeoisie avait déclaré la guerre au féodalisme. Il soutint et développa avec une extraordinaire énergie la doctrine du philosophe anglais Locke, qui professait que l'homme n'a pas d'idées innées, que tout le psychique n'était qu'une « modification des sensations » (sensualisme), que la sensation est une propriété de la matière. En même temps régnait la foi absolue en la toute-puissance de la raison humaine et de l'idée (rationalisme). Toute cette idéologie était imprégnée d'un individualisme qui se reflétait également dans la philosophie pratique (« droits » de l'homme, liberté de la « personne humaine », etc. ...). Cette philosophie extrêmement révolutionnaire pour l'époque, découlait de la situation révolutionnaire de la bourgeoisie d'alors, qui avait renversé le monde féodal, ses autorités, sa tradition, son Église, sa religion et sa philosophie théologique et conservatrice. Le révolutionnarisme de la bourgeoisie s'explique facilement par l'économie de la société du XVIIIe siècle et par l'état des forces productives, dont le développement dans le régime d'alors se heurtait à un obstacle formidable, obstacle qui devait être brisé par la bourgeoisie, la petite-bourgeoisie, les artisans et les semi-prolétaires.

Pour mieux montrer encore combien la philosophie dépend de la vie sociale, nous donnerons comme dernier exemple la philosophie de la bourgeoisie à l'époque de sa décadence (après la guerre impérialiste de 1914-1918). La formidable crise militaire, économique et sociale qui devient aujourd'hui le krach du capitalisme, dont elle ébranle la civilisation tout entière jusque dans ses fondements, provoque parmi les classes dominantes un pessimisme désespéré, un scepticisme marqué en leurs propres forces, en la force de l'intelligence; elle suscite le retour à la mystique, la soif du mystérieux, l'aspiration aux cultes secrets et aux anciennes religions, ainsi que l'engouement pour cette forme moderne de sorcellerie mondaine qu'est le spiritisme. Par beaucoup de traits, cette philosophie rappelle celle des classes dominantes à l'époque de la décadence de l'Empire romain. Voici des échantillons de cette philosophie qui marque le krach du capitalisme.

Dans *L'effondrement de l'idéalisme allemand*, Paul Ernst fait une critique de l'organisation capitaliste qui a amené la guerre. Cette organisation était aveugle, elle comprimait la personnalité. « D'où peut venir le changement ? Il n'y a qu'une voie : l'humanité doit revenir à la raison et se dire que

le devoir le plus élevé imposé par Dieu à l'homme est de s'assigner dans son action des objectifs déterminés ». Il faut chercher l'idéal de la sagesse... en Chine. « Nous devons nous rendre compte que la cause des souffrances de l'humanité ne réside pas dans les institutions, mais dans les conceptions qui engendrent ces institutions... Pourquoi le capitalisme ne s'est-il pas établi en Chine ? Pour la simple raison que le Chinois aime et honore le travail agricole, qu'il peut toujours se procurer le lopin de terre qui lui est nécessaire et lui faire produire suffisamment pour satisfaire ses modestes besoins... Ce qu'il nous faut, ce ne sont pas des réformes, ni des révolutions, mais le retour à la morale véritable... La source première de tous les buts... ce sont les hommes de catégorie supérieure... Nous sommes redevables des plus hautes acquisitions de la métaphysique aux hommes qui vivent nus dans les forêts de l'Inde, qui se nourrissent de grains de riz, que leurs disciples recueillent pour eux en aumônes ». Ainsi, les formes et les méthodes supérieures de la connaissance se trouvent chez les hommes qui, par la contemplation de leur nombril, atteignent à la sagesse divine ; les formes supérieures de la vie se trouvent chez le paysan chinois et sa vertueuse épouse. Se détourner de la civilisation acculée à une impasse, voilà la devise de la philosophie contemporaine.

Hermann Keyserling: *Reisetagebuch eines Philosophen* (Journal de voyage d'un philosophe). « Toute vérité n'est, en définitive, qu'un symbole... Le soleil reflète mieux le divin que la construction logique la plus parfaite... Tous les adorateurs du soleil sont justifiés devant Dieu » (et ceci est dit sans rire. N. B.). « Le divin se révèle toujours à l'homme dans le cadre de ses préjugés intimes. » Les fakirs hindous sont l'idéal de la foi et de la connaissance, car « il n'est pas de superstition plus grossière que la croyance en l'impossibilité de surmonter la détermination naturelle... ». L'homme est par essence un esprit, et plus il s'en rend compte, plus il se débarrasse de ses chaînes. Par suite, il est possible que, conformément au mythe hindou, la connaissance parfaite triomphe même de la mort... L'érudit parfait, le spiritualiste se sert de la foi à son gré comme d'un instrument. C'est ce que faisaient les plus grands des Hindous... Ils savaient que toute construction religieuse est d'origine humaine et, en même temps, la foi dans l'âme, ils faisaient des sacrifices tantôt à un dieu, tantôt à un autre. »

Oswald Spengler : *Der Untergang des Abendlandes* (La décadence de l'Occident). « La philosophie systématique est maintenant pour nous une chose infiniment lointaine ; quant à l'éthique, elle est parachevée. Il reste encore une troisième possibilité correspondant au scepticisme hellénique dans le monde des idées de l'Occident. C'est l'histoire sceptique de la philosophie. Dans l'examen de l'histoire humaine, Spengler remplace l'idée de causalité par celle du destin. Chaque société doit accomplir son cycle, de l'adolescence à la vieillesse, qui se termine inévitablement par la mort. Le cycle de civilisation de l'Europe a épuisé ses forces créatrices et décline. Prévoir ce déclin et l'adapter à l'inévitable, voilà la tâche ».

Tels les bureaucrates repus de l'Empire romain et les « sages » amollis de la décadence, les philosophes bourgeois s'en vont dans les lointains pays et cherchent les hommes qui se promènent nus pour communier au grand mystère. Spengler prédit à l'Europe le sort de l'Empire romain. Mais, fixant obstinément son regard sur l'Inde et la Chine, il oublie un facteur essentiel : le prolétariat. Si, dans l'antiquité, les classes inférieures ne purent qu'élaborer la « philosophie » du christianisme, maintenant il existe un communisme marxiste, qui ne fait que se fortifier dans le chaos de l'« Occident » mourant. Ce communisme à sa philosophie, qui est la philosophie de l'action et de la lutte, de la connaissance scientifique et de la pratique révolutionnaire.

Ainsi, nous en venons de nouveau à la conclusion que la philosophie n'est pas une chose indépendante de la vie sociale, qu'elle est une grandeur variant en fonction des différents aspects de la société, c'est-à-dire qu'elle dépend en définitive de l'économie et de la technique sociale.

Passons à un autre ordre de phénomènes sociaux, examinons l'art. Comme la science ou tout autre produit matériel, l'art est un produit de la vie sociale. Cela est évident en ce qui concerne les objets de l'art, mais l'art est aussi un produit de la vie sociale en tant que genre particulier de l'activité « spirituelle ». Tout comme la science, il ne peut se développer qu'à un niveau déterminé de productivité du travail. Sinon, il languit et meurt. Mais ce n'est pas tout. Nous allons examiner

comment l'art est déterminé par le cours de la vie sociale. Mais il nous faut tout d'abord savoir ce qu'est l'art et quel est son rôle social essentiel.

Nous avons vu que la science systématise les pensées des hommes, les met en ordre, les clarifie, les débarrasse des contradictions, et, de fragments de connaissances, tisse tout un réseau de théories coordonnées. Mais l'homme social ne fait pas que penser, il sent également : il souffre, il éprouve du plaisir, il se réjouit, il se désespère, il désire, etc...; ses sentiments peuvent être infiniment complexes et subtils, le leitmotiv de ses états d'âme peut varier à l'infini. Or, l'art systématise ces sentiments en les exprimant sous forme d'images palpables, soit par la parole, soit par les sons, soit par les mouvements (par exemple la danse), soit par d'autres moyens (parfois « très » matériels, comme dans l'architecture). L'art, peut-on dire, est un moyen de « socialisation du sentiment », ou, comme l'a dit L. Tolstoï (*Qu'est-ce que l'art ?*) un moyen de contagion émotive. À l'audition d'un morceau de musique exprimant un certain état d'âme, tous les assistants se pénètrent de cet état d'âme ; ce qui était l'état d'un seul devient l'état d'âme d'un grand nombre de personnes, se transmet à elles, influent sur elles, les contagionnent : en ce cas, l'état d'âme, les sentiments, se sont « socialisés ». Il en est de même pour tout autre art : peinture, architecture, poésie, sculpture, etc...

On comprend maintenant ce qu'est l'art : c'est la systématisation des sentiments en images. On comprend également le rôle direct de l'art comme moyen de socialisation de ces sentiments, de leur transmission, de leur diffusion dans la société.

Par quoi est déterminé le développement de l'art ?

Quelles sont les formes de sa dépendance vis-à-vis de l'évolution sociale ! Pour répondre à cette question, prenons un art quelconque, la musique, par exemple, et décomposons-la en ses parties constituantes. Nous aurons alors les éléments suivants :

1. la partie matérielle, en premier lieu, la technique musicale : instruments musicaux, systèmes d'instruments musicaux (par exemple, dans un orchestre, dans un quartetto, les instruments, comme les machines dans une entreprise, sont assemblés d'une façon déterminée, symboles et signes sensibles comme les notes, etc...);
2. l'organisation des hommes : formes diverses d'assemblage des hommes au cours de l'activité musicale (disposition des gens dans l'orchestre, dans le chœur, sociétés et cercles musicaux, etc. ...);
3. les éléments formels : rythme, harmonie, etc...;
4. le mode d'assemblage des différentes formes, le « principe de construction », ce que l'on appelle le style dans l'art ; dans un sens plus large, on peut parler du type de la forme artistique ;
5. le contenu de l'œuvre artistique ou, si l'on prend toute une époque où une école musicale, le contenu des œuvres d'art : il s'agit ici principalement non de la façon dont on représente, mais de ce qu'on représente, partant du choix du sujet ;
6. enfin, comme « superstructure à la superstructure », la théorie de la technique musicale (par exemple théorie du contrepoint, etc. ...).

Voyons maintenant les différentes formes d'interdépendance du développement de la musique et du développement social qui a pour base le développement économique et technique de la société.

1. Nous avons déjà dit qu'il faut avant tout un certain niveau des forces productives pour que l'art puisse plus ou moins se développer. Cela n'a pas besoin d'explication.
2. Il faut une « atmosphère » spéciale dans la société pour que ses innombrables superstructures donnent naissance à l'art ou, par exemple, à une forme d'art déterminée comme la musique. Dans l'examen de la question de la technique et de la science, nous avons vu, par exemple, que chez les Grecs du Ve et du VIe siècle avant notre ère, les sciences techniques et naturelles ne se développaient guère et que la philosophie spéculative, au

contraire, se développait au plus haut point. En général, le développement des « superstructures » est fonction de celui de la technique sociale. Cela est incontestable. Mais il ne s'ensuit pas que les superstructures progressent (ou selon les cas, régressent) à une allure régulière. Ce n'est pas le cas non plus dans la production matérielle. La production du saucisson ne progresse pas nécessairement à la même vitesse que la construction des machines ou la préparation de l'huile de ricin. Au contraire, la règle générale est que certaines productions se développent plus rapidement, d'autres plus lentement ; il est possible même que, pour des raisons quelconques, certaines formes de production disparaissent complètement. Il en est de même pour les « superstructures ». À Athènes, au Ve siècle, la technique allait mal, la philosophie spéculative prospérait. Dans l'Amérique du XXe siècle, la technique progresse, la philosophie ne se développe guère. Ou encore un exemple dans le domaine de la musique. Jadis, le chant grégorien (partie constituante de la musique en général) était en grande vogue. Or, maintenant, il faudrait chercher longtemps pour découvrir, même parmi les vieilles bigotes, des amateurs de chant grégorien. Les superstructures supérieures sont des « surgeons » spirituels (Engels) de la société et, naturellement, tout surgeon qui, pour une raison quelconque, reçoit plus de sève, profite davantage. À Athènes, l'étude expérimentale de la nature, en liaison avec la pratique, était considérée presque comme une œuvre vile, en tout cas indigne d'un homme noble, comme une occupation relevant uniquement des artisans grossiers ; de là, leur dédain pour les sciences naturelles. Il faut en chercher la raison dans la disposition des classes, l'économie de la société qui, à son tour, était déterminée par sa technique. Il en est de même dans le cas qui nous occupe. Le chant grégorien pouvait jouer un grand rôle dans la musique quand toute la musique, comme la philosophie, était en quelque sorte la servante de la religion. Mais le chant grégorien ne convient guère à une société capitaliste développée. Ainsi, le rôle de la musique dépend de l'état de la société, de sa structure générale de ses besoins, de ses occupations, de ses sentiments, etc... Or, ces besoins, sentiments, etc... n'expliquent pas la disposition des classes, leur psychologie qui, à leur tour, s'expliquent par l'économie de la société et les conditions générales de son développement.

3. La technique de la musique dépend en premier lieu de la technique de la production matérielle. Les sauvages ne savent pas faire un piano et, sans piano, il n'est pas possible de jouer du piano, ni de composer des choses destinées à être jouées sur cet instrument. Il suffit de comparer les instruments de musique primitifs (sauf l'instrument naturel, c'est-à-dire la voix) qui sont nés des besoins de la chasse, cor et sifflet (Kothe-Prohazka : *Abriss der allgemeinen Musikgeschichte*: Esquisse de l'histoire générale de la musique. Leipzig, 1919, p. 4), au piano actuel de construction extrêmement compliquée, pour comprendre toute l'importance des instruments. « Nous voyons que, en tant qu'art indépendant, elle (la musique) n'est devenue possible qu'avec l'apparition et le développement des moyens correspondants des instruments » (Lu-Märten : *Historisch-materialistisches Ueberwesen und Veränderung der Künste* - L'essence historico-matérialiste et les transformations des arts, p. 18). « Elle ne peut exprimer l'échelle des sensations que par l'échelle des instruments existants » (ibid.). Nous savons déjà que la production d'objets comme le télescope ou le piano rentre dans la production matérielle sociale. Aussi comprend-on que la technique musicale dépende de la technique de cette production matérielle.
4. L'organisation des hommes également dépend directement ou indirectement des bases du développement social. En effet, qu'est-ce qui détermine, par exemple, la disposition des individus composant un orchestre ? Tout comme dans une fabrique, cette disposition est déterminée par les instruments et l'assemblage de ces instruments. En d'autres termes, l'organisation des individus est déterminée en l'occurrence par la technique musicale et,

par l'intermédiaire de cette dernière, se trouve liée à la base même du développement social, à la technique de la production matérielle. Prenons la question de l'organisation des hommes dans un autre domaine, par exemple, les cercles musicaux. Il est clair que leur nombre, le développement et le caractère de leur activité, leur composition, etc... seront déterminés par une série de conditions de la vie sociale, en premier lieu par le goût pour la musique (goût déterminé par la psychologie sociale), par la possibilité pour les différentes classes de satisfaire ce goût, etc., (Cette possibilité, à son tour, est déterminée par la quantité de loisirs des différentes classes, autrement dit par la situation des classes et le degré de productivité du travail social). Ou encore prenons la disposition des hommes au cours même de la création musicale. Là, également, nous voyons différentes formes. La plus ancienne, par exemple, est la forme impersonnelle, ce qu'on appelle la « création populaire ». Dans ce cas, le produit de l'art est créé spontanément par des milliers d'auteurs anonymes. Il en est tout autrement quand un artiste travaille sur commande, sur le désir d'un prince, d'un roi ou d'un riche quelconque. On a une autre forme quand l'artiste, à l'instar de l'artisan, travaille pour un marché qu'il ne connaît pas et dépend des caprices de ce marché et du public. Le travail de l'artiste peut également revêtir la forme d'un service social, etc... Il n'est pas difficile de voir que ces formes de rapports entre les hommes dépendent directement du régime social (sous le régime de l'esclavage il y avait des esclaves musiciens ; tout récemment encore il y avait des musiciens serfs qui jouaient et créaient non pas sur l'ordre du marché, mais sur l'ordre du seigneur). Toutes ces formes, on le comprend, influent également sur l'art.

5. Les « éléments formels » (rythme, harmonie, etc. ...) sont également liés à la vie sociale. Quelques-uns de ces éléments existaient déjà dans la période préhistorique : on peut les observer également chez les animaux. Parlant du sentiment du rythme chez les chevaux, Karl Bücher dit : « Le rythme émane manifestement de la nature organique de l'homme : en tant qu'élément régulateur de la dépense la plus économique des forces, il dirige toutes les manifestations naturelles de l'activité du corps animal. Le cheval qui court et le chameau se meuvent d'une façon aussi rythmique que le rameur ou le forgeron. Le rythme suscite un sentiment agréable ; c'est pourquoi il ne sert pas seulement à alléger le travail, il est aussi une source de plaisir esthétique et un élément de l'art dont le sentiment est inné chez tous les hommes, quel que soit leur degré d'instruction » (Karl Bücher : *Le travail et le rythme*). Tout cela est exact. Mais, en même temps, comme le montre Bücher dans l'ouvrage précité, le rythme s'est développé sous l'influence des conditions sociales et, en premier lieu, sous l'influence directe du travail matériel (ce qui a donné naissance à « la chanson du travail », par exemple notre *Doubinouchka* (Chant des Haleurs); en l'occurrence, le rythme était un moyen d'organisation du travail). Ainsi, quoique les « éléments formels », comme le rythme, puissent apparaître dans la période préhistorique, c'est-à-dire avant que l'homme devienne homme, dans la suite, ils ne se développent pas d'eux-mêmes, mais sous l'influence du développement de la société.

Fait intéressant, seul un rythme peu compliqué (« monotone comme les refrains de l'anthropophage ») est accessible aux gens peu développés, qui n'entendent pas le rythme compliqué que sentent les gens plus développés. Dans un de ses ouvrages sur l'art, A. Lounatcharsky dit : « De tout ce qui précède (c'est-à-dire du rôle déterminant de l'économie) il ne s'ensuit pas que... les formes de la création ne puissent avoir leurs lois psycho-physiologiques immanentes ; elles les ont et sont déterminées entièrement par elles dans leur forme spécifique, alors qu'elles reçoivent leur contenu du milieu social ». Puis il explique ce qu'il entend par là : « La loi psychologique immanente du développement de l'art... est la loi de la complication. Des sensations de force et de complexité égales répétées un grand nombre de fois commencent à produire moins

d'effet, on a une impression de monotonie, d'ennui, De là, la tendance naturelle de toute école artistique à compliquer et à renforcer l'effet de ses œuvres » (A. Lounatcharsky : *Du théâtre et du socialisme*). Ainsi, en l'occurrence, la psychophysiologie est opposée à l'économie : l'économie détermine entièrement le « contenu » et la psycho-physiologie la « forme ». Ce point de vue nous paraît nettement insuffisant, pour ne pas dire erroné. En effet, si l'on considère le développement des éléments formels, on voit que ce développement est loin de s'effectuer toujours à la même allure. La musique du sauvage, le nombre de sous harmoniques que celui-ci retirait de ses instruments était extrêmement restreint : mais le développement social lui-même n'était pas rapide : visiblement, cette quantité de sons lui suffisait pour longtemps, ne l'ennuyait pas. Les anciens ne connaissaient pas l'harmonie actuelle et employaient l'unisson ; ce n'est que progressivement qu'ils ont appris à connaître l'octave... « Il y a tout lieu de croire que, récemment encore, la quarte n'était pas rangée parmi les consonances » (L. Obolensky : *Les fondements scientifiques de la beauté et de l'art*). Ainsi, la complication des éléments formels suit la complication de la vie, car la complication de la vie modifie la « nature » psycho-physiologique de l'homme. La grossièreté de l'oreille du sauvage est fonction du développement social, au même titre que le sens raffiné de l'ouïe chez l'habitant des grandes cités capitalistes, avec son organisation nerveuse d'une extrême sensibilité. Ainsi, les « lois immanentes » sont l'autre face du développement social. Or, comme ce dernier est déterminé par le développement des forces productives, elles sont « en dernière analyse », fonction de ces forces. Car l'homme modifie sa nature en réagissant sur le monde extérieur.

6. Le type de la forme, le style est également déterminé par le cours de la vie sociale. Il est l'incarnation de la psychologie et de l'idéologie dominantes, l'expression des sentiments et des pensées, de l'état d'esprit et de la religion, des sensations et des idées, grandes et petites, qui « flottent dans l'air » d'une société déterminée. Le style, ce n'est pas seulement la forme extérieure, mais le « contenu, avec tous les symboles visibles qui s'y rapportent » ; « l'histoire des systèmes de vie s'incarne dans l'histoire des styles (Fritz Burger : *Weltanschauungsprobleme und Lebenssysteme in der Kunst der Vergangenheit* - Le problème de la conception du monde et les systèmes de vie dans l'art du passé. Delphin-Verlag. Munich, p. 23). « Le style de la forme, c'est la réflexion du système de vie de la société ; Wilhelm Hausenstein : *Die Kunst und die Gesellschaft* - L'art et la Société. Munich, Verlag Piper, p. 32). La musique religieuse des anciens hymnes hindous (Védas) n'a pas le même style, n'est pas construite de la même façon que la chanson de café-concert ou la *Marseillaise*. Ces œuvres ont surgi dans des circonstances et des milieux sociaux différents et, par conséquent, leur forme même devait être différente. Un hymne religieux, une marche militaire et une chanson de café-concert ne peuvent être composés selon les mêmes procédés. Par leur forme même, ils expriment des pensées, des vues et des sentiments différents. Et cette différence découle de la différence de situation des sociétés et des classes où ils ont surgi, différence qui s'explique par les conditions du développement économique et, par conséquent, par l'état des forces productives. On remarque, en outre, que, pour chaque production artistique, le style est également influencé dans une large mesure par les conditions matérielles de cette production (par exemple, en musique par les instruments musicaux), par le procédé de création artistique (voir plus haut l'organisation des hommes dans la musique), etc. Mais tout cela dépend également de la loi fondamentale du développement social.
7. Le contenu, le « sujet » de l'œuvre d'art, qui est presque inséparable de la forme, est manifestement déterminé par le milieu social, ce qu'il est facile de constater par l'histoire de l'art. Il est clair que l'art s'attache à représenter ce qui, à un moment donné, passionne

les gens. Ce à quoi l'on n'attache pas d'importance ne suscite pas la pensée créatrice. Au contraire, ce qui intéresse au plus haut point la société ou ses différentes classes devient matière à représentation pour l'art, forme spéciale de l'activité intellectuelle. « Il y a en effet, une certaine température morale qui consiste dans l'état général des mœurs et la vie des esprits » (Taine : *La philosophie de l'Art*. Paris, 1909. Tome I. p. 55). « La famille des artistes (Taine entend par là une tendance, une école déterminée) se trouve dans un tout en quelque sorte plus vaste, dans un monde qui l'entoure et dont les goûts sont conformes aux siens. Car l'état des mœurs de la vie des esprits est le même pour le public et pour les artistes ; ces derniers ne sont pas des hommes isolés (ib. p. 4). Taine expose là des idées absolument justes, mais il ne les pousse pas à fond, car il serait obligé d'aboutir aux maudites conceptions matérialistes. En effet, qu'est-ce qui détermine cette température morale, ce milieu dont parle Taine ? Nous avons déjà eu maintes fois à envisager cette question, mais posée en d'autres termes. Nous savons que les mœurs, la vie des esprits et les sentiments ne se développent pas d'eux-mêmes, que la « conscience sociale » est déterminée par l'état général, c'est-à-dire par les conditions d'existence de la société et de ses différentes parties (classes et groupes). De ces conditions d'existence découlent les « goûts » de l'époque. Ainsi, le contenu de l'art est déterminé en dernière analyse par la loi fondamentale du développement social : il est fonction de l'économie sociale et, en même temps, des forces de production.

8. La théorie de la musique dépend manifestement de tous les éléments que nous avons analysés et, comme eux, est « subordonnée » au mouvement des forces productives de la société.

Nous avons exposé ici la trame fondamentale des dépendances dans la musique. Mais il est à remarquer, premièrement, qu'il existe sans doute d'autres dépendances, que nous n'avons pas énumérées, et, secondement, que tous les éléments précités influent l'un sur l'autre. Leurs réactions réciproques forment un tout plus complexe que celui que nous avons décrit, mais les parties de ce tout se groupent autour du noyau fondamental que nous avons esquissé. Il faut se souvenir ensuite que nous avons pris la musique uniquement comme exemple. Il ne s'ensuit pas que, dans les autres arts, les choses se passent de la même façon. Chaque art à ses particularités : ainsi, dans le chant, le rôle des éléments matériels est réduit au minimum (il y a des notes, mais un seul instrument : la voix); dans l'architecture, le rôle des matériaux, des instruments, de la destination des édifices, (églises, maisons d'habitation, palais, musées, etc. ...) est immense. Tout cela doit être pris en considération ; mais l'analyse attentive révèle que, d'une façon ou d'une autre, directement ou indirectement, ou par une série de liens intermédiaires, l'art, dans ses aspects multiples, est déterminé par le régime économique et le niveau de la technique sociale.

Lorsque la société humaine, aux premiers degrés de son développement, commençait à peine à produire un excédent, l'art, on le conçoit, avait un rapport direct, immédiat, avec les besoins pratiques de la vie matérielle.

Les arts les plus anciens furent la danse et la musique, et aussi, en quelque mesure, la poésie, ces trois genres concourant ensemble. Unité, harmonisation des états d'âme, préparation à des actes en commun (une sorte d'exercice ou de répétition de l'action pratique) - tel fut leur sens primitif. Nous retrouvons, par exemple, chez certaines peuplades « sauvages », les danses du conseil, les danses guerrières, qui ont pour but d'inspirer l'épouvante, et autres exercices chorégraphiques, accompagnés de chants, de battements de mains, ainsi que de la musique de quelques instruments primitifs. Le rythme se développe en même temps que le travail, dont il devient le principal organisateur, comme l'a admirablement démontré K. Bücher. On peut donner comme exemple de « répétition » la danse du « défi » des Néo-Zélandais, qui s'accompagne d'horribles menaces et grimaces, destinées à jeter la terreur dans l'âme de l'adversaire (J. Lippert : *Histoire de la Culture*, page 114) ; on citera également les danses et les chants figurant la chasse, la pêche et autres occupations.

Il faut attribuer une importance particulière à la chanson du travail, qui se conformait au rythme du labeur et dont les paroles reproduisaient, souvent par onomatopées, les sons et les bruits marquant les gestes et les manœuvres. Les chansons des bergers, les chants par lesquels les Bédouins « régularisent la marche de leurs chameaux » dans le désert, etc... sont aussi de ces manifestations qui se rattachent directement à la vie laborieuse.

À mesure que se développe la société, avec l'apparition de nouvelles idéologies, de nouvelles pensées, avec le développement de la « culture », de la civilisation, il est tout naturel que l'art s'assimile les éléments nouveaux près, peuvent l'inspirer, et cesse, par conséquent, de suivre d'aussi près, d'une façon aussi immédiate, les manifestations de la vie pratique et de la production purement matérielle. La religion se développant, la musique, la danse et autres arts s'adaptent aux besoins du culte et y jouent un rôle très important. En Égypte, les classes dirigeantes firent même de la musique une sorte de mystère réservé à des initiés. Les prêtres étaient les gardiens de la science musicale ; la musique religieuse était leur domaine principal ; tandis que, d'autre part, les hommes en servitude cultivaient la musique des « champs et du foyer » (Kothe, même ouvrage, page 11). Il en était de même dans l'Inde, où les musiciens formaient une caste privilégiée (il existait des familles de musiciens et de chanteurs). Chez les Assyro-Babyloniens, peuple guerrier par excellence, la musique avait un caractère particulièrement belliqueux ou belliqueux-religieux (ce que l'on peut constater par les instruments dont ils nous ont laissé les images : timbales et tambours). Parmi les œuvres musicales que nous connaissons de l'ancienne Grèce, les créations plus primitives furent les chants de pasteurs, puis des chants de guerre (« les chants de victoire », le *paean*) ; ensuite les chants de société et de famille (chants funèbres, thènes, chants de fiançailles et de noces, épithalames, etc. ...). Chez les Romains apparaissent d'abord, principalement, les chants de la vie pastorale et agricole (l'instrument en usage était le pipeau, *fistula* ou flûte de Pan) et les chants de guerre (les Romains furent les premiers à créer des instruments de métal très sonores, servant à lancer des appels : la trompette, *tuba*, le cor, *lituus*, le buccin ou clairon, *buccina*, etc.).

Les autres arts puisent également leur origine dans des besoins pratiques. La décoration primitive ou ornementation, par exemple, remontait en partie à l'art plus élémentaire de la poterie -« les ornements continuent à rappeler les rapports anciens du vase avec une corbeille tressée » (R. Eisler : *Histoire générale de la culture*, page 39) d'autre part, la peinture est aussi un commencement d'écriture « Le premier pas dans la voie qui devait conduire à l'invention de l'écriture furent les dessins que l'on traçait comme aide-mémoire. Non seulement les Hindous, mais même les Bushmen (ou Boschimans) essaient de graver sur des pierres des images d'objets » (Lippert). L'écriture hiéroglyphique des Égyptiens, les caractères mexicains sont avant tout des représentations d'objets. À ces arts primitifs se rattachent le coloriage des corps, le tatouage, etc... « L'écriture provient de formes plus primitives. Au début nous trouvons des traces de figures sur les corps (tatouages) qui, répondant à certains « besoins » religieux (celui de repousser les mauvais esprits, par exemple) servaient en outre à indiquer la tribu, le titre ou la caste, l'âge et autres qualités de l'homme tatoué » (R. Eisler, même ouvrage, page 36). On peut encore rapprocher de ces usages la coloration et la décoration des guerriers qui voulaient se donner un aspect effrayant. « Tous ces ornements ayant pour but d'étonner et de produire une forte impression, étaient en usage surtout à la guerre » (Lippert, même ouvrage, page 113). Nous rappellerons enfin les « masques de guerre » de cette peuplade germanique dont nous parle Tacite, et dans lesquels nous voyons un premier élément de sculpture.

Pour des raisons faciles à comprendre, c'est l'architecture qui gardera le caractère le plus exclusivement « technique ». Primitivement, on se contentait d'édifier des bâtiments présentant une utilité matérielle. « Les temples grecs et les voûtes gothiques n'étaient que la reproduction, dans une matière plus solide et plus durable, de bâtiments jadis construits en bois pour des fins d'utilité » (John Ruskin). « Toutes ces formes magnifiques se sont d'abord manifestées dans des constructions privées

et laïques ; ce n'est que plus tard qu'on les a utilisées, dans des proportions grandioses, pour des fins religieuses », dit encore ce même Ruskin.

On conçoit que les conditions générales de la production aient exercé sur ce genre d'architecture une influence directe, particulièrement marquée. En Égypte, par exemple, « la stabilité des édifices présentant des murailles en pente, avait pour cause originelle la nécessité de faire face aux inondations du Nil.

Des murailles ainsi inclinées opposaient une résistance plus grande à la pression des eaux » (Roerberg : *Petite Histoire de l'Art*); les colonnes servirent d'étais, car on ne savait pas encore construire des voûtes; le *naos* (nef sous laquelle se trouvait placée la statue du dieu) dans les temples grecs, était disposé en colonnade pour cette raison que les Grecs ne connaissaient pas non plus l'art de construire des voûtes et « qu'ils ne pouvaient tendre un plafond qu'en plaçant horizontalement des pierres ou des poutres d'un mur à l'autre ou d'une colonne à l'autre » (ibidem).

Dans le but de montrer à quel point la force et, par conséquent, le style, dépendent des conditions générales de la vie sociale, nous allons citer quelques exemples, en nous servant surtout des intéressantes recherches qu'a publiées Wilhelm Hausenstein.

Dans l'art plastique primitif, nous reconnaissons deux périodes : 1^o celle du naturalisme pur (c'est-à-dire de la représentation des objets tels qu'on les voit) ; 2^o celle de l'ornement stylisé, du dessin symbolique, ne rappelant que de loin la réalité.

Dans le premier cas nous trouvons des images de bisons, de chevaux, de mammouths, de rennes, nous voyons des scènes de chasse, de pêche, etc... sur les parois des cavernes, sur des os de chevaux, sur des défenses de mammouths, sur des bois de rennes, etc...

La seconde période nous montre surtout des idoles, de petites figures d'hommes, d'animaux et d'objets stylisés.

Max Verworn explique comme suit cette différence : « Le chasseur des âges paléolithiques n'avait, autant que nous pouvons le savoir, aucune idée de « l'âme »... Il ne cherchait rien au-delà des choses (il n'était pas encore animiste. N. B.). Il n'avait aucune métaphysique. Il ne considérait que ce qu'il pouvait adopter comme vrai. En toutes choses, il avait l'esprit du Boschiman... »

Par contre, « tous les peuples qui avaient une conception de l'âme et dont les idées religieuses avaient envahi toute la vie, - les nègres, les Indiens, les habitants des archipels australiens, - nous montrent un art extrêmement idéo-plastique » (c'est-à-dire symbolique, et non « naturaliste », ou, selon l'expression de Verworn, non « physioplastique ». N. B.). - Max Verworn : *Zur Psychologie der primitiven Kunst. - Naturwissenschaftliche Wochenschrift, neue Folge Band VI*, Jena, 1907) (De la Psychologie de l'art primitif. - Revue hebdomadaire de sciences naturelles, nouvelle série. Tome VI Léna, 1907, également cité chez Hausenstein).

Hausenstein, estimant que Verworn ne pousse pas ses déductions jusqu'au bout, découvre la raison première des choses en ceci que le chasseur est plutôt individualiste, tandis que l'agriculteur est collectiviste. En réalité, la « raison première » serait plutôt que l'« art idéoplastique », de même que la religion, apparaît au cours de la constitution de rapports particuliers entre les producteurs, c'est-à-dire lors de l'apparition d'un régime social où il y a des maîtres et des subordonnés.

À l'époque féodale, ce régime, dans la production et dans la politique, se manifeste d'une façon frappante : on voit apparaître une formidable distance entre l'esclave et le despote. De là, le style qui caractérise tous les siècles de la féodalité et que Hausenstein a admirablement analysé. La puissance et la domination des despotes divins, la souveraineté sans limites des pharaons ou des rois féodaux; la hauteur inaccessible du rang qu'ils occupent, leur courage, leur intrépidité et autres qualités qui les distinguent du commun des mortels : telles sont les idées essentielles, dont le style féodal est l'expression, chez les Égyptiens, les Assyro-Babyloniens, les Grecs de l'époque la plus ancienne, les Chinois, les Japonais, les Mexicains, les Péruviens, les Hindous, telles sont les idées que l'on retrouve dans l'art roman et dans la première gothique de l'Europe Occidentale (Hausenstein « *Versuch einer*

Soziologie der bildenden Kunst. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Mai. Heft 1913. Pages 778-779. - Essai d'une Sociologie de l'art architectural. Archive des sciences sociales. Cahiers de mai 1913).

Rappelons-nous, en effet, les monuments littéraires de ces époques reculées. Voici, par exemple, les dernières lignes du recueil des lois édictées par Hammourabi, roi de Babylone, dont nous avons déjà parlé :

« Je suis Hammourabi. Souverain incomparable... Avec les puissantes armes que m'ont confiées Zamama et Innanna, avec la sagesse que m'a donnée Ea, avec la raison que m'a dispensée Mardouk, j'ai exterminé les ennemis dans le nord (en haut) et dans le sud (en bas), j'ai mis fin aux querelles, j'ai établi la prospérité dans le pays... Les grands dieux m'ont appelé - et je suis le Pasteur bienfaisant... Je suis Hammourabi, le roi de vérité à qui Chamach a donné la justice. Mes paroles sont remarquables ; mes œuvres sont incomparables, sublimes... Elles sont exemplaires pour le sage qui veut atteindre au degré de la gloire » (d'après Touraev, ouvrage déjà cité, tome I, page 114-115).

Et voici l'éloge d'un roi qui est gravé sur un hypogée égyptien :

« Louez le roi dans vos corps, portez-le dans vos cœurs, est un dieu de sagesse, vivant dans les cœurs... Il est un soleil radieux, éclairant les deux terres plus que le disque solaire ; il donne plus de verdure que le grand Nil ; il remplit les deux terres de vigueur ; il est la vie qui donne la respiration... Le roi est nourriture, ses lèvres sont multiplication, il est le générateur de tout ce qui existe, il est Khnoum, qui engendre les hommes. Combattez en son nom... », Etc. (Touraiev, p. 253). D'autre part, dans « la bonne société », les fonctions subalternes étaient méprisées. Nous avons un document égyptien qui nous rapporte les conseils qu'un père donnait à son fils, désireux de faire de lui un scribe à la cour du souverain ; il parlait ainsi des basses professions : « Je n'ai jamais vu de forgeron qui fût ambassadeur, ni de joaillier qui fût en mission ; mais j'ai vu le forgeron devant sa forge. Ses doigts ressemblaient à la peau du crocodile, il exhalait une odeur plus nauséabonde que celle des œufs de poisson pourris... Le laboureur porte un éternel vêtement (c'est-à-dire qu'il n'en change jamais, N. B.). Sa santé est celle d'un homme qui est écrasé sous un lion... Le tisserand dans son atelier est plus faible qu'une femme. Il a les jambes sur l'estomac ; il ne respire pas d'air. S'il n'a pas achevé sa tâche à la fin du jour, on le frappe comme un lotus sur le marais », etc... (ibidem, p. 231). Le pharaon Iakhmos dit de lui-même - « Les Asiatiques s'approchent dans la crainte et se tiennent devant son tribunal ; son glaive pénètre dans la Nubie, la terreur qu'il répand dans la terre de Fénékha, la crainte que l'on éprouve devant sa majesté sur notre terre est semblable à celle qu'inspire le dieu Min » (ibidem, p. 272).

Voici comment Fritz Burger caractérise l'art égyptien de l'ancienne époque, c'est-à-dire de la féodalité (*Weltanschauungsprobleme und Lebenssysteme in der Kunst der Vergangenheit*, pages 43, 44. - Les problèmes de la conception du monde et les systèmes de vie dans l'art du passé). « L'art égyptien nous donne une représentation visuelle de l'idée de l'immortalité, non par des symboles, mais par des réalités (les pyramides « éternelles » d'une extraordinaire solidité, les statues, etc... N. B.). Les productions de cet art hypnotisent par leur prétention à la puissance; elles veulent que l'on s'agenouille; il y a en elles quelque chose qui commande la vénération, le respect de l'existence supérieure qui s'y trouve incarnée; elles nous parlent de la vigueur disciplinée, de la Vie dans la terrible tension de sa force; de l'orgueil d'un pouvoir éternel, supérieur à l'individu, qui veut que l'on se tienne à une distance respectueuse, de l'inhumaine cruauté d'un être indifférent au sort de la petite créature; elles reflètent l'éclat du maître, distant comme celui des étoiles ». Et c'est pourquoi « tout un art féodal propage le culte de la quantité » (Hausenstein : *Kunst und Gesellschaft*. - Art et Société, p. 46) : pyramides géantes, statues colossales de pharaons ou de rois assyro-babyloniens, qui sont des formes de la puissance et de la grandeur; art monumental; l'art bourgeois, l'art « en chambre » ne

peut avoir aucun rapport avec les conceptions immenses, avec les frontons majestueux de la féodalité; les figures qui représentent les dominateurs, les maîtres, qui sont dressées suivant un canon déterminé; elles sont assises ou debout, mais droites, non pas dans une pose naturelle, mais dans une attitude à demi divine, afin de bien les distinguer des esclaves et des simples mortels (les anciens Grecs définissaient l'attitude habituelle des esclaves et des subalternes par le mot « proskynesis », qui signifie en même temps prosternation d'adorateur, révérence et attitude de chien se couchant); un des plus grands égyptologues, Ehrmann, affirme que, dans la peinture égyptienne, le corps humain est représenté différemment selon le rang social des personnages figurés : pour les simples mortels, l'image est naturaliste; elle est stylisée pour ceux qui exercent un commandement; la puissance virile est exprimée par la largeur de la poitrine, qui n'est jamais diminuée, même quand la perspective l'exige : quand les Égyptiens dessinent un homme de profil, ils montrent cependant sa poitrine de face dans toute sa largeur.

Le même esprit dominait dans l'art grec de la période archaïque, les historiens nous parlent constamment de la vigueur héroïque, de « l'énergie de l'art attique primitif », de la « rude énergie des Doriens », c'est-à-dire du « style dorique » ; - voyez : *Entwicklungsgeschichte der Stilarten*. B. Haendecke. Bielefeld-Leipzig, 1913, page 10 (Histoire de l'évolution des styles).

Nous pouvons observer à peu près les mêmes particularités chez les Hindous, les Péruviens, les Mexicains, les Chinois et les Japonais. « Lorsque l'État mexicain des Aztèques fut détruit par les conquistadors, commandés par Cortez, le style en faveur dans cet empire rappelait, tant au point de vue social qu'au point de vue esthétique, celui de la féodalité et des despotes de l'Assyrie » (Hausenstein, même ouvrage, p. 77).

En littérature, nous avons déjà mentionné les éloges dithyrambiques que les rois s'adressent ou se font adresser dans les inscriptions. Nous voyons en outre la floraison de l'épopée héroïque et guerrière, ou du drame héroïque et chevaleresque : chez les Grecs, par exemple, *l'Illiade* et *l'Odyssée* ; chez les Japonais le drame de chevalerie, qui chante la fidélité du samouraï à l'égard de son suzerain ; chez les Incas, c'est aussi du drame héroïque, etc...

La majesté divine, inaccessible aux simples mortels, et la rigueur du pouvoir se manifestent dans l'art médiéval européen, et avant tout dans l'architecture des cathédrales, que construisent, durant des années et des siècles, des foules d'hommes ignorés. (Plus tard, à l'époque bourgeoise, ces sombres et solennels édifices furent considérés comme des citadelles de l'esprit).

La transition du style féodal aux styles bourgeois a commencé partout avec l'extension du commerce, l'accroissement du capital des marchands et des relations commerciales et capitalistes : à Athènes, au Ve siècle ; dans les cités et républiques commerçantes italiennes (à l'époque de la Renaissance) ; ensuite dans les autres grandes villes de l'Europe marchande.

La transformation est définitivement accomplie lorsque le régime féodal s'effondre pour toujours, c'est-à-dire après la victoire de la Révolution française de 1789-1793. La collectivité sociale, jadis maintenue par l'ordre féodal, par la hiérarchie des castes, s'abolit pour faire place à l'individu, à la personnalité bourgeoise, au marchand qui tient régulièrement son livre de comptes, enregistre ses opérations et les Bénéfices réalisés, - fier d'ailleurs de ses titres d' « homme » et de « citoyen ».

Et voici ce qui s'est passé dans le domaine de l'art musical :

« Jusqu'au XVI^e siècle dominait le principe de la collectivité (autrement dit, en langage marxiste : de la dépendance féodale, de la servitude, qui, toutefois, était encore une organisation (N.B.) ; l'individu restait à l'arrière-plan ; il se résorbait dans la famille, la commune, l'église, la guilde (organisation corporative de marchands ou d'artisans. (N. B.), la confrérie ou l'État. À cette constitution sociale correspond exactement le chant choral qui était en grand honneur. Cependant, l'individu cherchait à se frayer sa voie particulière. (Par individu, il faut entendre la personnalité « bourgeoise », toute « jeune » encore, mais ardente, énergique, âpre dans ses calculs, sachant envisager les choses pratiquement et aimant une bonne vie, N. B.). Alors apparaît dans le domaine musical, le

chant du soliste et... le drame musical (Kothe, ouvrage cité, p. 159). Le nouveau style musical (style représentatif, c'est-à-dire rattaché à une représentation théâtrale, style de l'opéra dramatique) faisait en somme la transition vers le récitatif, qui tient le milieu entre le chant et le langage parlé : la mélodie, le rythme et autres valeurs musicales se subordonnèrent au besoin d'interpréter naturellement un texte littéraire. « Il est extrêmement intéressant - (lit encore *Kothe*, même ouvrage, page 161, - de noter les circonstances secondaires dans lesquelles ce nouveau style musical émergea simultanément sur trois points... de telle sorte qu'il serait difficile de dire à quel « inventeur » doit revenir la couronne ». Comparez avec cette observation celle qui a été faite sur la science par Bordeaux et que nous avons citée en analysant cette « superstructure ». À l'idéal religieux de la royauté et de la noblesse, le marchand instruit va substituer l'appétit terrestre, la volonté d'exprimer ce qu'il y a d'individuel dans l'humanité.

Léonard de Vinci, un des plus grands artistes de tous les temps et de tous les peuples, un des hommes les plus remarquables qui aient jamais existé, a donné l'expression géniale du nouveau courant d'idées qui se manifestait dans différents domaines : il fut philosophe, inventeur, naturaliste, mathématicien, artiste inégalable et même poète. « Léonard de Vinci se détourne de tout mysticisme. Il ramène le phénomène de la vie de l'homme à la loi de la circulation du sang, qu'il connaît exactement et dont il fait un dessin. Il analyse avec une irrespectueuse hardiesse les lois qui président à la structure de la forme humaine ; avec une brutalité que n'entrave aucune sentimentalité intellectuelle, il trace, graphiquement, le mécanisme de l'acte sexuel... Il aborde le problème de la lumière (en peinture, N. B.) par la voie de la science ; l'influence de la lumière et de l'atmosphère devient pour lui un problème d'optique expérimentale. Pour lui, le rythme de la composition artistique est un des secrets de la géométrie ; le merveilleux tableau qui représente sainte Aime, la Madone, l'Enfant-Jésus et l'agneau est, sans aucun doute, le résultat de scrupuleux calculs de mathématicien, de longues et soigneuses méditations sur la théorie des lignes courbes » (Hausenstein, l. c., pages 100-102).

Naturalisme, réalisme, rationalisme, individualisme, - tels sont les « ismes » qui caractérisent l'époque de la Renaissance. En littérature (en poésie), la transition du style gothique médiéval au style moderne passe par Dante, Pétrarque, Boccace, et d'autres. Le « sens » de cet art, c'est la critique de l'esprit ecclésiastique et féodal pour le fond, et l'abandon définitif du style féodal, auquel vient se substituer un style élégant, mondain, réaliste, et en même temps personnel, individuel. La relation qui existe entre l'art et la vie sociale se manifeste ici avec une extrême netteté.

Il nous est impossible de nous attarder à l'étude de certaines formes ultérieures, par exemple du style baroque (nous avons là-dessus une bonne étude marxiste du même Hausenstein : *Vom Geist des Barok* - L'esprit de l'art baroque. - Munich, 1920. Piper-Verlag), et nous passons « aux temps modernes ».

Immédiatement à la veille de la grande Révolution française, c'était le style « rococo » qui dominait. La base sociale de cette forme d'art se trouvait dans la domination d'une aristocratie féodale et d'une oligarchie financière (ce qu'on appelait la haute finance), c'est-à-dire d'un monde de parvenus qui achetaient des titres de noblesse et se donnaient (tes airs d'aristocrates. Des fermiers généraux prennent en fermage les impôts ; l'agiotage bouleverse les fortunes ; à cela s'ajoutent les opérations de financiers véreux et celles d'une politique coloniale de commerçants ; la noblesse dirigeante a besoin d'argent et vend ses titres ; des bourgeois enrichis les achètent (achetant en même temps des fils de familles princières qu'ils donnent comme maris à leurs filles) ; - telle est la situation dans les « sphères supérieures ». De là les mœurs originales de cette « époque galante ». En toutes choses, il n'était question que d'amour, non de l'amour-passion, mais d'un entraînement professionnel parmi les oisifs élégants. Le type idéal était celui du spécialiste en ces sortes d'affaires (« dévirginateurs ») ; la doctrine galante qui rappelait sans cesse « l'heure du berger » devenait à peu près le centre des méditations du siècle ; il était question de « l'heure du berger » plus souvent que l'on n'a parlé du problème de « l'heure présente » pendant notre Révolution. Or, le rococo est un style tarabiscoté, artificiel, tout pénétré d'érotisme, et qui traduit admirablement tous les caractères distinctifs de cette

psychologie sociale (voyez Hausenstein - *Rokoko, Französische und deutsche Illustratoren des achtzienten Jahrhunderts*. (Illustrateurs français et allemands du XVIIIe siècle. Munich, 1918. Piper-Verlag).

La montée de la bourgeoisie, les luttes qu'elle mena et les victoires qu'elle remporta firent apparaître un style nouveau, dont la meilleure expression, dans la peinture française, a été donnée par David. Ce style était la traduction matérielle des vertus civiques de la bourgeoisie révolutionnaire : la « simplicité » antique de la forme était en correspondance avec le « fond »; Diderot n'avait-il pas écrit que l'art doit avoir pour tâche d'immortaliser de grandes et belles actions, de rendre justice à la vertu malheureuse et insultée, de censurer le vice heureux et d'inspirer de l'épouvante aux tyrans ? C'est aussi Diderot qui conseillait aux dramaturges d'observer de plus près la réalité, et qui lui-même, ouvrait le chemin à ce qu'on a appelé « le drame bourgeois » (Fr. Muckle : *Das Kulturproblem der französischen Révolution*. I. Teil, page 177) ; ce style théâtral fut considéré comme « le genre honnête » et nous en avons un modèle dans *Le mariage de Figaro*, de Beaumarchais. Les racines sociales de ce « nouveau genre » se montrent en surface à tel point qu'elles deviennent palpables. « Si, après avoir contemplé un tableau de Watteau (artiste du genre rococo, N. B.), nous rentrons chez nous et nous nous mettons à lire la *Nouvelle Héloïse* (de J.-J. Rousseau), nous nous sentirons transporté dans une autre sphère » (G. Brandes : *Die Hauptströmungen der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts*. -Les principaux courants de la Littérature au XIXe siècle, tome 1. page 27, Leipzig).

Cette autre sphère artistique correspond exactement à une autre sphère sociale ; le petit bourgeois et le grand bourgeois sont devenus les héros du jour, aux dépens des aristocrates efféminés, des jolis papillons de salons dont ils ont pris la place, et ce sont eux qui créent leur « genre honnête ».

Maintenant, par contraste, voyons l'art de la bourgeoisie agonisante. Cet art a trouvé son expression la plus remarquable en Allemagne, après la débâcle de 1918 et le traité de Versailles : sous la menace permanente d'une insurrection prolétarienne, l'existence du monde bourgeois, dans ce pays, est plus qu'ailleurs morose; le mécanisme du régime capitaliste se détraque plus rapidement qu'en tout autre pays; et, pour cette raison, plus rapide est aussi le déclassement des intellectuels bourgeois; ils deviennent une « poussière d'humanité »; ils ne sont plus que des individus isolés et sans force, désorientés par de formidables événements. C'est cette décomposition qui se traduit dans un accroissement d'individualisme et de mysticisme. Péniblement, on cherche un nouveau « style », de nouvelles formes synthétiques, sans les trouver : chaque jour voit surgir quelque nouvel « isme » qui vieillit bientôt et perd son intérêt : à la suite de l'impressionnisme, nous avons vu le néo-impressionnisme, le futurisme, l'expressionnisme, etc... Multiples tendances, innombrables tentatives, profusions de théories ; mais aucune synthèse plus ou moins sûre. Et cela dans la peinture, dans la musique, dans la poésie, dans la sculpture, dans tous les domaines de l'art.

Voici comment cette évolution nous est décrite par les vieux croyants de la bourgeoisie qui observent, inquiets, la décomposition de leur classe, de leur culture : ils nous disent qu'en cette période de démoralisation, les hommes deviennent crédules, croient « aux mystères », se laissent initier à la sorcellerie et à la magie, donnent leur foi au spiritisme et à la théosophie : « Le chef d'un groupe d'explorateurs des arcanes écrit livre sur livre et multiplie les conférences... Nos actifs spiritistes, théosophes, nous racontent bien des choses, mais ne nous semblent pas, eux-mêmes fort impressionnés par leurs révélations, pas plus d'ailleurs qu'ils n'impressionnent le public » (Max Dessoir : *Die neue Mystik und die neue Kunst in Einführung in die Kunst der Gegenwart*. -Mystique et art nouveau introduits dans l'art du présent. - Leipzig, 1920. Verlag von Seemann, page 130). « Il en est de même de nos artistes modernes qui prétendent exprimer en visionnaires intuitifs les faits visibles et donner dans chacune de leurs œuvres la traduction d'une « extase spirituelle » (p. 132) : c'est là l'expression de l'idéalisme magique »; « en poésie, on sacrifie la phrase au mot isolé, ou bien l'on prêche le dadaïsme; en peinture et en sculpture on se livre à d'absurdes puérités... Les magiciens, astrologues et autres augures dénaturent la vérité, bien que la vérité nous apprenne en effet que toute la sagesse n'est pas entièrement enfermé dans la logique de nos concepts; eux veulent tirer de là un

hymne en l'honneur de la métaphysique prélogique des nègres » (*ibidem*, p. 133-134); et c'est une propagande de petites chapelles, de cercles fermés, de clans et de « cliques », à l'intérieur desquels les artistes devront se livrer à la mystérieuse contemplation de l'au-delà et aux joies de leurs étranges opérations. À côté de cela perce une tendance vers un « unanisme » mystique, qui est aussi un symptôme de profonde décadence dans la classe bourgeoise. Ainsi triomphe le mysticisme. Jules Romain, dans son *Manuel de déification*, que cite Dessoir, déclare que l'illumination mystique serait la condition absolue d'une conquête artistique du monde. Et après avoir retracé ce tableau, Dessoir lui-même ne trouve plus que la ressource de nous dire que ce mysticisme malsain pourra peut-être rentrer dans la bonne voie... s'il ramène les hommes à l'ancienne croyance au Dieu de leurs pères ! (p. 138).

Un des théoriciens du style expressionniste, Théodore Däubler (*Der neue Stanpunkt*, 1919. - Le nouveau point de vue. - Insel-Verlag, Leipzig, page 180), exprime admirablement ce point de vue, en somme profondément individualiste, d'atomes sociaux dispersés : « Le point central du monde est dans chaque moi, et même dans chaque œuvre d'un moi autorisé », (Däubler parle un langage un peu « abscons »). Bien entendu, d'un pareil point de vue, on arrive fatalement au mysticisme.

« De tous côtés maintenant, on entend ce cri : oublions la nature ! Ce que cela signifie, du côté de la poésie expressionniste et des arts plastiques, nous le savons : on se détourne de ce qui est perçu par la voie des sens, on sort des limites de l'expérience des sens et on montre une tendance à s'élever vers l'au-delà des choses, vers le spirituel ». En musique, cela nous conduit à la « super musique » et à « l'anti musique », sans harmonie, sans rythme, sans mélodie, etc... (Arnold Schering: *Die expressionistische Bewegung*. - Le mouvement expressionniste dans le recueil déjà cité: *Einführung in die Kunst der Gegenwart*).

Max Martersteig nous donne sur tout cela un jugement d'ensemble, du point de vue social de la culture capitaliste (*Das jüngste Deutschland in Literatur und Kunst*. - La plus jeune Allemagne dans la littérature et l'art, - même recueil, page 25)

« Le délire extatique que nous avons connu après avoir enduré de monstrueuses souffrances, doit réveiller en nous le bon sens, la raison. Aucune psychose de guerre, aucune psychose d'exaspération, ne pourra désormais servir d'excuse à des manifestations de déséquilibre et d'anarchie ». Et l'auteur fait appel au sentiment de la « plus haute responsabilité ». Mais ces appels resteront sans effet : car dans l'écroulement et l'éboulement de l'immense temple du capitalisme, on ne trouvera plu de nouvelles synthèses majestueuses ; forcément, il ne restera plus que des décombres, des gravats, on ne verra plus que l'incohérent délire mystique et les « extases » des sectateurs de la théosophie. Tel fut toujours l'état de toute culture qui se trouvait condamnée à disparaître bientôt.

Il est nécessaire ici de dire quelques mots de la mode, dont nous avons déjà parlé dans la précédente étude. Par certains côtés, la mode a des rapports avec l'art (par son « style » : les robes et les costumes de l'époque du rococo, par exemple, correspondaient exactement aux tendances de l'art); par d'autres côtés, la mode s'ajuste à certaines normes de conduite morale, à des règles de « bienséance », « d'urbanité », à des coutumes, etc... La mode, par conséquent, se développe aussi en fonction de la psychologie sociale. La modification des formes en usage, la plus ou moins grande rapidité des variations dépendent également du caractère de l'évolution sociale. C'est là le principe qui explique, par exemple, la prodigieuse vitesse des transformations de la mode au terme de l'évolution capitaliste. « Notre rythme intérieur (qui correspond à la furieuse agitation de l'existence, N. B.), réclame des changements de plus en plus fréquents dans nos impressions, des phases de plus en plus courtes et rapides » (G. Simmel : *Die Mode. Philosophische Kultur*. - La mode. La culture philosophique, 2e édition page 35. Alfred Kröner-Verlag, Leipzig, 1919). Quel est donc le sens social de la mode ? Quel rôle joue-t-elle dans le courant, de la vie sociale ? G. Simmel répond fort bien à cette question : « La mode, dit-il, est le produit de la division de la société en classes et elle joue le même rôle que l'ensemble d'autres formations sociales : elle représente avant tout un point d'honneur dont la fonction est double : il s'agit de grouper autour de soi des personnes occupant un certain rang et il

s'agit en même temps de séparer ce groupement des autres... De sorte que la mode marque, d'une part, que l'on appartient à un cercle d'égaux, elle marque l'unité de cercle ; d'autre part, elle distingue le groupe des groupes inférieurs » (Ibidem, pp. 28-29).

Parmi les fonctions du développement social, il faut encore mentionner deux superstructures idéologiques d'une valeur tout à fait générale : ce sont le langage et la pensée.

Dans les milieux marxistes ou demi-marxistes, on a souvent cru qu'il serait de bon ton d'affirmer que les questions concernant l'origine de ces fonctions n'avaient aucun rapport avec le matérialisme historique. Kautsky, par exemple, est allé jusqu'à poser en principe que les fonctions mentales de l'humanité ne subissaient presque aucune modification. Il n'en est pourtant pas ainsi. Et ces formes de l'idéologie, extrêmement importantes, essentielles, qui jouent un rôle immense dans la vie de la société, ne doivent pas être considérées comme des exceptions, ni dans leur élaboration, ni dans leur développement parmi les autres « superstructures » idéologiques.

Nous devons pourtant répondre à une question préalable ; nous devons dissiper un doute qui se présente dès que nous sommes en face du problème du langage et de la pensée.

« Fort bien, nous dira-t-on, nous vous accordons que le langage a un rapport évident avec la vie sociale : c'est l'instrument des rapports entre les hommes, c'est leur lien ; Marx avait raison de dire qu'il serait absurde de parler du développement du langage si les hommes ne parlaient pas entre eux. Mais la pensée, la fonction mentale ? N'est-ce pas l'individu qui pense ? N'est-ce pas l'individu qui possède une cervelle ? Et n'allons-nous pas tomber dans le domaine de la cocasserie mystique si nous voulons chercher les racines de cette fonction mentale de l'individu dans la société ? »

Nous répondrons brièvement à cette question. La pensée s'exerce toujours à l'aide de mots, quand bien même ceux-ci ne seraient pas prononcés ; c'est ce que l'on peut exprimer par la formule : « un discours moins le son ». Lorsque l'homme pense, cela signifie qu'il se produit en lui des combinaisons variées de concepts qui toujours sont marqués, chacun, d'un signe verbal. Il arrive fréquemment, par exemple, qu'une personne qui possède convenablement une langue étrangère commence à penser dans cette langue. Chacun pourra facilement vérifier sur soi-même que le processus de la pensée, de la réflexion, s'accomplit à l'aide de mots. Mais s'il en est ainsi et si, en même temps, il est clair que le « mot », le discours, le langage se rattachent à la vie de la société, non seulement dans leur développement, mais aussi dans leur élaboration, il est clair également que la pensée se trouve nécessairement dans le même cas. Et les faits nous confirment que le développement de la fonction mentale a suivi celui du langage. Un des plus grands philologues contemporains, Louis Noiré, écrit : « Le langage et la vie de la raison sont sortis d'une activité commune, dirigée vers un but commun ils sont sortis du travail (c'est nous qui soulignons ce mot. N. B.) primitif de nos ancêtres » (*Origine du langage*. Mayence, page 331). De même que la musique et le chant ont pris leur origine dans le labeur humain, le langage provient aussi du développement des cris qui échappaient aux hommes dans le cours de leur travail. La science du langage nous apprend que la base primitive des mots se trouvait dans ce qu'on appelle « les radicaux actifs », que les premiers mots furent avant tout ceux qui indiquaient *une action* (dans notre terminologie grammaticale, *les verbes*); et ce n'est que plus tard que l'on commence à désigner des choses (par des *substantifs*), et cela dans la mesure seulement où ces choses prenaient une valeur particulière dans *la pratique du travail humain*; on nomma d'abord les instruments de travail, qui reçurent des noms et des sobriquets d'après les mots qui servaient déjà à désigner les actions correspondantes. Parallèlement à cela, de cette masse qui remplissait - au figuré, s'entend - le cerveau de l'homme, qui résonnait à ses oreilles, et dont les couleurs jouaient dans ses yeux, se dissocièrent *des concepts plus fermes*. Le concept est *la base de la jonction mentale*.

Ce qui se passe ensuite pour la pensée et pour le langage, est exactement ce qui se passera pour les autres superstructures idéologiques. Leur développement a lieu sous l'influence de celui des forces productives. Au cours de ce développement, le monde extérieur - monde *en soi* - devient un

monde *pour l'homme* la simple *matière* devient un *matériel* pour la pratique humaine à l'aide des outils « grossiers » et ensuite des instruments de plus en plus affinés du travail matériel, à l'aide de la connaissance scientifique, avec les innombrables antennes des machines, des télescopes, par des pensées incisives, la société incorpore à la matière de son labeur une portion de plus en plus étendue du monde extérieur qui se dévoile à elle dans le travail et dans la connaissance. Ainsi se constitue une masse formidable de nouveaux concepts, et par conséquent de nouveaux mots : on constate « l'enrichissement du langage », qui englobe tout l'ensemble des choses sur lesquelles pensent les hommes et dont ils « s'entretiennent », c'est-à-dire qu'ils se transmettent les uns aux autres.

« La richesse de la vie » entraîne à sa suite « la richesse du langage ». Chez certaines peuplades pastorales (s'occupant exclusivement de l'élevage du bétail) presque toutes les conversations se ramènent à des phrases concernant les animaux domestiques. Il en est ainsi parce que le niveau très inférieur des forces productives ramène presque toute l'existence au processus de production et le langage se trouve ainsi en rapport *direct* avec ce processus. Lorsque, sur un terrain de plus en plus étendu de forces productives, apparaît une superstructure idéologique d'une immense complexité, le langage, on le comprend, commence à envelopper tout cet ensemble, et le rapport qui existe entre lui et le processus de production devient de plus en plus indirect : le langage ne dépend plus de la technique de la production *qu'à travers* la relation de dépendance (le plus souvent indirecte) où se trouve cette technique vis-à-vis de diverses superstructures. On peut donner comme exemple de l'accroissement du langage l'immense quantité de « mots étrangers » qui se sont introduits dans les langues, par suite de l'accroissement des rapports économiques entre les diverses nations du monde; on a vu paraître des quantités de choses identiques, en usage dans des pays différents, on a vu se produire des événements qui avaient une importance et une signification générales (le téléphone, l'aéroplane, les radios, la « Société des Nations », le « Komintern » « l'Internationale Communiste », le bolchevisme (les Soviets, etc.). On pourrait démontrer qu'en fonction des conditions de l'existence sociale, le caractère de la langue, son « style » se modifie également. Mais cela nous entraînerait trop loin. Cependant, il est indispensable de signaler que la division de la société en classes, en groupes, en professions imprime un certain caractère au langage. Chacun sait que le langage des « citadins » diffère beaucoup de celui des « ruraux », que la langue « littéraire » diffère du langage « populaire ». Parfois, cette différence atteint un tel degré que les hommes ne se comprennent plus entre eux. Dans un grand nombre de pays, il existe des « dialectes » des « patois », des « jargons » (l'argot en France), que comprennent fort peu les « gens instruits » et « les classes possédantes ». Telle est l'influence du régime des classes sur le morcellement du langage. On peut en dire autant des professions. On sait par exemple que les savants philosophes, qui sont accoutumés à vivre dans un monde de raisonnements subtils, écrivent (et parlent souvent) en un langage qui semble un véritable « casse-tête » aux profanes. Dans le désir de s'exprimer ainsi, on peut reconnaître jusqu'à un certain point le besoin que traduit *la mode* : on veut se différencier des « simples mortels ». Il en était de même du temps où nos « fils de famille », nos « jeunes seigneurs » rapportaient de Paris des costumes, ramenaient des maîtresses de prix et grasseyaient en parlant le russe, pensant ainsi se distinguer. On peut citer la prononciation nasillarde des puritains (réformateurs religieux anglais, représentants d'une bourgeoisie en formation) : « De même qu'ils se donnaient des noms de patriarches et de prophètes, ils imitaient dans leur prononciation le ton nasillard et chantant avec lequel on lit encore la Bible en hébreu dans les synagogues » (W. Wundt : *Les Problèmes de la Psychologie des Peuples*). En général le « philologue ne doit pas considérer le langage comme une manifestation de la vie isolée de la société humaine ; au contraire, les hypothèses sur le développement des formes du langage doivent s'accorder avec les idées que nous nous faisons de l'origine et du développement de l'homme lui-même, de l'origine des formes de la vie sociale, des germes d'où sont sortis les coutumes et le droit » (ibidem).

Il ne faut pas croire non plus que *la pensée* soit toujours une fonction mentale d'un seul et même type. Nous avons vu plus haut que des savants respectables expliquent l'élaboration de la science par

un penchant mystérieux et universel de l'homme à rechercher les causes qui expliquent les phénomènes, et qu'ils ne se demandent même pas d'où provient ce penchant en lui-même si agréable. Or, on peut maintenant considérer comme absolument prouvée *la variation des types de la fonction mentale*. C'est ainsi par exemple que Lévy-Bruhl, dans son livre : *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures* (Paris, 1910), étudiant spécialement le mode de pensée des sauvages, le caractérise tout autrement que le mode « logique » de la pensée contemporaine ; il appelle cela la fonction mentale *prélogique*. Ce genre d'activité mentale n'établit souvent aucune distinction entre le particulier et le général, la partie et le tout, un objet et un autre.

Le monde entier apparaît comme un réseau non de choses mais de *forces* en mouvement, parmi lesquelles l'homme lui-même ; en outre, l'homme ne se distingue pas du tout comme individu : l'individualité est entièrement socialisée ; elle se noie dans la société et n'en peut être séparée. La « loi fondamentale » de ce genre d'activité mentale n'est plus, comme ailleurs, le concept de « causalité », mais bien ce que Lévy-Bruhl appelle la « loi de la participation » : il est possible, selon cette loi, de réagir sur les choses dans des conditions qui, de notre point de vue, excluent entièrement cette possibilité. La loi de la participation permet au sauvage de penser simultanément l'individuel dans le collectif et le collectif dans l'individuel, sans aucune difficulté. Entre un bison et les bisons, un ours et les ours, un saumon et les saumons, cette psychologie établit une participation mystique (observons, avec le professeur Pogodine, que le mot « mystique » ne convient pas du tout ici. *N. B.*) et la collectivité de l'espèce comme l'existence séparée des individus n'ont pas du tout, dans cette psychologie, le même sens que pour nous. *Lévy-Bruhl lui-même rapporte ce type de fonction mentale à un type déterminé d'existence sociale où la personnalité ne se distingue pas de la société, c'est-à-dire qu'il aperçoit ici une relation avec le communisme primitif.*

Et ensuite ? Ensuite, nous apercevons non pas ce que nous entendons aujourd'hui par causalité, mais ce que l'on appelle la causalité de *l'animisme*. Cela signifie que les hommes avaient un penchant à rechercher partout le principe spirituel-divin ou démoniaque. Tout ce qui se produit a lieu par « ordre » de quelqu'un. La cause elle-même n'est pas autre chose que l'ordre qui émane d'un esprit supérieur. La loi de causalité - ce sont les décrets d'un être supérieur, d'un maître spirituel (ou de maîtres spirituels) de l'univers. Nous avons là un autre *type* de pensée : la tendance des hommes à rechercher les causes, existe bien, en réalité ; mais on recherche des causes d'une qualité particulière, on veut que la cause soit la manifestation d'une force supérieure. On comprendra facilement que ce type de pensée se rattache à un régime social déterminé. *Ce type caractérise une société où il existe déjà une hiérarchie dans la production comme dans la politique sociale.*

Des transformations similaires de la fonction mentale interviennent dans l'évolution ultérieure, comme nous l'avons déjà partiellement indiqué en examinant la question de la philosophie. Il nous suffit maintenant des exemples que nous venons de donner pour affirmer que *la pensée et ses formes sont également des valeurs variables, dont les variations se rattachent à celles qui se produisent dans l'évolution de la société, dans son organisation du travail et dans son armature technique.*

Il nous faut maintenant récapituler quelques points essentiels. De tout ce qui précède, comme nous le voyons, résulte l'absolue justesse de la géniale formule donnée depuis longtemps par Marx (*Contribution à la Critique de l'Économie Politique*) :

« Dans leur vie sociale, les hommes s'engagent dans des rapports déterminés, indépendants de leur volonté, dans des rapports de production qui correspondent à un degré déterminé de l'évolution de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle détermine le processus de la vie sociale, politique et spirituelle en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine la manière d'être. C'est, au contraire, la manière d'être sociale qui détermine leur conscience. »

Nous avons vu que l'immense « superstructure » disposée au-dessus de la base économique de la société est assez complexe elle-même en sa « structure » intérieure. On y trouve des objets matériels (outils, instruments, etc.) ; on y trouve des organisations humaines très diverses ; on y trouve des combinaisons d'idées et d'images rigoureusement systématisées ; on y trouve aussi des idées et des sentiments diffus, confus, non systématisés ; on y trouve enfin des idéologies « d'ordre secondaire » des sciences des sciences, des sciences des arts, etc. Voilà pourquoi, dans une analyse plus détaillée, nous sommes forcés d'établir une certaine délimitation des notions.

Par « superstructure » nous entendons une forme quelconque des phénomènes sociaux qui s'élève au-dessus de la base économique : à cela, par exemple, nous rattacherons la psychologie sociale, et le régime ou structure de la société politique avec tout son matériel (par exemple, son matériel de guerre), et l'organisation humaine (la hiérarchie des fonctionnaires), et des phénomènes tels que le langage ou la pensée. Le mot « superstructure » nous apporte par conséquent une notion très générale.

Par *idéologie sociale*, nous entendons un *système de pensées, de sentiments ou de règles de conduite* (normes). À cela, par conséquent se rapporteront des phénomènes tels que le contenu de la science (mais non point, par exemple, un instrument de la science comme le télescope), ou l'organisation intérieure d'un laboratoire de chimie, les arts, l'ensemble des normes de la coutume ou de la morale, etc.

Par psychologie sociale, nous entendons ce qu'il y a de non systématisé ou de peu systématisé dans l'âme sociale, les sentiments, les pensées et les dispositions générales qui font l'esprit d'une société, d'une classe, d'un groupe, d'une profession, etc. C'est à l'examen de cette question de la psychologie sociale que nous allons d'abord nous attacher.

39. Psychologie et idéologie sociales.

Lorsque nous avons examiné l'origine de la science et de l'art, du droit et de la morale, etc., nous avons déjà trouvé devant nous un certain nombre de *systèmes* bien enchaînés d'images, de pensées, de règles de conduite, etc. La science consiste en des pensées enchaînées entre elles, ajustées l'une à l'autre, systématisées, qui enveloppent de leur texture un objet quelconque de connaissance. L'art est un système de sensations, de sentiments, d'images. La morale est un ensemble de règles de conduite, ayant une force persuasive et pénétrante, qui sont plus ou moins rigoureusement ajustées les unes aux autres. On peut en dire autant de beaucoup d'autres idéologies. Mais, dans la vie sociale, nous découvrons un immense domaine de valeurs non réfléchies, non systématisées, où l'on ne trouve pas de liaison obligatoire entre les valeurs. Prenez ce que l'on appelle « les idées courantes » sur un objet quelconque, en contrepartie de la pensée « scientifique » sur le même sujet. Ce que nous apercevons d'abord, ce sont des notions fragmentaires, des idées sans ordre et dispersées ; nous aurons là une multitude de contradictions, d'idées insuffisamment méditées, de bizarreries. Tout cela a besoin d'être travaillé, examiné à la loupe, critiqué, vérifié, débarrassé des contradictions ; mais alors, intervient déjà la science. Or, c'est habituellement sur « les idées courantes » que l'on vit. Parmi l'immensité des réactions réciproques qui se produisent entre les hommes et qui constituent la vie sociale, il existe, dans le domaine des rapports psychiques, une multitude de ces éléments non systématisés : idées fragmentaires dans lesquelles, pourtant, s'exprime déjà une certaine connaissance des sentiments et des désirs, dans les rapports des hommes entre eux ; goûts, manières de penser, représentations non réfléchies, « à demi conscientes », confuses sur « le bien » et « le mal », sur « le juste » et « l'injuste », sur le « beau » et « le laid » ; habitudes et opinions courantes, quotidiennes ; tendances et idées concernant la marche de la vie sociale ; sentiments de joie ou de tristesse, de mécontentement et de colère, soit de lutte ou désespoir sans rémission, jugements variés, espoirs confus, idéaux ; pensées critiques et mordantes sur l'ordre établi ou disposition constante et fort agréable à trouver que « tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes » ; sentiments d'insuccès et de désillusion, inquiétude des mauvais jours, désirs de mener une folle existence,

illusions infinies sur l'avenir ou craintes éprouvées pour cet avenir, etc. Tous ces phénomènes, considérés à la mesure de *la vie sociale*, constituent ce que l'on appelle *la psychologie sociale*. Ce qui distingue *la psychologie* dite sociale ou collective de *l'idéologie* se trouve donc, nous le voyons, dans *le degré de systématisation*.

La psychologie sociale a fait plus d'une fois son apparition dans la science bourgeoise sous le voile extrêmement mystérieux de ce que l'on appelle l'« esprit national » ou « l'esprit de notre temps » ; et en effet, on se figurait par là une sorte d'âme sociale unique et universelle dans le sens le plus littéral. Pourtant, il n'existe pas, dans ce sens-là, « d'esprit national », de même qu'il n'existe pas de société constituée comme un organisme unique ayant un unique centre de conscience. Nous avons déjà dit qu'il serait ridicule de se représenter la société à la façon de la Baleine dont il est parlé dans notre légende du Petit Cheval Bossu ; il serait absurde de s'attendre à voir au milieu du monde extérieur

*... se prélasser
Béant Géant, une Baleine
Dont les flancs crevassés,
De palissades hérissées
S'ouvrent comme une plaine.
Couverte de fanons,
Où les filles et les garçons
S'en vont cueillir des champignons...*

Mais ce monstre n'existe pas, et il n'existe pas davantage d'« esprit national » ou « d'âme nationale » dans le sens mystérieux et mystique que l'on donne à ces mots. Et pourtant, nous parlons bien d'une psychologie *sociale* que nous distinguons de la psychologie individuelle. Comment l'entendre ? Comment résoudre cette contradiction ? Mais c'est très simple ! *Les réactions réciproques* qui se produisent entre les hommes déterminent une psychologie spéciale dans chaque *individu*. L'élément « social » existe non pas entre les hommes, mais dans *les têtes de ces hommes*. Or, ce qui existe dans ces têtes, dans ces cerveaux, dans ces esprits est le produit des influences mutuelles, des réactions réciproques qui s'entrecroisent. Par conséquent il n'y a pas d'élément psychique autre que celui qui existe chez des individus, constamment plongés dans une atmosphère de réaction mutuelle, chez des individus « socialisés » : la société est donc un ensemble d'hommes socialisés et non pas un fabuleux Léviathan dont les organes seraient des individus.

G. Simmel nous explique admirablement cela : « Quand une foule, nous dit-il, démolit un édifice, ou prononce un jugement, ou éclate en clameurs, les actes des individus font une somme, et cette somme est un événement que nous désignons comme un *fait unique*, comme la réalisation d'un *seul* concept. Et c'est alors que se produit une importante substitution - le *résultat extérieur* d'une mise en commun, d'un *ensemble* de processus psychologiques individuels est interprété comme le résultat d'un unique *processus d'ensemble*, d'un processus de l'âme collective » (G. Simmel : *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Recherches sur les formes de la socialisation. Leipzig 1908. Verl. Dunker und Humbolt. pp. 559-560). Autre exemple : il arrive parfois que les réactions réciproques des individus produisent quelque chose de *nouveau* et de plus considérable que la simple somme des tendances ou des actes individuels. « Si l'on examine d'assez près les choses... dans ces cas-là, il est question de la façon d'agir des *individus* qui se trouvent *sous l'influence* de l'entourage ; par suite de cette ambiance, il se produit des transpositions de ton (*Umstimmungen*), transpositions nerveuses, intellectuelles, hypnotiques (*suggestives*), morales, par comparaison avec les états spirituels qui existeraient en dehors de cette ambiance et de ces influences. Mais si ces dernières, réagissant encore les unes sur les autres, modifient également l'état intérieur de tous les membres du groupe, il est clair que leur action commune (*Totalaktion*) sera différente de l'action de chacune de ces influences quand elle se manifeste isolément » (*ibidem*, page 560).

Cependant, dans les expressions « d'âme nationale » « d'esprit de notre temps » il y a un certain sens : ces termes indiquent exactement deux faits que l'on peut observer partout et toujours : premièrement ceci : qu'à chaque époque, il y a une tendance dominante dans les pensées, les sentiments, les états d'âme, une psychologie dominante qui colore toute la vie sociale; deuxièmement : que cette psychologie dominante se modifie en fonction du « caractère de l'époque », c'est-à-dire, dans notre langage, en fonction des conditions de l'évolution sociale.

La psychologie dominante dans une société se ramène aux deux principaux éléments suivants : premièrement, à des caractères psychologiques généraux qui peuvent se retrouver dans toutes les classes de la société parce que, malgré toute la diversité des situations occupées par ces classes, il peut y avoir des analogies entre ces situations; deuxièmement à une psychologie de la classe dominante qui s'impose si fortement dans la société qu'elle donne le ton à toute la vie sociale, soumettant même les autres classes à son influence. Comme exemple du premier de ces éléments, on peut rappeler ce qui se voyait aux époques de la féodalité : chez le noble maître comme chez le paysan, il y avait des traits psychologiques communs : attachement aux vieilles choses, routine, traditions, soumission à l'autorité, « crainte de Dieu », stagnation de la pensée, aversion pour toutes les nouveautés, etc. Comment cela se produisait-il ? Du fait, d'abord, que les deux classes vivaient dans une société stationnaire, peu agissante : le mouvement psychologique vient plus tard des villes. De ce fait encore que le seigneur féodal étant « souverain et père » dans son domaine ; le paysan de son côté, est aussi « souverain et père » dans sa famille. La famille, nous le savons, est une des organisations du travail à cette époque. Les liens du travail familial dans l'économie paysanne jouent encore de nos jours, un rôle immense. On comprend donc que le régime patriarcal, la constitution du travail de famille, l'autorité indiscutée et le pouvoir du *pater familias* aient déterminé une psychologie correspondante : « Nos anciens savent mieux ce qu'il faut faire ». L'esprit conservateur de la noblesse féodale et de la paysannerie asservie, c'était « l'esprit du temps » dans une phase déterminée de l'évolution sociale. Bien entendu à côté de cela, dans la psychologie sociale dominante, se manifestaient d'autres éléments qui caractérisaient uniquement les seigneurs féodaux et ne se diffusaient qu'en raison de la situation dominante de la noblesse.

D'autre part, nous voyons beaucoup plus souvent la psychologie sociale - entendons : la psychologie sociale dominante - déterminée par la psychologie de la classe dominante. Marx nous dit dans *Le Manifeste communiste*, chap. II : « Les idées dominantes d'une époque quelconque n'ont toujours été que les idées d'une classe dominante » On peut en dire autant de la psychologie sociale qui domine à une époque déterminée. Nous avons déjà donné, dans l'examen des idéologies, divers exemples de sentiments, de pensées et d'états d'âme qui dominaient dans les sociétés. Demandons-nous maintenant, par exemple ce que représentait la psychologie de la Renaissance, qui se distinguait par son amour pour les voluptés terrestres les plus raffinées, qui suivait la mode de parler latin ou grec, qui raffinaient dans la science, qui avait la passion de mettre en valeur la personnalité pour la distinguer du « vulgaire », qui considérait avec un élégant dédain les superstitions du moyen-âge, etc. Il est clair que cette psychologie n'avait rien de commun avec celle, par exemple, de la classe paysanne italienne d'alors. Cette psychologie était le produit de la vie des cités commerçantes, et dans les cités, elle était le résultat de l'existence d'une aristocratie de financiers et de négociants. Les villes commençaient alors à prendre le pas sur les campagnes, et c'étaient des banquiers, apparentés à la société princière, qui y dirigeaient les affaires. C'est la psychologie de cette couche sociale que l'on reconnaît comme dominante pour l'époque : on en voit l'expression vivante dans tous les monuments du temps. Il faut encore noter qu'au fur et à mesure du développement des forces productives, la classe dominante se met en possession de puissants moyens qui lui servent à former, à déterminer la psychologie des autres classes. « Réellement... trois ou quatre journaux d'une importance mondiale arriveront, dans l'avenir, à déterminer l'opinion des journaux de province et, par conséquent, à préciser « la volonté du peuple », nous déclare sans se gêner le philosophe de la bourgeoisie allemande contemporaine, Spengler.

Il n'en est pas moins évident que, dans une société constituée en classes, il n'existe pas de « psychologie sociale » massive, commune, uniforme. Il n'existe guère, dans le meilleur des cas, que certains traits communs dont il ne faut pas s'exagérer l'importance.

On peut en dire autant de ce que l'on appelle « caractère d'un peuple », « psychologie des peuples », etc... Bien entendu, ce n'est pas l'affaire des marxistes de contester « en principe » certains traits communs qui peuvent exister entre les diverses classes d'un seul et même peuple. Marx, dans un certain passage, prend même en considération l'influence de la race. Il écrit en effet : « ... La même base économique - la même dans ses conditions essentielles - peut montrer, par suite de circonstances empiriques innombrables et diverses, par suite de conditions climatériques, par suite des rapports de race, d'influence historique agissant extérieurement, etc., d'innombrables variations et des degrés innombrables dans sa manifestation, ce qui ne peut être compris que par l'analyse de ces circonstances empiriques », Karl Marx : *Le Capital*, III). En d'autres termes : si deux sociétés quelconques passent par le même degré d'évolution (disons : par le féodalisme), elles présenteront chacune, certaines particularités (bien que secondaires, ne modifiant pas les « traits essentiels A. Ces particularités s'expliquent par diverses déviations dans le processus évolutif, par suite des conditions particulières de l'évolution dans le passé. Il serait absurde de nier ces particularités, de même que l'on ne peut contester certains aspects singuliers du « caractère national », du « tempérament », etc. Bien entendu, une psychologie de classe n'est pas encore la preuve de l'existence de certains caractères « nationaux » particuliers ; (Marx, par exemple, disait du philosophe Bentham que c'était un phénomène « spécifiquement anglais »; Engels appelait le socialisme de l'économiste Rodbertus « un socialisme de junker prussien », etc.). C'est pourquoi le Docteur E. Hurwicz, actuellement compagnon de Kunow dans sa lutte pour l'extermination des bolcheviks, a raison quand il écrit que « la psychologie professionnelle n'exclut pas la psychologie populaire » et « qu'il en est de la psychologie de caste comme de la psychologie locale : la psychologie de caste n'empêche pas l'existence de la psychologie nationale » (E. Hurwicz : *Die Seelen der Völker. Vert. Fr. Perthes. Gotha 1920. Pages 14-15*). Mais il faut observer que les marxistes expliquent ces particularités nationales par la marche effective de l'évolution sociale et ne se contentent pas de les montrer du doigt; en second lieu, ils ne s'exagèrent pas l'importance de ces particularités et ils savent « apercevoir les arbres derrière la forêt », tandis que les simples partisans de la « psychologie nationale », etc., sont incapables de reconnaître la forêt; en troisième lieu, les marxistes n'écrivent pas de *bêtises* comme le font constamment les savants et les demi-savants de la petite bourgeoisie, les bavards qui brodent sur le thème de l'âme populaire ». Chacun sait par exemple que le petit bourgeois russe a toujours considéré comme une propriété constante de tout Allemand d'être un petit-bourgeois. Or, les ouvriers allemands nous prouvent aujourd'hui qu'il n'en est pas ainsi. Chacun sait combien de sottises l'on a écrit et publié sur « l'âme slave ». Lorsque par exemple, ce même Hurwicz découvre dans un transport d'imagination que le bolchevisme n'est que du tsarisme à l'envers, quand il prétend reconnaître dans le bolchevisme les méthodes de gouvernement de l'autocratie, ce qu'il montre ainsi, ce ne sont pas les propriétés de « l'âme russe » qui, selon lui expliqueraient cette identité des méthodes; mais il manifeste la qualité d'âme du petit-bourgeois international, épouvanté par la Révolution et qui soutient actuellement les partis de la social-démocratie.

La psychologie de classe s'appuie sur l'ensemble des conditions de vie des classes respectives et ces conditions de vie sont déterminées par la situation des classes dans les conjonctures économiques, politiques et sociales.

Il faut considérer en outre, *la complexité* de toute psychologie sociale. Il arrive par exemple que des psychologies de classes, absolument opposées *dans le fond*, présentent des analogies frappantes *dans la forme*. Lorsque se produit, par exemple, une lutte de classes acharnée, une lutte à mort, il est clair que, *dans le fond*, les sentiments, les tendances, les espoirs, les désirs, les aspirations, les illusions, etc., seront différents dans les classes opposées ; mais *la forme* de leurs états psychiques, ardeur

extraordinaire, violence passionnée, fanatisme de la lutte et même un certain héroïsme particulier, pourra présenter certaines analogies dans les deux classes.

Nous avons dit que la psychologie des classes est déterminée par l'ensemble des conditions de vie de chaque classe, conditions qui ont *leur base* dans la situation économique de chaque classe. C'est pourquoi il est absolument impossible de ramener toute la psychologie de la classe à *l'intérêt* de celle-ci, comme on le fait quelquefois. Il est absolument juste que l'intérêt de classe détermine essentiellement la lutte de classe. Mais à cela ne se limite pas la psychologie de classe. Nous avons déjà vu plus haut qu'à l'époque de la décadence de l'empire romain, des philosophes de la classe dirigeante prêchaient le suicide et que cette propagande avait du succès parce qu'elle s'accordait avec la psychologie de cette classe dirigeante qui était une psychologie d'hommes *repus* et par conséquent *dégoûtés* de la vie. Nous pouvons parfaitement nous expliquer la formation d'une pareille psychologie ; nous voyons qu'elle a sa racine dans *le parasitisme* d'une classe dominante qui ne faisait rien, dont toute l'existence se bornait à consommer sans cesse, à essayer de tout jusqu'à l'écoeurement. Cela s'expliquait par la situation économique de cette classe, par le rôle qu'elle jouait (ou plutôt qu'elle ne jouait pas) dans le travail du pays. La psychologie de la satiété et de la mort était une psychologie *de classe*. Pourtant, il est impossible de dire qu'en prêchant le suicide Sénèque exprimait un *intérêt* de classe, mais, d'autre part, on ne saurait conclure qu'un suicide ou un acte de ce genre n'ait jamais de rapport avec l'intérêt de classe. Les grèves de la faim dans les prisons russes étaient par exemple, des actes de lutte de classe, des moyens de protester et de donner plus de violence à la lutte, des actes symboliques qui marquaient la solidarité des militants et qui les resserraient dans le combat. Or, la lutte se faisait au nom des intérêts de classe. Parfois il arrive que le désespoir s'empare des masses ou des groupes, après une grande défaite dans la lutte de classe. Cela a un certain rapport avec l'intérêt de classe, mais un rapport d'un caractère très particulier : les hommes étaient poussés à la lutte par les mobiles secrets de l'intérêt ; mais voici l'armée des militants vaincue, défaite ; il se produit alors une décomposition, il y a du désespoir dans la débâcle ; et l'on se prend à espérer un miracle, on veut fuir la société humaine, on élève ses regards vers le ciel. Après la défaite des grands mouvements populaires qui se produisirent en Russie au XVIIIe siècle et qui se plaçaient souvent sous la bannière religieuse, apparurent des formes de protestation « extrêmement diverses, inspirées par le désenchantement et le désespoir » : « On prêchait la fuite dans le désert ou le suicide par le feu. » « Des centaines et des milliers d'hommes montent de plein gré sur le bûcher... Des exaltés s'enveloppant d'un linceul blanc se couchent dans des cercueils et attendent l'heure de paraître devant Dieu » (S. Melgounov : *Les Mouvements sociaux-religieux du Peuple russe au XVIIIe siècle* (en russe), tome I, page 619). Cet état d'esprit est fort bien exprimé dans deux poèmes de cette époque que cite Melgounov :

*Belle Solitude, o Mère,
Loin des troubles de la terre.
Sois mon asile et réconfort...*

Ou :

*Dans un cercueil en bois de Pin
Je veux attendre gisant
La trompette du Jugement...*

Nous voyons ainsi qu'en examinant de près la psychologie de classe, nous nous trouvons en présence d'un phénomène très complexe qui ne peut être ramené au seul intérêt, mais qui, pourtant, *s'explique toujours par les circonstances concrètes dans lesquelles la classe a trouvé son destin.*

Dans la structure psychologique de la société, c'est-à-dire parmi les divers aspects de la psychologie sociale, nous trouvons également la psychologie du groupe, de la profession, etc.

À l'intérieur d'une classe, il peut exister des groupes divers : par exemple, dans la bourgeoisie, nous trouvons l'élément financier et capitaliste, l'élément commerçant, l'élément industriel, etc.; dans la classe ouvrière, nous trouvons une aristocratie d'ouvriers qualifiés à côté d'ouvriers simplement

instruits ou manquant totalement d'instruction professionnelle (les manœuvres). Chacun de ces groupes a des intérêts un peu différents de ceux du groupe voisin et se signale par certains traits de caractère particuliers : par exemple, l'ouvrier qualifié aime son métier, il se flatte d'y être passé maître et de se distinguer des autres ; il a tendance à se rapprocher de la classe supérieure et il aime à mettre un col blanc pour se donner l'air d'un bourgeois. *La profession* imprime aussi sa marque sur la psychologie : lorsque, par exemple, on dénigre les bureaucrates, ce que l'on trouve de mauvais en eux, ce sont certains traits de caractère dus à la psychologie de la profession : esprit routinier, amour de la paperasserie, préférence donnée à la forme sur le fond (formalisme), etc... Il se forme des *types* professionnels dont les particularités mentales découlent directement du genre d'occupations et dont la psychologie donne naissance à une idéologie spéciale. « Les politiciens professionnels, écrit Engels, les théoriciens du droit positif, les spécialistes du droit civil... perdent tout contact avec les faits économiques. Comme, dans chaque cas, les faits économiques doivent revêtir la forme juridique pour être sanctionnés sous forme de lois et qu'il faut, en outre, tenir compte du système de droit existant, la forme juridique est tout et le contenu économique rien ». (Ludwig Feuerbach). La psychologie professionnelle révèle l'homme : il suffit de quelques quelques minutes de conversation pour voir si l'on a devant soi un commis, un boucher ou un journaliste. Ces traits caractéristiques de la profession sont internationaux : on peut les observer dans les pays les plus divers.

Ainsi, parallèlement à la psychologie de classe, qui est la forme la plus accusée et la plus importante de la psychologie sociale, il existe une psychologie de groupe, une psychologie professionnelle, etc. Et l'on peut dire que tout groupe d'hommes (serait-ce un cercle de 'joueurs d'échecs ou de choristes) met une certaine empreinte sur le caractère de la société. *Mais comme l'existence d'un groupe humain quelconque est liée au régime économique de la société, c'est de ce régime qu'elle dépend en dernière analyse et toutes les formes de la psychologie sociale sont une grandeur qui dépend du mode de la production sociale, de la structure économique de la société.*

Il est assez facile maintenant de déterminer le rapport de la psychologie sociale et de l'idéologie sociale. La psychologie sociale est en quelque sorte un réservoir pour l'idéologie. On peut la comparer à une solution de chlorure de sodium où se déposent peu à peu les cristaux de l'idéologie. Nous avons vu, au début de ce paragraphe, que l'idéologie se distingue par une plus grande systématisation de ses éléments, c'est-à-dire des pensées, des sentiments, des sensations, des images, etc. Qu'est-ce que systématiser l'idéologie ? Elle systématiser ce qui est peu systématisé ou ce qui ne l'est pas du tout, c'est-à-dire la psychologie sociale. *Les idéologies sont les cristallisations de la psychologie sociale.* Donnons quelques exemples. Déjà à l'aurore du mouvement ouvrier, la classe ouvrière éprouvait un sentiment de mécontentement, elle avait l'idée de l'injustice du régime capitaliste, le désir vague de le remplacer par quelque chose d'autre. Mais tout cela était confus, sans liaison. Ce n'était pas une idéologie. Mais voici qu'apparaissent des formules nettes, cohérentes, un système de revendications (programme), un « idéal », etc. C'est là ce qu'on appelle l'idéologie, Ou supposons encore que le sentiment de souffrance et le désir de s'arracher à sa situation se traduisent dans une œuvre d'art quelconque : ce sera aussi ce qu'on appelle l'idéologie. Évidemment, on ne peut pas toujours fixer une ligne de démarcation rigoureuse. L'idéologie n'est pas séparée de la psychologie par une cloison étanche. En réalité, il existe un processus continu de concrétisation, de solidification de la psychologie sociale en idéologie sociale. Aussi toute variation de la psychologie sociale est-elle accompagnée d'une variation de l'idéologie sociale, ce que nous avons observé à maintes reprises dans le paragraphe précédent. Quant à la psychologie sociale, elle varie en fonction des rapports économiques qui sont en voie de constante transformation, car en même temps il se produit un regroupement des forces sociales et les variations du niveau des forces de production déterminent l'apparition de nouveaux rapports sociaux.

Maintenant que nous avons donné une série d'exemples dans l'analyse des idéologies, il est inutile de nous arrêter sur la notification de la psychologie sociale et sur sa liaison avec les modifications de l'idéologie. Nous nous bornerons à indiquer que la littérature actuelle étudie attentivement la

question de « l'esprit du capitalisme », c'est-à-dire de la psychologie des entrepreneurs. Tels sont les travaux de W. Sombart (*Le bourgeois*), de Max Weber et, ces derniers temps, de Hermann Levy (Dr. Hermann Lévy : *Études sociologiques sur le peuple anglais* ; Iéna, 1920). Déjà dans le tome I du *Capital*, Marx écrivait : « Le protestantisme joue un rôle considérable dans la genèse du capitalisme, ne serait-ce qu'en transformant des fêtes traditionnelles en jours ouvrables ». À maintes reprises, il a indiqué que la mentalité puritaine, économe et en même temps travailleuse, obstinée, prosaïque du protestantisme, étranger à la pompe et au brillant du catholicisme, était la mentalité de la bourgeoisie à sa période de croissance.

Cette théorie lui attira de nombreuses railleries. Or, maintenant les savants bourgeois les plus éminents la reprennent, mais en se gardant bien, évidemment, d'en attribuer l'honneur à Marx. Sombart montre que l'accumulation des traits les plus différents (soif de l'or, amour du risque, esprit inventif, alliés à l'art de savoir compter, à la raison froide et à la modération judicieuse) a donné ce qu'on appelle la « mentalité capitaliste ». Cette mentalité, il va de soi, ne s'est pas formée d'elle-même; elle s'est constituée parallèlement à la modification des rapports sociaux : en même temps que le corps du capitalisme se fortifiait, son esprit se développait; tous les traits fondamentaux de la psychologie économique se modifiaient : à l'époque précapitaliste, l'idée économique fondamentale du noble était celle du « convenable », de ce qui « sied à sa condition » (l'argent est fait pour être dépensé, écrivait Thomas d'Aquin); l'économie était gérée de façon irrationnelle, sans comptabilité exacte, la tradition et la routine dominaient; la vie se déroulait à un rythme lent (les jours fériés formaient presque la moitié de l'année); l'initiative et l'énergie faisaient défaut; la mentalité capitaliste, qui succéda à la mentalité seigneuriale féodale, est au contraire fondée sur l'initiative, l'énergie, la rapidité, le renoncement à la routine, la comptabilité rationnelle et la réflexion, la soif de l'accumulation, etc. La transformation complète des rapports de production fut accompagnée d'une transformation complète de la mentalité.

40. Les processus idéologiques en tant que travail différencié.

Il est possible et même nécessaire d'aborder par un autre bout la question des idéologies et des superstructures en général, afin de comprendre ces phénomènes extrêmement importants de la vie sociale. Nous savons déjà que, par leur composition, les superstructures représentent une grandeur complexe, où il entre et des choses et des hommes ; quant aux idéologies, elles sont en quelque sorte un *produit* spirituel. S'il en est ainsi - et il en est incontestablement ainsi - il nous faut considérer les superstructures dans leur mouvement (et, par suite, leurs processus idéologiques) comme une *forme* spéciale du *travail social* (mais non de la production matérielle). Au début de l'« histoire humaine », c'est-à-dire à l'époque où le surtravail n'existe pas, il n'y a presque pas d'idéologies. Ce n'est qu'après l'apparition du surtravail que, « aux côtés de l'immense majorité exclusivement adonnée au labeur physique, il se forme une classe libérée du travail direct de production et occupée de la gestion (les affaires sociales : direction du travail, administration de l'État, exercice de la justice, étude des sciences, production des œuvres d'art, etc. C'est ainsi que la loi de la division du travail est à la base de la division en classes. » (Engels : *Le développement du socialisme, de l'utopie à la science*). Dans un passage Marx déclare que les prêtres, les juristes, les hommes d'État, etc., sont des « castes idéologiques » (*ideologische Stände*). En d'autres termes, nous pouvons considérer les processus idéologiques comme une forme déterminée de travail. Ce travail n'est pas la production matérielle. Il n'en est même pas une partie. Mais, comme nous le savons par l'analyse des idéologies, il *surgit* de la production matérielle et s'en détache pour former des branches spéciales de l'activité sociale. La croissance de la division du travail exprime la croissance des forces de production de la société. C'est pourquoi le développement des forces de production est accompagné d'une part, de la division du travail dans le domaine de la production matérielle et, d'autre part, de l'apparition du travail purement idéologique qui, lui aussi, se divise. « La division du travail n'est pas spéciale au monde économique ; on en peut observer l'influence croissante dans les régions les plus différentes de la

société. Les fonctions politiques, administratives, juridiques se spécialisent de plus en plus. Il en est de même des fonctions artistiques et scientifiques. » (E. Durkheim : *De la division du travail social*, Paris, 1893, p. 2.) De ce point de vue, toute la société est comme une immense machine de travail avec des parties spéciales pour chaque travail. Le travail social comporte deux divisions fondamentales tout d'abord, le travail *matériel*, autrement dit la production ensuite, toutes les formes de travail qui se rapportent aux *superstructures* : administration, politique, etc, et aussi travail idéologique.

Ce travail, dans l'ensemble, est organisé sur le même modèle que le travail matériel. Il comporte une hiérarchie de classe : au sommet, les détenteurs des moyens de production ; en bas, les « non-possédants ». Presque dans tous les domaines du travail « super structural » la situation est la même que dans le processus de la production matérielle, où ceux qui sont au sommet jouent un rôle spécial du fait qu'ils détiennent les moyens de production et, partant, se trouvent également au sommet dans le processus de la répartition. Il en est ainsi dans l'armée, comme nous l'avons vu ; il en est ainsi également dans la science et dans l'art. Dans la société capitaliste, par exemple, un grand laboratoire technique est organisé intérieurement comme une entreprise industrielle. L'organisation d'un théâtre, avec le propriétaire, le directeur, les artistes, les figurants, les techniciens, les employés, les ouvriers, rappelle également au plus haut point celle d'une fabrique.

... Par suite (dans la mesure où il s'agit d'une société divisée en classes), nous nous trouvons ici en présence de diverses catégories de personnes, avec des rôles différents qui sont socialement liés à ces personnes et la position la plus élevée implique la possession de ce qu'on pourrait appeler les « moyens spirituels de production », qui constituent une *propriété monopolisée de classe*; il s'ensuit que dans la répartition des produits *matériels* (et c'est avant tout de la jouissance des biens matériels que vivent les hommes), les détenteurs de ces « moyens spirituels de production » reçoivent de la production générale une part relativement plus forte que ceux qui sont au-dessous d'eux.

Nous savons comment les classes dirigeantes se sont agrippées à leur *monopole du savoir*. Dans l'antiquité, les prêtres, seuls détenteurs du savoir, fermaient l'entrée des « temples de la Science » et n'y laissaient pénétrer qu'un nombre restreint d'élus; de plus, le savoir lui-même était enveloppé du voile d'un mystère divin et terrible, accessible seulement à un petit nombre de « sages » et de « justes ». À quel point les classes régnantes apprécient ce monopole, le jugement suivant du philosophe idéaliste allemand Fr. Paulsen nous le montre : « Pour celui qui, en vertu des rapports sociaux, est attaché à la profession et à la situation matérielle d'ouvrier manuel, il n'y aurait aucun avantage à recevoir l'instruction d'un savant ; non seulement cette instruction n'améliorerait pas son sort, mais au contraire, elle ne ferait que lui rendre la vie plus difficile. » (Frédéric Paulsen: *Das moderne Bildungswesen in Kultur der Gegenwart*, Tome I, Page 75. À noter en passant que cette énorme édition de la « Culture Contemporaine », à laquelle prit part l'élite des professeurs allemands, était dédiée... à Guillaume II !) Ainsi l'honorable philosophe idéaliste considère l'homme comme rivé dès le sein même de sa mère au boulet de forçat du capital et lui retire le droit à l'instruction, avant même son arrivée au monde.

Ce caractère de monopole de l'instruction fut la principale cause de la résistance opiniâtre des intellectuels russes lors de la révolution prolétarienne. Au contraire, l'une des principales conquêtes de la révolution prolétarienne fut l'abolition de ce monopole.

Si nous considérons la production matérielle nous voyons qu'elle se subdivise en une série de branches diverses ; d'abord l'industrie et l'agriculture, puis une quantité énorme (pour une société capitaliste développée) de subdivisions secondaires, depuis l'industrie minière et la production des céréales jusqu'à la fabrication des épingles et la culture de la salade. Il en est exactement de même dans le domaine des « superstructures » : On y trouve de grandes subdivisions (mettons, par exemple, celles qui étaient admises dans le passé, c'est-à-dire la gestion d'affaires, l'élaboration de règles, les sciences, les arts, la philosophie et la religion, etc.); d'autre part, chacune de ces subdivisions comprend à son tour, une série de ramifications : la science, par exemple, se ramifie maintenant en une grande quantité de spécialités diverses et de même, l'art. Poursuivons. Dans la production

matérielle, comme nous l'avons vu, il doit y avoir, s'il existe une organisation sociale, une certaine proportion, si grossière soit-elle, entre les diverses branches de la production, sans quoi il ne peut exister d'organisation sociale. Prenons même la société capitaliste qui marche à l'aveugle, où il n'y a pas de plan général de production, où règne au contraire ce qu'on appelle « l'anarchie de la production », c'est-à-dire le manque de proportion entre les diverses branches de la production; nous constatons, que malgré tout, par moments, cette « anarchie » s'organise progressivement; que cette grossière rupture de proportions se corrige, à travers de dures convulsions il est vrai, et pas pour longtemps, mais que tout de même, elle se corrige pour un *certain temps*; s'il n'en était pas ainsi, la première crise industrielle serait la fin du capitalisme. Demandons-nous maintenant s'il peut exister dans une société un état de choses tel, qu'entre la production matérielle et les autres aspects, non matériels du travail, il n'y ait absolument aucune proportion ? À cette question on peut faire la réponse suivante : Un tel état de choses peut exister, mais alors la société ne saurait se développer, et doit entrer en décadence. Si, par exemple, trop de travail est dépensé pour soutenir les théâtres, ou l'appareil d'État, ou l'Église, ou même l'art, alors, inévitablement, les forces productives déclineront. Pourquoi ? Pour cette simple raison qui ferait tomber la production dans une entreprise où un seul travaillerait, où sept s'occuperaient à compter ce qu'il fait, où deux chanteraient pour l'encourager et où un autre les contrôlerait tous. Comme en même temps tous mangeraient, et non pas un seul, il est clair qu'une pareille entreprise ne saurait se maintenir longtemps en vie. D'autre part, il n'est pas moins clair que s'il n'y avait personne pour faire le compte des produits, personne pour unifier le travail de cette entreprise, personne (ni tous ensemble, ni l'un d'eux) pour coordonner d'une façon quelconque l'activité de chacun de ses membres, personne même pour entrer en relation avec le monde extérieur, alors les affaires ne marcheraient pas non plus, quelques efforts que pussent faire et quelque travail que pussent fournir les ouvriers les plus courageux. Il en est de même, toutes proportions gardées, pour l'ensemble de la société. Par conséquent, si un ordre social existe de façon durable, c'est qu'il y a en lui un certain équilibre, si peu stable qu'il soit, entre l'ensemble du travail matériel et l'ensemble du travail ayant un caractère de « superstructure ». Supposez un instant, qu'aux États-Unis d'Amérique, aujourd'hui disparaissent en une nuit tous les savants : mathématiciens, mécaniciens, chimistes, physiciens, etc. Une production du type actuel deviendrait impossible, car elle est maintenant fondée sur le calcul scientifique. La production y entrerait en régression. Supposez d'un autre côté que 99 % des ouvriers actuels y deviennent, par un miracle quelconque, de savants mathématiciens ne *participant pas à la production*. Il en résulterait une ruine tout aussi complète : la société tomberait d'un seul coup, comme une clé dans l'eau, Mais si dans toute société il doit y avoir une certaine proportion (quoique, répétons-le, les limites de flottement soient extrêmement larges) entre l'ensemble du travail matériel et l'ensemble du travail compris dans les « superstructures », il faut ajouter d'un autre côté, que la répartition du travail n'est nullement chose indifférente à l'intérieur des superstructures elles-mêmes, c'est-à-dire *entre* les différents domaines de l'activité spirituelle, administrative, etc. De même qu'entre les divers aspects du travail matériel Il y a un certain équilibre (les diverses branches du travail « tendent à l'équilibre » comme dit Marx dans le Tome III du *Capital*), de même entre les différentes branches du travail intellectuel, il doit y avoir au moins un minimum d'équilibre. La répartition de ces « branches de production » intellectuelles est déterminée naturellement par la *structure économique* de la société. En effet, pourquoi, par exemple, une énorme quantité de travail populaire dans l'ancienne Égypte allait-elle à la construction de monuments gigantesques de l'art féodal ; pyramides, statues colossales de pharaons, etc. ? Parce que la société d'alors, avec sa structure économique, ne pouvait se maintenir sans inculquer à chaque instant aux esclaves et aux paysans l'idée de la grandeur et de la puissance divine de ceux qui régnaient. Il n'y avait alors ni journaux ni agences télégraphiques. L'art servait de communication intellectuelle. C'était donc une nécessité vitale pour cette société, et rien d'étonnant dès lors que le budget du travail du pays lui réservât une part aussi grande. Pourquoi en Grèce, à la fin du Ve siècle, était-ce « l'éthique », l'élaboration de règles morales qui avait la prééminence dans la sphère du travail intellectuel ? Parce qu'en présence de l'énorme quantité de contradictions vitales entre les

diverses classes, les divers groupes et sous-groupes, au moment où l'équilibre social s'était brisé et où craquaient les antiques « fondements » de la société, il était naturel que ce qui concernait les rapports entre les *hommes*, les relations d'homme à homme, que les problèmes de l'organisation de ces rapports se posassent d'une façon particulièrement aiguë, même pour les classes régnautes, pour qui il était indispensable de réparer par tous les moyens possibles les liens sociaux brisés. Pourquoi dans l'Amérique actuelle (aux États-Unis), l'art est-il très peu développé, tandis que l'Amérique est le premier pays qui ait créé dans toute son ampleur la science de l'organisation de la production (taylorisme, psychotechnique, psychophysiologie du travail et autres branches de la science) ? Parce que l'art n'est pas nécessaire au peuple pour le mécanisme capitaliste américain : les cerveaux sont façonnés par la presse capitaliste américaine, qui a dans ce domaine atteint à la virtuosité ; en revanche, la question de la rationalisation de la production doit inévitablement jouer un rôle au pays des trusts ; la « gestion scientifique » (*scientific management*) est l'une des grandes questions vitales d'un pareil système économique.

C'est ainsi que s'établit aussi inévitablement dans le domaine du travail de « superstructure » (et par suite, de tout travail idéologique) une certaine proportion des parties qui le composent dans la mesure où la Société se trouve à l'état d'équilibre ; de plus, cette proportion fixant la répartition des diverses branches du travail intellectuel, est déterminée par la structure économique de la Société et par les besoins de sa technique.

Ces considérations sont confirmées, entre autres, par une branche du travail intellectuel : l'école. En effet, qu'est-ce que l'école en général, aussi bien l'école supérieure que l'école secondaire et que l'école primaire ? C'est, dans l'ensemble du travail social, une ramification où l'on « enseigne », c'est-à-dire où l'on donne à la force ouvrière une compétence *déterminée*, un « enseignement » spécial, où l'on fait d'une simple force ouvrière une force ouvrière particulière. La langue populaire dit : étudier « pour être docteur », « pour être avocat », « pour être officier », « pour être ingénieur », pour être technicien », etc. Mais il en est de même dans tous les domaines de l'enseignement, c'est-à-dire de ce processus spécial au cours duquel les hommes acquièrent des qualités particulières, qui les rendent aptes à l'accomplissement de fonctions particulières plus ou moins spéciales ; sous ce rapport, il n'y a point de différence entre l'école professionnelle qui forme des serruriers et le séminaire d'où sortent des savants curés, ou les corps de cadets du temps des tsars qui préparaient des officiers-soldards. Il s'ensuit que *l'institution des écoles, leur division en diverses catégories* (écoles commerciales, écoles professionnelles, écoles militaires, établissements techniques supérieurs, universités, etc.) *correspondent au besoin que ressent une société donnée pour les différents modes de travail matériel ou spirituel qui y sont enseignés.*

Voici quelques exemples qui éclairent cette idée :

Au moyen âge par exemple, l'école était tout entière entre les mains des prêtres. La société féodale ne pouvait vivre sans un formidable développement de la religion. Voilà pourquoi :

« *Les écoles des monastères, des cathédrales, dont le nombre dépassait celui des universités, la vie en collèges, l'enseignement à la faculté des arts, tout portait une empreinte monastique, claustrale, tout était conçu et établi dans un esprit ecclésiastique et théologique* ». (Prof. Ziegler : Introduction à l'histoire de la Pédagogie).

« À part un petit nombre d'écoles spéciales de médecine et de jurisprudence, la plupart des universités, ainsi que les écoles primaires, servaient principalement à *préparer des clercs* ». À côté existait une école pour la préparation de soldats-chevaliers : pour ceux-ci, « l'enseignement » consistait à former une « force de travail » non pas ecclésiastique, mais soldatesque. On apprenait aux enfants principalement les sept « honorabilités » (*probitates*). « Par ailleurs, au nombre des sept « honorabilités » du chevalier, outre les six arts physiques (*equitare, natare, sagittare, cestibus certare, aucupari, scacis ludere*, c'est-à-dire l'équitation, la natation, le tir à l'arc, l'escrime, la chasse, le jeu de dames), on comptait aussi l'art de *versificare*, la versification et la musique *singen und sagen* ». Il est

tout à fait clair qu'il s'agissait ici de former un *type d'hommes* particulier, nécessaire à la société féodale.

Mais voici que grandit la ville, la bourgeoisie commerçante, etc. Que va-t-il se produire ? La réponse (et une excellente réponse) nous est donnée par le même professeur Ziegler : « Cependant - dit-il - de nouveaux besoins se firent jour, en matière d'enseignement, dans un autre domaine. *Les marchands et les artisans* (souligné par nous, N. B.), vivant dans des villes florissantes, avaient besoin d'une instruction plus pratique que celle que recevaient les savants et les chevaliers. Les communes urbaines se mirent à construire elles-mêmes des écoles, où les habitants de la ville recevaient l'instruction indispensable qui convenait à leur état » (Ziegler, *loc. cit.*).

Avec le développement du capitalisme industriel et l'accroissement des besoins en ouvriers qualifiés, même dans le domaine du travail manuel, apparaît ce qu'on appelle *l'école professionnelle*. « Pour soutenir l'industrie nationale, les gouvernements et les particuliers commencèrent à instituer des écoles industrielles et d'artisans, ayant pour but de donner aux élèves l'instruction professionnelle qu'ils recevaient jadis dans l'atelier du patron qui les employait ». (N. Kroupskaïa : *L'Instruction populaire et la démocratie (1921)*. Puis cette école se transforme de nouveau, par suite de la croissance de la grande industrie et des nouvelles demandes en « contremaîtres, surveillants, auxiliaires, ingénieurs, etc. » (ibidem). En même temps, développement colossal des *établissements secondaires et supérieurs d'enseignement spécial*, où les sciences naturelles et les mathématiques jouent un très grand rôle : instituts supérieurs de commerce, académies agronomiques, etc.

C'est avec beaucoup de franchise dans son impudence le philosophe idéaliste allemand F. Paulsen, déjà cité, nous révèle le sens de l'enseignement capitaliste. Ces passages de son œuvre sont si instructifs et donnent un tableau si cru, que nous les citons en entier (ce qui explique la franchise de Paulsen, c'est que tout ce qu'il écrit est placé dans un volume d'une épaisseur telle qu'il n'y a aucune chance de le voir tomber entre des mains d'ouvriers; Il écrit donc uniquement pour les requins capitalistes et c'est pourquoi il se permet de mêler des vérités à ses bavardages) :

« L'état effectif de l'instruction est partout et toujours essentiellement déterminé par la forme de la société et par sa division... Dans la situation de l'instruction sociale se reflète celle de la société qui l'a provoquée. La société a toujours une division double : division d'après les formes du travail social, et division sous le rapport de la possession (plus exactement : de la propriété N. B.). La première division est une division en professions ; des différences de possession prennent naissance la division en classes sociales. Les deux divisions ont une influence sur les conditions de l'enseignement... les formes du travail social et de la situation professionnelle (*beruflicher Lebensstellung*) déterminent en général *l'objet d'enseignement ; la situation de classe, ou l'état de propriété des familles (der Besitzstand der Familien) détermine dans une mesure considérable le degré d'accès de la jeunesse aux divers cours scolaires...* La société veut et possède trois sortes de fonctions, trois sortes d'organes : organes moteurs, organes régulateurs, et organes spirituellement créateurs et directeurs. Le premier groupe est constitué par tous ceux dont le travail exige avant tout de la force et de l'adresse physique ; c'est ici qu'il faut compter les ouvriers de l'industrie et les artisans de toute sorte, les ouvriers agricoles et les petits paysans, enfin ceux qui, dans le commerce et les transports, sont employés en qualité d'organes exécutifs de dernier rang. Le deuxième groupe comprend ceux dont le travail professionnel consiste à diriger le processus du travail-social et à assurer l'instruction et la direction des ouvriers pour le travail physique ; c'est ici que se rangent les fabricants et techniciens, les directeurs de grosses entreprises agricoles, les marchands et les banquiers, les fonctionnaires supérieurs du commerce et des transports, ainsi que les fonctionnaires inférieurs de l'État et des municipalités. Enfin le troisième groupe est celui des professions qu'on appelle ordinairement « savantes », et dont le fonctionnement exige des études indépendantes et le développement des connaissances scientifiques; c'est à ce dernier groupe que se rattachent les chercheurs et inventeurs, puis les gens occupant les postes les plus élevés dans l'administration civile et militaire, dans l'église et l'école, enfin les médecins, les techniciens placés à des postes de direction, etc. » (Paulsen: *Kultur der*

Gegenwart, Pages 64-65). C'est à cette division en trois groupes que correspond la division des écoles en trois degrés. Cette petite histoire que nous conte **Paulsen** nous montre parfaitement bien le mécanisme de l'école : d'une part, on y forme en quantité voulue, le nombre voulu d'ouvriers pour toute sorte de travail matériel et intellectuel, d'autre part, les fonctions intellectuelles supérieures sont indissolublement attachées à des *classes* déterminées, grâce à quoi se maintient le monopole de l'instruction et avec lui le régime capitaliste. Le seul tort de Paulsen est de se placer, lui et ses collègues, trop au-dessus des fabricants et des banquiers, dont les intellectuels lèchent les bottes, par nécessité ou sans nécessité.

Ainsi l'école nous révèle, d'abord, le sens pratique, la racine réelle de toutes les idéologies. Supposons qu'un mathématicien s'insurge contre notre opinion que sa science pure « a un sens absolument terrestre, nous lui demanderons : Pourquoi donc enseigne-t-on ces mathématiques aux fils de marchands dans les écoles commerciales, aux futurs géomètres dans les établissements d'enseignement agronomique, aux futurs techniciens dans les écoles techniques, etc. ? Et s'il prétend que ce n'est là que le menu fretin de la science, demandons-lui : Pourquoi les « mathématiciens purs, qui effectivement ne jouent aucun rôle dans la vie pratique n'y comprennent-ils goutte et mettent-ils les choses de travers ? pourquoi font-ils des conférences à des gens qui étudient « pour être ingénieur » ou « pour être géomètre » ? Et si, cédant encore d'un pas, notre contradicteur nous oppose qu'il y a des savants, qui n'enseignent personne et ne font pas de conférences, nous répliquerons encore : oui, mais ces savants n'écrivent-ils pas des livres ? et ces livres, qui les lit, sinon des professeurs qui font des cours à de futurs ingénieurs, lesquels, à l'aide de leur science, feront des calculs et des plans pour la construction de ponts, ou de chaudières à vapeur, ou de stations électriques, etc. ?

En second lieu, l'école nous révèle les besoins relatifs, qu'éprouve une société donnée pour les différents modes du travail qualifié, jusque et y compris les « plus élevés ».

Donc, en fait, le même lien économique qui rattache toutes les branches du travail matériel relie également toutes les sciences entre elles. Il en est de même pour toutes les autres branches du travail intellectuel. Le travail matériel constitue leur base constante et générale,

41. La portée des superstructures.

Nous sommes amenés maintenant à un examen plus détaillé du sens des superstructures de toutes sortes, et parmi elles, des différentes idéologies. Ce sens, il semble que la meilleure façon de l'éclaircir soit de procéder à la critique des objections qu'apportent ordinairement les adversaires de la théorie du matérialisme historique.

Nous nous heurtons ici avant tout à des objections contre les racines pratiques des idéologies, contre l'affirmation que les « superstructures », et les idéologies entre autres, ont une portée auxiliaire. Contre cela, on argue du fait que très souvent les savants et les artistes n'imaginent même pas un instant que leur, idées ou leurs œuvres d'imagination puissent jouer un rôle pratique quelconque. Au contraire le savant tend à la « vérité pure », il la cherche pour elle-même ; il est amoureux de cette belle dame Vérité et les idées pratiques n'ont rien à voir ici : il s'agit d'un mariage d'amour, et non d'un mariage d'intérêt. Le vrai artiste crée comme l'oiseau chante : il aime l'art pour lui-même ; c'est pour lui le but suprême, en lui et rien qu'en lui il voit le sens de la vie. Et de même que les juristes proclamèrent :

« Périssent le monde, pourvu que soit sauvegardée la « justice » (*vivat justitia, pereat mundus*), de même le vrai musicien donnerait le monde entier pour une belle symphonie. Le vrai artiste vit pour l'art, le vrai savant pour la science, le vrai légiste pour l'État (dans *Hegel*, par exemple, l'État capitaliste et junker prussien est la manifestation suprême de l'esprit du monde dans l'histoire de l'humanité, comment dès lors ne pas donner sa peau pour lui ?, etc.)

D'abord, est-il bien vrai que ce soit là la pensée et le sentiment des savants et des artistes ? Peut-être, comme on dit, en mettent-ils « plein la vue » à l'honorable public, et le trompent-ils en fait sans

scrupule ? Certes, cela arrive aussi. Mais on ne peut réduire la question, même partiellement, au développement de cette considération. C'est un fait que le vrai savant, le vrai artiste, le juriste-théoricien érudit aime sa science comme lui-même, et ne songe nullement à un côté pratique quelconque de son travail. Cela est hors de doute et pourrait être confirmé par des milliers d'exemples de toutes sortes. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit essentiellement. Car la *psychologie subjective des idéologies* est une chose et le *rôle objectif de l'idéologie* une autre. C'est une chose de savoir ce qu'un homme *pense* de son travail ; une autre de savoir quelle est la portée de ce travail pour la société. Ce sont là, comme chacun peut s'en rendre compte, deux questions différentes. Représentons-nous comment les choses se passent en fait. Comme nous l'avons déjà vu, l'idéologie, (les mathématiques par exemple) est issue sans aucun doute, de nécessités pratiques. Mais elle s'est spécialisée et morcelée en une série de domaines divers ; le spécialiste qui travaille dans un de ces domaines ne voit pas que sa science satisfait à un besoin pratique. Il s'occupe seulement de « son affaire », et plus cette affaire lui plaît, plus son travail est productif, plus il progresse. Quant à passer de l'application de sa théorie à la pratique, c'est l'affaire d'autres gens travaillant dans d'autres domaines. Jadis, quand cette spécialisation n'existait pas, la portée pratique de la science était claire pour chacun ; maintenant elle est obnubilée. Jadis le développement du savoir servait, même dans les cerveaux des hommes, à des fins pratiques. Maintenant, il sert en fait encore à des fins pratiques, mais dans les cerveaux des spécialistes isolés de la vie pratique, il apparaît comme quelque chose de complètement indépendant de cette pratique. La raison en est d'ailleurs facile à saisir. Là aussi, l'état d'esprit des hommes est conditionné par leur genre de vie. En effet, lorsqu'un homme travaille uniquement dans un domaine idéologique, il est inévitable que ce domaine se présente à ses yeux comme le nombril de la terre, autour duquel tout gravite. Il vit éternellement dans le cercle des notions qui se rattachent à cette branche d'activité, car, comme l'a très bien indiqué Engels (Ludwig Feuerbach... p. 52), toute idéologie ne paraît à son auteur « qu'une opération, un travail sur des idées, considérées comme indépendantes, se développant par elles-mêmes, comme des essences soumises uniquement à leurs propres lois. » Jadis, avant la spécialisation, l'homme raisonnait ainsi : il faut que je réfléchisse un peu à cette « géométrie » pour que l'année prochaine la mesure des terres côtières se fasse plus facilement. Aujourd'hui, le mathématicien spécialiste se dit- il faut à tout prix résoudre cette question, c'est là le but de ma vie. E. Mach exprime cette idée sous une forme un peu différente, mais le fond reste le même. Il écrit : « Pour l'artisan, et encore plus pour le chercheur, la *connaissance* la plus sommaire, la plus simple, d'un processus naturel déterminé, correspondant à un effort minimum de dépense intellectuelle, *devient elle-même* un but économique; et auprès de ce but - bien que cette connaissance n'ait été à l'origine, qu'un moyen d'atteindre un but - se développent les tendances intellectuelles correspondantes exigeant leur satisfaction, et *ne songeant absolument plus à des nécessités matérielles* ». (E. Mach : *Geschichte der Mechanik* (Histoire de la Mécanique), 4e édit., p. 7). (Les passages soulignés l'ont été par nous, N. B.). Ainsi le système des superstructures, depuis la superstructure politico-sociale, jusqu'à la superstructure philosophique inclusivement, est lié à la base économique et au système technique d'une société donnée, comme un anneau indispensable dans la chaîne des phénomènes sociaux.

Engels écrivait à ce sujet dans une lettre à Frantz Mehring, en date du 14 juillet 1893 : « Le travail idéologique est un processus qui, sans doute, est conduit par celui qu'on appelle penseur, de façon consciente (*mit Bewusstsein*), mais faussement consciente (*aber mit einem falschen Bewusstsein*). Les véritables forces motrices qui le mettent en mouvement lui restent inconnues : sinon, ce ne serait pas un processus idéologique. Ainsi il s'imagine de fausses ou d'apparentes forces motrices. Comme il s'agit d'un processus spéculatif, il déduit le contenu et la forme de ce processus de la pure spéculation, soit de la sienne propre, soit de celle de ses prédécesseurs. Il travaille exclusivement avec un matériel spéculatif qu'il reçoit d'une manière non critique, comme produit de la spéculation, il n'étudie pas plus loin, jusqu'au processus plus éloigné, indépendant de la spéculation; tout cela lui paraît aller de soi, puisque pour lui toute activité, parce qu'elle a pour *intermédiaire* la spéculation, lui paraît en dernière analyse avoir même pour *base* cette spéculation... » De là « ce mirage de l'histoire

indépendante des institutions politiques, des Systèmes juridiques, des conceptions idéologiques dans tous les domaines spéciaux de la science, mirage qui plus que tout, aveugle nombre de gens. » (F. Mehring: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, 5e Edit., Stuttgart, 1913, 1er vol., p. 386).

Une autre objection ordinairement adressée à notre théorie repose sur l'interprétation suivante : En fait, dit-on, il n'existe que l'économie, et tout le reste n'est que futilités, quelque chose comme une illusion, un brouillard, un mirage, qui abuse les yeux et en réalité ne représente rien du tout; on représente également le matérialisme historique comme suit : Il existe différents « facteurs » (forces agissantes) dans l'histoire : l'économie, la politique, l'art, etc.; parmi ces « facteurs », les uns sont très importants, les autres sont sans importance; le « facteur » économique est le seul important, et les autres sont comme la cinquième roue du carrosse. Après avoir ainsi exposé le point de vue marxiste, on entreprend de le réfuter avec véhémence, en prouvant au nom du bon sens qu'il est, même en dehors de l'économie, des choses qui ont, elles aussi, quelque importance. Un pareil point de vue sur l'importance de l'idéologie est tout à fait incorrect, radicalement faux. Les superstructures ne sont nullement une futilité insignifiante. Nous avons déjà donné des exemples à l'appui : abolissez l'État capitaliste - la production capitaliste deviendra tout à fait impossible ; anéantissez la science contemporaine - vous anéantirez du même coup la grande production avec sa technique ; supprimez les moyens de communication spirituelle humaine, la langue et la littérature et la société ne pourra plus exister et tombera en décomposition. C'est donc une affirmation sans fondement que de dire que la théorie du matérialisme historique nie toute importance aux superstructures en général et aux idéologies en particulier. La question pour les partisans de notre théorie (du matérialisme historique) n'est nullement de nier l'idéologie et les superstructures en général, de les considérer comme un élément inexistant ou comme un élément sans importance ; la question est de les *expliquer*. C'est loin d'être la même chose, comme nous le savons déjà par le chapitre sur le déterminisme et l'indéterminisme.

Il est tout aussi incorrect de raisonner du point de vue de l'importance des « facteurs », et de dire que l'économie est un « facteur » important et, par exemple, la politique ou la science un facteur a non important ». Une telle position de la question peut créer une quantité de malentendus. Comment peut-on, en effet, parler de l'importance des « facteurs » alors que sans politique capitaliste, l'économie capitaliste *ne peut pas* exister ? Poser la question de l'importance relative des « facteurs », cela équivaut à poser par exemple des questions comme celles-ci - Qu'est-ce qui est le plus important, le chien du fusil ou le canon ? le bras gauche ou la jambe droite ? Le ressort de la montre ou la roue dentée ? et ainsi de suite. On peut certes, dans certains cas dire qu'une chose est plus importante qu'une autre (il est par exemple hors de doute que l'économie est plus importante que la chorégraphie), mais dans d'autres cas on ne le peut pas. Cela vient de ce que dans tout système, il peut y avoir des parties également indispensables à l'existence du tout. Le chien du fusil est tout aussi important que le canon (dans un fusil à chien, bien entendu) ; quelquefois une infime vis dans un mécanisme est tout aussi importante que toute autre partie essentielle, car sans cette vis, notre mécanisme n'est pas un mécanisme. Nous arriverons au même résultat, si nous examinons, comme nous l'avons fait plus haut, le travail « super structural » comme partie de l'ensemble du travail social. Qu'est-ce qui est plus important pour l'industrie contemporaine, la métallurgie ou l'industrie minière ? La question est absurde : « toutes deux sont des plus importantes. » Qu'est-ce qui est le plus important, le travail directement matériel ou le travail de gestion d'une entreprise ? L'un est inconcevable sans l'autre pour des stades d'évolution déterminés. C'est donc un non-sens d'exposer les choses comme s'il s'agissait de « facteurs » ayant simplement une importance plus ou moins grande. C'est une position incorrecte, confuse et sans valeur de la question. « Dans l'histoire du développement de la science sociale, cette théorie (c'est-à-dire la théorie des facteurs. N. B.) a joué le même rôle que la théorie des diverses forces physiques en histoire naturelle. Les progrès de l'histoire naturelle ont conduit à la doctrine de l'unité de ces forces, à la doctrine moderne de l'énergie. De même les progrès de la science sociale devaient conduire au remplacement de la théorie des facteurs,

ce fruit de l'analyse sociale, par un *point de vue synthétique sur la vie sociale*. » (N. Beltoz-Plékhanov : *De la conception matérialiste de l'histoire*. p. 313). Ainsi il convient de rejeter la théorie des facteurs. Mais quel demeure alors le sens de la séparation entre la production matérielle et les superstructures ? Et comment faut-il alors comprendre leurs rapports réciproques ?

Il s'agit d'établir la *différence* de caractère entre les *diverses* fonctions. L'administration de la production joue un autre rôle que la production elle-même. Quel rôle ? Elle évite les frictions, atténue les contradictions, systématise et coordonne les divers éléments du travail ou pour employer une expression courante, met sur pied une règle déterminée de travail, un « ordre » déterminé. Et de même dans les autres domaines. Nous avons vu, par exemple, que la morale, les mœurs et les normes coordonnent l'activité des hommes, les maintiennent dans certains cadres, de façon à empêcher la désagrégation de la société. De même, pour la science; cette branche du travail ne fait en dernière analyse (il s'agit des sciences naturelles) qu'ouvrir la voie au processus de production, en le réglant, en régularisant sa marche. Et la philosophie ? Elle aussi, nous avons déjà vu sa véritable signification, La répartition du travail entre les sciences engendre entre elles, diverses contradictions. C'est la philosophie qui les coordonne, qui leur apporte l'ordre et la cohésion, ou tout au moins *s'efforce* de leur apporter cet ordre.

Elle prend naissance dans les sciences comme l'administration de la production prend naissance dans la production prise en soi (et en ce sens, elle est un phénomène non pas « primaire », mais « secondaire », non pas « fondamental » mais « dérivé ») ; mais d'autre part, elle administre jusqu'à un certain degré les sciences, car elle leur apporte ce qu'on appelle un « point de vue général », ou une « méthode », etc.

Reprenons un exemple : le langage. Le langage, comme nous l'avons vu, prend naissance dans la production, évolue sous l'influence de l'évolution sociale, c'est-à-dire qu'il se détermine, dans son évolution, par les lois de l'évolution sociale. Mais en quoi consiste son rôle ? Il met d'accord [^](ou coordonne) l'activité des hommes : car la compréhension réciproque est bien l'aspect le plus simple de l'accord et de la coordination des rapports, des actes, partiellement des sentiments, etc.

Ces exemples suffisent pour faire ressortir le sens profond de la séparation établie entre le domaine de la production matérielle et le domaine du travail idéologique ou de tout autre rattaché aux « superstructures » ; leurs relations consistent en ceci, que le travail idéologique, tout en étant un élément dérivé, est en même temps un principe régulateur. Par rapport à l'ensemble de la vie sociale, l'essentiel de cette différence est une *différence de fonctions*.

Ceci éclaire parfaitement la question de « l'influence en retour » des superstructures sur la base économique et sur les forces productives de la société. Elles-mêmes (les superstructures) sont engendrées par les rapports économiques et par les forces productives qui déterminent ces rapports. Mais ont-elles de leur côté, une influence sur ces derniers ? Après ce qui a été dit plus haut, il est clair qu'elles ne *peuvent pas* ne pas en avoir. Elles peuvent être une force d'évolution, elles peuvent aussi, dans des conditions déterminées, être un obstacle à l'évolution. Mais d'une façon ou d'une autre, elles ont toujours une influence et sur la base économique et sur l'état des forces productives. En d'autres termes, *entre les diverses séries de phénomènes sociaux il y a un processus incessant d'action réciproque*. La cause et l'effet se substituent l'un à l'autre.

Mais si nous reconnaissons cette action réciproque, que deviennent alors les fondements de la théorie marxiste ? Aussi bien le point de vue de l'action réciproque est-il celui de la plupart des savants bourgeois. Alors où est notre thèse, selon laquelle la base de l'analyse doit être donnée par les forces productives et les rapports de production ? Ne démolissons-nous pas de nos propres mains ce que nous avons édifié dans les pages précédentes ?

Ces doutes peuvent certes frapper un moment le lecteur. Mais ils ne sont pas fondés. Car, parmi toutes les actions réciproques, les influences entremêlées, etc., une chose reste immuable : *à tout moment donné, la structure interne de la société est déterminée par les rapports de cette société avec le*

milieu extérieur, c'est-à-dire par l'état des forces productives matérielles sociales ; et ces transformations formelles sont déterminées par les mouvements des forces productives. La « théorie des actions réciproques » se borne à reconnaître ces actions réciproques. Elle ne va pas plus loin. Nous voyons bien que toutes les innombrables séries de faits qui se produisent à l'intérieur de la société, les influences s'entrecroisant à l'infini, les chocs, les interférences de forces et d'éléments de la société, que tout cela se produit dans des cadres généraux, donnés par les rapports entre la société et la nature. Libre à nos adversaires d'essayer de renverser cet état de fait, que Goethe connaissait déjà, en gros, lorsqu'il écrivait dans les *Métamorphoses des Animaux* :

Tous les membres se développent selon des lois éternelles, Et la forme la plus étrange garde au fond l'image originelle. Ainsi sa complexion détermine le genre de vie de l'animal, Et ce genre de vie, à son tour, agit sur toute complexion Considérablement. Ainsi apparaît fixe l'ordre de la création, Qui incline au changement sous l'action de l'être extérieur.

*(Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,
Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild.
Also bestimmt die Gestalt die Lebensweise des Tieres,
Und die Weise, zu leben; sie wirkt auf alle Gestalten
Mächtig zurück. So zeigt sich lest die geordnete Bildung,
Welche zum Wechsel sich neigt durch äusserlich wirkende Wesen).*

Cet état de choses est irrécusable. Et par ce seul fait, il est clair que l'analyse doit expressément partir des forces productives; que les interdépendances à l'infini entre les diverses parties de la société ne suppriment nullement la dépendance fondamentale, agissante « en fin de compte », la plus profonde de toutes, celle qui établit un lien d'effet à cause entre tous les phénomènes sociaux et l'évolution des forces productives; que la multiplicité des causes qui font sentir leur action dans la Société ne contredit nullement l'existence *d'une loi unique de l'évolution sociale.*

Nous ne pouvons citer ici toutes les objections des divers savants bourgeois ; leur nombre est légion. En fait ils remâchent toujours la même chose, d'une façon mortellement ennuyeuse. Nous donnerons pour exemple une des dernières tentatives « critiques ». Voici comment le professeur V.-M. Khvostov expose la doctrine de Marx : « Elle consiste, en gros (!), en ceci, que parmi tous les facteurs (!) Historiques, celui qui apparaît au premier plan est le facteur économique (!)... tous les autres phénomènes s'enchaînent sous l'influence unilatérale (!) des rapports économiques. » (Professeur V.-M. Khvostov : *Théorie du processus historique*, p. 315). Après ce que nous avons dit, il est inutile de mettre en lumière la fidélité avec laquelle M. Khvostov expose la théorie de Marx. La vérité nous oblige à dire qu'il n'est point une exception. Au contraire, plus on dépense d'érudition à « réfuter » Marx, plus on révèle d'ignorance à l'exposer.

Et voici pour donner une idée de la « réfutation » (par le même professeur) : « Je pense (!) que le propre de l'homme est une grande variété d'aspirations. En premier lieu, il songe à la conservation de son être physique, et pour cela, entreprend certaines activités. En second lieu, il songe à la connaissance du monde qui l'entoure et de lui-même, et cette tendance est innée en lui, indépendamment de tout calcul matériel. En troisième lieu, l'homme a encore des besoins tels que, par exemple, l'aspiration au pouvoir, l'aspiration à la liberté. Il y a dans l'homme des besoins religieux, esthétiques, des besoins de sympathie pour autrui et d'autrui, etc. à (*ibid.* pages 319-320). Après cette vinaigrette de besoins, Monsieur Khvostov conclut « qu'une explication moniste (c'est-à-dire d'ensemble, partant d'une unité quelconque N. B.) ... est impossible. » En attendant, ce seul exemple permet de montrer et toute l'absurdité de la position « khvostovienne » de la question (position extraordinairement répandue parmi les « savants » du monde entier), et la nécessité, précisément, d'une, explication moniste. Qu'est-ce en effet, sinon une dérision à la pensée scientifique, que d'attribuer à la religion, au pouvoir, etc., la qualité de catégories éternelles ? Il ne vient même pas à l'esprit de l'auteur de poser la question de leur *explication*. La religion existe dans le monde. Comment s'explique-t-elle ? Par un besoin religieux. Le pouvoir existe au monde. Pourquoi ? Eh bien voilà, parce

que le besoin du pouvoir existe. Est-ce là autre chose que l'explication du sommeil par la « vertu dormitive » ? Est-ce que cela explique quoi que ce soit ? De cette façon-là, on peut, sans peine et sans penser une minute « expliquer » tout ce qu'on veut: l'État s'explique par le besoin d'un État, l'art, par le besoin d'art, le cirque, par le besoin de cirque, les explications à la Khvostov, par le besoin d'explications à la Khvostov, la marche à pied, par le besoin de marche à pied, et ainsi de suite à l'infini. Mais une pareille « théorie du processus historique » ne vaut pas un liard. « Le propre de l'homme est l'aspiration à la liberté » : mais ce n'est pas vrai ! Prenez Nicolas II au moment de son règne. Est-ce que sa nature et la nature de sa classe le faisait « aspirer » à la liberté en général ? Évidemment non. Ainsi, cette noble aspiration n'est pas, en dépit de Khvostov, le propre de tous les hommes. Et dès que vous avez constaté cela, la question se pose aussitôt d'elle-même : pourquoi donc cette aspiration se trouve-t-elle chez certains hommes et non chez d'autres ? C'est alors que vous êtes amené à vous adresser - ô horreur ! - aux conditions de leur existence, etc. Il en est de même des autres « besoins variés » de Khvostov. En protestant contre une explication moniste ou d'ensemble, les savants bourgeois protestent en fait contre toute explication en général.

42. Les principes constitutifs de la vie sociale.

Nous arrivons maintenant à une question générale qui se présente à nos yeux après tous les raisonnements donnés plus haut. Voici en quoi consiste cette question. Nous avons vu que la psychologie, l'idéologie, l'économie sociale se distinguent par un certain nombre de traits typiques. N'est-il pas possible de saisir ces traits ? Ne peut-on pas dans ce chaos, dans cette véritable mer de phénomènes économiques, politiques, socio-psychologiques, idéologiques, extraire comme un noyau ce qui est fondamental, décisif, trouver ce qui constitue le trait distinctif d'un « moment donné », d'une « époque » donnée ? Ne nous apparaîtra-t-il pas ici que le lien qui réunit entre eux tous les phénomènes sociaux se manifestera en ceci, que les différents phénomènes sociaux auront entre eux quelque chose de commun ? Nous avons bien vu que tous sont « en dernière analyse » déterminés par les forces productives et les rapports de production ? Alors, comment exprimer ce lien en quelques mots ? Et comment procéder à la solution de cette question ?

Prenons l'un des phénomènes les plus « subtils » et les plus complexes de la vie spirituelle, l'art. Nous avons vu qu'à chaque époque donnée, il a son « style » spécial, c'est-à-dire un caractère particulier, exprimé en *formes particulières*. Ces formes particulières (rappelons-nous, par exemple, l'art égyptien) correspondent à un contenu particulier, ce contenu à une idéologie déterminée, cette idéologie à une psychologie déterminée, cette psychologie à une économie déterminée, cette économie enfin, à un degré défini de l'évolution des forces productives.

Mais si dans tous les domaines de la vie sociale, nous constatons un ensemble de *formes déterminées*, ne pouvons-nous pas parler du « style » de tous les domaines de la vie ? Certainement si. On peut parler du « style » de la *science* à tout aussi bon droit que du style de l'art. On peut parler d'un style de vie, c'est-à-dire de *formes* particulières typiques de cette vie (Cf. par exemple sur le « style » de la vie, Simmel : *Philosophie de l'Argent*, p. 480), on peut parler en un certain sens du style de l'économie sociale, et alors, sous le nom de style de cette économie on comprendra tout simplement ce que Marx appelle les « rapports de production », les *modes de production*, ou la « structure économique de la société ». De même que le style d'une construction quelconque se définit par la définition de l'assemblage des éléments qui la composent, de même le « style » de l'économie sociale s'exprime dans les particularités des rapports de production, dans « l'aspect et le mode particulier » de l'unification des éléments du tout social. (« L'aspect et le mode particulier de cette unification différencient les époques économiques particulières de la structure sociale ». K. Marx, *Le Capital*, T. II, p. 12). Mais à côté du « mode de production » (Produktionsweise), il y a aussi un « mode de représentation » (Vorstellungsweise, comme l'appelle Marx). C'est le « style » de l'idéologie générale d'une époque donnée, c'est-à-dire ce *mode particulier d'assemblage* des idées, des pensées, des sentiments, des images, qui est caractéristique d'une époque déterminée, cette « unité de formes

(Gleichförmigkeit) de la pensée scientifique, de la conception du monde et de la conception de la vie (der Welt / und Lebensauffassung) » comme s'exprime le professeur Marbe (Cf. Karl Marbe : *Die Gleichförmigkeit in der Welt. Untersuchungen zur Philosophie und positiven Wissenschaft* (L'unité de formes dans le monde, Recherches de philosophie et de science positive.) Becksche Verlagsbuchhandlung, Munich 1916, p. 86).

Ainsi, nous sommes amenés à mettre en regard l'un de l'autre le « mode de production » d'un côté, et le « mode de représentation » de l'autre. En d'autres termes : nous sommes amenés à mettre en regard le « style » économique d'une société donnée et son « style » idéologique. Une pareille confrontation est-elle admissible ? De tout ce que nous avons vu dans notre examen des superstructures en général et des idéologies en particulier, il découle d'une façon absolument indiscutable que nous avons pleinement le droit de procéder à cette confrontation.

Éclairons-nous d'un exemple. Prenons la société féodale. Son « style » économique peut être exprimé par le principe d'une solide *hiérarchie*, ou, ce qui revient au même, par l'idée du *rang*. Voici comment Marx caractérise le féodalisme : « Au lieu de l'homme indépendant, nous trouvons ici chaque individu en état de dépendance, les serfs comme les propriétaires terriens, les vassaux comme les seigneurs, les laïcs comme les clercs. La dépendance personnelle caractérise d'une façon tout aussi décisive les rapports sociaux de la production matérielle que les (autres) sphères de vie établies sur cette production. » (*Capital*, T. I., p. 43). Ces caractères de l'économie et des autres « sphères de vie » constituent précisément le « style » d'une époque. Dépendance hiérarchique (*rang*) dans l'économie ; dépendance hiérarchique dans les autres « sphères de vie » ; « style » hiérarchique de *toute* l'activité intellectuelle. N'avons-nous pas vu en effet que tout l'état d'esprit des hommes était à cette époque imprégné de religion ? Et la religion est bien un système d'idées où tout s'explique par le *mode* de la hiérarchie, par le *rang*. La science est pénétrée de l'idée de rang, l'art est pénétré de l'idée de rang, qui trouve son expression jusque dans le *style* de cet art. Le rang, voilà le « style » de *toute* la vie de cette époque. Jusque dans l'unité de ce style on voit la dépendance du « mode de représentation » à l'égard du « mode de production », du « système des idées », du « système des personnes » lequel est à son tour déterminé par le « système des choses », c'est-à-dire par les forces productives matérielles de la société. Eh bien, ce qui constitue le pivot d'un « style », comme à un moment donné la hiérarchie ou le rang, c'est là ce qu'on peut appeler un *principe constitutif de la vie sociale*. Nous voyons qu'il a pour base *les rapports de production*.

Cette unité du « style » de vie saute tellement aux yeux, qu'une série de savants même bourgeois souscrivent entièrement à cette idée. C'est ainsi par exemple, que Karl Lamprecht édifie une doctrine de la « dominante », c'est-à-dire du type dominant de psychologie, lequel change avec les conditions de chaque époque; l'ancienne dominante disparaît et une nouvelle apparaît, un nouveau « style de vie » se constitue (Karl Lamprecht : *La science moderne de l'histoire*, 3^e édit., Berlin 1920).

Si on le rattache à la question des principes constitutifs, il est assez facile de résoudre le problème posé par Hammacher. Ce savant élève contre la théorie du matérialisme historique l'objection principale que voici : « Il reste toujours le problème de savoir pourquoi seuls les rapports économiques trouvent accès à l'âme de l'histoire ». (Émile Hammacher : *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus Le système philosophico-économique du marxisme*). Leipzig, Duncker & Humblot, 1909, p. 178). Cette énigme est simple à résoudre. Ce qui a une influence sur les gens, ce ne sont pas seulement les événements économiques, mais tout ce qui se trouve dans la sphère de leur expérience.

Or, les *principes constitutifs* généraux sont déterminés par les rapports de production, qui par suite se « reflètent » aussi dans les domaines idéologiques. C'est dans la religion qu'on peut le mieux le constater. Évidemment, la lumière du soleil, le tonnerre, la mort, le sommeil et tous les autres phénomènes, tout cela avait accès à l'âme de l'histoire ». Mais l'idée de divinité, de force supérieure », du « rang » n'apparaissait dans la représentation du monde qu'avec l'apparition du rang dans la vie sociale. C'est dans ce *cadre* que s'inséraient tous les phénomènes « correspondants », au nombre

desquels le sommeil et la mort. Ou *bien*, dans les despoties sanglantes, le dieu principal était souvent le dieu de la guerre. *Parce qu'il* était le dieu de la guerre, il devenait de ce fait même aussi le dieu du tonnerre et de l'éclair, en tant que forces les plus effrayantes, les plus « guerrières » de la nature ; l'orage et les phénomènes semblables produisaient une impression sur « l'âme de l'histoire » mais la *forme* était donnée par les cadres des rapports sociaux. On peut demander pourquoi les rapports sociaux conditionnent une forme déterminée ? D'où provient cette connexion interne ? C'est très simple. Cela provient de ce que le milieu social a dans les rapports de production *son fondement vital*. « ... L'unité de forme des phénomènes psychiques peut être rapportée à l'unité de forme des conditions de ces phénomènes. » Une série de faits de ce domaine « apparaissent comme des produits de la civilisation. Huber a montré que, dans des expériences faites au sujet des associations d'idées, la qualité des mots-réactions entre autres dépend de la profession et des habitudes de vie des personnes soumises à l'expérience. » (K. Marbe, op. cit, p. 52) : c'est-à-dire que les réponses données à des questions identiques (par exemple dire un mot, n'importe lequel) dépendaient du genre de vie des personnes questionnées. Est-il étonnant après cela que la psychologie et l'idéologie sociale dépendent du « mode de production de la vie matérielle », et avec lui, des forces productives ?

4.3. Types de structures économiques et types divers de sociétés.

En examinant la question de la société, nous nous heurtons à des *types* historiques définis de sociétés. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie qu'il n'existe pas de société « en général » ; qu'en réalité une société existe *toujours* sous une enveloppe historique déterminée quelconque ; qu'elle porte l'uniforme de son temps. C'est tout à fait compréhensible. Nous savons qu'une société (n'importe quelle société) est un ensemble de gens exerçant les uns sur les autres une action réciproque constante ; ces innombrables influences réciproques ont pour base les relations que crée entre ces gens *le travail*, le système de rapports de production, si l'on prend ces relations et ces influences mutuelles à tout instant donné. Mais ce système de rapports de production est constitué par un ensemble de gens disposés d'une *manière définie*, de gens que n'unit pas simplement le lien du travail, mais un *type déterminé* de lien de travail.

Il est donc clair que la société n'existe que sur une base de travail *définie* ; et comme à cette base définie, à ce « mode de production » défini correspond aussi un « mode de représentation » défini, il est également compréhensible que c'est cela même qui donne aussi le type de *toute* société, d'une société dans son ensemble, et non pas seulement dans sa partie de production matérielle ou économique. La technique d'une société est liée avec le mode de production, le mode de production avec le mode de représentation, et cette union du système matériel, du système humain et du système spirituel fait d'une société un *type social* bien déterminé. De même que dans le règne animal nous distinguons diverses espèces d'animaux, divers genres, diverses familles, etc., de même en sociologie, nous distinguons divers *genres de sociétés*. De cela nous avons déjà maintes fois parlé plus haut. Mais il nous faut souligner ici l'idée fondamentale de ce paragraphe, à savoir que cette différence entre les « genres » sociaux, les types de société, peut être saisie sans peine *non seulement dans la sphère économique, mais dans n'importe quelle série de phénomènes sociaux*. Un type de société peut être signalé et d'après son idéologie, et d'après son économie. De l'art féodal on peut conclure aux rapports de production féodaux, des rapports de production féodaux on peut conclure à l'art féodal ou à la religion féodale, ou au caractère de la psychologie féodale en général, etc., et de même dans tous les cas. C'est pourquoi, par exemple, en déchiffrant n'importe quels monuments littéraires mis au jour par les archéologues, nous pouvons nous représenter les divers aspects de la vie des peuples disparus, imaginer leur genre de vie. En lisant le code d'Hammourabi, nous ressuscitons la vie économique de Babylone, d'après l'Iliade et l'Odyssée nous pouvons juger de l'histoire de la Grèce homérique, et ainsi de suite.

Ainsi, les formes historiques de la société, le caractère de *détermination* de ces formes, concernent non seulement la base économique, mais tout l'ensemble des phénomènes sociaux, car la structure

économique détermine et la structure politique, et la structure idéologique. Un terme étant donné, l'autre l'est aussi. Il ne s'ensuit évidemment pas qu'un type de société soit séparé de l'autre, par des frontières si tranchées qu'elles ne laissent place à aucun élément commun à ces sociétés différentes. « Les étroites lignes-frontières de l'abstraction séparent aussi peu les époques de l'histoire de la société humaine, que les époques de l'histoire de la terre » (*Capital, T. I.*). Au contraire, la vie réelle nous montre dans chaque type social, à chaque nouvelle structure sociale, des restes des anciennes formations économiques parfois très considérables et jouant un très grand rôle. Si nous prenons par exemple, la société capitaliste contemporaine, nous trouverons une masse de vestiges des anciennes institutions économiques. Toute l'importante couche paysanne avec son économie particulière est, essentiellement, un reste de l'époque féodale ; de même l'artisanat, etc. Le capitalisme « pur » suppose une bourgeoisie et un prolétariat, et ne suppose ni paysans, ni artisans, ni rien de semblable. Dès lors, si dans la structure *économique* une pareille « pureté » ne peut exister, il va de soi que dans le domaine *idéologique* aussi il y aura inévitablement un certain « mélange d'idées ». En d'autres termes on peut trouver dans la société capitaliste autant qu'on veut de traces de l'idéologie *féodale*, par exemple dans l'aristocratie terrienne et la paysannerie, dans les « classes rurales », qui s'appuient sur les *anciens* rapports agraires, où se sont encore conservés un certain nombre de traits antiques. « ... Il est supposé dans la théorie (il s'agit ici de la théorie de l'économie capitaliste, N. B.) que les lois du mode de production capitaliste se développent dans leur pureté. Mais en réalité, on n'a jamais qu'une approximation et cette approximation est d'autant plus grande que le mode capitaliste de production est plus développé et que l'enchevêtrement avec les vestiges des états économiques précédents disparaît davantage. » (*Le Capital, T. III*, p. 154). En même temps que l'entrelacement des *formes économiques*, il y aura aussi, fatalement, entrelacement des formes idéologiques. Voilà pourquoi il n'y a jamais ni « mode de production » absolument unique, ni, à plus forte raison, « mode de représentation » absolument unique (nous disons « à plus forte raison » parce que le « mode de représentation » est différent dans les différentes classes, même appartenant à une seule et même culture économique prise dans sa pureté virginale). Cependant, il ne s'ensuit nullement que nous ne puissions ou ne devions pas distinguer divers *types* de rapports de production et de formes idéologiques. Car, dans *n'importe quelle* société existant en réalité, il y a toujours un type *dominant* déterminé de rapports de production, et par conséquent, un « mode de représentation » déterminé dominant. C'est donc avec raison que W. Sombart dit : « Je distingue une époque dans la vie économique, d'après l'esprit de la vie économique, à condition qu'un esprit déterminé soit réellement dominant à un moment donné. » (W. Sombart, *Le Bourgeois*, p. 6).

Exactement de même, Marx, parlait, au sujet du capitalisme, d'une « forme sociale dans laquelle domine le mode capitaliste de production. » (Cf. *Théories sur la plus-value*, T. I., p. 424). De même qu'en géologie nous distinguons le singe de l'homme, malgré leurs traits de ressemblance, de même dans l'examen des formes sociales, nous distinguons une forme de l'autre, malgré leurs traits communs, et bien que dans les formes « supérieures » nous rencontrions même souvent des restes parfaitement inutiles, incompréhensibles à première vue, des anciens aspects (ce qu'on appelle des « rudiments »).

Dans le troisième chapitre de ce livre, nous avons déjà indiqué que dans l'examen de la société, il est indispensable de discerner sa forme sociale, qui a sa racine dans les *particularités* de la structure économique. Ce point de vue a plus d'une fois provoqué les protestations de la science bourgeoise officielle, à qui déplaisait toute idée de réédification radicale des rapports sociaux. Les savants bourgeois reconnaissent eux-mêmes maintenant que c'est bien là le nœud de la question. Ainsi, le Dr. Bernard Odenbreit écrit : « Marx, comme c'est tout à fait naturel pour un « révolutionnaire », considérait d'une façon particulièrement aiguë le caractère historique transitoire des constitutions sociales. À cette vue générale dans le domaine des sciences sociales se joint une connaissance consciemment critique du domaine plus étroit de l'économie politique... » (Plenge : *Staatswirtschaftliche Beiträge* (Contribution à la science politique), 1er cahier : B. Odenbreit : *La théorie comparative de l'industrie dans K. Marx*, Essen, édit. Baedeker, 1919, p. 15). Nous y sommes !

Considérer « d'une façon aiguë ce qui se transforme, cela ne se trouve forcément que chez les révolutionnaires ». C'est ici, comme nous le savons, l'une des principales causes de la prééminence des sciences sociales du prolétariat révolutionnaire sur les sciences sociales de la bourgeoisie contre-révolutionnaire.

Si nous prenons la plus ancienne des formes connues de société, qu'on appelle le *Communisme primitif*, nous verrons qu'à son type de rapports de production, où « l'individualité » travailleuse n'est pas encore séparée de la « horde », correspondent aussi ses « formes de conscience » : pas de religion, pas d'idée de rang, pas même d'idée de personnalité, de séparé, de particulier, d'individuel. Mais considérons la *Société féodale*, « dont les traits essentiels sont, d'une part, le morcellement du pays en une quantité de fiefs indépendants, de principautés, et de seigneuries privilégiées, et d'autre part, l'union de ces fiefs par des liens contractuels de vassalité » (N.-P. Silvanski : *Le Féodalisme dans l'ancienne Russie*, Saint-Petersbourg, 1907, p. 45). Ici, le style de l'économie a le caractère hiérarchique, le style de la « politique » a le même caractère, le « style » de l'idéologie également. Comme nous l'avons déjà vu, partout domine l'idée du *rang*. À la base se trouve la grosse propriété foncière (« nulle terre sans seigneur à tel est l'adage qui caractérise cet édifice économique), immobile et figée. Les liens économiques sont des liens entre propriétaires et serfs ; ils sont fixes, immobiles, immuables du point de vue des membres de la société féodale ; tout est « attaché », « rivé » à sa place dans le système hiérarchique : « Où la chèvre est attachée, elle broute ». Et de même dans la superstructure politique, qui reflétait ces rapports de production.

« La tendance hiérarchisante de la vie féodale a été érigée en théorie et en système par les juristes du XIII^e siècle (il s'agit ici du féodalisme européen, N. B.) ... Les prédicateurs voient facilement une division horizontale de la société considérée comme un tout, même si elle se divise en seigneurs et en valets. Ils rappellent aux serfs les paroles de l'apôtre, ordonnant aux esclaves d'obéir à leur maître. Dieu a mis sur la terre des « rois, des dues et d'autres gens, à qui il a ordonné de commander aux autres. Ils ont été placés par Dieu, afin que les petits dépendent des forts. » (L.-N. Karsavine : *La Culture du moyen-âge*, Petrograd, 1918). Toute la conception du monde est religieuse, c'est-à-dire pénétrée du principe de rang, nu, comme on dit encore, « autoritaire » ; de là son immobilité, son traditionalisme ; la science est, avant tout, une interprétation de la tradition et de l'Écriture Sainte ; l'art est « divin » et exalte dans sa forme et son contenu les forces « supérieures », célestes et terrestres ; la morale dominante, la coutume, est une morale de fidélité féale, d'orgueil nobiliaire, de culte du glorieux souvenir des ancêtres, de respect à la « bonne naissance » et à la « noble extraction » ; « *quod licet Jovi, non licet bovi* », ce qui est permis à Jupiter n'est pas permis à un bœuf. En un mot, nous avons sous les yeux un « mode » *social* particulier, une forme particulière de société, depuis sa base économique jusque et y compris les formes les plus « élevées » de la conscience sociale.

Considérons maintenant la *société capitaliste*. Sa base économique est constituée par un tout autre genre de rapports. « L'opposition entre la puissance de la propriété foncière, reposant sur les relations personnelles entre les seigneurs et les serfs (Knechtschafts und Herrschaftsverhältnissen), et la puissance impersonnelle de l'argent est clairement exprimée dans les deux dictons français : a Nulle terre sans seigneur ». « L'argent n'a pas de maître ». (Marx, *Capital*, I). Cette thèse de Marx nous révèle une des dépendances économiques fondamentales de la société capitaliste, à savoir le lien qui unit les entreprises par l'intermédiaire du marché, et qui donne naissance à la puissance impersonnelle de ce marché, et à la puissance impersonnelle, « abstraite » de l'argent. Cependant, la chose a encore un autre aspect. La puissance sociale impersonnelle de l'argent transformé en capital trouve malgré tout, un maître, dans la mesure où la simple production de marchandise se transforme en production capitaliste.

« De même que dans l'or sont effacées toutes les différences qualitatives des marchandises, de même l'or a son tour, tel un *leveller*¹¹ radical, efface toutes différences. Mais l'argent est lui-même une

¹¹ *Leveller* (niveleur), nom donné aux révolutionnaires anglais.

marchandise, une chose palpable, pouvant devenir la propriété de chacun. *Cette force sociale devient de la sorte la force particulière d'un homme en particulier* ». (*Capital*, T.I., chapitre sur la monnaie, paragraphe sur la thésaurisation). De là découle le second trait de l'économie de la société capitaliste, son caractère de *hiérarchie*. Ce trait est lui aussi brillamment mis en lumière par Marx. Il écrit dans le chapitre sur le travail collectif (*Capital*, T. I.) : « La direction capitaliste est, quant à sa forme, despotique. Au fur et à mesure que le travail collectif se développe sur une plus grande échelle, ce despotisme revêt des formes particulières et adéquates... Le capitaliste est libéré de tout travail manuel dès que son capital atteint cette grandeur minima à partir de laquelle devient possible la production capitaliste au sens propre du terme. De même, la surveillance directe et constante des ouvriers isolés ou des groupes d'ouvriers, passe dès lors à une catégorie particulière d'ouvriers salariés. Tout comme une armée a besoin d'une *hiérarchie* (souligné par nous, N. B.) de supérieurs militaires, une masse d'ouvriers réunis dans un travail commun sous le commandement d'un seul et même capital, a besoin d'officiers supérieurs, industriels (administrateurs, managers), et de sous-officiers (surveillants, contremaîtres, foremen, overlookers.), qui, pendant le procès du travail, dirigent au nom du capital. Le travail de surveillance s'attache à eux comme leur fonction exclusive. »

Ainsi, le *mode de production* capitaliste porte un *double* caractère : d'une part, c'est un ensemble « d'entreprises » séparées, particulières, reliées entre elles par le lien anarchique du marché et de l'échange, et où la puissance élémentaire du marché domine toute entreprise particulière ; d'autre part, c'est un système hiérarchique de « commandement du capital ». Rien d'étonnant que sur la base d'un tel *mode de production* prenne naissance le *mode de représentation* correspondant. Son « style » doit refléter en lui ce double caractère. En effet, le « mode de représentation » du monde capitaliste se caractérise, d'une part, par ce que Marx a appelé le *fétichisme de la marchandise*, et d'autre part par ce même principe du « rang » que nous avons observé aussi dans la société féodale. L'assemblage de ces deux « principes constitutifs » nous donne le style fondamental du « mode de représentation » qui prévaut dans le monde capitaliste.

Qu'est-ce que le fétichisme de la marchandise ?

Dans la société capitaliste-mercantile, l'entreprise travaille « indépendamment » pour un marché inconnu. Au fond, chaque travail est ici une particule du travail social, et toutes les particules dépendent les unes des autres. Mais ceci se passe de telle manière, que le lien social *entre les hommes*, qui travaillent, en fait les uns pour les autres, *échappe* aux yeux humains. Si nous avions en face de nous une société socialiste, où tout marche conformément à un plan, il serait clair alors pour tous que les hommes travaillent les uns pour les autres, que chaque aspect séparé du travail n'est qu'une particule de l'ensemble du travail social, etc. Les rapports entre les hommes seraient clairs, aucun brouillard ne les masquerait, mais il n'en est pas ainsi dans le monde capitaliste. Ici, ce lien de travail *entre les hommes* est invisible, il est caché aux hommes. Par quoi est-il caché ? Par la cohue du marché. Sur le marché, les marchandises passent, s'achètent et se vendent. Mais ce ne sont pas les hommes qui, rationnellement, dominant le marché, c'est le marché qui, avec ses prix, domine les hommes. Les hommes voient le *mouvement des choses*, et, cependant, ils ne comprennent pas qu'ils travaillent les uns pour les autres, qu'ils sont tous liés par le lien général du travail. Ce lien de travail qui les unit leur apparaît sous l'aspect particulier de l'extraordinaire puissance des choses, des marchandises, sous l'aspect de la « valeur » de ces marchandises. Les rapports entre les hommes leur semblent des rapports entre les choses. C'est là le fétichisme de la marchandise, cette attribution aux choses de propriétés extraordinaires, tandis que leur mouvement dissimule en réalité le travail mutuel des hommes. Ce fétichisme, par lequel « des relations sociales définies entre les hommes... prennent à leurs yeux la forme fantastique de relations entre les choses » (Marx), qui constitue la particularité distinctive du « mode de représentation » capitaliste. Nous avons déjà vu comment les savants, artistes, philosophes, etc., de la classe bourgeoise se révoltent lorsqu'on parle des racines sociales de la science, de l'art et de la philosophie. Ils sont fétichistes jusqu'à la moelle des os ; car ils ne voient

pas le lien social ; ils ne peuvent pas comprendre que leur travail divin, inspiré est, lui aussi, une part de l'ensemble du travail social.

Le fétichisme du monde capitaliste apparaît avec un relief singulier dans le domaine de ce qu'on appelle les normes morales ou l' « éthique », dont les savants professeurs aiment par-dessus tout à disserter. Nous avons déjà expliqué que les Normes éthiques sont des règles de conduite indispensables à la vie de la société, ou de la classe, ou du groupe professionnel, etc. Elles ont la signification de règles auxiliaires sociales indispensables. Cependant, dans la société fétichiste, cette signification humaine et sociale qu'elles ont n'est pas consciente. Au contraire, ces normes, c'est-à-dire ces règles techniques de conduite apparaissent comme un « devoir » suspendu sur les hommes comme une sorte de force extérieure, quasi divine, de contrainte : cet inévitable fétichisme éthique est très bien exprimé par le génial philosophe bourgeois Emmanuel Kant, dans sa théorie de l' « impératif catégorique »,

C'est d'une tout autre façon que le prolétariat doit voir la chose. Il ne peut pas se faire le héraut du fétichisme capitaliste. Pour lui, les normes de sa conduite sont des règles d'une même valeur technique que celles auxquelles obéit le menuisier pour faire un tabouret. Quand le menuisier veut faire un tabouret, il rabote, il scie, il assemble, etc. Cela découle du processus même de son travail. Il ne va pas s'occuper des règles de préparation du bois, ou de quoi que ce soit d'étranger à lui, pris dans un domaine autre que le sien. De même le prolétariat dans sa lutte sociale. S'il veut conquérir le communisme, il lui faut faire ceci et ceci, exactement comme le menuisier qui veut faire un tabouret. Et tout ce qui est conforme avec ce but doit être fait. L' « éthique » se transforme peu à peu pour le prolétariat en simples règles techniques de conduite, facilement compréhensibles et nécessaires pour arriver au communisme qui, ainsi, cessent d'être une éthique. Car c'est l'essence même de l'éthique d'être un ensemble de règles dissimulées sous une enveloppe fétichiste. Le fétichisme est l'essence de l'éthique. Là où disparaît ce fétichisme, l'éthique disparaît aussi. Il ne viendra par exemple à l'esprit de personne de qualifier le statut d'une coopérative ou d'un parti d' « éthique » ou de « moral ». Ceci parce qu'en ce cas, chacun saisit le sens humain de ce statut. L'éthique, elle, suppose un brouillard fétichiste, où plus d'un perd sa route. Ainsi le prolétariat a besoin de normes de conduite et très précises, mais il n'a nul besoin d' « éthique », c'est-à-dire de sauce fétichiste pour un mets utile. Il va de soi que le prolétariat lui-même ne se libérera pas d'un seul coup du fétichisme de la société mercantile dans laquelle il vit. Mais c'est là une autre question.

Le fétichisme de l'idéologie capitaliste-mercantile se combine avec le principe du « rang », et ces deux principes constitutifs fondamentaux constituent le pivot du mode de représentation capitaliste, le cadre dans lequel s'insère son contenu idéologique. Ainsi la société capitaliste est, elle aussi, une *espèce* de société, avec des traits particuliers, caractéristiques, à tous les « étages » de la vie sociale, jusque et y comprises les plus hautes constructions idéologiques. Ainsi *un type de structure économique suppose aussi un type de structure sociale et politique et un type de structure idéologique*. La société a un « style » fondamental dans toutes les manifestations dominantes de sa vie.

44. Caractère contradictoire de l'évolution ; équilibre "extérieur" et équilibre "interne" de la société.

Nous avons examiné dans les paragraphes précédents, les phénomènes d'équilibre social. Mais ce faisant, nous ne devons pas perdre un instant de vue cette circonstance, qu'il s'agit d'un équilibre instable, c'est-à-dire d'un état de choses tel que l'équilibre se rompt constamment, pour se rétablir sur une autre base, se rompre de nouveau, etc. En d'autres termes, nous avons devant nous un processus contradictoire ; nous avons devant nous, non pas un état de repos ni un état d'adaptation absolue, mais une lutte de contradictions, un processus dialectique de mouvement. Par suite, lorsque nous examinons la structure de la société, c'est-à-dire les rapports entre ses parties, nous ne devons absolument pas nous représenter quelque harmonie parfaite entre ces parties. Car toute structure a ses contradictions, et dans toute forme sociale, fondée sur les classes, ces contradictions sont

singulièrement fortes. Cependant, ceux des sociologues bourgeois qui voient le *lien* unissant entre eux les divers phénomènes sociaux, ne comprennent absolument pas le caractère de *contradiction* interne des formes sociales.

Toute l'école du « fondateur » de la sociologie bourgeoise, Auguste Comte est particulièrement curieuse sous ce rapport. Il y a chez lui un lien entre tous les phénomènes sociaux (ce qu'il appelle le « consensus »), et c'est ce lien qui constitue « l'ordre ». Mais les contradictions de cet « ordre », et en particulier celles de ces contradictions qui mènent cet « ordre » à l'inévitable débâcle, ne sont pas analysées par lui. Au contraire, pour les partisans du matérialisme dialectique, ce côté de la question est l'un des plus essentiels, sinon le plus essentiel. Car, comme nous le savons déjà, les contradictions d'un système donné sont précisément ce qui le met en mouvement, ce qui conduit à un changement de formes, à un bouleversement, à une transformation originale des aspects dans le processus du développement ou de la décadence sociale.

En examinant la structure sociale, nous avons vu que ses changements sont liés aux changements des rapports existant entre la société et la nature. Nous avons appelé ce dernier équilibre : équilibre *extérieur*, tandis que nous donnions à l'équilibre entre les divers ordres de phénomènes sociaux, le nom d'équilibre *interne* de la société. Si maintenant nous considérons toute la société du point de vue du caractère de *contradiction* de l'évolution, une série de problèmes surgiront alors devant nous : tout d'abord nous verrons que *chaque ordre* de phénomènes sociaux porte en lui ses contradictions (par exemple, dans l'économie, contradictions entre les diverses fonctions du travail; dans la structure sociale et politique, contradictions entre les classes; dans l'idéologie, contradictions entre les systèmes idéologiques des classes, etc., sans parler d'une série d'autres contradictions); puis nous distinguerons sans peine les contradictions entre l'économie et la politique (lorsque par exemple les normes juridiques « retardent » sur l'évolution économique, et que, mettons, une « réforme » quelconque devient urgente; entre « l'économie et l'idéologie, entre la psychologie et l'idéologie (lorsque par exemple le besoin se fait sentir de quelque chose de nouveau, et que ce quelque chose de nouveau ne s'est pas encore constitué, fondu dans une forme idéologique), entre la science et la philosophie, etc. Ce sont là des contradictions entre des *ordres différents de phénomènes* sociaux. Les secondes comme les premières se rapportent à l'équilibre interne. Mais il y a aussi contradiction entre la société et la nature, rupture d'équilibre entre la société et le milieu ambiant, trouvant son expression dans les mouvements des forces productives. C'est là le domaine de *l'équilibre extérieur*. Nous savons déjà qu'il y a encore un cas extrêmement important de contradiction. C'est la *contradiction entre le mouvement des forces productives et la structure sociale et économique* (et toute autre sorte de structure avec elle) *de la société*. Ici entrent en conflit et les rapports qui existent entre la société et la nature, et les rapports qui se sont constitués à l'intérieur de la société. Il n'est pas difficile de voir que ce conflit, cette contradiction, doit inéluctablement jouer un rôle tout à fait essentiel dans la vie des sociétés, car elle ébranle les « fondements de l'édifice existant », les « piliers » sur lesquels repose un ordre de choses donné.

Nous n'avons fait ici qu'indiquer les principales questions que posent les contradictions sociales. L'étude de ces questions fera l'objet du chapitre suivant, où nous examinerons la société dans son mouvement ; jusqu'à présent nous avons principalement étudié la structure de la société, la structure d'une forme sociale donnée. Il nous restera à parler maintenant avant tout des passages d'une « texture à, d'une structure à une autre. Et il importe ici de souligner encore une fois, que la loi de l'équilibre social est la loi d'un équilibre instable, qui, non seulement suppose des antagonismes, n'exclut pas, mais tout au contraire, suppose *des contradictions, des défauts d'adaptation, des conflits, la lutte, et - ce qui est particulièrement important - l'inéluabilité, dans des conditions déterminées, de catastrophes et de révolutions. Notre théorie marxiste est une théorie révolutionnaire.*

BIBLIOGRAPHIE DU SIXIÈME CHAPITRE

MARX : Le Capital, en particulier le tome I. - Du même, Introduction à la critique de l'économie politique. -

KAUTSKY : Préface au livre de Salvioli sur le capitalisme dans le monde antique. -

LÉNINE : L'État et la Révolution. -

ENGELS : L'Origine de la Famille, etc. -

ALEXANDROV : État, bureaucratie, absolutisme (en russe). -

KORSAK : Société juridique et société travailliste dans « Esquisses de philosophie réaliste » (en russe).

-

KAUTSKY : L'éthique et la conception matérialiste de l'histoire. -

CUNOW : L'Origine de la religion (en russe). -

KAUTSKY : L'Origine du Christianisme (le monde antique, judaïsme et christianisme). - Travaux de Stepanov sur la religion (en russe). -

POKROVSKY : Essais sur l'histoire de la civilisation russe (en russe). -

ENGELS : Du matérialisme historique. -

PLÉKHANOV : Articles sur l'art dans les recueils « Vingt ans », « Critique de nos critiques », etc. - Travaux de Lounatcharsky, P.-S. Kohan, W.-M. Fritsche (en russe). -

K. BUCHER : Travail et rythme. -

B. ODENBREIT : La théorie comparative de l'industrie dans K. Marx (en allemand) (excellent recueil de citations de Marx sur les types de sociétés). -

A. BOGDANOV : Précis de science idéologique (en russe). -

CUNOW : La théorie historique, sociologique et politique de Marx (deux volumes en allemand).

7. Rupture et rétablissement de l'équilibre social

45. Le processus des changements sociaux et les forces productives.

Le processus des changements sociaux est, comme nous le savons, en liaison avec le changement d'état des forces productives. Ce mouvement des forces productives, ainsi que le mouvement et le regroupement de tous les éléments de la société qui lui sont liés, n'est rien d'autre qu'un processus de perpétuelle rupture de l'équilibre social et de son perpétuel rétablissement. En effet, supposons un mouvement progressif des forces productives. Qu'implique-t-il ? Il implique d'abord et avant tout qu'entre la technique sociale et l'économie sociale, une contradiction prend naissance : le système sort de son équilibre. Les forces productives ont reçu un certain appoint. D'où : un certain regroupement des hommes doit avoir lieu. Pourquoi ? Parce qu'autrement, il n'y a pas d'équilibre, c'est-à-dire que le système ne peut persister longtemps sous cette forme. Cette contradiction se résout. Comment ? Précisément par ce fait, que ce regroupement des hommes se produit ; l'économie « s'adapte » à l'état des forces productives, à la technique sociale. Mais le regroupement des hommes dans le processus économique suppose nécessairement aussi leur regroupement dans la structure sociale et politique de la société (une autre combinaison des partis, une autre combinaison de leur pouvoir, etc.) ; puis la même circonstance provoque nécessairement aussi le changement des normes (juridiques, morales et autres). Car ce n'est que par ce moyen que se résout la contradiction, ou, ce qui revient au même, que se rétablit l'équilibre entre le système des hommes et le système de ces normes. Or, il en est de même pour toute la psychologie de la société et pour toute son idéologie. C'est ce qu'a très bien formulé [Plékhanov](#) : « *C'est par l'apparition, le changement et la destruction des associations d'idées sous l'influence de l'apparition, du changement et de la destruction de certaines combinaisons des forces sociales que s'explique dans une mesure considérable l'histoire des idéologies.* » (N. Beltov : *De la compréhension matérialiste de l'histoire*, « Critique de nos critiques », 333. Souligné par l'auteur). La nouvelle « combinaison » des hommes entre en conflit avec la vieille combinaison des idées (avec les anciennes associations d'idées). Ici c'est l'équilibre intérieur qui est rompu. Il se rétablit sur une nouvelle base, lorsqu'apparaît une nouvelle combinaison d'idées, c'est-à-dire que la psychologie sociale et l'idéologie sociale se mettent d'accord pour que l'équilibre soit de nouveau rompu et ainsi de suite.

Ici se pose une question très importante, tant au point de vue théorique que pratique.

Nous pouvons, en effet, nous imaginer sous deux formes le rétablissement de l'équilibre social : sous forme d'une adaptation lente (évolutive) des éléments de l'ensemble social, ou sous forme de brusques bouleversements. L'histoire nous apprend qu'il y a eu et qu'il y a des révolutions. Ce sont des *faits* historiques. Quand donc se produisent-ils ? Quand y a-t-il lente accommodation réciproque des divers éléments de la société, et quand y a-t-il explosion ? Où est le fond de ce conflit, de cette collision qui s'exprime en une révolution ?

En liaison avec cette question se pose toute la série des problèmes de la dynamique sociale. En effet, nous savons que toute société quelle qu'elle soit est en processus d'incessantes transformations, de regroupements intérieurs, de changements de forme et de contenu, etc. Nous savons que ce processus est lié à l'évolution des forces productives. Cependant, nous constatons d'une part des changements *dans les limites* d'une seule et même structure sociale et de l'autre *passage* d'une « espèce » de société à une autre, substitution d'un « mode de production » à un autre « mode de production ». Quand l'un ou l'autre de ces phénomènes se produit-il nécessairement ? Il faut aussi répondre à cette question.

On trouve chez Marx dans la *Critique de l'Économie politique*, une description générale du processus du mouvement social. Voici comment il décrit ce processus :

« *À un certain stade de leur évolution les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production en vigueur, ou, ce qui est*

l'expression juridique du même fait, avec les rapports de propriété à l'intérieur desquels elles se mouvaient jusqu'alors. De formes de l'évolution des forces productives, ces rapports se transforment en entraves de cette évolution. Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Avec le renversement des fondements économiques s'accomplit, d'une façon plus ou moins rapide ou lente, un bouleversement dans toute la monstrueuse superstructure. Dans l'examen de semblables bouleversements, il faut constamment distinguer entre le bouleversement matériel dans les conditions économiques de la production, qu'on peut constater avec l'exactitude d'une analyse d'histoire naturelle, et les formes juridiques, politiques, religieuses ou philosophiques, bref, idéologiques en général, sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et l'utilisent dans la lutte. Autant il est difficile de juger de l'individu d'après ce qu'il pense de lui-même, autant il est difficile de juger de pareils moments de bouleversement d'après leur conscience ; il est indispensable, au contraire, d'expliquer cette conscience à la lumière du conflit observable entre les forces productives sociales et les rapports de production. »

Ainsi, d'après Marx, le bouleversement, la révolution, se produit lorsque l'équilibre entre les *forces productives de la société et les traits fondamentaux de sa structure économique* vient à se rompre. C'est là qu'est le fond du conflit que doit résoudre la révolution. Il s'agit ici, par conséquent, du passage d'une forme à une autre. Mais tant que la structure économique donne une possibilité de développement des forces productives, les changements sociaux ne prennent pas le caractère de *bouleversement* ils se produisent dans « l'ordre de l'évolution ».

Nous examinerons par la suite cette question plus en détail. Mais nous voulions tout de suite attirer l'attention sur un point : *d'après Marx, la cause d'une révolution ne réside en aucune façon dans le conflit de l'économie et du droit comme l'affirment une quantité de critiques du marxisme, mais dans le conflit des forces productives et de l'économie.* Et ce n'est pas du tout la même chose. Nous verrons dans l'exposé qui suit, pourquoi les choses se passent ainsi.

46. Les forces productives et la structure sociale et économique.

Nous avons dit que la cause d'une révolution, d'un passage violent d'un type de société à un autre, doit être recherchée dans le conflit qui éclate entre les forces productives, leur croissance, d'une part, et la structure économique de la société, c'est-à-dire les rapports de production, de l'autre. À cela, on peut faire par exemple l'objection suivante. Est-ce que l'évolution des rapports de production n'est pas conditionnée par le mouvement des forces productives ? Est-ce que le changement le plus progressif des rapports de production n'est pas le résultat d'un conflit entre les forces productives et les vieux rapports « périmés » de production ? Représentons-nous la croissance des forces de production dans la société capitaliste. Nous savons qu'avec cette croissance se sont accomplis aussi d'importants regroupements des hommes dans le processus économique. Tels la disparition de l'ancienne « classe moyenne », l'anéantissement de l'artisanat, la croissance du prolétariat, l'apparition de grosses et de formidables entreprises. La texture humaine de la production s'est perpétuellement transformée. Bien plus, n'y a-t-il pas eu passage d'une forme du capitalisme à une autre, par exemple du capitalisme industriel au capitalisme financier, et sans la moindre révolution ? Et cependant, tous ces changements étaient l'expression d'une constante rupture d'équilibre, d'un incessant conflit entre les forces productives et les rapports de production. Dans leur croissance, les forces productives se heurtaient aux rapports de l'artisanat, l'équilibre était rompu : l'économie de l'artisanat ne correspondait plus aux progrès de la technique. L'équilibre rompu se rétablissait constamment sur une base nouvelle : car parallèlement grandissait aussi une nouvelle économie qui, « correspondait » à la technique, etc. Il s'ensuit d'une façon tout à fait évidente que *tout conflit entre les forces productives et les rapports de production ne provoque pas la révolution*, et que la question est, par suite, beaucoup plus complexe. Pour étudier le problème de savoir quelle sorte de conflit

provoque une crise révolutionnaire, il convient de s'adresser à l'analyse, à l'examen des diverses espèces de rapports de production.

Par rapports de production, nous entendons, comme on le sait déjà, toutes sortes de rapports possibles entre les gens, apparaissant dans le processus de la vie sociale et économique, c'est-à-dire dans le processus de la production, qui inclut en lui aussi la répartition des moyens de production, et dans le processus de répartition des produits. Il est clair que ces rapports de production sont extrêmement variés : le boursier qui achète à Paris des actions d'un trust new-yorkais de boutons, entre par là même dans des rapports de production définis avec les ouvriers et les possesseurs, les contremaîtres et les ingénieurs des fabriques comprises dans ce trust. Le banquier qui a des comptables est en rapports de production déterminés avec eux. Mais tout aussi bien, le menuisier est en rapports de production déterminés avec le tourneur qui travaille dans le même atelier, ou avec la marchande à qui il achète du hareng au marché, ou avec le contremaître qui le surveille. Mais le même menuisier est aussi en rapports de production déterminés avec le pêcheur qui a attrapé le hareng et avec le tisserand qui a produit, entre autres, l'étoffe de son pantalon, etc., etc. Bref, nous avons en fait, devant nous, une innombrable quantité de rapports de production variés, hétérogènes, différant entre eux de genre et de type.

Le problème consiste donc à introduire une classification quelconque parmi ces diverses espèces de rapports, et à s'efforcer de saisir avec *quelle sorte* de rapports de production il faut qu'il y ait conflit pour amener la révolution.

Pour chercher la solution de cette question autrement qu'en suçant notre pouce, et la résoudre conformément à la réalité, il convient de considérer comment, en fait, se sont accomplies les révolutions, c'est-à-dire comme s'est résolue la contradiction entre l'évolution des forces productives et la base économique de la société. Il va de soi que ce conflit a toujours été résolu *par les hommes*, et ce, au moyen d'une cruelle bataille de classes. Quel était le résultat obtenu après la victoire de la révolution ? En premier lieu, un déplacement du *pouvoir politique*. En second lieu, un déplacement des *classes* dans le processus de la production, un changement dans la *répartition des moyens de production*, qui, comme nous le savons, est dans la plus étroite liaison avec la situation des classes. En d'autres termes : la lutte en temps de révolution a pour objectif *la mainmise sur les moyens de production les plus importants*, qui, dans une société fondée sur les classes, sont entre les mains d'une *classe*, laquelle *consolide* encore cette domination des choses, et par suite des gens, *par la puissance de son organisation politique*.

Nous arrivons ici au point décisif de notre recherche concernant ces rapports de production que la révolution doit faire sauter, si du moins la société est capable de poursuivre l'évolution de ses forces productives. Marx dans le Tome III du *Capital* (2e partie) pose la question dans toute son acuité, en dégageant de *tout* l'ensemble des rapports de production leur partie *fondamentale*, spécifique. « Une forme économique spécifique, dans laquelle un travail supplémentaire non rétribué est pour ainsi dire pompé des producteurs directs, détermine un rapport de maîtres à assujettis, tel qu'il naît immédiatement de la production même et à son tour a sur elle une influence déterminante. C'est là-dessus qu'est fondée toute la conformation du corps social économique, découlant des rapports de production eux-mêmes et en même temps sa forme spécifique politique. Nous trouvons chaque fois le mystère le plus secret, le fondement caché *de toute construction sociale, et par suite aussi de la forme politique*, qui représente des rapports de souveraineté et de dépendance, bref, *de toute forme spécifique d'État... dans les rapports immédiats des détenteurs des moyens de production avec les producteurs immédiats*. Comment, en conséquence, se passent les choses ? D'une façon assez simple. Parmi toute la variété des rapports de production, un genre de rapports se détache par son importance : celui qui exprime les rapports entre les *classes* détenant les principaux moyens de production, et les autres classes qui n'ont en mains que des moyens secondaires de production, ou qui n'en ont pas du tout. La classe dominante en économie domine aussi en politique, et renforce *politiquement* un type donné de rapports de production assurant un processus d'exploitation, qui la

favorise. « La politique est une expression concentrée de l'économie », comme dit une des résolutions du IXe Congrès du Parti communiste russe.

On peut encore l'exprimer en termes un peu différents. Il s'agit, nous le voyons, non pas de tous les rapports de production de toute sorte, mais des rapports de *domination économique* - appuyée sur les rapports déterminés avec le monde matériel - *et des moyens de production*. Pour parler la langue des légistes et des juristes, il s'agit des *rapports de propriété* fondamentaux, des rapports de *propriété de classe des moyens de production*. Ces « rapports de propriété » ne sont pas quelque chose de distinct des rapports de production fondamentaux. Ils sont exactement la *même chose*, mais exprimée en termes d'un autre langage, en langue juridique et non économique. Ce sont précisément ces rapports, liés à la domination économique d'une classe, que cette classe cherche à conserver, à affermir, à élargir à tout prix.

Dans ces cadres, tous les changements possibles « d'ordre évolutif » peuvent se produire ; mais *sortir de ces cadres* n'est possible qu'au moyen d'un bouleversement révolutionnaire. Par exemple : dans les limites des rapports de propriété capitalistes, on peut assister à la disparition de l'artisanat, à l'apparition de nouvelles formes d'entreprises capitalistes, à la venue au monde d'unions capitalistes inconnues auparavant, à la ruine de membres particuliers de la classe bourgeoise (banqueroute); quelques membres isolés de la classe ouvrière peuvent parvenir à l'état de petits propriétaires, puis d'entrepreneurs; de nouvelles couches sociales peuvent grandir (par exemple, ce qu'on appelle la « nouvelle classe moyenne », c'est-à-dire les intellectuels techniciens) et ainsi de suite.

Mais la *classe* ouvrière ne peut pas devenir détentrice des moyens de production. Mais la classe ouvrière (ou ses hommes de confiance) ne peut pas avoir le pouvoir directeur dans la production, disposer des moyens fondamentaux de production. En d'autres termes - quelques changements qui puissent s'opérer sous l'influence des forces productives dans les rapports de production, *leur pivot fondamental demeure*. Et s'il entre en conflit avec les forces de production, alors, il *se brise*. Et c'est cela la révolution qui assure le passage à une autre forme sociale. « Dans la mesure où le procès du travail est un simple procès entre l'homme et la nature, ses éléments simples restent identiques dans toutes les formes sociales de son évolution. Mais toute forme historique déterminée de ce procès fait avancer l'évolution de ses fondements matériels et de ses formes sociales. Arrivée à un certain degré de maturité, une forme historique donnée est écartée et cède la place à une forme supérieure. L'heure de cette crise apparaît lorsque la contradiction et l'opposition entre les rapports de répartition d'une part et par voie de conséquence, les aspects historiques déterminés des rapports de production correspondants, et d'autre part, les forces productives atteignent une certaine ampleur et une certaine profondeur. Alors se produit le choc entre l'évolution matérielle de la production et sa forme sociale. » (*Le Capital*, T. III, partie II).

Ainsi la révolution se produit lorsque se présente un conflit aigu entre les forces productives grandissantes, qui ne peuvent plus tenir dans le cadre des rapports de production, et lesdits rapports de production, c'est-à-dire les « rapports de propriété », les relations de la propriété et des moyens de production. Alors ce cadre « éclate ».

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi les choses se passent ainsi et non autrement. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi ce sont *ces* rapports de production-là qui présentent l'aspect le plus figé, le plus conservateur : c'est qu'ils expriment la domination économique exclusive d'une *classe*, affermie et reflétée par sa domination politique. Il est naturel qu'une semblable enveloppe qui matérialise les intérêts *fondamentaux* d'une classe, soit maintenue par cette classe jusqu'à la fin jusqu'à la limite du possible, tandis que les changements opérés à *l'intérieur* de cette enveloppe, c'est-à-dire les changements partiels, laissant dans leur intégrité les principes fondamentaux d'une société donnée, peuvent se produire et se produisent relativement sans douleur. Il s'ensuit entre autres que de toute évidence, il n'existe pas de révolution « purement politique »; toute révolution est une révolution sociale, c'est-à-dire qu'elle déplace les classes; et toute révolution sociale est une révolution

politique. Car culbuter les rapports de production n'est pas possible sans culbuter la forteresse politique de ces rapports de production ; et inversement, renverser le pouvoir politique signifie renverser la domination d'une classe également dans le domaine économique, car « la politique est l'expression concentrée de l'économie ». On répondra à cela : comparez pourtant la grande révolution française avec la révolution bolcheviste russe ; dans le premier cas, il y a eu révolution politique ; dans le second cas, il y a eu révolution sociale ; en effet, dans la révolution bolchevique, la politique et les transformations politiques n'ont pas joué un rôle plus grand que dans la révolution française et les transformations dans le domaine des rapports de production ne sont pas même comparables.

Cette « objection » ne fait en réalité que confirmer ce que nous avons dit plus haut. Considérons en effet, la chose sous son aspect politique. Il est parfaitement clair qu'à l'époque de la révolution française, le pouvoir passa des mains d'un groupe de propriétaires aux mains d'un autre groupe de propriétaires. La bourgeoisie renversa l'État des propriétaires terriens et organisa l'État de la bourgeoisie industrielle. Tandis qu'en Russie, l'organisation des propriétaires de toute sorte fut complètement balayée. Le bouleversement politique fut beaucoup plus profond. Il fut d'autant plus profond que le déplacement des rapports de production (nationalisation de l'industrie, suppression de la domination des propriétaires terriens, germes de société socialiste, etc.) fut plus profond.

En résumé, la cause d'une révolution est un conflit entre les forces productives et les rapports de production, ceux-ci fixés dans l'organisation politique de la classe dominante. Ces rapports de production gênent à tel point l'évolution des forces productives, qu'ils doivent inévitablement être abolis pour que la société puisse poursuivre son évolution. Et s'ils ne peuvent être abolis, ils écrasent et étouffent le développement des forces productives, et toute la société stagne ou régresse, c'est-à-dire passe par une période de décadence.

De tout ce qui vient d'être exposé ressort clairement la raison pour laquelle par exemple, la société communiste primitive a pu se transformer en société patriarcale et familiale, puis en société féodale par voie d'évolution. Il n'y avait pas ici de mainmise de classe sur les moyens de production, ni de pouvoir politique protégeant cette mainmise. Au contraire, et cette mainmise, et ce pouvoir sont nés par voie d'évolution des rapports de production du communisme primitif, par l'apparition de la propriété privée. Avec la croissance des forces productives grandit la différenciation, grandit l'expérience des vieux. Apparut la propriété, se dégagèrent les embryons d'une classe dominante. Et auparavant, il n'y avait pas de classe dominante et de pouvoir d'une classe. C'est pourquoi il n'y avait rien à briser. Et c'est pourquoi le passage se fit sans révolution.

H. Cunow, qui dans les deux tomes de son ouvrage fait de Marx un innocent agneau libéral, écrit sur la révolution textuellement ce qui suit : « Si Marx dans la phrase citée plus haut (extraite de la « Critique de l'Économie Politique » N. B.) parle des rapports sociaux et de révolution sociale, il comprend par là non pas la lutte politique des forces, mais le bouleversement des rapports sociaux de vie, consécutif à la percée en avant d'un nouveau mode de production transformé... De l'avis de Marx, il est vrai, un changement dans le mode de production peut conduire à une révolution politique, ou à un soulèvement des masses populaires, surtout lorsque le gouvernement d'État essaie de sauvegarder de force les lois périmées correspondant aux anciens rapports économiques ; mais ce n'est nullement une conséquence toujours obligatoire. Le bouleversement qui, conditionné par le changement de structure politique, se produit dans les rapports politiques et sociaux d'existence et, en même temps dans les idéologies, peut aussi se produire sans insurrection et sans combats de rues (par voie parlementaire par exemple) ». (H. Cunow : *La théorie historique, sociale et politique de Marx. Fondements de la sociologie marxiste*, T. II, 1921, Berlin, p. 315). Ces raisonnements de l'honorable professeur social-démocrate sont un misérable fatras d'éclectisme d'un vulgaire libéral. En réalité, dans la « phrase » mentionnée, où Marx parlait de révolution, il considérait comme cause de la révolution, ainsi que nous l'avons vu, le conflit entre les forces productives et les rapports de production. L'utilisation révolutionnaire de ce conflit consiste précisément à briser les rapports de production et les formes d'État qui les expriment ; tandis que chez Cunow, le nouveau mode de

production apparaît tout à coup tout prêt, on ne sait d'où ni comment, et peut *ensuite* (!) conduire à la révolution politique. C'est si magnifique et surtout si intelligent, qu'il n'y a plus qu'à tirer l'échelle. Pour M. Cunow, par conséquent, la question du socialisme se dessine à peu près ainsi : Le capitalisme se transforme tranquillement en mode socialiste de production. (Et les capitalistes, installés au gouvernement, contemplant ce miracle); ceux-ci commencent ensuite (et encore, pas sûrement) à lutter par la violence contre le mode de production déjà transformé (c'est-à-dire qu'ils commencent, mettons, à exiger le profit, que tous avaient un instant oublié). Alors le peuple révolté les renverse dans des combats de barricades. C'est un tableau pour revue humoristique, mais non l'ouvrage d'un professeur. Il y a ici chez Cunow, un monceau d'erreurs. En premier lieu, le fond du conflit est faussement exposé (Cunow copie M. P. Strouvé, dont « l'article dans l'Archiv de Braun fut en son temps remarquablement critiqué par G.-V. Plékhanov) ; en second lieu, c'est d'une façon tout à fait erronée que sont exposées les phases réelles du processus révolutionnaire ; en troisième lieu, ce qu'on ne voit pas dans cette révolution, c'est précisément la révolution. Car s'il n'y a même pas de bouleversement politique, où se trouve donc la révolution ? Le changement préalable du mode de production s'est fait ici sans catastrophe, d'une manière tout à fait coulante ; ceci s'exprime en politique, par des tripotages parlementaires, et rien de plus. G. Cunow trahit ici la théorie marxiste aussi radicalement et aussi impudemment qu'il a trahi la pratique marxiste dans toutes ces dernières années. Alors que même les plus bornés des professeurs bourgeois cherchent à comprendre les révolutions comme des phénomènes ayant toujours nécessairement découlé « de situations sociales données ». Voir : *Écrits de la Société allemande pour la Politique à l'Université de Halle- Wittenberg*, sous la direction du Prof. H. Waenting. Cahier 1 : « Les grandes révolutions comme phénomènes d'évolution dans la vie des peuples ».

Jetons un coup d'œil rapide sur les causes des révolutions. Les révolutions *bourgeoises*, en Angleterre au XVIIe siècle et en France à la fin du XVIIIe siècle, ont été lumineusement caractérisées en quelques lignes par Marx : « Les révolutions de 1648 et de 1789 ne furent pas des révolutions anglaise et française ; ce furent des révolutions de style européen. Elles ne furent pas la victoire d'une classe sociale déterminée sur un *vieil ordre politique* ; elles furent la proclamation d'un ordre politique pour la nouvelle *société* européenne (c'est-à-dire pour de nouveaux rapports de productions N. B.). La bourgeoisie y fut victorieuse, mais la victoire de la bourgeoisie fut alors la victoire *d'un nouvel ordre social*, la victoire de la propriété bourgeoise sur la propriété féodale, de la nationalité sur le provincialisme, de la concurrence sur les corporations, du partage (de la terre N. B.) sur les majorats, de la domination du propriétaire de la terre sur la domination exercée par la terre sur le propriétaire, des lumières sur les superstitions, de la famille sur le nom de famille, de l'industrie sur l'héroïque paresse, du droit bourgeois sur les privilèges moyenâgeux » (*Neue Rheinische-Zeitung*, (Le nouveau Journal Rhénan), numéro du 15 déc. 1848. Souligné par nous N. B.). Dans la période (les révolutions bourgeoises, les principales entraves à l'évolution étaient les rapports de production suivants :

1^o *la propriété foncière féodale ;*

2^o *le régime des corporations dans l'industrie en formation ;*

3^o *les monopoles commerciaux.*

Tout cela était soutenu en outre, bien entendu, par d'innombrables *normes juridiques*. La propriété foncière des seigneurs terriens conduisait à des exactions infinies ; la plus grande partie des paysans était contrainte de payer la « rente de la faim » ; si bien que le marché intérieur était extrêmement réduit pour l'industrie. Pour que l'industrie pût se développer, il lui *fallait au préalable marcher sur les brisées de la propriété foncière féodale*. « Les fermages, écrit T. Rogers, au sujet de l'Angleterre du XVIIe siècle, commencent par être des prix de concurrence, pour tourner rapidement en rente de la faim. Par rente de la faim, j'entends une rente qui laisse à l'agriculteur tout juste la possibilité de subsister, si bien qu'il ne peut faire ni économies, ni améliorations quelles qu'elles soient » (Cité par Éd. Bernstein : *Socialisme et démocratie dans la grande révolution anglaise*, Stuttgart 1908, édition Dietz, p. 10). En France, avant la révolution, « le peuple gémissait sous le poids de taxes perçues par

l'État, des redevances payées au seigneur, des dîmes dues au clergé et de la corvée, exigée par tous les trois. Dans chaque province, des troupes de cinq, dix, vingt mille personnes, hommes, femmes et enfants, erraient sur les grandes routes. En 1777, le chiffre des indigents était officiellement fixé à 1 100 000 ; la famine dans les campagnes devint un phénomène périodique, qui se répétait à de courts intervalles et dévastait des provinces entières, Les paysans abandonnaient alors en masse leurs villages, etc. (P. Kropotkine, *Œuvres, T. II - La Grande Révolution Française 1789-1793*, Moscou 1919, p. 16). Les impôts et les prestations varient à l'infini (cf. par ex. Kropotkine, loc. cité. pp. 36-37 et 399, et aussi Loutchitzky : *La Situation des classes agricoles en France à la veille de la Révolution et la réforme agraire 1789-1793*, Kiev. 1912). C'étaient là diverses manifestations et expressions du régime de la *propriété foncière* féodale. La propriété foncière seigneuriale, qui minait les paysans et en même temps mettait obstacle à la croissance de l'industrie, fit aussi ressortir en Russie d'une façon brutale son rôle de frein de l'évolution des forces productives : fermages de famine, terrorisation de la paysannerie, faible développement du marché intérieur, etc.; ce côté de la situation fut même l'une des principales causes de la révolution de 1905 (Cf. Maslov : *La question agraire*, T. I et II et aussi les travaux de Lénine sur la question agraire en Russie). Le régime des corporations dans l'industrie *freinait* aussi à chaque pas l'évolution des forces productives ; par exemple, dans l'industrie anglaise, outre le délai fixé de sept années d'apprentissage, les marchands et les patrons ne pouvaient prendre comme apprentis que les fils, d'hommes libres, excipant d'un sens foncier déterminé. Il régnait une minutieuse réglementation. Il va de soi qu'étant donné le caractère morcelé de l'industrie, il ne pouvait être même question d'une économie méthodique. D'autre part, un tel type de rapports de production gênait terriblement l'initiative individuelle. Le progrès technique se heurtait à d'insurmontables barrières : on regardait la machine comme un mal. *Les monopoles* commerciaux étaient aussi un lourd embarras, de même que les énormes et improductives dépenses d'État. Ce système tout entier devenait une entrave et devait tomber sous le mot d'ordre de « liberté » (avant tout liberté économique d'acheter, de vendre et d'exploiter). Naturellement, avant même que tombât ce système de rapports de production, de nouveaux rapports de production, exprimant l'état de développement des forces productives, le minaient déjà, mais ils ne pouvaient recevoir un champ suffisant, ils ne pouvaient pas s'affermir comme système des rapports en vigueur. Cette période fut pour ainsi dire une période de commencement de la fin de la société féodale, ce qui s'exprimait socialement par des révoltes « avortées », des émeutes, etc. Tel fut le sens, par exemple, des guerres et des insurrections paysannes. Ainsi « le soulèvement de 1381 (celui de Wat Tyler en Angleterre N. B.) fut avant tout une protestation de la classe paysanne anglaise contre les principales assises de l'ordre féodal sous son aspect social et économique, (D. Pétrouchevsky : *Le soulèvement de Wat Tyler*, Moscou 1914, préface). Quant à la caractéristique générale de cette période, elle est très exactement esquissée par le professeur Pétrouchevsky : « La décomposition du féodalisme anglais, tel qu'il s'était définitivement constitué au milieu du XIIIe siècle, s'accomplit parallèlement à la décomposition des bases économiques sur lesquelles il avait pris racine; elle fut le résultat de l'évolution économique de la société anglaise, de son passage progressif de l'économie naturelle, fermée, à l'organisation économique monétaire, économique nationale » (*ibid.*, p. 19).

Si nous considérons maintenant la révolution prolétarienne, c'est-à-dire le passage de la forme capitaliste de la société à sa forme socialiste (et, par voie d'évolution, à sa forme communiste), il nous apparaîtra alors, de nouveau, que la cause fondamentale de ce passage est un conflit entre l'évolution des forces productives et les rapports capitalistes de production. « Le monopole capitaliste (c'est-à-dire la détention exclusive des moyens de production par la classe capitaliste, N. B.) Devient une entrave pour le mode de production qui s'est constitué sous lui et en même temps que lui. La centralisation des moyens de production et la socialisation du travail atteignent un degré où elles deviennent incompatibles avec leur enveloppe capitaliste. Alors celle enveloppe éclate. La dernière heure est venue pour la propriété capitaliste. Les expropriateurs sont expropriés » (K. Marx, *Le Capital*, I). Que veut dire ici Marx ? Ce qui suit. La croissance des forces productives est avant tout une multiplication et une centralisation gigantesque des instruments techniques, des machines, des

appareils, des moyens de production en général. Cette croissance demande qu'il y ait aussi regroupement des hommes d'une manière correspondante. Cela a lieu en partie, dans la mesure où la centralisation des moyens de production mène à la centralisation des forces ouvrières, ou, comme dit Marx, à la socialisation du travail. Cependant, cela est insuffisant pour l'équilibre intérieur de la société. L'évolution des forces productives exige des rapports conformes à un plan, c'est-à-dire des rapports de production consciemment réglés. Mais il y a ici un obstacle de base dans la structure capitaliste ; c'est, pour parler juridiquement, la propriété privée des capitalistes ou la propriété socialo-capitaliste des groupes nationaux capitalistes. Par suite, pour que les forces productives puissent se développer, il faut que l'enveloppe capitaliste « saute », c'est-à-dire que sautent les rapports de propriété capitaliste, ces rapports de production fondamentaux que reflète juridiquement la propriété capitaliste, et qui sont politiquement fixés dans l'organisation d'État du capital. Cette contradiction fondamentale peut apparaître sous diverses formes. Ainsi, par exemple, la guerre mondiale fut une manifestation de cette contradiction. Les forces productives de l'économie mondiale « exigent » un règlement mondial, l'enveloppe « nationale capitaliste » est, trop étroite pour elles, et cela conduit à la guerre, la guerre à la rupture de l'équilibre social, etc. La forme trustée du capitalisme, la limitation artificielle de la production aux fins d'augmentation des bénéfices, le monopole des inventions (juridiquement exprimé par le droit de brevet), le rétrécissement du marché intérieur (bas salaire, etc.), les dépenses colossales et improductives, les obstacles créés par la propriété privée au gros progrès technique (par exemple, sans la question de l'électrification, lorsqu'on ne veut pas poser des fils et des poteaux, à cause de l'opposition du propriétaire de la terre, etc.) tout cela exprime, sous des formes et à des degrés différents, la contradiction radicale entre le développement des forces productives et « l'enveloppe des rapports capitalistes de production.

Le bouleversement révolutionnaire qui accompagne le passage d'une forme de société de classes à une autre forme apparaît comme une collision entre les forces productives et les rapports de production. Mais on peut demander *quand* se produit ce bouleversement ? Car la contradiction entre les forces productives et les rapports de propriété d'une société donnée n'apparaît pas brusquement, ne tombe pas inopinément du ciel comme une averse. Elle se remarque et se manifeste *longtemps* avant la révolution, se *développe* un long moment, et ce n'est qu'en résultat de ce développement qu'elle se résout par l'abolition de ces rapports de production qui mettaient entrave à l'évolution ultérieure des forces productives. On en arrive à ce « point d'ébullition » au moment où au sein même des anciens rapports de production, les nouveaux sont déjà parvenus d'une manière latente à maturité. « Une formation sociale ne périclète jamais avant que ne se soient complètement développées toutes les forces de production qu'elle peut contenir ; et des rapports de production nouveaux, supérieurs, n'entrent jamais en scène avant que leurs conditions matérielles d'existence n'aient été préalablement couvées sous l'aile de l'ancienne société elle-même ». (Marx, Critique de l'Économie politique, préface).

Qu'est-ce qui indique alors que les nouveaux rapports ont été suffisamment « couvés » sous l'aile des anciens ? Prenons un exemple dans l'époque contemporaine.

La structure capitaliste, c'est l'ensemble des rapports de production de la société capitaliste, dont le pivot est l'ensemble des rapports entre ouvriers et capitalistes, rapports qui, comme nous le savons déjà, s'expriment par les objets (le Capital). Par conséquent, la structure capitaliste de la société est définie en premier lieu, par la combinaison des rapports qui existent entre les capitalistes pris à part et des rapports qui existent entre les ouvriers pris à part. La structure capitaliste ne se réduit aucunement aux rapports internes de la classe des capitalistes ; de même, son « essence » n'est pas dans les rapports entre ouvriers. Cette « essence », se trouve dans la réunion de ces deux groupes de rapports de production. C'est même là le rapport de production fondamental du capitalisme, ce nœud qui réunit et relie deux classes fondamentales, dont chacune à son tour porte en elle-même un ensemble de rapports de production (rapports entre capitalistes d'une part, rapports entre ouvriers de l'autre). Si nous nous demandons maintenant de quelle manière « mûrit », à l'intérieur d'un ancien

mode déterminé de production, un nouveau « mode de production », nous découvrirons, en prenant pour exemple encore le capitalisme, ce qui suit :

À l'intérieur des rapports de production du capitalisme, c'est-à-dire à l'intérieur de la combinaison des classes, une partie de ces rapports de production est en même temps le fondement d'un ordre nouveau, socialiste. En effet, nous avons déjà vu ce que Marx considère comme la base de l'ordre socialiste. C'est d'une part la centralisation des moyens de production (c'est-à-dire des forces productives), et c'est ensuite (et c'est là ce qui se rapporte aux rapports de production), le *travail socialisé*, c'est-à-dire tout d'abord les rapports à l'intérieur de la classe ouvrière, tout l'ensemble des rapports de production dans le prolétariat, le lien de production entre tous les ouvriers. Ce sont précisément ces rapports de production, consistant en collaboration, qui, mûrissant au sein des rapports de production capitalistes en général, sont la pierre sur laquelle doit se bâtir l'église de l'avenir.

Voici quelque chose encore qui doit nous éclairer. Nous avons vu plus haut que la cause d'une révolution réside dans le conflit entre les forces productives et les rapports fondamentaux de production ou rapports de propriété.

Nous voyons maintenant que cette contradiction *de base* trouve son expression dans une contradiction *de production*, à savoir dans la contradiction entre *une partie* des rapports de production du capitalisme et *une autre partie* de ces rapports. En effet. Il est clair que le travail social et centralisé, incarné par le prolétariat, devient de moins en moins compatible avec la domination économique (et par suite politique) des capitalistes. Ce « travail socialisé » exige une économie méthodique et ne souffre pas l'anarchie entre les classes. Il exprime la tendance de la société vers l'organisation, or cette organisation ne peut être menée à bonne fin dans la société *capitaliste* ; plus précisément, elle ne peut pas être menée à bonne fin d'une façon sociale. Car la société fondée sur les classes est une société contradictoire, donc inorganisée. Or il est clair que les capitalistes ne peuvent, ne veulent pas anéantir leur domination de classe. Par conséquent, pour que s'ouvrent des possibilités d'organisation « sur toute la ligne », il faut que soit annihilée la domination des capitalistes. Nous avons ainsi sous nos yeux un conflit entre ceux des rapports de production qui sont incarnés dans le prolétariat, et ceux qu'incarne la bourgeoisie.

Ceci nous permet de comprendre la suite. Il est certain que ce sont les *hommes* qui font l'histoire. Par conséquent, il va de soi qu'un conflit entre les forces productives et les rapports de production ne se manifeste pas par le fait que les moyens de *production*, les machines inertes, bref, les *objets* « se dressent » contre les hommes. Une pareille supposition serait monstrueuse et risible à la fois. Que se passe-t-il alors ? Il se passe évidemment que l'évolution des forces productives place *les hommes* dans des rapports de contradictions tranchées et que le conflit entre les forces productives et les rapports de production trouve son expression dans un *conflit entre les hommes*, dans un *conflit entre les classes*. Nous venons justement de voir comment cela se produit. Car les rapports de collaboration entre ouvriers s'expriment dans des *hommes* vivants, dans le *prolétariat*, avec ses intérêts, ses aspirations, sa force et sa puissance sociale. Et vice-versa, la base des rapports de production du capitalisme, dominante et freinante, s'exprime aussi dans des hommes vivants, dans la *classe* des capitalistes. *Tout le conflit trouve son expression dans la lutte violente des classes, dans la lutte révolutionnaire du prolétariat contre la classe capitaliste.*

Les troubadours opportunistes de la social-démocratie, dans le genre de H. Cunow, aiment à se répandre sur le thème de l' « imparfaite maturité » des rapports actuels ; et pour se justifier, ils renvoient aussi... à Marx, qui enseignait que nulle forme de production n'est suppléée par une autre tant qu'elle laisse encore place à l'évolution des forces productives. Et ces « hommes d'esprit » commencent à galoper par le monde entier, pour montrer qu'il y a encore des villages en Afrique Centrale, où il n'existe pas de banques et où vivent des sauvages nus. Nous pouvons opposer à cela cette affirmation : « La guerre mondiale, le début d'une ère révolutionnaire, etc., *sont précisément l'expression de cette maturité objective* dont il est question. Car ce conflit de la plus haute intensité a

été la conséquence d'un antagonisme arrivé à son apogée et qui se produisait continuellement et se *développait* au sein du système capitaliste. Sa force d'ébranlement est l'indice assez exact du degré de l'évolution capitaliste et l'expression tragique de l'absolue incompatibilité du développement ultérieur des forces productives avec l'enveloppe des rapports capitalistes de production qui les enserme. C'est bien là ce *Zusammenbruch*, ce krach maintes fois prédit par les créateurs du communisme scientifique ». (N. Boukharine : *L'économie de la période de transition*).

47. La révolution et ses phases.

Le point de départ de la révolution est, comme nous l'avons vu, un conflit entre les forces productives et les rapports de production, conflit qui place dans une situation particulière la classe porteuse du nouveau mode de production « détermine » *d'une manière précise sa conscience et sa volonté*. Donc l'avant-coureur de la révolution est la modification profonde de la conscience d'une nouvelle classe, la *révolution idéologique dans la classe qui sera le fossoyeur de l'ancienne société*.

Il est indispensable de s'arrêter sur ce point. Avant tout, il faut se souvenir que cette révolution a une base matérielle. Puis il faut comprendre nettement pourquoi il s'agit ici d'un changement violent dans la conscience d'une nouvelle classe, d'un processus révolutionnaire. Examinons cette question avec attention.

Tout ordre social, comme nous l'ont appris les chapitres précédents, ne repose pas seulement sur des fondements économiques : car quelle que soit l'idéologie régnant dans un ordre de choses donné, elle n'est que le lien qui soutient cet ordre de choses.

Les idéologies ne sont pas de simples hochets, mais des cercles de genres divers, qui enserrant comme un tonneau le corps social, et le maintiennent en équilibre. Demandons-nous maintenant ce qui arriverait, si la psychologie et l'idéologie des classes opprimées étaient à l'égard de l'ordre de choses régnant en position d'hostilité ouverte ? Il est clair que dans de telles conditions, cet ordre ne pourrait pas se maintenir. Considérons en effet telle forme de société que nous voudrions et nous nous convainçons immédiatement que tant que cette société existe, il y règne, en général et dans l'ensemble une mentalité et une idéologie de paix civile. C'est particulièrement apparent si nous prenons pour exemple le capitalisme au début de la guerre de 1914-1918. Certes, la classe ouvrière avait développé une idéologie indépendante de celle de la bourgeoisie. Et que voyons-nous ? Au sein même de la classe ouvrière existait une croyance extraordinairement forte en la stabilité de l'ordre capitaliste, un certain attachement à l'état capitaliste, une psychologie de paix civile. Il fallait toute une révolution psychologique et idéologique pour qu'une classe se dressât effectivement contre l'autre. Et quand s'accomplit cette révolution idéologique et psychologique ? Elle s'accomplit lorsque l'évolution objective place la classe opprimée dans une « situation insupportable », quand cette classe voit et prend nettement conscience que « dans l'ordre de choses actuel, il n'est pas d'amélioration possible », « qu'il n'y a pas d'issue », que « cela ne peut pas durer ». Cela se produit lorsque le conflit entre le développement des forces productives et les rapports de production a provoqué l'effondrement de l'équilibre social, et l'impossibilité de le rétablir sur les anciennes bases. Poursuivons en prenant pour exemple la révolution prolétarienne. La classe ouvrière, comme nous l'avons déjà vu, a développé au cours de l'évolution capitaliste de l'humanité, une psychologie et une idéologie plus ou moins hostiles à l'ordre existant. C'est dans le marxisme que cette idéologie a reçu son expression la plus tranchée, la plus nette, la plus significative et la plus profonde. Pourtant, en fait, dans la conscience des masses, et en vertu de ce fait, qu'il pouvait encore se développer, qu'il se développait et pouvait même améliorer les salaires grâce au pillage et à l'exploitation sans merci des colonies, le capitalisme n'était nullement « insupportable » à la conscience des masses ouvrières. Bien plus. Dans la classe ouvrière européenne et nord-américaine s'établit même une « communauté d'intérêts » particulière avec « l'État national capitaliste ». En même temps, le marxisme de Marx, né sur le sol de la révolution de 1848, se changeait dans les partis ouvriers en un « marxisme IIe internationale » tout spécial, qui trahissait et dénaturait la doctrine de Marx même sur la révolution

sociale, l'appauvrissement du prolétariat, l'effondrement inévitable du capitalisme, la dictature du prolétariat, etc. Tout cela trouva son expression dans la trahison des partis social-démocrates et dans l'état d'esprit patriotique de la classe ouvrière en 1914. Il fallut la guerre et ses conséquences apparaissant comme l'expression des contradictions du régime capitaliste, pour montrer ou plus exactement commencer à montrer que « cela ne pouvait pas durer ». À la psychologie et à l'idéologie de paix civile se substituèrent une psychologie et une idéologie de guerre civile, et dans le domaine purement idéologique, le « marxisme » de la IIe internationale céda la place au vrai marxisme, c'est-à-dire au communisme scientifique.

Ainsi, cette révolution dans les idées est constituée par le krach de l'ancienne psychologie et de l'ancienne idéologie (brisées par l'irruption des faits mêmes de la vie), et dans l'instauration d'une idéologie et d'une psychologie nouvelles vraiment révolutionnaires.

La canaille social-démocrate ne le comprendra jamais. Au contraire elle veut présenter ainsi la chose : Sur le terrain de la misère et de la famine, il ne peut pas y avoir de révolution prolétarienne, et par suite toute révolution qui se produit sur ce terrain n'est pas une « véritable » révolution. Il est intéressant d'opposer à cela la façon de voir de Marx ; dans un article de tête signé de lui dans la *New York Tribune*, le 2 février 1854, nous lisons : « il ne nous faut pas oublier qu'il existe en Europe une sixième puissance qui, à un moment déterminé, affirmera son pouvoir sur les cinq autres soi-disant « grandes puissances » à la fois et forcera chacune d'elle à trembler devant elle. Cette puissance, c'est la révolution. Après être restée longtemps silencieuse et retirée, elle est maintenant rappelée sur le front de la bataille *par la crise et par la famine...* Il ne faut qu'un signal, pour que la sixième et la plus puissante des puissances entre en scène clans tout l'éclat de son armature, le glaive en main... Ce signal sera donné *par la guerre européenne menaçante* ». Ainsi Marx n'avait pas de ratiocinations imbéciles sur l'impossibilité d'une révolution prolétarienne après une guerre, sur l'impossibilité d'édifier la révolution sur la famine, etc. Marx se trompait sur le *rythme* de l'évolution, mais il a généralement saisi l'esquisse essentielle des évènements : crise, faim, guerre.

La deuxième phase de la révolution est la révolution politique, c'est-à-dire la prise du pouvoir par une nouvelle classe. Ici, la psychologie révolutionnaire de la nouvelle classe entre en action. La classe opprimée se heurte directement à la force concentrée de la classe régnante, à son appareil d'État. Pour briser cette opposition, la classe nouvelle, dans le processus de la lutte, désorganise, détruit dans une mesure plus ou moins grande l'organisation d'État de l'adversaire et, en partie avec des éléments anciens, en partie avec des éléments nouveaux, instaure son organisation d'État. Il est indispensable ici de noter et de souligner que la « prise du pouvoir » par une classe nouvelle n'est pas et ne peut pas être un simple passage de la même organisation d'État des mains des uns aux mains des autres. Une idée aussi naïve des choses a été extrêmement répandue jusque dans les milieux socialistes. Pourtant, chez Marx et Engels, il est expressément question de la destruction du pouvoir ancien et de l'organisation d'un nouveau. C'est très compréhensible. En effet, l'organisation d'État, c'est l'expression suprême de la puissance de la classe régnante, c'est sa forteresse, sa force concentrée, son principal appareil de lutte, sa principale arme défensive contre la classe opprimée. Comment dès lors la classe opprimée pourrait-elle briser l'opposition de la classe opprimante, en laissant intact son principal instrument d'oppression ? Comment vaincre un ennemi sans désorganiser les forces de cet ennemi ? De toute évidence, de deux choses l'une : ou bien les forces de la classe régnante restent dans leur ensemble sans changement et alors, la révolution est par définition perdue ; ou bien la révolution est victorieuse et cela sous-entend par définition la désorganisation, la destruction des forces (c'est-à-dire, en tout premier lieu, de l'organisation d'État) de la classe dirigeante. Et comme la puissance matérielle du pouvoir d'État trouve sa principale expression dans la force armée, il est clair que ce travail préalable de destruction devra s'attaquer avec le plus de violence à l'ancienne armée. Cela nous est démontré entre autres par la révolution anglaise du XVIIe siècle, qui détruisit l'appareil d'État du pouvoir des rois-propriétaires fonciers, leur armée, etc. et institua l'armée révolutionnaire des puritains et la dictature de Cromwell. Cela nous est démontré encore par la révolution française,

qui disloqua l'armée royale et institua l'armée révolutionnaire, édifée sur des principes nouveaux. Cela nous est enfin démontré et prouvé par la révolution russe de 1917 et des années suivantes, qui a brisé l'appareil d'État et des propriétaires fonciers et de la bourgeoisie, qui a détruit et dissous l'armée impérialiste, et qui a édifié un État nouveau, d'un type absolument sans précédent, et une armée révolutionnaire nouvelle.

Tout cela a été très bien vu théoriquement par Marx et Engels. Nous ne pouvons, nous arrêter ici à en faire la démonstration et nous renvoyons ceux que le sujet intéresse particulièrement à l'ouvrage de Lénine : [L'État et la Révolution](#). Même des écrivains bourgeois reconnaissent aujourd'hui que nous donnons ici, expressément, le point de vue marxiste orthodoxe sur la question. (Strouvé et surtout PA. Novgorodtsev - *De l'idéal social*, Berlin, 1921). Poussés dans leurs derniers retranchements, les théoriciens social-démocrates ont, par suite, été obligés de critiquer ouvertement Marx, en attaquant le côté révolutionnaire « destructif » de sa doctrine. Ce noble rôle, c'est Heinrich Cunow qui l'a pris pour lui (*op. cit.* 1er vol., p. 310 : *Marx contre Marx*). Cunow, continuant à répéter la sotte fable de Sombart, selon laquelle Marx révolutionnaire aurait fait un tort immense à Marx savant, distingue deux « déviations » dans la théorie du fondateur du communisme scientifique; d'une part, d'après Cunow, Marx considère l'État au point de vue *sociologique*, comme émanant des conditions de l'évolution économique, en tant qu'organisation remplissant des fonctions sociales, d'autre part il le considère au point de vue *purement politique*, comme une machine d'oppression au service d'une classe et responsable de tout le mal. Le premier point de vue serait celui du savant, le second celui du révolutionnaire optimiste ! C'est au second que, d'après Cunow, se rattache chez Marx, la « haine de l'État » et le désir de briser la machine d'État de la bourgeoisie.

Il n'est pas difficile de dénoncer ce qu'il y a de faux dans cette position « cunowienne » de la question. C'est une erreur complète chez lui que d'opposer les « fonctions sociales » de la machine d'État à son caractère d'instrument d'oppression de classe. « La politique est l'expression concentrée de l'économie ». Sans État capitaliste, la production capitaliste ne se conçoit pas. Et la production capitaliste remplit évidemment des fonctions très importantes. Mais le centre de la question est dans ce fait, qu'en temps de révolution, les « importantes fonctions sociales » rejettent un vêtement historique et en adoptent un autre. Et cela se produit au moyen de la transformation des rapports entre les classes, de la suppression des anciens rapports. Les sophismes de Cunow sont la répétition des sophismes de Renner. Celui-ci pendant la guerre, défendait le patrimoine des Habsbourg et les profits des capitalistes par le raisonnement suivant : les gens du vulgaire pensent que le capital est un objet ; Marx a prouvé que c'est un ensemble de rapports sociaux ; ces rapports présupposent au moins deux parties en rapports : des capitalistes et des ouvriers. Donc, concluait Renner, si vous parlez d'ouvrier, par là-même vous supposez un capitaliste ; et par conséquent, en défendant l'ouvrier, vous devez aussi défendre le capitaliste, car l'un ne peut exister sans l'autre : c'est là ce qui constitue les « intérêts de l'ensemble ». Tous les raisonnements semblables prétendent, chacun le voit, que l'ouvrier salarié doit souhaiter de rester toujours ouvrier salarié. Mais c'est ici l'essentiel : la révolution pose la question, non pas du « droit » d'être salarié, mais du « droit » de cesser d'être salarié.

Ainsi, la phase politique de la révolution ne consiste pas pour la nouvelle classe à s'emparer de l'ancienne machine restée intacte, mais à la démolir plus ou moins (selon la classe qui poursuit la transformation de l'ancienne société), et à édifier une organisation nouvelle, c'est-à-dire à combiner de façon nouvelle les hommes et les choses, et à systématiser d'une façon nouvelle les idées correspondantes.

La troisième phase de la révolution est la révolution économique. Elle consiste en ceci, que la nouvelle classe, parvenue au pouvoir, utilise ce pouvoir comme levier du bouleversement économique, achève de détruire les rapports de production de l'ancien type et aide à mettre sur pied les rapports nouveaux qui mûrissaient au sein de l'ancien ordre de choses et en *contradiction* avec lui. Voici comment Marx a défini cette période de la révolution, en examinant la révolution *du prolétariat*

: « Le prolétariat, écrit-il, profitera de sa domination politique pour arracher entièrement à la bourgeoisie tout le capital, pour centraliser entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé comme classe dominante, tous les moyens de production et pour augmenter, dans la mesure du possible, la masse des forces productives » (ce dernier point, nous le voyons, ne vient que plus tard, et se rapporte proprement à la période suivante, N. B.). Cela ne peut évidemment avoir lieu qu'au moyen d'irruptions despotiques dans le droit de propriété et dans les rapports bourgeois de production, et par conséquent, au moyen de mesures qui apparaissent économiquement insuffisantes et insoutenables mais qui, dans la marche de l'évolution, sortent de leurs propres cadres et sont inévitables comme moyens de transformation radicale de tout le mode de production » (*Manifeste Communiste*). Dans un autre passage du *Manifeste*, Marx parle du prolétariat, qui « comme classe au pouvoir, transformera *par la violence* les anciens rapports de production. »

Ici se pose devant nous une question très importante et fondamentale : comment, dans un cas type, se produit et doit inéluctablement se produire cette refonte, cette réorganisation des rapports de production ?

La façon dont autrefois la social-démocratie se représentait les choses sur ce point était des plus simples : la nouvelle classe, en l'occurrence le prolétariat, « écarte » ceux qui occupent la tête dans le processus économique, en leur disant : « Allez-vous en, imbéciles ! » ; les « imbéciles » s'en vont, plus ou moins bousculés par le prolétariat, qui reçoit au complet et intact l'appareil social de production, tout prêt, mûri à point dans le sein de l'Abraham capitaliste. Au-dessus, le prolétariat installe ses « têtes » à lui, et l'affaire est dans le sac : la production va sans remous, la continuité du processus de production n'est nullement rompue et la société tout entière glisse sans heurts, sur le chemin de l'ordre socialiste épanoui. Regardons cependant avec plus d'attention la révolution dans les rapports de production. Qu'est-ce qu'indiquent avant tout ces rapports de production du point de vue du procès du travail ? Ils ne sont autre chose qu'un appareil humain complexe de travail, un système de gens mutuellement liés les uns aux autres, liés, nous le bavons, selon un type *déterminé*. Mais en outre - et ceci surtout est important pour nous - les fonctions de travail des divers groupes de gens dans une société de classes sont attachés à leur *rôle de classe*, et comme *jumelées* avec lui. Par suite, la transposition des classes est dans une mesure plus ou moins grande la *destruction* de l'ancien appareil de travail, et la construction d'un *nouveau*, exactement comme dans la phase politique de la révolution. Il va de soi qu'il en résulte inévitablement pour un temps, un déclin des forces productives : toute reconstruction exige des dépenses. De même, il est compréhensible que le degré de destruction de l'ancien appareil, l'importance des *démolitions*, dépendent en tout premier lieu de l'importance du déplacement de classes qu'on observe. Dans les révolutions bourgeoises, par exemple, le pouvoir de commandement dans la production passe d'un groupe de propriétaires à un autre ; le principe de la propriété reste en vigueur, le prolétariat demeure à la place où il était. Par conséquent, la démolition, la destruction de l'ordre ancien est ici beaucoup moins importante que dans le cas où la couche la plus basse de la pyramide, le prolétariat, cherche à monter au sommet. Dans ce dernier cas, un vaste ébranlement est inévitable. L'ancienne chaîne : bourgeoisie, haute classe intellectuelle, classe intellectuelle moyenne, prolétariat, *craque*. Le prolétariat demeure plus ou moins seul. Contre lui, il y a - tous les autres. De là une inévitable désorganisation temporaire de la production, désorganisation qui se prolonge tant que le prolétariat n'a pas disposé les hommes selon un autre ordre, ne les a pas unis par un lien d'un *autre* type, c'est-à-dire tant que n'est pas établi un *nouvel* équilibre de structure de la société.

Ces idées ont été exposées par l'auteur du présent travail dans son livre *L'Économie de la période de transition* (voir notamment le chapitre III), auquel nous renvoyons les camarades désireux de connaître plus en détail les considérations développées à ce propos. Nous ne ferons ici qu'une série de remarques complémentaires. Tout d'abord, jusqu'à quel point cette opinion peut-elle être considérée comme orthodoxe ? Nous pensons que c'est précisément ce point de vue qui était celui de Marx sur la question. Un fait caractéristique : Marx employait ici exactement la même expression qu'à

propos de la destruction de l'État. Il écrivait que l'enveloppe des rapports de production capitaliste « saute » (Cf. *Capital, Devoirs du peuple*, Tome I) ; en d'autres passages, il parle de « décomposition » et de « refonte ». On comprend bien que lorsque les rapports de production « sautent », cela ne peut pas ne pas porter atteinte à la « continuité du processus de production », ce qui serait certes, beaucoup plus agréable. Il est très vraisemblable que c'est aussi cette idée qui transparait chez Marx sous une forme non développée, lorsqu'il dit que « l'irruption despotique » du prolétariat est économiquement « insoutenable », mais que, par *la suite*, elle se justifie et pour ainsi dire trouve sa compensation.

Autre remarque. On nous a fait une foule d'objections tirées de la *Nouvelle Politique Économique* (N.E.P.) en Russie. On indique que, dans notre « Économie de la période de transition », nous nous sommes occupés de faire partialement la justification, l'apologie du parti communiste russe, qui avait cassé la vaisselle à tort et à travers. Et, maintenant, dit-on, la vie a prouvé qu'il n'aurait pas fallu détruire l'ancien appareil et que nous sommes maintenant aussi doux et apaisés que la bande à Scheidemann. En d'autres termes : la destruction de l'appareil capitaliste de production était un *fait* de la réalité russe et nullement une loi générale du passage d'une forme de société (capitaliste) à une autre (socialiste). Cette « objection » repose visiblement, sur une sereine incompréhension des choses. Les ouvriers russes ne pouvaient relâcher les capitalistes, etc., *qu'après* les avoir ébranlés sur leur base et s'être eux-mêmes affermis, c'est-à-dire après avoir établi en gros les conditions du nouvel équilibre social. Mais nos critiques veulent commencer par la fin. En effet, jusque dans l'appareil d'État (par exemple dans l'armée) nous laissons entrer de nombreux cadres d'officiers de l'ancien régime et nous les plaçons aux fonctions de commandement. Mais aurions-nous pu en faire autant au début de la révolution ? Aurions-nous pu ne pas détruire l'ancienne armée tsariste ? Alors ce ne sont pas les ouvriers qui leur auraient imposé leur direction, mais eux qui auraient imposé la leur aux ouvriers. C'est là chose suffisamment prouvée par la politique qu'ont pratiquée les ministres Scheidemann-Noske en Allemagne, Otto Bauer-Renner en Autriche, Vandervelde en Belgique, etc.

Troisième remarque : La nouvelle politique économique en Russie découle pour neuf dixièmes du caractère paysan du pays c'est-à-dire de conditions spécifiquement *russes*.

Quatrième remarque : Il va de soi qu'il est question pour nous d'un type de marche des événements. Mais dans des conditions particulières, il peut se trouver un état de choses, tel, qu'il n'y ait pas de destruction : par exemple, si le prolétariat est vainqueur dans les pays de première importance, alors, il est possible que la bourgeoisie avec son appareil entier capitule d'un seul coup.

Le point de vue que nous venons d'exposer n'affirme nullement qu'il s'agit uniquement des hommes isolés. Il affirme que les diverses couches hiérarchiques d'hommes se séparent les unes des autres ; le prolétariat se scinde d'avec les autres couches (classe des techniciens, bourgeoisie, etc.), mais lui-même, comme ensemble d'hommes s'agrège plutôt en un ensemble homogène, tout au moins dans une partie considérable. C'est même là la base des nouveaux rapports de production (nous avons déjà vu plus haut que le « travail socialisé », représenté principalement par le prolétariat, est justement ce qui a « mûri » dans les cadres de l'ancien régime économique).

Enfin, la quatrième et dernière phase de la révolution est la révolution technique. Après qu'un nouvel équilibre social a été atteint, c'est-à-dire après la constitution d'une nouvelle enveloppe stable des rapports de production, pouvant servir de forme à l'évolution des forces productives, à partir d'un point déterminé commence leur évolution accélérée : les obstacles sont brisés, les plaies de la crise sociale pansées, la société commence une ascension jusqu'alors inconnue. De nouveaux instruments s'introduisent, une nouvelle base technique se forme, la révolution technique se produit. Et dès lors commence la période « normale » « organique » de développement de la nouvelle forme sociale, qui se constitue une psychologie et une idéologie correspondantes.

Essayons maintenant de récapituler. Le point de départ du développement de la révolution a été, comme nous l'avons vu, la rupture de l'équilibre entre les forces productives et les rapports de production. Cela se manifeste dans la rupture de l'équilibre entre les diverses catégories de rapports de production. À son tour, cette dernière rupture d'équilibre conduit à la rupture de l'équilibre entre

les classes, qui se manifeste avant tout par la destruction de l'idéologie de paix sociale. Ensuite se produit une brusque rupture de l'équilibre politique et sa restauration sur une base nouvelle, puis une brusque rupture de l'équilibre de structure économique et sa restauration sur une base nouvelle, enfin l'apport d'un nouveau fondement technique. Ainsi la société commence à se développer sur une nouvelle base de vie, et toutes ses fonctions vitales fondamentales prennent un autre costume historique.

48. Les lois de la période de transition et les lois de la décadence.

En étudiant le processus de la révolution, qui n'est autre qu'un processus de passage de la société d'une forme à une autre, nous sommes arrivés à la conclusion que, débutant par le choc des forces productives et des rapports de production, ce processus parcourt diverses phases de l'idéologie à la technique, c'est-à-dire, semble-t-il, selon un ordre renversé.

Pour analyser la façon dont se passent les choses, prenons d'abord un exemple concret et reprenons celui de la révolution prolétarienne.

Heinrich Cunow, critique nouvellement apparu de Marx, oppose les deux passages suivants, l'un extrait de la [Misère de la Philosophie](#), l'autre du **Manifeste Communiste**. Le premier dit : « *La classe ouvrière dans la marche de l'évolution change la société bourgeoise par une association telle, qu'elle exclura les classes et les contradictions entre elles, par une association où il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément l'expression officielle des contradictions à l'intérieur de la société civile.* » (Marx, *Misère de la Philosophie*).

Dans l'autre passage, Marx définit ainsi la marche des événements : « *Si le prolétariat s'unit comme classe dans la lutte contre la bourgeoisie, il devient par la révolution la classe dominante, et comme classe dominante, il abolit par la violence les anciens rapports de production ; or en même temps que ces rapports de production, il abolit les conditions d'existence des contradictions de classe en général, et entre autres ainsi, sa propre domination de classe.* »

À ce propos, Cunow (*op. cit.* vol. I, p. 321), se répand dans la tirade que voici : « Ceci (il s'agit du passage du *Manifeste Communiste*, N. B.) Est au point de vue sociologique, presque un retournement complet de la phrase citée plus haut de la *Misère de la Philosophie*. Là (dans la « *Misère* » N. B.) on assiste d'abord, au cours de l'évolution sociale, à la suppression de la division en classes, et c'est seulement ensuite qu'en vertu de ce fait même, que la base de l'ancien pouvoir politique est renversée, il se produit une nouvelle conquête « politique » (!) Dans le *Manifeste Communiste*, au contraire, la conquête du pouvoir d'État a lieu d'abord et ensuite seulement, au moyen d'une transformation de ce pouvoir, se produit le renversement des rapports de production capitalistes, puis, par leur chute progressive, la disparition des oppositions de classe, et en même temps enfin, la suppression des classes en général. » Ainsi, Cunow affirme que dans la *Misère*, Marx est un savant évolutionniste, et dans le *Manifeste* un révolutionnaire écervelé. M. Cunow ment effrontément, car il sait parfaitement que la *Misère de la Philosophie* appelle à la « lutte sanglante » (« Lutte sanglante ou la mort. C'est ainsi et seulement ainsi que l'histoire pose la question »). Mais examinons la chose en elle-même. Dans le premier passage cité de Marx, il s'agit de la période qui *suit* la conquête du pouvoir et de la disparition progressive du pouvoir *du prolétariat*. De « conquête politique » il n'est nullement question. Et le pouvoir prolétarien est dès son début compris comme un élément appelé à disparaître. De même dans le passage du *Manifeste*. Ainsi il est hors de doute que Marx considérait la conquête du pouvoir politique (c'est-à-dire la destruction d'une ancienne machine d'État et l'organisation d'une nouvelle, entièrement originale) comme une condition pour le bouleversement des rapports de production par le moyen de l'expropriation violente des expropriateurs. Par conséquent, ici aussi, on se trouve en présence d'un « ordre renversé ». L'analyse va non pas de l'économie à la politique, mais de la politique à l'économie. Car en effet, si les rapports de production sont transformés à l'aide du levier

du pouvoir politique, il s'ensuit que la politique détermine ici l'économie. Et Cunow n'a-t-il pas raison alors de dire que nous avons ici une sociologie en contradiction avec la véritable sociologie de Marx ?

Non, certes, il n'a pas raison. Il ne fait rien d'autre qu'une contrefaçon réformiste de Marx et agit ainsi comme un vulgaire faux-monnayeur.

En effet. Il ne faut pas perdre de vue le *point de départ* de tout processus. Où se trouve ce point de départ ? Dans le conflit entre l'évolution des forces productives et les rapports de propriété. C'est *cela* la base du processus, le point initial de toute réorganisation sociale. Quand le processus interrompt-il sa course folle ? Lorsque se constitue un nouvel équilibre de structure de la société. En d'autres termes, la révolution commence parce que les rapports de propriété sont devenus une entrave au développement des forces productives ; la révolution, pour parler par métaphore « exécute sa tâche » lorsque s'édifie de *nouveaux* rapports de production, pouvant servir de formes à l'évolution des forces productives. Et qu'y a-t-il entre ces deux points de la révolution ? *L'influence en retour des superstructures.*

Nous avons vu dans les chapitres précédents que les superstructures ne sont nullement un élément « passif » du processus social : elles sont aussi une force déterminée. Il serait ridicule de le contester et M. Cunow lui-même n'a pas l'audace d'y faire objection. Ce qui se produit ici, c'est précisément un processus, très étendu dans le temps, d'influence en retour ; cette extension dans le temps, découle du caractère catastrophique de tout le processus, de la suppression de toutes les fonctions ordinaires. En période dite normale, toute contradiction entre les forces productives et l'économie ou autre, s'aplanit rapidement, exerce rapidement son influence sur la superstructure, puis la superstructure à son tour sur l'économie et les forces productives et le cercle recommence ainsi sans cesse. Mais ici, cette accommodation mutuelle des diverses parties du mécanisme social s'opère d'une façon terriblement âpre, cruelle, au prix de sacrifices prodigieux ; les contradictions elles-mêmes prennent une ampleur formidable. Rien d'étonnant alors que le processus d'influence en retour des superstructures (idéologie politique - conquête du pouvoir - transformation de ce pouvoir pour la refonte des rapports de production) traîne en longueur, emplissant toute une période historique. C'est là que réside *l'originalité de la période de transition*, chose parfaitement incompréhensible pour M. Cunow.

Il est indispensable ici de ne pas perdre de vue ce qui suit. Toute force se rattachant aux superstructures, et entre autres, la puissance concentrée d'une classe, son pouvoir d'État, est une *force*. Mais cette force *n'est pas illimitée*. Nulle force ne peut faire ce qui est au-dessus de cette force. Par quoi alors se trouve *limitée* la force politique de la nouvelle classe qui vient de prendre le pouvoir ? Elle est limitée par l'état des rapports économiques donnés et, par suite, des forces productives. En d'autres termes : *cette transformation des rapports économiques, qui peut être réalisée à l'aide du levier politique, dépend elle-même de l'état préalable des rapports économiques*. On ne saurait mieux l'expliquer qu'en prenant l'exemple de la révolution prolétarienne russe. La classe ouvrière prit en octobre 1917 le pouvoir en main. Mais elle ne pouvait pas même songer, par exemple, à centraliser et à socialiser l'économie petite-bourgeoise, en particulier l'économie paysanne. Il apparut en 1921, que l'économie russe ferait une résistance encore plus grande qu'on ne s'y attendait, et que les forces de la machine d'État prolétarienne suffiraient à garder socialisée tout juste la grosse industrie, et encore pas toute.

Portons maintenant notre attention sur le côté suivant de la question. Nous avons vu plus haut que le processus révolutionnaire interrompt le développement des forces productives, bien plus, qu'il *abaisse* le niveau de ces forces productives. Il est indispensable que nous éclairions le plus nettement possible cette idée et le sens de ce phénomène.

Une société inorganisée, dont l'exemple concret le plus marqué est la société capitaliste-mercantile, se développe toujours par sauts. Chacun sait maintenant que par exemple le capitalisme porte en lui les guerres et les crises industrielles. Nul n'ignore plus que ces guerres et ces crises sont l'« inévitable attribut » de l'ordre capitaliste. En d'autres termes, partout où il y a capitalisme et

évolution capitaliste, il y a nécessairement crises et guerres capitalistes. C'est là la « loi naturelle » de l'évolution capitaliste. Qu'indique cette loi, si on la considère du point de vue des forces productives de la société ? Prenons d'abord les crises. Que se produit-il en temps de crise ? Il se produit l'arrêt des entreprises, l'augmentation du chômage, la diminution de la production, la ruine et la perte d'une quantité d'entreprises, surtout des petites, bref, la *ruine partielle des forces productives*. Et, en même temps, à côté de cela, l'ascension des *formes d'organisation* du capitalisme : le renforcement des entreprises les plus vastes, le développement des trusts et autres puissantes unions monopolisatrices. Que se produit-il après la crise ? Un nouveau cycle d'évolution, une nouvelle ascension sur une *nouvelle* base, avec des formes *supérieures* d'organisation, donnant un essor plus *large* à l'évolution des forces productives. Ainsi, c'est au prix d'une crise et d'une perte de forces productives dans cette crise que s'achète la possibilité d'une évolution ultérieure.

Il en est de même, jusqu'à une limite déterminée, dans les guerres capitalistes. Elles sont l'expression de la concurrence capitaliste. Elles s'accompagnent d'une chute temporaire des forces productives. Mais, après elles, les États de la bourgeoisie sont arrondis, les puissants sont devenus encore plus puissants, les petits ont été absorbés ; le capital s'est centralisé sur une échelle mondiale, a acquis un plus vaste champ d'exploitation, les cadres d'évolution des forces productives se sont élargis, après un déclin temporaire, le processus d'accumulation est reparti plus rapide encore.

La même loi s'applique également à une plus grande échelle de l'évolution de la société capitaliste. Nous savons déjà que la signification de la révolution est d'anéantir les *obstacles* au développement des forces productives. Mais, si étrange que cela soit, en anéantissant ces obstacles, elle anéantit aussi, temporairement une partie des forces productives elles-mêmes. Et cela est tout aussi inévitable que les crises en régime capitaliste.

L'action destructive de la révolution (les « frais de la révolution ») comporte plusieurs opérations :

- 1. Destruction physique d'éléments de production.** - On peut compter ici tous les genres de suppression d'objets et de gens dans le processus de la guerre civile. Il est clair en effet pour chacun que lorsqu'on fait des barricades avec des wagons, ou lorsqu'on tue des gens (et la guerre civile de classes entraîne avec elle de pareils sacrifices), c'est bien là une destruction de forces productives. La destruction de machines, d'usines, de voies ferrées, de cheptel, etc., la détérioration et la destruction de moyens de production par le sabotage, la non réparation, la non production des parties nécessaires, etc.; la perte d'ouvriers ou d'intelligences dans la guerre, etc., tout cela représente une destruction physique de forces productives.
- 2. Déterioration d'éléments de production.** - Ceci concerne la baisse de valeur des machines par manque de réparation et de production ; l'épuisement physique des forces ouvrières (ouvriers, travailleurs intellectuels, etc.) ; le recours à des remplacements d'une qualité inférieure (métaux moins bons ; remplacement de la main-d'œuvre masculine par de la main-d'œuvre féminine ou infantine, introduction de l'élément petit-bourgeois dans les usines, etc.).
- 3. Rupture des liens entre les éléments de la production.** - C'est là la cause la plus importante de la désorganisation spécifiquement révolutionnaire. C'est ici que se range cette désagrégation des rapports de production dont nous avons parlé dans le texte (rupture des liens entre le prolétariat d'une part, les techniciens et la bourgeoisie de l'autre ; rupture des organisations capitalistes ; rupture des liens entre la ville et la campagne, etc., etc.). Ici, les forces productives (c'est-à-dire les objets et les hommes) ne sont pas physiquement anéanties, mais elles *sortent du processus de la production* (les objets restent inutilisés, les gens ne travaillent pas). C'est ici aussi qu'il faut comprendre les frais qui découlent de « l'incompétence » du début de la nouvelle classe pour construire ses organismes, les « erreurs, etc. ».

4. Répartition nouvelle des forces productives pour des utilisations improductives. - Ceci concerne le transfert d'une partie considérable des forces productives à des travaux de guerre : fabrication de canons, de fusils, d'habillement et d'équipement militaire (Cf. *l'Économie de la période de transition*, chap. VI).

Les exemples énumérés ici sont pris dans le domaine de la révolution prolétarienne. Il est facile de voir que l'on aura les mêmes séries de frais dans toute révolution : seule la somme de ces frais de la révolution sera, d'une façon générale, moindre dans les révolutions bourgeoises.

L'histoire dans son ensemble confirme ces thèses théoriques. Ainsi, les guerres paysannes en Allemagne ont engendré une désorganisation formidable ; la révolution française avec sa crise financière, la cherté invraisemblable de la vie, la famine, etc., de même. Dans leur guerre civile, les États-Unis ont été rejetés 10 ans au moins en arrière. Ensuite, après la réorganisation de la Société, au bout d'un laps de temps déterminé, commence une ascension beaucoup plus rapide qu'avant la révolution : c'est que la société a trouvé une armature mieux adaptée à ses forces productives.

Ainsi, le passage de la société d'une forme à une autre, s'accompagne d'un abaissement temporaire des forces productives, abaissement sans lequel toute évolution ultérieure serait impossible.

La loi de la période de transition se distingue de la loi de la période de décadence en ceci, que dans ce dernier cas, il n'y a pas passage à une forme *supérieure* d'économie; la chute des forces productives dure jusqu'à ce que la société reçoive une secousse, un choc extérieur quelconque, ou jusqu'à ce qu'elle trouve son équilibre sur une base inférieure, après quoi commence une « répétition du passé » ou un état prolongé de stagnation, mais en aucun cas, une forme supérieure de rapports économiques.

Si nous analysons les causes de décadence, nous constaterons qu'en général elles se ramènent à ceci : des rapports de propriété donnés ne peuvent être brisés ; par suite, ils demeurent comme obstacles à l'évolution, pesant en retour sur les forces productives, qui « cèdent », pour ainsi dire, constamment. Cela peut se produire, par exemple, lorsque dans la révolution, les forces des classes en présence sont approximativement égales, si bien que ni une classe ni l'autre ne peut vaincre, et que la société tout entière dépérit. Ici, le conflit entre les forces productives et les rapports de production a déterminé d'une manière définie la volonté des classes, mais la révolution n'a pas dépassé sa première phase. Les classes s'entre-déchirent, aucune ne peut avoir la victoire, la production s'éteint, la société agonise. Ou bien il peut arriver que la classe victorieuse ne soit pas en état de s'acquitter des tâches qu'elle a assumées. Ou encore, nous pouvons imaginer que les choses ne sont pas allées jusqu'à la révolution, mais que l'évolution des forces productives est arrivée à un point où elle a déterminé un groupement tout à fait particulier des classes : d'un côté une classe régnante entièrement parasitaire, et de l'autre, une classe opprimée tout à fait sans force. Alors non plus, il n'y aura pas de révolution ; il y aura simplement, tôt ou tard, une décomposition et une décadence, pour ainsi dire « exsangue ». Il peut enfin y avoir un type mixte de révolution. Dans tous ces cas, nous voyons que le développement des forces productives conduit à une économie telle, et à des « superstructures » telles, que leur influence en retour paralyse l'évolution des forces productives et les pousse à baisser. Dès que les forces productives cèdent, il va de soi qu'il y a du même coup abaissement du niveau de tout l'ensemble de la vie sociale.

On peut prendre comme exemples de décadence sociale la Grèce et Rome dans l'antiquité, et, plus près de nous, l'Espagne et le Portugal. Ayant la vie assurée par les esclaves que fournissaient d'interminables guerres, les classes au pouvoir tournaient au parasitisme, en même temps qu'une partie des citoyens libres. Leur technique leur permettait de faire des guerres et conditionnait l'économie correspondante ; cette économie donnait naissance à un système d'État déterminé ; mais la situation matérielle des classes déterminait leur genre de vie, leur psychologie (psychologie de dégénérescence parasitaire dans les classes régnautes, de dégénérescence par hébétude et par faiblesse chez les opprimés). Une telle superstructure pesait sur la base et sur les forces productives, dont le développement se ralentit, s'arrêta et plus tard devint une grandeur négative. Au lieu de cette

explication parfaitement compréhensible, la plupart des savants bourgeois se perdent dans un imbroglio sans fin. Un modèle de ce genre d'imbroglio est par exemple le livre « le plus récent » de P. Bizilli. « *La décadence de l'Empire romain* ». Le professeur Vassiliev, de Kazan, qui, dans son ouvrage déjà cité par nous, passe une revue de toutes les théories sur la décadence du monde antique, considère comme indispensable de poser une théorie biologique de la dégénérescence.

La dégénérescence des classes régnautes, selon le professeur Vassiliev, est la conséquence nécessaire de toute culture et (avec quelques réserves) sa fin naturelle ; elle consiste essentiellement en ceci, que le travail musculaire est remplacé par le travail nerveux, le système nerveux développe ses exigences, et ainsi se produit la dégénérescence biologique. En liaison avec cette conception, M. Vassiliev prétend que l'interprétation matérialiste *marxiste* de l'histoire doit être remplacée par une interprétation matérialiste *vassiliéviste*, qui est beaucoup plus « profonde » ; M. Vassiliev montre que le progrès des sciences sociales a suivi le chemin suivant : tout d'abord, on analysait l'idéologie, puis la politique, puis l'ordre social, puis l'économie (Marx) ; il convient maintenant d'approfondir encore la question et de passer à la nature *matérielle* de l'homme, à sa nature physiologique, dont les changements constituent « l'essence » du processus historique. Que la nature matérielle de l'homme change, c'est exact. Mais si l'on sort des limites des lois *sociales*, il faut alors passer de la biologie à la physique et à la chimie. Mais c'est ici qu'apparaît clairement d'un seul coup l'erreur de M. Vassiliev. En effet, les lois de la science *sociale* doivent être des lois *sociales*. Et lorsque nous voulons expliquer les propriétés *sociales* de la nature de l'homme, il nous convient d'expliquer sous l'influence de quelles causes *sociales* s'est transformée la physiologie (et également la psychologie) de l'homme. Cela nous amènera à constater que ce côté de la question est avant tout déterminé par les conditions de la vie matérielle, c'est-à-dire par la situation de groupes donnés dans la production. Donc M. Vassiliev, loin d'approfondir, revient au contraire en arrière. En fait, sa théorie est l'antique, très antique théorie sur l'inévitable vieillesse du genre humain. Outre qu'elle est sans valeur, parce qu'elle repose sur une analogie simpliste avec l'organisme, elle ne peut expliquer les faits les plus simples pourquoi par exemple, la culture européenne, beaucoup plus affinée, n'a-t-elle pas péri tandis qu'à péri Rome ? Pourquoi l'Espagne a-t-elle « décliné » et pas l'Angleterre ? Etc. Les lieux communs sur la dégénérescence ne peuvent rien expliquer ; ceci avant tout, pour la simple raison que la dégénérescence est un produit des conditions sociales. Aussi seule l'analyse de ces dernières peut-elle faire aborder la question comme il convient.

L'analyse des lois de la période de transition et des périodes de décadence éclaire très bien aussi la très « effrayante » question de savoir qu'est-ce qui détermine le développement des forces productives, sous l'influence de quoi elles se transforment ? Il n'est pas difficile de voir qu'elles se transforment sous *l'influence en retour de la base et de toutes les superstructures*. Marx l'avait déjà très bien discerné. C'est ainsi que dans le tome III du *Capital* (Tome III, I, p. 56), il écrit que « l'évolution de la force productive s'explique par le caractère social du travail mis en mouvement par la division du travail à l'intérieur de la société ; par l'évolution du travail intellectuel, notamment des sciences naturelles ». À strictement parler, les choses ne se bornent certes pas à cela : Marx a choisi les facteurs les plus importants qui exercent une influence sur les forces productives dans l'industrie. Mais, nous dira-t-on, pourquoi alors commencez-vous par ce bout-là ? Parce que, répondrons-nous une fois de plus, quels que soient les processus d'action réciproque qui se produisent à l'intérieur de la société, les rapports sociaux correspondront toujours et à chaque moment donné, pour autant que nous considérerons la société dans son équilibre, aux rapports de réciprocité existant entre la société et la nature.

49. L'évolution des forces productives et la matérialisation des phénomènes sociaux (accumulation de la culture).

Quand nous examinons le processus de production et de reproduction en période de croissance des forces productives, nous notons cette loi générale : en période de croissance des forces

productives, une plus grosse part de travail est toujours dépensée à la production d'instruments de production.

À l'aide de ces moyens toujours croissants de production, qui entrent dans la technique sociale, une part de travail bien moindre qu'auparavant donne une quantité incomparablement plus grande de produits utiles de toutes sortes. Le travail manuel de préparation d'instruments de production prenait jadis relativement peu de temps ; avec ces instruments misérables, sans valeur, faits à la main, les hommes peinaient à la sueur de leur front et la productivité de leur travail était des plus réduite. Au contraire, dans la société évoluée, une énorme part du travail social sert à produire de puissants instruments de travail, des machines et des appareils destinés à produire en masse d'autres instruments de production, tels que bâtiments d'usines colossales, entrepôts, génératrices d'électricité pour les mines, etc. Une grande dépense de forces humaines est faite en vue de ce travail. Mais en revanche, avec ces puissants moyens de production, le travail vivant devient d'une productivité inouïe : les « dépenses préalables » sont remboursées avec usure.

Dans la société capitaliste, cette loi trouve son expression dans la croissance relative du capital constant, comparativement au capital variable. La partie du capital qui va à la construction d'usines, de machines, etc., croît plus vite que celle qui va au salaire des ouvriers. Ou, en d'autres termes : dans l'évolution des forces productives en société capitaliste, le capital constant croît plus rapidement que le capital variable. Ce qu'on peut encore formuler comme suit : dans le développement des forces productives, les forces productives de la société se répartissent constamment de nouveau de telle sorte qu'une partie toujours plus grande se trouve placée dans les branches qui produisent des moyens de production.

Ainsi, l'accroissement des forces productives, l'accumulation de pouvoir de l'homme sur la nature, s'expriment en ceci, que le « poids spécifique » des *objets*, du travail mort, de la technique sociale, va sans cesse en augmentant.

Demandons-nous maintenant s'il ne se produit pas de phénomènes analogues dans les autres domaines de la vie sociale. Voici ce qui nous donne le droit de poser cette question. Nous avons vu plus haut, que le travail se rapportant aux superstructures, est aussi un travail différencié, scindé, séparé du travail matériel. Nous avons vu aussi que les superstructures, par leur structure interne, contiennent à la fois des éléments matériels, des éléments humains, et des éléments idéologiques au sens propre du mot. Comment se produit donc ici l'accumulation de cette culture intellectuelle ? N'y a-t-il pas ici d'analogie avec le processus matériel de la production, et s'il y en a une, comment se manifeste-t-elle ?

Disons-le tout de suite : il y a une analogie, et elle se manifeste en ceci, que l'idéologie sociale se matérialise, se fige en choses, s'accumule elle aussi sous forme d'objets parfaitement matériels. En effet, rappelons-nous d'après quoi, d'après quelles sources nous ressuscitons les anciennes « cultures intellectuelles » ? D'après ce qu'on appelle les « monuments » des époques passées, d'après les restes des bibliothèques antiques, les livres, les inscriptions, les tablettes d'argile, les statues, les tableaux, les temples, les instruments de musique retrouvés, d'après des milliers d'autres choses. Ces objets sont pour nous, comme la forme figée, matérialisée, de l'idéologie d'époques reculées, et d'après eux, nous pouvons avec vraisemblance juger et de la psychologie des gens qui en furent contemporains, et de leur idéologie, exactement de même que, d'après les instruments de travail, nous jugeons du degré de développement des forces productives, et en partie aussi de l'économie de ces époques. Notons encore ceci. Dans le travail de superstructure, dans le travail idéologique, très souvent, les moyens de jouissance jouent en même temps aussi le rôle de moyens de production ultérieure. Regardez, par exemple, une galerie de tableaux, Les tableaux sont des moyens de jouissance pour le public qui les regarde. Mais, en même temps, ce sont des moyens de production, non pas, certes comparables aux pinceaux ou à la toile, mais ce sont tout de même des moyens de production d'un caractère particulier. Car, d'après eux, les générations suivantes apprennent. Lorsque surgit une nouvelle école artistique, un nouveau courant en peinture, il ne tombe pas du ciel : il naît de ceux qui le précédèrent, même

lorsqu'il attaque violemment, lorsqu'il a nié » et détruit l'ancien système idéologique. Rien ne naît de rien. De même qu'en politique, en temps de révolution, l'ancien État est détruit, mais que le nouveau est jusqu'à un certain point, fait d'éléments anciens, reliés entre eux d'une autre manière, de même dans le domaine idéologique, même dans les ruptures les plus brusques, il y a transmission et liaison avec le passé : le nouveau ne se construit pas sur une « table rase » absolue. Les tableaux sont pour les artistes, un moyen de production, de l'expérience artistique accumulée, de l'idéologie condensée, à partir de laquelle commence, dans ce domaine, tout mouvement ultérieur.

À cela, on peut objecter à peu près ceci : quelle grossière construction vous faites là ! Qu'y a-t-il de commun entre la haute doctrine chrétienne et les signes matériels tracés en noires séries sur un parchemin ou un papier ? Qu'y a-t-il de commun entre cela et la peau de cochon dont est faite la reliure de l'évangile ? Qu'y a-t-il de commun entre la savante idéologie en elle-même et l'amas de vieilleries rassemblé dans les bibliothèques ? On ne peut pas ne pas voir de différence entre les travaux intellectuels, ces subtils produits de l'intelligence collective humaine, et des objets aussi grossièrement matériels que, par exemple, un livre en tant qu'objet matériel !

Tous les raisonnements de ce genre reposeraient sur un malentendu. Certes, ni le papier pris en soi, ni les madères ornementales, ni la peau de cochon n'auraient pour nous aucune signification, si nous ne les considérons pas dans leur existence *sociale*.

Nous avons vu au § 36 de ce livre que même la machine prise en dehors de tout lien social, est simplement un morceau de métal, de bois, etc. Mais elle a en outre, une existence *sociale* en tant qu'elle est utilisée par des hommes comme machine dans le processus du travail. Et de même, le livre : En dehors de son existence physique comme morceau de papier, il a aussi une existence sociale : il est compris comme livre, dans le processus de la lecture. Et c'est ici, précisément qu'il se manifeste comme idéologie condensée, comme moyen de production idéologique.

Si nous abordons sous cet angle, la question de l'accumulation de culture intellectuelle, nous verrons sans peine que cette accumulation a effectivement lieu sous des formes concrètes, et, en quelque sorte, se précipite en dépôt palpable, matériel. Et plus le domaine de la culture intellectuelle est « riche », plus est grandiose, plus est large, le domaine de ces « phénomènes sociaux matérialisés ». Pour parler par métaphore (et sans oublier que ce n'est qu'une analogie), la carcasse matérielle de la culture intellectuelle constitue le « capital de base » de cette culture elle est d'autant plus riche, qu'il est plus considérable, ce qui, de nouveau, « en dernière analyse », dépend du niveau d'évolution des forces productives matérielles. Inscriptions naïves, masques, idoles grossières, dessins sur des pierres, monuments d'art, rouleaux manuscrits de papyrus, « livres » de parchemin, temples et observatoires astronomiques, tablettes d'argile couvertes d'écritures. - puis, plus tard, galeries, musées, jardins botaniques et zoologiques, bibliothèques colossales, expositions scientifiques permanentes, laboratoires, journaux, livres, imprimés, etc., etc. - tout cela, c'est l'expérience accumulée, matérialisée, de l'humanité. Les nouvelles étagères à livres, avec les livres nouveaux qui s'ajoutent constamment à ceux qui y étaient déjà, nous montrent de façon concrète, la collaboration d'une quantité de générations, se succédant les unes aux autres en une suite ininterrompue.

Nous sommes maintenant tellement habitués à l'ordre des phénomènes de ce domaine, que nous n'y remarquons pas les frontières historiques. La psychologie et l'idéologie courantes, par exemple, sont fixées dans le *journal*. Et cependant le journal est un phénomène nouveau, apparu seulement au XVII^e siècle. Il est vrai que les informations d'État les plus importantes étaient affichées (publiées) déjà dans l'ancienne Rome et chez les Chinois (VIII^e siècle av. J.-C.), mais c'était quelque chose d'insignifiant (Cf. K. Bucher : *Le journalisme dans la Culture du Présent*). Le livre de même, en fait, fait remonter sa généalogie à l'époque de la découverte de l'imprimerie. Jusqu'alors, il n'y avait que les rouleaux de papyrus et les « codex » de parchemin comme moyens les plus parfaits pour fixer la « sagesse des siècles » ; il faut y ajouter les tablettes d'argile (Babylone), qui d'ailleurs s'accumulaient en énormes bibliothèques (par exemple la fameuse bibliothèque d'Assourbanipal) (Cf. K. Pietschmann : *Le livre*, dans *la Culture du Présent*). Les bibliothèques (Leibniz les appelait les « trésors

de toutes les richesses de l'esprit humain) se rencontrent ainsi dès la plus haute antiquité, et c'est à leurs restes que nous sommes principalement redevables de la découverte de maint et maint secret des époques disparues (sur les bibliothèques voir un bref article de Fritz Milkau dans la *Culture du Présent*); telle est l'importance de la bibliothèque Assurbanipal (VII^e siècle avant J.-C.) ou des bibliothèques américaines des plus antiques écoles de prêtres (troisième millénaire avant J.-C.). « Entre toutes les institutions scientifiques, écrit justement Hermann Diels (*L'Organisation de la Science dans la Culture du Présent*, p. 639), les bibliothèques sont reconnues depuis les temps les plus reculés comme le plus important et le plus indispensable moyen auxiliaire pour la conservation, la diffusion et le développement de la science, ainsi que pour compléter l'œuvre transitoire de la *viva vox* (voix vivante) de l'instituteur. » On comprend que le même rôle est joué dans l'art par les « monuments d'art », les collections, les galeries, les musées, les temples, etc.

Ainsi, l'accumulation de culture spirituelle se produit non seulement sous forme d'élévation de la psychologie et de l'idéologie dans les cerveaux des hommes, mais aussi sous forme *d'accumulation matérielle*.

50. Le processus de reproduction de la vie sociale dans son ensemble.

Nous pouvons maintenant récapituler brièvement.

Entre la société et la nature, il se produit un constant « échange de substances », un processus de reproduction sociale, un processus de travail se répétant par cycles, et qui, incessamment remplace ce qui est usé, élargit sa base, parallèlement à l'évolution des forces productives, donnant à la société la possibilité d'élargir constamment les frontières de sa vie.

Mais le processus de production des produits matériels est en même temps un processus de rapports économiques donnés. « Le processus capitaliste de production, dit Marx, considéré comme quelque chose de continu, c'est-à-dire comme processus de reproduction, ne produit pas seulement des marchandises, mais en outre, produit et reproduit ce rapport même qu'on nomme capital, c'est-à-dire d'une part, le capitaliste, et de l'autre l'ouvrier salarié. » (K. Marx, *Capital*, Tome I. p. 541 de l'édition de Hambourg 1903). Cette formule de Marx n'est pas vraie seulement pour le mode de production capitaliste : elle est vraie en général. Si, par exemple, nous prenons l'économie esclavagiste de l'antiquité, chaque cycle de production sera accompagné de ce fait, que le maître d'esclaves recevra sa part, l'esclave la sienne; que dans le cycle suivant aussi, le maître d'esclave remplira son rôle, l'esclave le sien; qu'en cas d'amplification de la reproduction, le changement consistera uniquement en une augmentation de la part du maître d'esclaves, de sa puissance, du nombre de ses esclaves, de la masse de travail supplémentaire fourni par eux. Ainsi, le processus de reproduction matérielle est en même temps un processus de reproduction des rapports de production, de l'écorce historique dans laquelle il se meut. D'autre part, le processus de reproduction matérielle est un processus de constante reproduction des forces ouvrières correspondantes. « L'homme lui-même, écrivait Marx, considéré simplement comme force ouvrière en soi, est un objet de la nature, une chose, vivante sans doute et consciente d'être une chose ; et son travail même apparaît comme l'extériorisation concrète de sa force. (*Capital*, T. I, p. 165) Mais, dans les diverses périodes historiques, en corrélation avec la technique de la société, le mode de production, etc., on a des forces ouvrières *définies*, à savoir des forces ouvrières de qualification adéquate.

Le processus de reproduction reproduit constamment cette qualification. En d'autres termes : le processus de reproduction sociale reproduit non seulement les choses, mais aussi les « choses vivantes », c'est-à-dire des ouvriers qualifiés de façon déterminée; il reproduit aussi les rapports entre eux; il apporte en cas d'élargissement les corrections correspondant au niveau nouveau des forces productives, en disposant en pareil cas d'autres hommes, autrement qualifiés, d'autres « machines vivantes », à d'autres places du champ de travail. Mais il laisse inchangé (s'il ne s'agit pas d'une

période révolutionnaire de transition) le dessin fondamental des rapports de production, en le reproduisant constamment sur une échelle sans cesse plus grande.

Si l'on veut donner à l'ensemble des diverses qualifications des forces de travail le nom de *physiologie sociale*, on peut dire que le processus de reproduction reproduit constamment l'économie de la société, et par voie de conséquence, sa physiologie.

Tout travail exigeait jusqu'à présent, et, en vertu de la spécialisation, exige encore un type *physiologique* déterminé. C'est pourquoi, par exemple, on peut distinguer, rien que par l'aspect extérieur, un débardeur, un métallurgiste, un commis, un boucher, un mouchard, etc. (Cf. à ce sujet L. Krjivistky : *Les types professionnels*), sans parler d'un musicien ou de gens de « professions libérales ». Ainsi, non seulement la psychologie des hommes est leur *psychologie sociale*, mais aussi leur structure physiologique est un *produit de l'évolution sociale* : « *agissant* sur la nature, l'homme change sa propre nature. » Ce que nous appelons conventionnellement « physiologie sociale » ne peut pas *s'opposer* à l'économie, puisque c'en est une partie intégrante. La différence à observer est la suivante : lorsqu'il s'agit de l'économie on analyse les *liens* et le *type* de ces liens entre les hommes, on considère leurs rapports mutuels matériels ; ce que nous appelons physiologie sociale est non pas le *lien* mais les *qualités de ces éléments eux-mêmes*.

Mais en même temps que le processus de reproduction matérielle, toute la gigantesque machine de la vie sociale tourne tout entière ; il y a reproduction des rapports entre classes, reproduction des rapports de l'organisation d'État, reproduction des rapports concernant les diverses branches du travail idéologique. Parallèlement à cette reproduction d'ensemble de toute la vie sociale, se reproduisent constamment aussi les *contradictions sociales*. Les contradictions partielles qui apparaissent comme rupture d'équilibre consécutive à un choc venu de l'évolution des forces productives, se résolvent constamment par reconstruction partielle de la société dans les cadres du mode de production qui est le sien. Mais les contradictions *fondamentales*, découlant de l'essence même d'une structure économique donnée, se reproduisent sur une base qui va sans cesse s'élargissant, jusqu'à ce que leur croissance atteigne des dimensions telles, qu'elles conduisent à la catastrophe. Alors s'écroule toute l'ancienne formation des rapports de production et pour que la société puisse se développer, il faut qu'une nouvelle forme des rapports de production s'établisse. « L'évolution des contradictions d'une forme historique donnée de production est... le seul moyen historique de sa dislocation et de sa réformation. » (*Capital*, I, p. 454). Ce moment s'accompagne d'une interruption temporaire du processus de reproduction, de sa rupture, qui trouve son expression dans la ruine d'une partie des forces productives. La refonte générale de tout l'appareil de travail humain, la réorganisation de tous les liens humains conduit à un nouvel équilibre, et la société commence un nouveau cycle historique de son évolution, en élargissant sa base technique et en accumulant son expérience sociale, qui chaque fois sert de point de départ à tout mouvement en avant, quel qu'il soit.

BIBLIOGRAPHIE DU SEPTIÈME CHAPITRE

PLÉKHANOV : Article contre Strouvé dans le recueil Critique de nos critiques (excellent travail consacré à l'analyse des rapports de production du point de vue de la révolution) (en russe). –

Rosa LUXEMBURG : Réforme sociale et révolution. –

K. KAUTSKY : La Révolution sociale. –

K. KAUTSKY : Anti-Bernstein. –

CUNOW : Die Marxische Geschichts, -Gesellschafts und Staatstheorie (La théorie historique, sociale et politique de Marx), tome I (en allemand). –

W. SOMBART : Socialisme et Mouvement social (en allemand). –

N. LÉNINE : l'État et la Révolution. –

N. LÉNINE : La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky. –

N. BOUKHARINE : l'Économie de la période de transition. –

GOEBRO : Plan d'électrification de la Russie, Introduction. –

HERMANN BECK : Recueil Chemins et buts de la socialisation (en allemand). –

J. DÉLEVSKY (Socialiste-révolutionnaire) : Les antagonismes sociaux et la lutte de classes dans l'histoire. St-Pétersbourg, 1910 (en russe). –

MARX : Principalement dans la Critique de l'économie politique, puis ses œuvres historiques.

8. Les classes et la lutte de classes

51. Classe, condition, profession.

Il nous est indispensable maintenant d'entrer un peu plus dans le détail de la question des classes et de la lutte de classes. Nous savons déjà par ce qui précède le rôle énorme que jouent les classes dans l'évolution de la société humaine. La structure sociale elle-même, dans une société fondée sur les classes, est déterminée par sa division en classes, les rapports mutuels de ces classes, etc. ; tout changement important dans la vie sociale, est d'une façon ou d'une autre, lié à la lutte des classes ; tout passage de la société d'une forme à une autre se réalise par une lutte sans merci entre classes. C'est précisément pour cela que Marx et Engels ont commencé le Manifeste Communiste par ces mots : « Toute l'histoire de la société a été jusqu'à présent l'histoire de la lutte des classes. »

Qu'est-ce donc qu'une classe ?

Dans ce qui a été exposé plus haut, nous avons déjà donné dans ses grands traits, la réponse à cette question. Il nous faut maintenant examiner la chose de plus près. Nous avons vu plus haut que par classe sociale on entend un ensemble de personnes jouant un rôle analogue dans la production, ayant dans le processus de la production des rapports identiques avec d'autres personnes, ces rapports étant exprimés aussi dans les choses (moyens de travail). De là découle que, dans le processus de répartition des produits, chaque classe est unie par l'unité de sa source de revenus, car les rapports de répartition des produits sont déterminés par les rapports de leur production. Les travailleurs du textile et de la métallurgie ne constituent pas deux classes différentes, mais une *seule* classe, car à l'égard d'autres hommes (ingénieurs, capitalistes) ils se trouvent dans des rapports *identiques*. De même, les possesseurs d'une mine de charbon, d'une usine de briqueterie et d'une fabrique de corsets forment une seule catégorie de classe : car, malgré les différences physiques entre les choses avec lesquelles ils ont affaire, ils sont, à l'égard des *hommes*, dans le processus de la production, dans des rapports identiques (de « commandement »), lesquels s'expriment aussi dans les choses (*Le Capital*).

Ainsi, à la base de la division de la société en classes, se trouvent les *rapports de production*. Il nous faut ici jeter un coup d'œil sur d'autres solutions possibles, et très « en cours », de la question. L'une des façons de voir les plus courantes, est la division en classes d'après l'indice « riches » ou « pauvres ». Si un homme a dans la poche tant d'argent et un autre deux fois plus, il s'ensuit qu'ils se rattachent à deux classes différentes. On considère ici ou la dimension des possessions, ou le niveau de vie. Un sociologue anglais (D'Ett) a même élaboré tout un tableau de division en classes : la première classe, la plus basse (les va-nu-pieds) a un budget de dépenses de 18 shillings par semaine, la seconde classe, de 25 shillings, la troisième de 45, etc. (Cf. le travail très minutieux, et en outre marxiste, du professeur S.-I. Solntsev : *Les classes sociales. Les moments les plus importants dans l'évolution du problème des classes, et les doctrines fondamentales* (en russe). Tomsk, 1919. pp. 268-399). Si simple que soit une pareille façon de voir, elle est parfaitement naïve et absolument fautive. De ce point de vue, par exemple, on serait amené dans la société capitaliste, à exclure un ouvrier métallurgiste ou linotypiste du prolétariat, et en revanche, à inscrire un paysan pauvre ou un artisan dans la classe ouvrière.

La « classe » la plus révolutionnaire serait alors le « lumpenprolétariat » (le prolétariat des va-nu-pieds), et c'est sur lui qu'il conviendrait de fonder les espoirs comme force devant réaliser le passage à une forme supérieure de société. D'un autre côté, deux banquiers dont l'un est trois fois plus riche que l'autre, devraient être rangés dans deux classes différentes. Or, l'expérience quotidienne nous montre que des catégories différentes d'ouvriers se réunissent beaucoup plus rapidement dans l'action, que ne le font des ouvriers et des artisans, des ouvriers et des paysans, etc. Le paysan ne se sent pas membre de la même classe que l'ouvrier. Au contraire, deux banquiers, quand bien même l'un serait dix fois plus riche que l'autre, se sentent les membres d'une seule famille bien-aimée. « Le contenu du porte-monnaie - écrivait Marx dans la *Misère de la Philosophie* - est une différence purement quantitative, à l'aide de laquelle deux individus *d'une seule et même* classe peuvent

excellamment être jetés l'un contre l'autre. » En d'autres termes, la différence de « richesse » ne peut servir de critérium suffisant pour définir la classe, bien qu'ayant une action déterminée même dans les cadres d'une seule et même classe.

Une autre théorie extrêmement répandue est celle qui prend pour fondement de la division de la société en classes, le processus de, la répartition, c'est-à-dire le partage du *revenu* social. Si l'on parle, par exemple, de la société capitaliste, le partage du revenu en trois parties principales : profit, rente, salaire, sert de base à la délimitation de trois classes : capitalistes, propriétaires fonciers, prolétaires (salariés) ; la part de chacun d'eux, étant donnée une grandeur déterminée du revenu social, ne peut s'accroître qu'au dépens de la part d'une autre classe. C'est pourquoi les membres d'une classe sont liés entre eux par la communauté et l'homogénéité de leurs intérêts d'une part, et sont d'autre part opposés aux autres classes par la contradiction de leurs intérêts avec ceux de ces autres classes.

Si cette théorie ne conduit pas à chercher qui reçoit plus, qui moins, et à raisonner là-dessus, alors se pose inévitablement une question : pourquoi les personnes liées entre elle, en classe se reproduisent-elles comme classe ? D'où vient que dans la société capitaliste, il existe différentes espèces de revenu ? Où est la cause de la stabilité de ces différentes espèces de revenu ? Il suffit de poser cette question pour voir d'un seul coup la réalité. Cette stabilité repose sur les rapports entre les hommes et les *moyens de production*, lesquels, à leur tour expriment les rapports entre les hommes dans le processus de la production. Le rôle des hommes dans la production et la possession des moyens de production, c'est-à-dire la « répartition des hommes » et la « répartition des moyens de production », sont des éléments stables dans les limites d'un mode de production donné. Dès l'instant que vous dites capitalisme, vous avez d'une part une catégorie de gens commandant le processus de la production, et en même temps, disposant de tous les moyens de production, et, d'autre part, une catégorie de gens travaillant sous le commandement des premiers, leur soumettant leur force ouvrière et leur produisant des valeurs marchandes. C'est précisément pour cette raison que, dans le domaine de la répartition des produits du travail (c'est-à-dire dans le partage du revenu), on trouve également des lois déterminées. En d'autres termes, nous sommes arrivés à cette constatation, que les aspects les plus importants de la production - « répartition des hommes », « répartition des choses » - constituent également la base des rapports de classes.

En fait, nous ne pouvions arriver à une autre conclusion. Abordons, en effet, la question par un autre bout ; formulons-la de la façon la plus générale. Il est clair que chaque classe est un certain « complexus réel », c'est-à-dire un ensemble de gens soumis sans cesse à des actions réciproques, d'« hommes vivants » qui plongent par leurs racines dans la vie de la production, et par leurs pensées, s'envolent jusqu'aux nuages. C'est un système humain, partiel et particulier à l'intérieur du grand système que nous appelons société humaine. Il s'ensuit à l'évidence que nous devons aborder la classe par le *même côté* que nous avons abordé la *société*. En d'autres termes : l'analyse des classes doit partir de la *production*. Naturellement, les classes se différencient l'une de l'autre sur différents plans : Sur le plan de la production, sur le plan de la répartition, sur le plan politique, sur le plan idéologique, sur le plan psychologique. Un plan dépendant de l'autre, tous ces phénomènes sont liés réciproquement l'un à l'autre : on ne peut pas plus rattacher des pousses bourgeoises aux racines économiques du prolétariat que mettre une selle à une vache. Mais précisément, ce lien est conditionné en fin de compte par la situation de la classe dans le processus de la production. Voilà pourquoi on doit définir une classe d'après son indice de *production*.

En quoi se distingue la classe sociale de la *condition sociale* ? (Les « ordres » de l'ancien régime). Par *classe*, nous l'avons vu, on entend une catégorie de personnes réunies par leur rôle commun dans le processus de la production, un ensemble de personnes dont chacune se trouve dans des rapports semblables à l'égard des autres participants du processus de la production. Tandis que par *condition*, on entend des groupes de personnes unies par leur situation commune dans l'ordre juridique de la société. Les gros propriétaires fonciers sont une classe. Les nobles (en russe : à *dvorianié* ») sont une condition. Pourquoi ? Parce que les gros propriétaires fonciers sont marqués par un indice déterminé

dans l'économie et la production, tandis que ce n'est pas le cas pour les nobles. Le noble a des droits juridiques déterminés, fixés par la loi de l'État où il vit, et des privilèges attachés à sa « noble condition ». Mais économiquement, ce noble peut être tellement appauvri qu'il arrive tout juste à joindre les deux bouts ; il peut même être un prolétaire « va-nu-pieds », mais comme condition, il ne cesse d'être noble (tel le « baron des Bas-Fonds » de Maxime Gorki). Prenons un autre exemple. Sous le gouvernement du tsar, on lisait sur les passeports de quantité d'ouvriers : « Un tel, paysan de tel gouvernement, tel district, tel canton ». Ce paysan n'avait jamais travaillé comme paysan ; il était né à la ville et avait, dès son enfance, travaillé comme ouvrier salarié. On voit ici clairement, la différence entre la *classe* et la *condition* : cet homme est, de par son indice de classe, un ouvrier et de par son indice de condition (c'est-à-dire au point de vue des lois tsaristes qui partageaient ainsi les gens en conditions) il est un paysan. Mais ici se pose tout de suite la question suivante : nous savons que la « politique » (y compris le droit) est « l'expression concentrée de l'économie ». Pouvons-nous donc nous arrêter au droit, Sans descendre plus profondément ?

Certainement *non* ; ne disions-nous pas justement à l'instant, en raisonnant sur les classes, qu'il était important pour nous, au point de vue de la méthode d'aborder les groupements sociaux expressément du côté de la production ? Comment alors résoudre la question pour les « conditions » ?

Écoutons avant tout ce que dit sur cette question le professeur Solntsev, l'auteur du travail le plus solide sur les classes : « Les groupes socialement inégaux de conditions apparaissent, dit-il, non pas sur le terrain des rapports du processus du travail, ni sur le terrain des rapports économiques, mais avant tout sur le terrain des rapports du Droit et de l'État. La condition est une catégorie juridique et politique, et comme telle peut se manifester sous différentes formes... À la différence de la division en conditions, celle en *classes* apparaît sur les bases des rapports économiques... » (Loc. cit. p. 22). Toutefois, la condition n'est-elle pas uniquement la classe « revêtue » d'une catégorie juridico-politique. » ? À cela, Solntsev répond négativement. Cependant, il indique lui-même que, par exemple, dans le monde antique, « l'ordre des conditions ne pouvait pas ne pas refléter les différences de classe... » (Doc. cit., 25), que « la lutte des classes revêt la forme particulière de la lutte des conditions. » (Loc. cit. 26). Cette position extrêmement embrouillée de la question nous oblige à nous efforcer de trouver une formule plus nette.

Prenons un exemple. Au temps de la grande révolution française, on désignait sous le nom de « tiers état » (c'est-à-dire « troisième condition ») un mélange de diverses classes, encore mal différenciées alors les unes des autres : il comprenait la bourgeoisie, les ouvriers et les classes intermédiaires (artisans, petits commerçants, etc.). Tous appartenaient au tiers état. Pourquoi ? Parce que, juridiquement, ils n'étaient « rien » en comparaison des propriétaires fonciers féodaux privilégiés.

Le « tiers état », c'était l'expression juridique du bloc des classes dressées contre les seigneurs au pouvoir. Donc : classe et condition (ou « état ») peuvent ne pas coïncider. Mais sous l'écorce de la condition se cache nécessairement la *réalité de classe* (il y a ici une condition et, non pas une, mais plusieurs classes, ce sont bien des classes, et non quelque chose d'incertain comme il apparaît à *peu près* chez Solntsev). D'autre part, la non-coïncidence entre la classe et la condition peut être de l'autre genre dont nous parlions plus haut : un homme peut appartenir à une « classe inférieure » et à une « condition supérieure » (par exemple, un noble économiquement déchu, servant comme portier ou comme chauffeur) ; et vice-versa, il peut appartenir à une condition inférieure, et à la classe dirigeante supérieure (tel un gros marchand, sorti de la paysannerie aisée « koulak »). Qu'est-ce à dire ? Où y a-t-il ici un « contenu de classe sous l'écorce économique » ? Il est clair qu'il n'y en a pas. Comment donc exprimer théoriquement ce « fait irréductible » ?

Pour trouver ici aussi, la solution correcte de la question, il est indispensable de l'étudier non pas du point de vue d'un cas isolé, mais du point de vue de rapports *typiques* dans les cadres d'une organisation économique déterminée. Fixons notre attention sur la circonstance fondamentale

suiuante : les conditions ont été supprimées par les réuolutions bourgeoises, par le développement des rapports capitalistes. Si l'on examine pourquoi le capitalisme n'a pu tolérer l'existence des conditions, on arrive sans peine aux déductions suivantes : dans les formes précapitalistes de la société, tous les rapports étaient beaucoup plus conservateurs, le rythme de la vie beaucoup plus lent, les changements beaucoup moins fréquents que dans le capitalisme. La classe régnante -l'aristocratie foncière - y était, peut-on dire, héréditaire. Et c'est cette étonnante *immobilité* des rapports qui rendait possible l'affermissement des privilèges de classe d'une part, et des obligations d'autre part, par une quantité de normes juridiques ; cette immobilité permettait de revêtir une classe (ou *des classes*) du nom de « condition ». Ainsi, dans l'ensemble les « conditions » marchaient de front avec les classes ou bien les groupes de classes dans leur opposition à une classe quelconque. Mais la pénétration des rapports capitalistes marchands, beaucoup plus fluides et mobiles, porta un coup violent à cette corrélation : « L'homme de basse condition » perça, les « nouveaux riches » apparurent ; le phénomène est devenu courant, une partie des propriétaires fonciers passa aux principes capitalistes, l'autre s'appauvrit, tomba dans la misère. La troisième se maintint à son ancien niveau, etc. Ainsi la mobilité des rapports capitalistes enleva toute base à l'existence des conditions. La période transitoire de décomposition des rapports féodaux avait eu son expression dans l'absence croissante de corrélation entre le contenu économique des classes et leur enveloppe juridique de conditions. Une telle période développa le manque de corrélation qui devait inévitablement aboutir à la chute de tout le système des conditions. L'enveloppe des conditions s'avéra incompatible avec le développement des rapports de production capitaliste, de même que l'enveloppe des classes s'avère à son tour incompatible avec l'évolution future des forces productives. Voilà pourquoi Marx écrivait dans la *Misère de la Philosophie* : « La condition de la libération de la classe ouvrière est l'abolition de toutes les classes, exactement comme la condition de la libération du tiers état... était la suppression de tous les « ordres ». Et Engels, dans son commentaire, annexait à ce passage la remarque suivante : « Il est ici question des « conditions » (ou « ordres ») dans le sens historique des « conditions » de l'État féodal, des « conditions » jouissant de privilèges définis et délimités. La révolution bourgeoise a aboli les conditions avec tous leurs privilèges. La société bourgeoise connaît seulement les classes. C'est pourquoi désigner le prolétariat du nom de « quatrième état » est en contradiction absolue avec l'histoire.

Ainsi, pour la période des systèmes précapitalistes stables, les conditions ou « ordres » étaient l'expression juridique des classes; la non-coïncidence croissante de ces éléments (la rupture d'équilibre entre le contenu de classe et la forme juridique de condition) fut provoquée par le développement des rapports capitalistes et la décomposition des anciennes classes féodales, tant les inférieures que les supérieures : dans le système féodal, la paysannerie comme classe coïncidait en gros avec la paysannerie comme condition; mais plus tard, les paysans formèrent la bourgeoisie agricole et le prolétariat, deux classes opposées : or, la forme « condition » restait la même : il est clair qu'elle devait disparaître.

Il convient maintenant, de définir exactement une troisième catégorie liée aux questions étudiées. Il convient de savoir ce qu'est la *profession*. Il est clair que la profession est liée au processus du travail. Elle se différencie de la classe, au premier abord, en ce que la répartition en profession ne suit pas les rapports des hommes entre eux, mais leurs rapports avec les choses ; elle considère sur quelles *choses* et avec quelles *choses* ils travaillent, quelles *choses* ils élaborent. Le tourneur sur métaux se distingue du menuisier et du maçon non parce qu'il a d'autres rapports avec les capitalistes, mais parce qu'il travaille le métal, tandis que le menuisier travaille le bois et le maçon la pierre.

Cependant on ne peut pas dire qu'il ne s'agit *ici* que de choses, car la profession est malgré tout, en même temps un rapport *social* ; dans le processus de la production, où des ouvriers professionnellement divers sont liés entre eux par les normes du procès de la production, il y a évidemment entre les hommes des rapports déterminés. Mais si différents que soient ces rapports,

ils s'effacent tous devant les différences portant sur le point principal et fondamental : *les différences entre le travail dirigeant et le travail exécutant, les différences exprimées par les rapports de propriété.*

La division en professions, reposant sur des rapports entre les hommes, lesquels découlent de leurs rapports techniques avec les instruments, les méthodes et l'objet du travail, ne coïncide en aucune sorte ni avec la division du travail en travail dirigeant et travail subordonné, ni avec la « répartition des moyens de production » qui y correspond, c'est-à-dire avec les rapports de propriété sur ces moyens de production.

Voilà pourquoi est fausse l'affirmation du professeur Solntsev à savoir que la profession est « une catégorie *naturelle-technique* » (souligné par l'auteur N. B.), qu'elle est innée dans les relations humaines même dans la période préhistorique, et dans tous les stades suivants, que « c'est une catégorie non historique, non d'ordre social » (op. cit., p. 21), bref, que c'est une catégorie éternelle. La profession devient profession, parce qu'une espèce déterminée de travail *s'attache* ordinairement à vie à l'homme : le cordonnier est pour toute sa vie attaché à son embauchoir. Mais rien ne prouve qu'il en a toujours été ainsi et qu'il en *sera* toujours ainsi. L'automatisme croissant de la technique libérera les hommes de cette nécessité et montrera combien cette catégorie comme les autres étaient simplement d'ordre historique.

Maintenant que nous avons vu la différence qui sépare la classe de la condition et de la profession, il nous faut encore nous arrêter à cette question : Quelles sont les classes existantes. Nous croyons pouvoir en donner à peu près la division suivante :

1. Les classes fondamentales d'une forme sociale donnée (les classes au sens propre du mot). Les classes de ce genre sont au nombre de *deux* : la classe dirigeante et détentrice des moyens de production d'une part ; la classe exécutante, privée de moyens de production et travaillant pour la première, d'autre part. La *forme* spécifique, particulière de ce rapport d'exploitation économique et de servitude détermine aussi la forme de la société de classe qu'il caractérise. Par exemple : si les rapports entre la classe dirigeante et la classe exécutante se reproduisent au moyen d'achat de force ouvrière sur le marché, il y a capitalisme; s'ils se reproduisent au moyen d'achat *d'hommes* ou de pillage, ou d'autres moyens, mais sans achat d'aucune force ouvrière, si en outre, la classe dirigeante dispose non seulement de la force ouvrière, mais « de l'âme et du corps » de l'exploité, il y a esclavage, etc.

En ce qui concerne le capitalisme, on considère habituellement qu'on y a *trois* classes fondamentales. Cela semble confirmer par un certain passage de la fin du tome III du *Capital* de Marx, où « le manuscrit est interrompu », et où est amorcée une analyse des classes de la société capitaliste. Voici ce passage : « Les propriétaires d'une force ouvrière, les propriétaires de capital et les propriétaires fonciers dont les sources respectives de revenu sont le salaire, le profit et la rente, constituent les trois grandes classes de la société contemporaine, reposant sur le mode capitaliste de production ». Mais de ce fait que le groupe des propriétaires fonciers forme une grande « classe », il ne s'ensuit pas qu'elle soit une des classes *fondamentales*. Ainsi, chez Marx, nous trouvons le passage suivant, auquel se réfère aussi très judicieusement le professeur Solntsev : « Le travail passé et le travail vivant sont les deux facteurs sur l'opposition mutuelle desquels repose la production capitaliste. Le capitaliste et l'ouvrier salarié sont les uniques fonctionnaires et facteurs de la production, dont les rapports mutuels découlent du caractère de la production capitaliste... La production, comme le remarque James Mill, pourrait sans inconvénient continuer sa marche, même si les propriétaires fonciers particuliers disparaissaient et que leur place fût prise par l'État... Ce fait, à l'origine duquel se trouve l'essence même du mode capitaliste de production - à la différence du mode féodal, du mode antique, etc. - ce fait que les classes participant directement à la production se ramènent... à deux, capitalistes et salariés, et *qu'en sont exclus les propriétaires fonciers* (souligné par nous, N. B.), lesquels ne viennent que *post festum*, et grâce à des rapports déterminés de propriété qui ne sont pas apparus sur le terrain du mode capitaliste de production, mais *s'y sont transportés du sein de l'économie féodale* (souligné par nous, N. B.)... ce fait constitue la *differentia specifica* de la

production capitaliste, son expression théorique adéquate. » (Marx : *Théorie sur la plus-value*, T. II, pp. 292-299). Et Marx parle de même lorsqu'il traite de la question de la nationalisation de la terre.

Les classes fondamentales se subdivisent à leur tour en *sous-classes*, en fractions diverses : par exemple dans la société capitaliste, la bourgeoisie dominante s'est fractionnée en bourgeoisie industrielle, bourgeoisie commerçante, banquiers, etc.; la classe ouvrière se fractionne en ouvriers qualifiés et non qualifiés.

II. Les classes intermédiaires. - Nous comptons ici des groupements socio-économiques qui, sans être des restes d'un ordre ancien, et apparaissant comme indispensables au régime dans lequel ils se trouvent, occupent une place intermédiaire entre la classe dirigeante et la classe exploitée. Telle est par exemple, dans la société capitaliste, la classe des techniciens intellectuels.

III. Les classes de transition. - Nous comptons ici des groupes venus d'une forme précédente de la société, et qui, dans la forme actuelle, se décomposent, donnant naissance à diverses classes avec des rôles opposés dans la production. Tels sont par exemple, dans la société capitaliste, les artisans et les paysans. C'est un héritage du régime féodal, qui donne naissance à des éléments tant bourgeois que prolétaires. Prenons la paysannerie. Dans le capitalisme, elle se décompose constamment en couches diverses, ou, comme dit la science économique, elle se différencie : du paysan moyen sort le petit *koulak* ; du gros paysan, un accapareur quelconque ; puis encore un degré, et vous avez le plus authentique bourgeois. Et de l'autre côté, un prolétariat s'y forme également par degrés : paysan pauvre, paysan sans cheval, mi- ouvrier ou ouvrier saisonnier, enfin prolétaire pur.

IV. Les types de classes mixtes. - Nous comptons ici des groupes qui appartiennent à la fois, par certains côtés à une classe et à l'autre, par d'autres. Ainsi un cheminot qui possède un petit domaine et loue un ouvrier à la journée est, par rapport à la compagnie de chemins de fer, un ouvrier, et par rapport à son journalier, un patron, etc.

V. Enfin, il convient de ranger à part ce qu'on appelle **les groupes « déclassés »**, c'est-à-dire les groupes de gens sortis des cadres de tout travail social : lumpen-prolétaires, mendiants, « bohème », déclassés et autres.

Quand nous analysons un « type abstrait. » de société, c'est-à-dire une forme sociale quelconque pure, nous avons affaire seulement ou presque seulement avec les classes fondamentales. Au contraire, quand nous voulons regarder grouiller la réalité concrète, alors, cela va de soi, nous avons à compter avec toute la bigarrure des types et des rapports sociaux et économiques

La cause générale de l'existence des classes est déterminée par Engels dans *l'Anti-Dühring* de la manière suivante : « ... Toutes les contradictions historiques qui ont jusqu'à présent existé entre exploités et exploités, gouvernants et opprimés ont leurs racines dans... la productivité relativement non-évoluée du travail humain. Tant que la population travaillant effectivement est tellement absorbée par son travail indispensable, qu'il ne lui reste pas de temps pour se soucier des affaires générales de la société entière - division du travail, affaires d'État, art, science, etc. - tant qu'il en est ainsi, il doit constamment exister une classe particulière, qui, libérée du véritable travail, s'occupe de ces choses, sans jamais manquer, grâce à l'avantage qu'elle a, de faire peser un fardeau toujours plus lourd sur le dos des masses travailleuses ». Dans un autre passage, Engels répète presque la même chose, en disant que la société se divise en *deux* classes, et il ajoute pour résumer : « La loi de la division du travail, voilà en somme ce qui est à la base de la division en classes ».

Le professeur Solntsev, critiquant G. Schmoller, lequel voit dans la division du travail la source principale de la formation des classes, réplique à la référence qu'il fait de Engels, de la façon suivante : « Engels pose effectivement le processus de formation des classes en proche liaison avec le processus de division du travail; mais... pour Engels, la division du travail n'est qu'une condition naturelle et technique indispensable de la formation des classes sociales et non pas sa cause; la cause fondamentale de la formation des classes, Engels la voyait *non pas* dans la division du travail, *mais* dans les rapports de production et de répartition, c'est-à-dire dans des processus de caractère

purement économique. » (*Op. cit.*, p. 203, souligné par nous, N.B.). Comme nous l'avons vu plus haut, en examinant la question de la profession, on *ne peut pas* opposer la division du travail aux rapports de production, puisque la division du travail est *elle aussi* un des aspects des rapports de production. L'erreur de Schmoller (Cf. G. Schmoller : *Die Tatsachen der Arbeitsteilung* (Les faits de la division du travail), Jahrbücher, 1889, et du même : *Das Wesen der Arbeitsteilung und Klassenbildung* (La division du travail et la formation des classes, Jahrbücher, 1890), consiste en ceci, qu'il estompe la différence entre division professionnelle et division en classes, s'efforçant de calfeutrer les contradictions de classes selon l'esprit de l'école organique. La théorie de L. Gumplovitch et de F. Oppenheimer, sur l'origine des classes, tirée de la « violence extra-économique » ne comprend pas la différence entre une théorie abstraite de la société et la marche concrète des événements historiques. Dans la réalité historique, le rôle de la violence extra-économique ou conquête a été très grand et a eu son influence sur le processus de la formation des classes. Mais dans une recherche purement théorique, il est indispensable de laisser cela de côté. Supposons que nous analysions une « société abstraite » dans son évolution : même là apparaîtraient des classes, en vertu de ce qu'on appelle les « causes internes de l'évolution » que montre Engels. En somme, le rôle des conquêtes, etc., n'est qu'un facteur (très important) de complications.

52. L'intérêt de classe.

Nous avons vu par ce qui précède, que les classes sont des groupes particuliers d'hommes, des « complexus réels » différenciés les uns des autres par leur rôle dans la production, qui trouve son expression dans les rapports de propriété. Mais nous savons aussi qu'avec ces deux côtés du processus de production, coexiste un troisième côté - le processus de répartition des produits sous telle ou telle forme. À la production correspond la répartition.

Aux formes de production correspondent les formes de répartition. À la position des classes dans la production, correspond leur position dans la répartition. L'antagonisme entre classe dirigeante et classe dirigée, classe détenant en monopole les moyens de production et classe ne possédant pas les moyens de production, trouve son expression dans l'antagonisme des revenus, dans la contradiction entre les parts de produits élaborés revenant à chaque classe au partage de la masse totale des produits. Une pareille différence de condition d'existence (manière d'être) entre classes détermine aussi leur « conscience ». Les contradictions entre conditions de vie (manière d'être) trouvent leur expression la plus immédiate dans la formation *d'intérêts de classe*. L'expression la plus primitive et en même temps la plus commune des intérêts de classe est le *désir des classes d'augmenter leur part dans la répartition de la masse des produits*.

Dans le système de la société fondée sur les classes, le processus de la production est en même temps un processus d'exploitation économique des ouvriers manuels. Ils produisent plus qu'ils ne reçoivent. Et non seulement parce qu'une partie des produits fabriqués (dans la société capitaliste, des valeurs) va à l'élargissement de la production (dans la société capitaliste, à « l'accumulation »), mais aussi parce que la classe travailleuse soutient les propriétaires des moyens de production, travaille pour eux. C'est pourquoi les intérêts les plus généraux de la minorité au pouvoir peuvent être formulés comme aspiration à *maintenir et à élargir les possibilités d'exploitation économique*, et les intérêts de la majorité exploitée, comme aspiration à *se libérer de cette exploitation*. Tandis que la première formule donnée plus haut parle seulement d'une société donnée et ne sort pas de ses limites, la seconde pose la question de l'existence même d'une société donnée.

Mais la structure économique de la société est, nous le savons, fixée dans son organisation d'État et étayée par une quantité infinie de superstructures. Il n'y a donc pas lieu de nous étonner que l'intérêt économique de classe prenne le masque de l'intérêt politique, scientifique, religieux, etc. Ainsi les intérêts de classe se développent en tout un système *embrassant les domaines les plus divers de la vie sociale*. Ces intérêts systématisés, réunis en faisceau par l'intérêt général de classe, amènent

à la construction de ce qu'on appelle l'« idéal social », qui apparaît toujours comme la quintessence des intérêts de classe.

En examinant la question des intérêts de classes, il faut arrêter notre attention encore sur quelques points.

Premièrement, il est indispensable de distinguer les *intérêts durables et généraux* et les *intérêts transitoires, passagers*. Les intérêts « passagers » peuvent être en contradiction objective avec les intérêts durables. Du point de vue des intérêts transitoires, par exemple, les ouvriers anglais ont agi judicieusement en vivant en paix avec la bourgeoisie anglaise et en la défendant pendant la guerre impérialiste ; ils ont, de ce fait même défendu aussi la hausse des salaires dont ils jouissent aux dépens des travailleurs coloniaux. Mais en même temps, en rompant de ce fait la solidarité des ouvriers en général et en faisant bloc avec « leurs » patrons, ils ont nui aux intérêts généraux et durables de leur classe.

Deuxièmement, il est indispensable de distinguer d'une part les *intérêts corporatifs*, les intérêts *de groupe* et d'autre part les *intérêts généraux de classe*. Par exemple, lorsque dans la société capitaliste, la bourgeoisie au pouvoir suborne une aristocratie ouvrière (les ouvriers qualifiés), les intérêts particuliers de ce *groupe* ne coïncident plus avec les intérêts de tout l'ensemble de la classe ouvrière : ce sont des intérêts de groupe, et non de classe. Ou bien, en temps de guerre, la bourgeoisie spéculatrice enfreint tant qu'elle le peut les règles commerciales élaborées par l'état bourgeois lui-même, lequel fait la guerre dans l'intérêt de la bourgeoisie en tant que *classe*. On voit ici les intérêts de groupe de la fraction commerçante-spéculatrice de la bourgeoisie, intérêts qui en pareil cas, se séparent des intérêts de la bourgeoisie comme *classe*.

Troisièmement, il est indispensable de ne pas perdre de vue *le changement de principe de la direction* des intérêts courants d'une classe, qui se produit en même temps que le changement de principe de sa situation sociale. Prenons un exemple, Dans la société capitaliste, le prolétariat a pour intérêt le plus durable et le plus général, la suppression de l'ordre capitaliste. Par suite, c'est selon ce plan que s'établissent ses intérêts partiels : ils consistent à conquérir des positions stratégiques et à miner la société bourgeoise. Améliorer sa situation matérielle, augmenter sa puissance sociale, rassembler ses forces pour frapper le système capitaliste tout entier, voilà à quoi se ramène la tâche du prolétariat. Mais voici que le prolétariat a rempli sa mission historique. Il a détruit l'ancienne machine d'État, il en a construit une nouvelle, un nouvel équilibre social s'est reconstitué ; le prolétariat occupe la place de classe dirigeante provisoire. Il est clair que la direction de ses intérêts change alors, radicalement : tous ses intérêts particuliers, examinés du point de vue des intérêts généraux, s'établissent sur le plan de la *consolidation* et de l'évolution des nouveaux rapports, de leur *organisation* et de la résistance à toute tentative destructrice. Cette transformation dialectique est la conséquence de l'évolution dialectique du prolétariat même qui « s'est constitué comme pouvoir politique ».

Qu'est-ce donc qui fait la synthèse de ces deux directions d'intérêts opposés ? C'est leur unité supérieure : l'édification d'une nouvelle forme sociale, dont le porteur est le prolétariat, édification qui présuppose la destruction de la vieille enveloppe empêchant l'évolution des forces productives.

Toute classe nouvelle qui est capable non seulement de détruire l'ancien système de rapports sociaux, mais aussi d'en construire un nouveau, qui, par suite est capable de devenir organisatrice d'une société nouvelle, doit inévitablement donner à ses intérêts une couleur *de production*, c'est-à-dire aborder les questions sociales non du point de vue du partage et de la simple répartition, mais du point de vue de la destruction des anciennes formes, au nom de la *construction* de formes impliquant une *production* plus parfaite, et des *forces productives* plus puissantes.

53. *Psychologie de classe et idéologie de classe.*

La différence de conditions d'existence matérielle, base de la division de la société en classes, met son empreinte sur toute la conscience des classes, c'est-à-dire sur la psychologie et l'idéologie de classe. Nous savons déjà par ce qui précède, que la psychologie de classe ou plus exactement la psychologie d'une classe ne coïncide pas toujours avec l'intérêt matériel de cette classe (par exemple psychologie de désespoir, de fuite du monde, de recherche de la mort, etc.) mais qu'elle découle *toujours* et qu'elle est *toujours* déterminée par les conditions de vie de cette classe. Voyons maintenant quelques exemples de la façon dont se détermine en réalité une psychologie et une idéologie de classe.

Prenons tout d'abord un exemple proche de notre vie, d'un intérêt de vie pratique et pour ainsi dire de fait divers. Tout le monde connaît la discussion qui éclata en Russie, entre marxistes et socialistes-révolutionnaires, sur le point de savoir quelle serait la classe qui mènerait la société au socialisme ; les marxistes montraient que ce serait la classe ouvrière, le prolétariat ; les socialistes-révolutionnaires s'efforçaient de montrer que sur ce point, la classe paysanne rendrait bien des points au prolétariat. La vie a donné pleinement raison aux marxistes : les paysans ont soutenu le prolétariat dans sa lutte contre les Seigneurs et les capitalistes ; ils le soutiennent parce que le prolétariat protège la terre paysanne et donne à l'économie paysanne la possibilité de se développer, mais ils sont extrêmement défavorables à la « commune » et s'attachent de toutes leurs forces aux anciennes formes de jouissance de la terre, de culture de la terre, de conduite de l'économie en général. Comment expliquer ce phénomène ? Et comment expliquer en même temps l'héroïsme du prolétariat dans la lutte et la faveur incommensurablement plus grande avec laquelle il a accueilli l'édification communiste et l'idéologie communiste ? D'autre part, si l'on prétend ramener la solution de la question à dire que le moujik n'était pas si pauvre, alors pourquoi n'est-ce pas le lumpenprolétariat, les miséreux, les déclassés, etc., qui ont fourni les cadres de la lutte ?

Pour répondre à ces questions, nous nous demanderons au préalable, quels traits doivent être ceux de la classe qui peut accomplir la métamorphose de la société, faire passer la société de la voie capitaliste à la voie socialiste.

1. Ce doit être une classe qui, en régime capitaliste, est *exploitée économiquement* et *opprimée politiquement*. Sinon, il va de soi qu'elle n'aura pas de raisons particulières de se cabrer contre l'ordre capitaliste ; elle ne pourra alors en aucun cas se soulever contre lui.
2. Il s'ensuit que cette classe doit être aussi, pour s'exprimer de façon simpliste *une classe pauvre* : sinon, elle ne peut comparer sa pauvreté à la richesse des autres classes.
3. Elle doit être une classe *productrice*. Sinon, si elle ne prend pas directement part à la création des valeurs, elle peut dans l'hypothèse la plus favorable détruire, mais elle ne peut pas construire, créer, organiser.
4. Elle *ne doit pas être liée par la propriété privée*. Car si nous avons une classe dont l'existence matérielle est fondée sur la propriété privée, il est aisément compréhensible qu'elle aspirera à augmenter ce qui est « sien », sa propriété et non pas à abolir la propriété privée, ce qui est le but du communisme.
5. Elle doit enfin être une classe unifiée par les conditions de son existence, et habituée au travail en commun, au travail mis côte à côte, l'un avec l'autre. Car autrement, elle ne sera capable ni de désirer ni de réaliser une société telle, qu'elle soit l'incarnation du travail social, du travail de camarades. Bien plus, autrement elle ne serait même pas capable de mener une lutte organisée, elle ne serait pas capable d'organiser un nouveau pouvoir politique.

Rassemblons maintenant ces divers indices en un tableau, et examinons quelle classe, lequel de nos trois groupes satisfait à ces exigences. Nous marquerons du signe + celui qui satisfera à chacune d'elles, et du signe - celui qui n'y satisfera pas :

	<i>Paysans</i>	<i>Lumpen- Prolétariat</i>	<i>Prolétariat</i>
<i>1. Exploitation économique</i>	+	-	+
<i>2. Oppression politique</i>	+	+	+
<i>3. Pauvreté</i>	+	+	+
<i>4. Productivité</i>	+	-	+
<i>5. Pas de lien avec la propriété individuelle</i>	-	+	+
<i>6. Unité dans la production, travail en commun</i>	-	-	+

On voit ici clairement comment la chose se présente. Il manque beaucoup à la classe paysanne, pour être une classe réellement communiste; elle est liée par la propriété, elle y tient et il faudra bien des années pour faire sa rééducation, chose qui n'est possible que lorsque le pouvoir d'État est entre les mains du prolétariat; elle n'est pas unie dans la production, elle n'est pas habituée au travail social et à l'activité unifiée; au contraire, toute l'âme du paysan est dans son morceau de terre à lui : il est accoutumé à l'économie individuelle et non sociale. Quant au lumpenprolétariat, son principal défaut, c'est l'absence de travail productif. Il peut détruire mais il n'est pas habitué à construire. Son idéologie est fréquemment représentée par les anarchistes, dont un homme d'esprit a dit que leur programme se compose de deux articles :

Art. Premier : « Il n'y aura rien ».

Art. 2 : « Personne n'est chargé de l'exécution du précédent article ».

Nous avons ainsi touché du doigt le lien qui unit les conditions d'existence matérielle et la psychologie et l'idéologie de classe ou de groupe qui en résultent : chez le prolétariat, haine du capital et de son État, esprit révolutionnaire, habitude d'agir d'une façon organisée, psychologie de camaraderie, attitude constructive, productive, mépris du passé, attitude négative à l'égard de la « sacro-sainte propriété privée », ce pilier de la société bourgeoise, etc.; chez le paysan, attachement à la propriété privée, qui le rend hostile à tout ce qui est nouveau, individualisme, particularisme, méfiance pour tout ce qui dépasse son petit horizon de clocher; dans le lumpenprolétariat, insouciance et inconsistance, haine des vieilleries et en même temps impuissance de construction, d'organisation, individualisme de déclassés, caractère fantaisiste. À une telle psychologie, idéologie correspondante : dans le prolétariat, communisme révolutionnaire ; dans la paysannerie, idéologie de propriétaire ; dans le lumpenprolétariat, anarchisme instable et hystérique. Il va de soi que dès qu'on a un semblable pivot psychologique et idéologique, c'est lui qui donne le « ton » général de toute la psychologie et de toute l'idéologie de la classe ou du groupe correspondant.

Dans les vieilles discussions entre marxistes et s.r. Russes, ces derniers posaient la question du point de vue de la philanthropie, de « l'éthique », de la « pitié » pour le « frère inférieur », et autres sottises de noble intellectuel. Pour la plupart des « idéologues » de ce genre, la question des classes était une question éthique d'intellectuel torturé par des remords de conscience, qui, visant à renverser l'autocratie qui ne lui laissait pas assez de place, essayait de s'appuyer sur le moujik (tant que celui-ci n'avait pas mis le feu aux châteaux de ses oncles et tantes), et s'efforçait de conquérir sa confiance, en rachetant les fautes commises contre lui par une noble « aide aux humiliés et aux offensés ». Tandis que pour les marxistes, il n'était question ni de Mines larmoyantes ni de philanthropie, mais d'exacte supputation des capacités des classes, pour savoir quelle attitude prendrait inévitablement chaque classe dans l'imminente lutte pour le socialisme.

Une bonne étude (quoique conservatrice et apologétique, destinée à soutenir toute réaction) sur la psychologie du paysan nous est donnée dans le travail du pasteur évangélique A. l'Houet : *Zur Psychologie des Bauerntums* (Sur la psychologie de la paysannerie, 2e édit., 1920, chez Mohr, à Tübingen, en allemand). Le savant ecclésiastique chrétien apprécie la classe paysanne « en premier lieu comme... réservoir de santé corporelle, spirituelle, morale et religieuse, comme trésor militaire pour le pays (Reichskriegsschatz : l'auteur entend par là « comme chair à canon », N. B.), etc. (*op. cit.*, IV). Le pasteur l'Houet, qui, au nombre des caractères de la paysannerie en quelque sorte « de souche », compte son homogénéité (masse homogène), sa séparation d'avec le reste du monde, son traditionalisme, etc., donne de très justes définitions de la psychologie de classe de la paysannerie. Seulement, il s'enthousiasme souvent précisément pour ce que nous considérons, nous, comme « l'idiotie de la vie campagnarde » (Marx). Il célèbre, par exemple, *l'inertie* du paysan, sa répugnance à tout ce qui est nouveau : « ... En face de l'amour de tout ce qui est nouveau, le paysan appartient à un autre monde, au monde qui place haut l'ancien temps, conserve fermement les fondements vitaux de jadis, continue à filer les antiques fils... Avec cet inconvénient qu'il « retarde sur son temps », qu'il « ne marche pas au pas avec lui » ; mais aussi avec cet avantage que toutes ses manifestations de vie, précisément en vertu de cette unilatéralité, se distinguent favorablement par leur sûreté, leur sérieux, leur valeur durable » (*op. cit.* p. 16). Cette inertie se manifeste partout : « Conservation des anciens lieux d'établissement, conservation de l'ancienne maison, conservation de l'ancien bien, des costumes, des noms ; conservation du dialecte, de la vieille poésie populaire, conservation de la vieille structure spirituelle, conservation de l'antique type de physionomie ! Partout le même esprit conservateur... » (*Ibid.*). M. l'Houet se réjouit extrêmement, que les habitations des paysans après 1871 soient à peine différentes de ce qu'elles étaient à l'âge de pierre (p. 17). Il se réjouit même *du simplisme et de la pauvreté héréditaire* de l'âme du paysan, de ce que « le nombre... de ses problèmes de vie, problèmes religieux, moraux, problèmes d'art ou autres, quels qu'ils soient est extrêmement restreint » et de ce que « la même conception de ces problèmes se transmet de génération en génération » (*op. cit.*, p. 29) ; il ne se réjouit pas du fait que cet esprit borné, cet « idiotie », qui est, non pas la faute mais le *malheur* des paysans, soit entamé par la vapeur et l'électricité, car, voyez-vous, ce principe de tradition mène « à la simple, à l'antique, à la grandiose existence ». *Le sérieux*, la méfiance et l'avarice, la cupidité du propriétaire, etc., sont, bien entendu, vantés de toutes les façons, par ce prêtre (ex. p. 63), et ce, durant des pages et sans tarir.

Les exemples donnés montrent bien l'essentiel de la psychologie et de l'idéologie de classe des propriétaires fonciers et de leurs curés ou pasteurs, qui s'efforcent de garder et de flatter chez le paysan tout juste ceux de ses caractères qui l'empêchent de « marcher au pas avec son temps ».

Dans la *noblesse foncière* (c'est-à-dire chez les propriétaires féodaux), la psychologie de classe se caractérise aussi par un inévitable esprit conservateur et réactionnaire, crûment exprimé, tel qu'il n'en existe à aucun degré dans aucune autre classe. Et c'est bien compréhensible : les propriétaires féodaux sont en effet les représentants suprêmes de la société féodale, laquelle « a rendu son âme à Dieu » à peu près partout. Le culte de la tradition, des « formes solides », de la famille aristocratique et de la « souche » (de ses privilèges, de sa gloire, de sa « valeur »), symboliquement exprimé dans « l'arbre généalogique » ; les « services » et les « mérites », le fief, « l'honneur », les coutumes convenant à la « noblesse », le mépris des « roturiers », le droit aux relations sexuelles et autres seulement avec des « égaux », ce sont là les traits caractéristiques de cette classe jadis dirigeante (Cf. Simmel : *Sociologie, digression sur la noblesse* - en allemand - p. 737 et 399).

La psychologie et l'idéologie des classes de la société bourgeoise, c'est-à-dire des classes urbaines, est beaucoup plus souple. La *bourgeoisie*, surtout à la période de son évolution où elle n'était pas immédiatement menacée par la révolution prolétarienne, ne se caractérisait nullement par un conservatisme semblable à celui de la noblesse. Son trait le plus caractéristique était son *individualisme*, découlant de la lutte de concurrence, le *rationalisme*, fruit du « calcul économique », comme fondements vitaux de cette classe ; la psychologie et l'idéologie *libérale* reposaient sur

« l'initiative ». La « liberté d'entreprise ». Spécialement sur la psychologie économique de la bourgeoisie à divers stades de son évolution, on trouvera beaucoup de remarques intéressantes chez Sombart (*der Bourgeois*) et chez Max Weber (op. cil.). Sombart, par exemple, remonte jusqu'à l'apparition de l'esprit d'entreprise. Elle devait se constituer par la fusion de trois types psychologiques : le conquérant, l'organisateur et le marchand. Le « conquérant » donne la possibilité de projeter un plan et de le réaliser : il a la résistance et la fermeté, l'élasticité, l'énergie intellectuelle, la capacité de tendre ses efforts, la force de volonté ; l'organisateur doit savoir « disposer choses et gens de façon à aboutir au maximum de résultat utile ; le commerçant, le marchand se distingue par sa capacité de discuter avec n'importe qui, et de gagner son affaire (Sombart, op. cit, chap. V - *L'Essence de l'esprit d'entreprise*, pp. 69 et 399). C'est par la combinaison de ces traits que se caractérisait la bourgeoisie à l'époque de son épanouissement.

Quant à la psychologie du *prolétariat*, nous en avons déjà parlé plus haut, et c'est, aussi bien, de quoi parle tout notre livre.

Il va de soi que la psychologie et l'idéologie des classes changent en corrélation avec les changements de la « manière d'être sociale » de ces classes, comme nous l'avons déjà noté plus d'une fois dans les chapitres précédents.

Il convient ici de faire encore une remarque. De tout ce que nous avons dit, il ressort clairement que la psychologie des classes intermédiaires est également intermédiaire, celle des groupes mixtes également mixte, etc. C'est ce qui explique que, par exemple, la petite bourgeoisie et la paysannerie « hésitent » constamment entre le prolétariat et la bourgeoisie, qu'« il y a en elles deux âmes » et ainsi de suite. « Sur les différentes formes de la propriété, sur ce qu'on appelle les conditions d'existence, s'élève toute une superstructure de sentiments divers et originalement constitués, d'illusions, de façons de penser et de concevoir la vie. La classe tout entière les crée et les forme sur sa base matérielle et sur les rapports sociaux correspondants. » (Marx : [le 18 brumaire...](#)).

54. « Classe en soi » et « Classe pour soi ».

La psychologie et l'idéologie de classe, la conscience qu'a une classe de ses intérêts, non seulement passagers, mais durables et généraux, découle de la position de cette classe dans la production. Mais cela ne signifie nullement que cette position de la classe dans la production provoque d'un seul coup dans cette classe, la notion de ses intérêts généraux et fondamentaux. Au contraire, on peut dire que cela n'arrive presque jamais. Car dans la vie réelle, primo, le processus de production lui-même parcourt divers stades de son évolution et les contradictions de la structure économique ne se découvrent qu'au cours de l'évolution ultérieure; secundo, une classe ne tombe pas toute prête du ciel, mais elle se constitue, pour ainsi dire inconsciemment, à partir de différents autres groupes sociaux (classes de transition, intermédiaires et autres, couches, groupements sociaux en général); tertio, il se passe ordinairement un certain temps, avant que l'expérience de la lutte donne à une classe sa conscience de classe ayant ses intérêts particuliers, ses désirs, ses aspirations propres à elle et exclusivement à elle, ses « idéaux » sociaux, qui l'opposent de façon décisive à toutes les autres classes de la société dont elle fait partie; enfin, quarto, il ne faut pas oublier le travail de nivellement psychologique et idéologique que pratique constamment la classe au pouvoir, ayant en mains l'organisme d'État, afin, d'une part, d'anéantir les surges de conscience de classe, dans les classes opprimées, et d'autre part, de leur inculquer par tous les moyens possibles l'idéologie de la classe régnante, ou bien de leur faire subir dans une mesure plus ou moins grande, l'influence de cette idéologie, bref, de l'implanter de force. Toutes ces circonstances rendent possible une situation telle, qu'une classe existe déjà, en tant qu'ensemble de gens jouant un rôle déterminé dans le processus de la production, mais n'existe pas encore comme classe consciente d'elle-même. La classe alors existe, mais elle « n'est pas encore consciente ». Elle existe, comme facteur de production ; elle existe, comme complexus déterminé de rapports de production. Mais elle n'existe pas encore comme force sociale

indépendante, qui sait ce qu'elle veut, à quoi elle aspire, et qui a conscience de sa personnalité, de l'opposition de ses intérêts à ceux des autres classes, etc.

Pour désigner ces états divers dans le processus de l'évolution des classes, Marx emploie deux expressions : il appelle classe « en soi » une classe n'ayant pas encore conscience d'elle-même ; il appelle classe « pour soi » une classe ayant déjà pris conscience de son rôle social.

Dans la [Misère de la Philosophie](#), (Stuttgart 1920, p. 161-162), Max déclare :

« Les premiers essais des ouvriers pour s'unir les uns aux autres, prennent toujours la forme de coalitions. La grosse industrie unit en un seul et même lien une masse de gens inconnus les uns des autres. La concurrence les scinde quant à leurs intérêts ; mais le maintien du salaire à un niveau convenable, cet intérêt commun contre leur patron, les unit en une seule pensée commune de résistance, en une coalition (par « coalition », il faut entendre dans tout ce passage, union d'ouvriers, N. B.). Ainsi la coalition a constamment un double but : mettre fin à la concurrence entre ouvriers, afin d'être en état de faire une concurrence commune au capitaliste. Bien que le but premier de la résistance soit seulement le maintien du salaire à un niveau convenable, les coalitions, isolées au début, se forment au fur et à mesure que les capitalistes de leur côté, sous la pression, s'unissent en groupes et, contre le capital en voie de constante unification, la défense des associations devient encore plus importante pour elles que la défense du salaire... Dans cette lutte, véritable guerre civile, tous les éléments s'unissent et se développent pour la bataille à venir. Une fois atteint ce point, la coalition prend son autre caractère : politique.

« Les rapports économiques ont d'abord transformé une masse de population en ouvriers. La domination du capital a créé à cette masse une situation commune, des intérêts communs. Ainsi cette masse apparaît déjà comme une classe par rapport au capital, mais non encore comme une classe pour elle-même. Dans la lutte dont nous avons indiqué quelques phases, la masse se trouve elle-même, se constitue comme classe pour elle-même. Les intérêts qu'elle défend deviennent des intérêts de classe. » (Souligné par nous, N. B.)

55. Les formes de la solidarité relative des intérêts.

De ce que nous venons de dire ressort déjà la possibilité, dans des conditions déterminées, d'une solidarité relative des classes. Il faut cependant ici distinguer deux formes principales de cette solidarité relative.

En premier lieu, cette solidarité peut être telle, qu'elle lie l'intérêt permanent d'une classe avec l'intérêt temporaire d'une autre, cet intérêt temporaire contredisant les intérêts généraux de cette classe ;

En second lieu, cette solidarité peut être telle, qu'il n'y ait pas de telle contradiction, et qu'il s'agisse de la coïncidence de l'intérêt durable d'une classe avec l'intérêt transitoire d'une autre, ou d'intérêts transitoires des deux parties.

Pour expliquer le premier cas, prenons l'exemple de la guerre impérialiste de 1914-1918 et essayons d'analyser l'attitude des ouvriers au *début* de cette guerre. C'est un fait connu, que dans la plupart des grands pays, les plus évolués au point de vue capitaliste, les ouvriers, foulant leurs intérêts internationaux et généraux de classe, se jetèrent à la défense de leurs « patries ». Or, sous ces « patries », se cachaient en réalité, les organisations d'État de la bourgeoisie, c'est-à-dire les organisations *de classe* du capital. Par conséquent, la classe ouvrière partit défendre des organisations *économiques*, marchant les unes contre les autres dans une guerre de concurrence pour le partage de marchés d'écoulement, de marchés de matières premières, de sphères d'expansion du capital. Il est clair qu'il y avait ici, de la part des ouvriers, trahison de *leurs* intérêts de classe. Cependant, quel était le fond

des choses ? Où résidait la cause cachée la plus profonde de ce monstrueux reniement, consciemment soutenu par les partis social-démocrates opportunistes ?

Cette cause, c'était la *solidarité relative* entre le prolétariat et la bourgeoisie des pays capitalistes-financiers. Voici sur quoi elle se basait. Représentons-nous toute l'économie mondiale. Dans l'innombrable réseau de fils qui s'entrecroisent- les rapports de production - il y a des nœuds forts et épais ; ce sont les grands pays capitalistes. Là se trouvent les groupes « nationaux » de la bourgeoisie, organisée politiquement. Ils rappellent les gigantesques entreprises, les trusts géants, qui « travaillent » dans les limites de l'économie mondiale. Plus un de ces États est puissant, plus il exploite sans merci sa périphérie économique : colonies, sphères d'influences, demi-colonies, etc. Avec l'évolution de la société capitaliste, la situation de la classe ouvrière devrait empirer. Mais les États rapaces de la bourgeoisie, écorchant jusque au sang leurs énormes possessions coloniales et « sphères d'influence », soignaient « leurs » ouvriers, en les intéressant à l'*exploitation des colonies*. Ainsi se créait une « communauté d'intérêts » relative entre la bourgeoisie impérialiste et le prolétariat. De ces rapports de production germait aussi la psychologie et l'idéologie correspondante, qui se ramenait à la renaissance de l'idée de patrie. Le raisonnement était des plus simples si « notre » industrie (en réalité, il fallait dire : « l'industrie de nos patrons ») se développe, le salaire de son côté augmentera et l'industrie se développe quand elle a des marchés et des sphères de placement du capital ; donc la classe ouvrière est intéressée à la politique coloniale de la bourgeoisie ; donc, il faut défendre « l'industrie de la patrie », il faut se battre pour sa place au soleil. Et de là découlait tout le reste : célébration de la puissance de la patrie, de la grande nation, etc., et aussi galimatias ampoulé à l'infini sur l'humanité, la civilisation, la démocratie, le désintéressement et autres thèmes qui eurent tellement cours dans les premiers temps de la guerre. C'était là une idéologie d' « impérialisme ouvrier », la classe ouvrière trahissait ses intérêts permanents et généraux pour les miettes que lui jetait la bourgeoisie, en pressurant de plus belle les ouvriers et demi-ouvriers des colonies. Et, tout compte fait, la marche de la guerre et la période d'après-guerre montrèrent à la classe ouvrière qu'elle avait joué la mauvaise carte, que les intérêts durables d'une classe sont plus importants que ses intérêts passagers. Alors commença un processus de rapide « révolutionnarisation. »

Le professeur Tougan-Baranovski, aujourd'hui défunt, qui se considérait comme « presque marxiste », mais trouva le temps pendant la révolution russe d'être un moment ministre blanc (cela par excès « d'éthique » : il reprochait sans cesse à Marx de n'être pas assez « éthique » et de se laisser trop entraîner par la haine de classe, ce qui certes, est fort peu philanthropique), ce Tougan-Baranovski faisait donc à Marx l'objection suivante : « Marx, disait-il, ne voit pas la solidarité d'intérêt et la nie dans la société capitaliste. Pourtant « dans la défense de l'indépendance politique de l'État » (de l'État bourgeois, N. B.), toutes les classes sont également intéressées en tant que valeur idéale. Dans le domaine économique, l'État sert non seulement de base à la domination d'une classe, mais aussi d'aide à l'évolution économique, et à l'augmentation de la somme générale de richesse nationale, ce qui répond aux intérêts de toutes les classes sociales comme collectivité. À cela s'ajoute aussi la mission culturelle de l'État, qui est immédiatement intéressé au progrès de la culture et à l'élévation du niveau intellectuel de la population nationale, quand ce ne serait que pour cette seule raison que la puissance politique et économique est inséparable de la culture. » (Tougan-Baranovski : *Theoretische Grundlagen des Marxismus*, Fondements théoriques du marxisme - en russe).

M. Cunow (*op. cit.*, tome II, p. 78-79) cite ce passage de Tougan et l'approuve, affirmant seulement qu'ici Tougan confond intérêts sociaux et intérêts d'État. Mais en fait, Cunow, lui, confond le point de vue révolutionnaire de Marx et le point de vue de trahison de la social-démocratie à la [Scheidemann](#). L'argumentation de Tougan-Cunow est puérile. Dès l'instant que l'État ne s'occupe pas seulement d'oppression mais aussi de..., alors toutes les classes y sont intéressées. Braves gens ! De cette façon-là, on peut prouver tout ce que l'on veut. Puisque les trusts ne s'occupent pas seulement d'exploitation, mais aussi de production, ils sont d'utilité publique. Du moment que les agences de mouchards en Amérique ne se contentent pas de retourner les bras aux prolétaires révolutionnaires,

mais aussi mettent la main au collet des filous, toutes les classes y sont intéressées. Et ainsi de suite. Voilà avec quelles niaiseries M. Cunow remplit deux tomes « d'études » sur la sociologie marxiste !

Cunow, aussi bien, bat le record de tous les falsificateurs du marxisme par sa cynique impudence.

« D'après la doctrine de Marx - écrit-il aux pages 77 et 399, du tome II de son ouvrage, - cette volonté générale, sur laquelle opérait l'ancienne philosophie sociale, n'existe absolument pas, parce que la société n'est pas quelque chose d'entier avec des intérêts absolument identiques. (Voilà une société !), mais elle est divisée en classes (ceci n'est pas mal, mais alors, que fait Cunow l'État ? *De qui* exprime-t-il alors la volonté ? N. B.). Mais il existe parfaitement des intérêts sociaux universels, car (écoutez bien ! N. B.), comme la vie et l'activité sociale sont impossible., sans un certain ordre, tous les membres de la société - pour autant qu'ils ne nient pas appartenir à la société -sont intéressés au maintien d'un tel ordre : mais comme, en vertu de leurs positions diverses à l'intérieur de cet ordre social, ils ont un idéal *d'ordre différent*, ils se trouvent n'être pas identiquement intéressés aux règles d'ordre particulier et ils regardent ces règles sous l'angle de leur classe, de différents côtés. » En langue vulgaire : il y a des gens qui pensent, par exemple, qu'en régime capitaliste, la bourgeoisie est intéressée au régime et le prolétariat au renversement du régime. Pas du tout ! Le fin Cunow s'avance et vous explique : vu que la vie est impossible sans ordre, tous sont intéressés au maintien du capitalisme. Mais vu que les ouvriers ont un autre « idéal », eh bien, qu'ils critiquent les « règles particulières », cela, Cunow les y autorise. Mais si vous faites quelque chose de plus, alors crac ! Vous tombez du coup parmi les gens qui nient le fait d'appartenir à la société. Le voilà, le marxisme corrigé et complété par M. Cunow !

Prenons encore cette période de l'évolution de la classe ouvrière où elle se trouvait en « rapports patriarcaux » avec ses patrons dans chaque entreprise prise à part ; la prospérité de l'entreprise, étant donné la faiblesse des liens sociaux généraux, intéressait les ouvriers au succès du patron. Les ouvriers et leur « bienfaiteur », celui qui les « nourrissait », celui qui leur *donnait* du travail, illustraient bien aussi la question du rôle de la solidarité relative des intérêts au détriment des intérêts généraux de la classe dans son ensemble.

Il y a ici quelque analogie avec la communauté d'intérêts des *esclaves* et des *possesseurs d'esclaves* dans le monde antique, dans la mesure où il y avait encore des « esclaves d'esclaves » (par exemple, les « vicarii » romains); les esclaves qui avaient des esclaves, étaient de ce fait même des possesseurs d'esclaves, et on comprend bien que sur ce terrain, ils avaient une « communauté d'intérêts » avec les possesseurs d'esclaves « du premier degré » pour ainsi dire. Dans les coopératives agricoles actuelles de l'Europe occidentale, on observe souvent que les *paysans* vont de pair avec les *propriétaires terriens* et les patrons agricoles capitalistes : ils s'unissent avec eux sur le terrain de la vente des produits agricoles ; ils s'opposent à la population urbaine comme leurs *vendeurs*, intéressés aux prix élevés exactement comme y est intéressé le grand propriétaire agraire.

Mais cet exemple nous mène déjà en partie hors des limites de la première forme de solidarité relative des classes, puisqu'en fait, il se constitue peu à peu au sein de la paysannerie une véritable bourgeoisie agricole, ne se distinguant en rien de la bourgeoisie agricole héréditaire.

Par *seconde* forme de solidarité relative entre classes, dans laquelle cette solidarité relative n'est pas en contradiction avec les intérêts permanents des classes, on peut désigner avant tout les cas où se forment des blocs de classes contre un ennemi commun. À un degré déterminé de l'évolution, c'est chose parfaitement possible. Par exemple, pendant la révolution française (dans sa première phase) il y avait contre le régime féodal, en économie, comme en politique, *diverses* classes : bourgeoisie, petite bourgeoisie, prolétariat. Tous ces groupements avaient un intérêt commun au renversement du féodalisme. Ensuite, naturellement, le bloc commun se désagrègea, et la petite bourgeoisie, tout en luttant contre la grosse bourgeoisie passée à la contre-révolution, se débarrassa en même temps impitoyablement de toutes les tentatives de mouvements indépendants du prolétariat, (exécution des « enrégés », etc.). Nous avons ici un exemple de solidarité de classes ne contredisant pas les intérêts généraux et durables de ces classes.

56. Lutte de classes et paix de classes.

Les différentes gradations d'intérêts donnent naissance à différents aspects de la lutte. Nous savons maintenant que tout intérêt d'une partie d'une classe déterminée n'est pas de ce seul fait, un intérêt de classe. L'intérêt des ouvriers d'une usine isolée, s'il contredit les intérêts des autres parties de la classe ouvrière, n'est pas un intérêt de classe, mais un intérêt de groupe; mais même si nous avons devant nous un intérêt d'un groupe d'ouvriers, n'allant pas contre les intérêts d'autres groupes, mais cependant n'unissant pas encore ces groupes, il n'y a pas encore ici, en fait, ni dans la conscience des masses, d'intérêt de classe et par conséquent, rigoureusement parlant, il n'y a pas encore non plus de lutte de classes : tout au plus y a-t-il des germes d'intérêt de classe et des germes de lutte de classes. *L'intérêt de classe apparaît lorsqu'il oppose une classe à une autre classe. La lutte de classe apparaît lorsqu'elle oppose une classe à une autre classe dans l'action.* En d'autres termes : la lutte de classe proprement dite ne se développe qu'à un degré déterminé de l'évolution de la société de classes; à d'autres phases de cette évolution, elle peut apparaître aussi comme germe (lorsqu'on assiste à une lutte entre parcelles isolées de classes, à une lutte ne s'élevant pas à la hauteur de principes de classes, n'embrassant et n'unissant pas une classe comme telle), ou comme forme cachée, « latente » (lorsqu'il n'y a pas lutte ouverte, mais « opposition sourde », sourd mécontentement, avec lequel bon gré mal gré, la classe dominante doit compter). « Homme libre et esclave, patricien et plébéien, seigneur et paysan, maître et apprenti, bref, oppresseur et opprimé, se sont trouvés en hostilité éternelle l'un avec l'autre, ont mené une lutte ininterrompue, tantôt latente, tantôt ouverte, toujours terminée par une refonte révolutionnaire de la société, ou par la ruine simultanée des classes en lutte. » (Manifeste Communiste, souligné par nous, N. B.). Donnons quelques exemples pour illustrer ce qui vient d'être dit.

Supposons qu'au temps de l'esclavage, chez un possesseur quelconque de latifonds, se produise une révolte avec pillage des biens, mutilations, etc. Ce n'est pas encore là de la lutte de classes au sens propre du mot : c'est un sursaut isolé d'une très petite partie de la classe des esclaves ; la classe tout entière reste tranquille, une poignée mène une lutte très cruelle ; mais cette poignée est isolée, elle ne réunit que quelques hommes ; la classe *comme telle* n'entre pas en jeu ; il n'y a pas ici opposition de classe à classe. Il en est autrement lorsque les esclaves, soulevés sous la direction d'un Spartacus, mènent une véritable guerre civile pour la libération des esclaves : ici sont entraînées des *masses* d'esclaves, c'est bien là une lutte de classes. Supposons encore que nous assistons à une action entreprise par les ouvriers d'une usine pour l'augmentation de leurs salaires ; que tous les autres ouvriers restent silencieux et immobiles à leur place, ce n'est encore qu'un germe de lutte de classes, car la classe *comme telle*, n'entre pas en mouvement. Mais prenons le cas, par exemple, d'une « vague de grèves » : c'est de la lutte de classes ; car ici, une classe se dresse contre une classe. Il s'agit non plus d'un intérêt de groupe faisant mouvoir un groupe, mais d'un intérêt de classe, mettant en mouvement une classe : c'est donc bien là une lutte de classes au sens propre du mot. Prenons encore un exemple : Un mécontentement trouble, encore informe, se répand largement parmi les paysans serfs ; il peut éclater, mais à cause de l'hébétéude de cette classe, il n'éclate pas : les esclaves ont peur, ils n'engagent pas la lutte, mais ils *murmurent* » çà et là. C'est là cette forme « latente » de la lutte, dont parle le « *Manifeste Communiste*. »

Ainsi, par lutte de classes on entend une lutte où *une classe s'oppose à une classe dans l'action*. Il s'ensuit un axiome d'une très grande importance à savoir que « toute *lutte de classes est une lutte politique* » (Marx). En effet, que se passe-t-il lorsque la classe opprimée se dresse comme force de classe contre la classe oppressive ? Cela signifie que la classe opprimée cherche à miner les fondements de l'«ordre existant ». Et comme l'organisation *de force* de l'« ordre existant » est l'organisation d'État de la classe dirigeante, on comprend bien que toute action de la *classe* opprimée est objectivement dirigée contre la machine d'État de la classe dirigeante, même si ceux qui prennent part à la lutte de la classe opprimée n'en ont pas conscience au début.

Toute action de ce genre a par suite, inévitablement un caractère *politique*.

Considérons par exemple les syndicalistes révolutionnaires, ou les « Ouvriers Industriels du Monde » (« Industrial Workers of the World » en abrégé « I. W. W. ») d'Amérique. Ils ne veulent même pas entendre parler de lutte politique.

C'est que, par lutte politique, en bons opportunistes naïfs qu'ils sont, ils entendent seulement la lutte parlementaire. Supposons pourtant que les I. W. W. organisent, non pas même une grève générale, mais seulement une grève de cheminots, de mineurs et de métallurgistes. Qui ne comprendrait pas toute la colossale importance *politique* que prendrait inévitablement cette grève ? Pourquoi ? Parce qu'ici les cadres même du prolétariat seraient jetés dans la lutte. Parce qu'une telle grève serait *dangereuse* pour la bourgeoisie *en tant que classe*. Parce qu'elle menacerait de faire une brèche dans la machine de la bourgeoisie organisée. Parce que, par conséquent, elle serait objectivement dirigée contre le pouvoir d'État de la bourgeoisie.

Dans le *Manifeste Communiste*, Marx décrit clairement, en prenant l'exemple du prolétariat, cette transformation d'épisodes isolés de la lutte en lutte de classes. Au début « parfois les ouvriers triomphent ; mais c'est un triomphe éphémère. Le véritable résultat de leurs luttes est moins le succès immédiat que la solidarité croissante des travailleurs. Cette solidarisation est facilitée par l'accroissement des moyens de communication qui permettent aux ouvriers de localités différentes d'entrer en relations. Or il suffit de cette mise en contact pour transformer les nombreuses luttes locales, qui partout révèlent le même caractère, en une lutte nationale, en une *lutte des classes*. *Mais toute lutte de classe est une lutte politique.* » Dans les *Lettres à Sorge* (en allemand, page 42), Marx définit de la façon suivante cette transformation de conflits séparés en lutte de classes, c'est-à-dire en lutte politique (la lettre est écrite en allemand mêlé de mots anglais) :

« Le mouvement politique de la classe ouvrière, cela va de soi, a pour but final la conquête du pouvoir politique ; et pour cela, évidemment, une organisation préalable de la classe ouvrière développée jusqu'à un certain point et ayant pris d'elle-même naissance dans la lutte économique, est indispensable. Mais d'autre part, tout mouvement dans lequel la classe ouvrière se dresse comme classe contre les classes dominantes, et vise à les contraindre par pression extérieure, est un mouvement politique ». M. Cunow, qui donne cette citation (*op. cit.*, tome II, p. 59), l'explique ainsi : « ... À un degré déterminé de l'évolution, du processus économique dans son ensemble, prennent naissance des classes sociales distinctes, qui en vertu de leur participation à ce processus ont leurs intérêts économiques particuliers et essaient de leur donner une portée politique ». Ce commentaire n'est pas tout à fait correct. Car Cunow dissimule ce qui est fondamental, ce que Marx fait ressortir au premier plan : l'opposition de principe de classe à classe, où toute lutte est une partie du processus de la lutte générale pour le *pouvoir* et pour *la domination dans la société*.

Le professeur Hans Delbruck, dans son article exceptionnellement impudent - *La conception de l'histoire dans Marx* (*Preussische Jahrbücher*, vol. 182, cahier 2, pp. 157 et 399) « critique » la théorie de la lutte de classes, et ce faisant révèle une ignorance vraiment surprenante des questions du marxisme. À la page 165, il affirme que Marx ne distinguait pas classe et condition ; à la page 166, il affirme qu'il n'y a pas eu dans la Rome antique de « disparition des deux classes en lutte » alors que la chute de l'Empire Romain est un fait qui ne craint guère de réfutation : il y eut d'abord des guerres civiles et ensuite, ni les maîtres vainqueurs, ni les esclaves vaincus ne s'avérèrent capables de faire avancer la société. À la page 167, il dit qu'il n'y a jamais eu de féodalisme en Angleterre ! À la page 169, il « réfute » Marx en montrant que les paysans marchent quelquefois de pair avec les junkers (Cf. sur ce point ce que nous disons plus haut). Et ainsi de suite. Mais la perle de ses « objections », la voici : Delbruck cite un texte découvert par le célèbre égyptologue Ehrmann, et qui parle d'une révolution dans l'antique Égypte, où les esclaves auraient réussi à prendre le pouvoir. Le texte a ceci de curieux qu'il semble écrit par un Merejkovsky ou quelque autre grand seigneur blanc, furieux contre les bolcheviks. On y voit dépeintes les horreurs les plus atroces. Et M. Delbruck d'un ton terrible : la voilà, votre lutte de classes ! Mais l'honorable professeur allemand ne se rend pas compte qu'il se prend à son propre piège, lorsqu'il ajoute (p. 171) que pareil état de choses dura « 300 ans ». Car un âne même

comprendrait que vivre 300 ans sans production et dans l'anarchie absolue est impossible. Si bien que la chose cesse d'être aussi terrible, et que l'argumentation de Delbruck, s'appuyant en l'occurrence sur le sentiment d'un « bourgeois épouvanté », est simplement risible.

On trouve aussi de divertissantes objections à la théorie de Marx dans M. J. Delevsky (*Les antagonismes sociaux et la lutte des classes dans l'histoire*, en russe, St. Pétersbourg, 1910). Voici son objection la plus générale. Il cite le passage suivant d'Engels ([préface](#) au [18 brumaire](#), de Marx) : « Nul autre n'a découvert avant Marx la grande loi du mouvement historique, à savoir que toute lutte historique, qu'elle s'accomplisse dans le domaine politique, religieux, philosophique ou tout autre domaine idéologique, n'est en fait que l'expression plus ou moins claire de la lutte des classes sociales ». Ayant cité ce passage, M. Delevsky s'accorde avec Sombart pour proposer de compléter le principe de la lutte de classes par le « principe de la lutte des nations ». La réplique de Plékhhanov, montrant qu'il n'y avait rien à compléter ici, parce que la lutte de classes est une notion du domaine des processus internes de la société, et non des rapports entre sociétés, - ne semble pas satisfaisante à M. Delevsky. « De deux choses l'une - dit-il - ou bien il y a à la base de l'histoire deux principes, ou bien il n'y en a qu'un seul... Si il y a deux principes, celui de la lutte des classes et celui de la lutte des nations, alors, quelle est la loi que formule le second principe ?... Et si... il n'y a que le principe de la lutte des classes, alors quel est le sens de la distinction entre lutte à l'intérieur de la société, et lutte entre sociétés ?... Ou, peut-être, les sociétés, les nations, les états, sont-ils aussi des classes ? » (p. 92). Cette tirade est remarquable, en son genre. Examinons pourtant la question en elle-même. Il peut y avoir deux cas fondamentaux : il peut s'agir ou bien d'une seule société (par exemple, l'économie mondiale actuelle), morcelée en organisations d'État des fractions « nationales » de la bourgeoisie mondiale; ou bien de sociétés tout à fait distinctes, presque sans liens entre elles (par exemple, lorsque se produit une lutte entre deux peuples différents, dont l'un, mettons est venu d'une autre contrée, chose qui certes, s'est produite plus d'une fois dans l'histoire : ainsi, par exemple, (la conquête du Mexique par les Espagnols). Dans le premier cas, la lutte entre bourgeoisies est une forme particulière de la concurrence capitaliste. Mais il n'y a qu'à M. Delevsky que peut venir cette idée baroque que la théorie de la lutte *des classes* exclut par exemple la concurrence capitaliste. C'est là une forme des antagonismes à l'intérieur des classes, lesquels cependant, ne peuvent en aucun cas changer les fondements d'une structure de production donnée. Si la théorie de Marx reconnaît la possibilité d'une solidarité relative entre classes, elle reconnaît aussi la possibilité d'un antagonisme relatif à l'intérieur des classes. Mais y a-t-il là une objection à la théorie de la lutte des classes ? Quant au deuxième cas, nous avons affaire ici à une question de méthode. La théorie de l'évolution de la société est une théorie de l'évolution d'une société abstraite, et il est tout à fait justifié qu'elle n'ait Vas, rigoureusement parlant, affaire aux rapports entre les sociétés concrètes. Son analyse a pour objet : Qu'est-ce que la société *en général* et quelles sont les lois de son évolution ? Si donc nous passons de ces questions à de plus concrètes, et entre autres à celle des rapports entre diverses sociétés, nous trouverons certainement des lois particulières, mais qui elles non plus, ne seront point en contradiction avec la théorie marxiste; et cela, nullement parce que les diverses sociétés sont diverses classes (cette supposition de M. Delevsky est simplement absurde), mais parce que l'« expansion » elle-même a des causes économiques; parce que, par exemple, la conquête tourne inévitablement au regroupement des forces de classes; parce qu'en de pareils cas, c'est toujours le mode de production supérieur qui a la victoire, etc. Mais tout cela n'ébranle en aucune façon la théorie de la lutte des classes.

Ainsi, nous avons vu ci-dessus que les classes opprimées ne mènent pas toujours une lutte de classe au sens propre du mot. Mais cela, comme nous l'avons vu aussi plus haut, n'implique nullement que dans ces périodes relativement paisibles « tout est calme, apaisé, sous l'œil de Dieu ». Cela implique seulement que la lutte des classes y est à l'état latent, ou à l'état embryonnaire : elle y devient lutte de classe au sens propre du mot. Il faut nous souvenir ici de la dialectique qui considère tout en *mouvement*, en devenir ; momentanément il peut n'y avoir pas de lutte de classe, mais elle « se prépare ». C'est ainsi que les choses se passent du côté des classes opprimées. Et du côté des classes

dominantes ? Celles-ci *mènent constamment la lutte de classe*. Car le caractère apparent de l'organisation d'État montre que la classe dominante s'est constituée comme classe pour soi, comme pouvoir politique. Cela suppose une pleine conscience des intérêts fondamentaux de la classe qui mène la lutte contre les classes opposées à ses intérêts (contre leur menace directe et contre leur menace *possible*), et ce par tous les moyens que lui fournit la machine d'État.

57. Lutte de classes et pouvoir politique.

La question de l'État comme superstructure déterminée par la base économique, a déjà été étudiée plus haut (Cf. § 38, au début). Il est maintenant indispensable que nous l'abordions sous une autre face, que nous l'examinions d'un point de vue spécial, du point de vue de la lutte des classes. Avant tout, il faut souligner une fois de plus, de la façon la plus catégorique, que l'organisme d'État est un organisme exclusivement de classe, « une classe constituée comme pouvoir politique », « la violence sociale d'une classe concentrée et organisée » (Marx). La classe opprimée, porteur d'un nouveau mode de production, se transforme, comme nous l'avons vu, au cours de la lutte de classe, en soi en classe pour soi ; dans la lutte également, elle crée ses organisations de combat, qui deviennent de plus en plus des organisations entraînant derrière elles, toute la classe en question. Lorsque vient la révolution, la guerre civile, etc., ces organisations brisent le front de l'ennemi et apparaissent comme les cellules embryonnaires d'un nouvel appareil d'État, sous forme directe ou masquée. Prenons par exemple la grande révolution française. « Les clubs populaires ou jacobins, ce sont les anciennes sociétés des Amis de la Constitution, jadis bourgeois, puis démocratiques, montagnards, sans-culottes, fanatiques partisans de l'égalité et de l'unité... Ils avaient été fondés à des fins d'éducation populaire, pour la propagande plutôt que pour l'action ; mais les circonstances les forcèrent à agir dans le domaine politique, et (lorsque la petite bourgeoisie fut au pouvoir, N. B.) à s'immiscer directement dans l'administration... Par le décret du 12 frimaire, les jacobins devenaient dans toute la France les instruments du choix et de l'épuration des fonctionnaires. » (Aulard : *Histoire politique de la Révolution Française*, pp. 386-387) « Finalement... ce furent les sociétés jacobines qui maintinrent... l'unité et sauvèrent la patrie » (*ibid.*) Pendant la révolution anglaise, le « Conseil de l'Armée », corps révolutionnaire composé d'officiers, mit ses hommes au « Conseil d'État » Pendant la révolution russe, les organes de combat des ouvriers et des soldats - les soviets - et le parti-révolutionnaire extrême - les organismes de base du nouvel État.

Contre la conception de l'État comme État de classe et de son pouvoir comme pouvoir politique, on avance deux objections principales :

La première dit : Le trait distinctif d'un État est une administration centralisée, C'est pourquoi - disent par exemple, les anarchistes, - toute administration centralisée implique l'existence d'un pouvoir d'État. Par conséquent, dans la société communiste évoluée, par exemple, où l'économie marchera selon un plan, il y aura encore un État. Ce raisonnement repose tout entier sur une naïve erreur bourgeoise : la science bourgeoise voit au lieu de rapports sociaux des rapports matériels ou techniques. Mais il est clair que l'« essence » de l'État est non dans les choses, mais dans les rapports sociaux ; non dans l'administration centralisée en tant que telle, mais dans la *coquille* de classe de l'administration centralisée. Exactement de même que le capital n'est pas une chose (par exemple une machine), mais un rapport social entre l'ouvrier et son employeur, rapport exprimé dans les choses, de même la centralisation n'est nullement par essence une centralisation d'État, elle devient « d'État » lorsqu'elle exprime des rapports de classes.

Nous avons déjà examiné en partie la seconde objection contre la théorie « de classe » de l'État, elle est encore plus pitoyable et ridicule. Elle part de ceci, que l'État remplit une série de fonctions d'utilité générale (par exemple, l'État contemporain capitaliste construit ses stations électriques, des hôpitaux, des voies ferrées, etc.) Cet argument unit d'une façon touchante le social-démocrate Cunow, le socialiste-révolutionnaire de droite Delevsky, le conservateur Delbruck, et même... l'empereur babylonien Hammourabi ! Mais tout cet honorable quatuor ne s'en trompe pas moins lourdement.

Car l'existence de fonctions d'utilité générale de l'État ne change pas d'un iota le caractère purement de classe du pouvoir politique. La classe dominante, pour pouvoir exploiter les masses, élargir le champ de cette exploitation, favoriser sa marche « normale », doit, cela va de soi, recourir à des entreprises d'« utilité générale » de différentes sortes. Par exemple, sans développement du réseau des voies ferrées, le capitalisme ne peut pas se développer ; sans écoles professionnelles, on n'aura pas de force ouvrière qualifiée ; sans instituts scientifiques, on ne fera pas progresser la technique capitaliste, et ainsi de suite. Mais dans toutes les mesures semblables, le pouvoir politique des capitalistes raisonne et agit dans l'intérêt d'une classe. Nous avons déjà donné l'exemple du trust. Le trust aussi mène la production, sans laquelle la société ne pourrait vivre. Mais il la mène en partant de calculs de classe. Ou prenons n'importe quel ancien État de propriété foncière despotique, du genre de l'État des pharaons égyptiens. D'énormes travaux de régularisation du mouvement des eaux étaient socialement nécessaires. Mais l'État pharaonique les protégea et les entreprit non pas pour nourrir les affamés ou se soucier du bien de tous, mais parce qu'ils étaient le prélude indispensable du processus de production, qui était en même temps un processus *d'exploitation*. Le calcul de classe - voilà quel était ici le mobile de l'État. Par conséquent, cet ordre d'institution d'État n'est en aucune manière une preuve de la fausseté du point de vue de classe.

Un autre ordre de mesures d'utilité générale est provoqué par l'offensive des classes inférieures ». Telle est, par exemple, la législation ouvrière des pays capitalistes. Partant de cette constatation, nombre de sages (Cf. par exemple *Takhtaref*) considérèrent que l'État n'est pas un organisme purement de classe, puisqu'il est nécessairement fondé sur un compromis. Il suffit d'y réfléchir une minute pour voir le fond de la chose. Est-ce que par exemple, le capitaliste cesse d'être un « capitaliste pur », lorsque, sous la menace d'une grève, il considère comme plus avantageux *pour lui-même*, de céder ? Évidemment non. De même pour l'État. Bien entendu, l'État de classe peut faire des concessions aux autres classes, de même que dans notre exemple, le patron fait des concessions aux ouvriers. Mais il ne s'ensuit nullement qu'il cesse pour cela d'être purement de classe pour devenir on ne sait quel organisme de bloc des classes, c'est-à-dire un organisme effectivement d'utilité générale.

Cela, naturellement, ce n'est pas M. Cunow qui le comprend. Mais c'est plaisir de voir comment le cynique professeur Hans Delbruck, déjà nommé, tourne en dérision ces falsificateurs trop érudits du marxisme : « La différence entre nous autres, bourgeois d'esprit social et politique et vous, n'est encore que de degré. Encore quelques pas sur le chemin où vous allez, aimables messieurs, et le brouillard marxiste sera dissipé ! » (*Loc. cit.* p. 172).

58. Classe, parti, chefs.

Quand on parle d'une classe on entend par là un groupe de personnes réunies par une situation commune dans la production, par conséquent, par une situation commune dans la répartition et partant par des intérêts communs (intérêts de classe). Toutefois, ce serait une naïveté de supposer que chaque classe constitue un tout parfaitement homogène, où toutes les parties sont égales, où Jean est tout pareil à Pierre.

Pour éclairer ceci par un exemple, prenons la classe ouvrière contemporaine. Il ne s'agit pas seulement ici d'inégalités d'esprit ou de capacités. Même la *situation*, la « manière d'être » des diverses parties de la classe ouvrière n'est pas identique. Cela provient : 1^o de ce qu'il n'y a pas de parfaite homogénéité des unités économiques ; 2^o de ce que la classe ouvrière ne tombe pas toute prête du ciel, mais *se forme* constamment parmi les paysans, les artisans, la petite bourgeoisie urbaine, etc., c'est-à-dire parmi les autres groupes de la société capitaliste.

N'est-il pas clair, en effet, que l'ouvrier d'une grosse usine magnifiquement équipée et l'ouvrier d'un petit atelier, sont deux choses différentes ? Ici la cause de l'hétérogénéité est l'hétérogénéité des entreprises elles-mêmes et de tout leur régime de travail. Une autre cause est la durée de présence

dans la classe prolétarienne : Un paysan qui vient d'entrer à l'usine est différent d'un ouvrier qui y travaille depuis son enfance.

La différence de « manière d'être » se reflète dans la conscience. Le prolétariat n'est pas plus homogène dans sa conscience que dans sa position sociale. Il est plus ou *moins* homogène si on le compare aux *autres* classes. Mais si on examine ses diverses parties, on obtient le tableau que nous venons d'esquisser.

Ainsi, quant à sa *conscience de classe*, c'est-à-dire par rapport à ses intérêts durables, généraux, non pas comparatifs, non pas de groupes, non pas grossièrement matériels, non pas personnels, mais à ses intérêts *généraux de classe*, la classe ouvrière *est fractionnée en une série de groupes et de sous-groupes, tout comme une chaîne unique, composée d'une série de chaînons de solidité variable.*

C'est cette *hétérogénéité de classe* qui rend un *parti* indispensable.

En effet, supposons un instant que la classe ouvrière soit parfaitement et absolument homogène. Elle pourrait alors en toute occasion agir comme masse compacte. Pour la direction de toutes ses actions, on pourrait choisir les hommes ou les groupes *par roulement* : une organisation constante de direction serait superflue, le besoin ne s'en ferait pas sentir.

La réalité est bien différente. La lutte de la classe ouvrière est inéluctable. Une direction est indispensable pour cette lutte. Elle est d'autant plus indispensable, que l'adversaire est fort, rusé, et que la lutte contre lui est une lutte cruelle. Qui doit diriger toute la classe ? Laquelle de ses parties ? C'est clair : la plus avancée, la plus éduquée et la plus unie.

C'est cette partie-là qui est le *parti*.

Le parti, ce n'est pas la classe, mais une partie de la classe, parfois une partie très restreinte. Mais le parti c'est la *tête* de la classe. Voilà pourquoi c'est le comble de l'*absurdité* que d'*opposer* le parti à la classe. Le parti de la classe ouvrière est ce qui exprime de la façon la meilleure ses intérêts de *classe*. On peut *distinguer* classe et parti, de même qu'on peut distinguer la tête de l'ensemble du corps. *Les opposer est impossible*, pas plus qu'il n'est possible de décapiter un homme sous prétexte de lui donner longue vie.

De quoi dépend, dans ces conditions, le succès de la lutte ? *Des rapports normaux* entre les diverses parties de la classe ouvrière, et avant tout des rapports normaux entre le parti et les sans-parti. Il faut, d'un côté, diriger et commander ; de l'autre, éduquer et convaincre. Sans éducation et conviction, il n'est pas possible de diriger. D'un côté, il faut que le parti soit compact et organisé à part, comme faisant *partie* de la classe ouvrière. De l'autre, il doit s'unir de plus en plus étroitement aux masses sans-parti, en attirant une partie sans cesse plus grande dans son organisation. La croissance morale et intellectuelle d'une classe trouve en somme son expression dans la croissance du parti de cette classe. Et, inversement, le déclin d'une classe s'exprime dans le déclin de son parti ou dans la baisse de son influence sur les sans-parti.

Nous venons de voir que l'hétérogénéité d'une *classe* a pour résultat la nécessité d'un *parti* de cette classe. Mais les conditions de vie capitalistes et le bas niveau intellectuel non seulement de la classe ouvrière, mais aussi des autres classes, créent une situation telle que l'*avant-garde* du prolétariat, c'est-à-dire son parti, manque elle-même d'homogénéité. Elle est plus ou moins homogène si on la compare aux *autres* parties de la classe ouvrière, mais si l'on prend les *différentes parties de cette avant-garde*, c'est-à-dire du parti même, on met sans peine à nu cette hétérogénéité interne.

Nous reprenons ici point par point le même raisonnement que tout à l'heure pour la classe.

Imaginons un cas contraire à la réalité, à savoir une pleine homogénéité du parti à tous points de vue : quant à la conscience de classe, quant à l'expérience, quant à l'art de diriger, etc. Alors, il n'y aurait évidemment nul besoin de *chefs*. Les fonctions de « chef » pourraient être assumées par chacun à tour de rôle, sans aucun dommage pour la cause.

Mais en fait, cette pleine homogénéité n'existe pas, même dans l'avant-garde. Et c'est là la cause fondamentale de l'absolue nécessité de groupements plus ou moins stables de personnages directeurs, désignés sous les noms de « chefs », « guides », « meneurs », etc.

Les bons chefs sont des chefs parce qu'ils expriment de la façon la meilleure les justes tendances du parti. Et de même que c'est un non-sens d'opposer le parti à la classe, de même c'est un non-sens d'opposer le parti à ses chefs.

C'est néanmoins ce que nous avons fait, quand nous opposons la classe ouvrière aux partis social-démocrates ou les masses des ouvriers organisés à leurs chefs. Mais nous l'avons fait et nous le faisons pour *détruire* la social-démocratie, pour *détruire* l'influence de la bourgeoisie qui prend pour intermédiaires les chefs *social-traîtres*. Mais il serait pour le moins étrange de transporter ces méthodes de destruction de l'organisation ennemie chez nous-mêmes, et de présenter cela comme l'expression de notre esprit révolutionnaire par excellence.

On trouve une situation analogue dans les autres classes. Prenons par exemple l'Angleterre contemporaine. La bourgeoisie y est la classe régnante, mais elle règne par le parti de Lloyd George ou de Stanley Baldwin, et le parti de Lloyd George ou de Stanley Baldwin règne par l'intermédiaire de ses chefs.

Cela montre bien, entre autres, l'ineptie des criaileries proférées contre la dictature du parti bolchevik en Russie, dictature que les ennemis de la révolution *opposent* à la dictature de la *classe* ouvrière. Après ce que nous venons de dire, on comprend bien qu'une classe dirige par l'intermédiaire de *sa tête*, c'est-à-dire du parti. Et c'est *seulement* ainsi qu'elle peut diriger. Si donc on supprime la *tête*, c'est-à-dire le parti, on atteint du même coup la classe elle-même en tant que classe *pour soi*, en faisant d'elle, au lieu d'une force sociale consciente et indépendante un simple facteur de production, sans plus.

Ce n'est naturellement pas la façon de voir de M. Heinrich Cunow. Il proteste contre le caractère de classe des partis *en général*. Voici son argumentation (*op. cité.* tome II, p. 68) : « Un parti ne demande pas à celui qui veut adhérer : « Appartiens-tu à telle ou telle classe ? » Le parti social-démocrate non plus ne le demande pas. Peut y adhérer quiconque reconnaît ses principes fondamentaux et ses revendications, son *programme*. Et ce programme contient non seulement des revendications économiques déterminées, provoquées par l'intérêt, *mais* en même temps, de même que les programmes des autres partis, *des opinions déterminées, politiques et philosophiques, extérieures à la sphère des intérêts matériels* (la dernière phrase soulignée par nous, N. B.). Certes, la base de la plupart des partis est un groupement de classe déterminé ; mais par sa structure, tout parti est en même temps une formation idéologique, le représentant d'un complexe particulier de pensées politiques. Et bien des personnes entrent dans un parti non pas parce que les intérêts particuliers de classe qu'il représente sont leurs intérêts, mais parce qu'ils sont attirés par ce complexe idéologique. » Ces raisonnements du principal théoricien social-démocrate actuel sont extrêmement instructifs. M. Cunow, qui ne doute de rien, oppose les vues politiques et philosophiques du programme du parti à ses revendications économiques. Qu'est-ce là, citoyen Cunow ? Que reste-t-il de votre marxisme ? Le programme est le plus haut degré de la prise de conscience de tous les « complexus idéologiques ». Les « vues politiques et philosophiques » ne sont pas suspendues aux nuages, elles prennent naissance dans les conditions d'existence de ces classes. Non seulement elles ne contredisent pas, mais, bien au contraire, elles expriment ces conditions d'existence, et pour autant qu'il s'agit de revendications de programme, il est clair que les parties philosophique et politique de ces programmes servent d'enveloppe à leur partie économique.

On peut étudier cela même dans le parti de M. Cunow, la social-démocratie allemande. Comme elle incorpore un nombre sans cesse croissant de non-ouvriers et se sépare de la classe ouvrière en s'appuyant, dans la classe ouvrière, surtout sur son aristocratie qualifiée, le complexe idéologique et politique de son « programme » se transforme lui aussi. Dans ses revendications, il est devenu extrêmement modéré ; et *c'est pourquoi* idéologiquement la social-démocratie allemande fait un

marxisme délavé, châtré, si l'on ose dire, le « marxisme » de M. Cunow; c'est pourquoi elle choisit pour commentateur de son programme M. Bernstein, traître au marxisme depuis longtemps déjà, et pour philosophe officiel M. Vorlaender, idéaliste kantien.

59. Les classes comme instrument de transformation sociale.

- Si l'on regarde la société comme un système évoluant objectivement, on voit que le passage d'un système de classes (d'une « formation sociale » de classes) à un autre a lieu à travers une lutte violente des *classes*. Les classes sont dans l'évolution objective du processus des transformations sociales, l'appareil vivant fondamental de transmission, par l'intermédiaire duquel se produit toute refonte de l'ensemble des rapports vitaux de la société. La structure de la société change *par* les hommes et non pas à côté des hommes et sans eux ; les rapports de production sont tout autant un produit de l'activité et de la lutte humaine que le lin ou la toile (Marx). Mais, si au milieu de l'infinie quantité des volontés individuelles allant dans les directions les plus diverses et donnant finalement une certaine résultante sociale, nous essayons d'isoler les directions fondamentales, nous obtiendrons quelques touffes homogènes de volontés : ce seront là les volontés de classes. Elles sont en opposition particulièrement tranchée dans la révolution, c'est-à-dire dans l'ébranlement de la société à son passage d'une forme de classe à une autre.

Mais d'autre part, sous les lois de l'évolution de la volonté de classe, sous l'enchevêtrement des idéaux divers dans le heurt des volontés de classes opposées et diverses, se cachent les lois plus profondes de l'évolution objective, qui, à chaque stade, détermine les phénomènes d'ordre volontaire.

D'un autre côté, nous savons que les faits de volonté sont *bornés* par les conditions extérieures, c'est-à-dire que les changements de conditions susceptibles d'être produits par l'influence en retour de la volonté des hommes, sont limités par l'état précédent de ces conditions. Ainsi la lutte de classe et la volonté de classe, constituent *l'appareil de transmission qui fonctionne dans le passage d'une structure sociale à une autre*.

Dans ce passage, la nouvelle classe doit agir comme organisateur et porteur *d'une nouvelle forme de vie sociale et économique*. Une classe qui n'est pas porteur d'un nouveau mode de production, ne peut pas « refondre » la société. Au contraire, la force de classe qui incarne des rapports de production en gestation et plus progressifs, constitue le levier vivant du bouleversement social. Ainsi la bourgeoisie, porteur de nouveaux rapports de production, d'une nouvelle structure économique, a dans ses révolutions, transporté toute la société des antiques voies féodales aux voies nouvelles de l'évolution bourgeoise; ainsi le prolétariat, porteur et organisateur du mode socialiste de production sous sa formule primitive de classe, transporte la société, qui objectivement ne peut plus vivre sur son ancienne base, des voies bourgeoises sur les voies socialistes.

60. La société sans classes de l'avenir.

Mais nous nous heurtons ici à une question très peu mise en lumière dans la littérature marxiste. Voici en quoi elle consiste. Nous avons vu plus haut que la classe dirige par l'intermédiaire du parti, le parti par l'intermédiaire des chefs ; que classe et parti ont, pour ainsi dire, leur cadre de commandement. Ce cadre est techniquement indispensable, puisque, comme nous l'avons vu, il naît de l'hétérogénéité de la classe et de la non-homogénéité intellectuelle des membres du Parti. En d'autres termes, chaque classe a ses *organiseurs*. Si l'on regarde de ce point de vue l'évolution de la société, on en vient naturellement à poser cette question : la société communiste sans classes dont parlent les marxistes, est-elle possible ?

En effet. Nous savons que les classes elles-mêmes sont issues organiquement comme Engels l'a souligné, de la division du travail, de la nécessité de fonctions organisatrices pour l'évolution de la société. Or, il est clair que la société future n'aura pas moins besoin de ce travail organisateur. On peut, il est vrai, répondre à cela que dans la société future, il n'y aura pas de propriété privée ni de formation

de la société privée. Or ces rapports de propriété privée sont précisément ce qui constitue essentiellement une classe.

Mais il y a contre cela une contre-argumentation. Ainsi, par exemple, le professeur Robert Michels, dans son très intéressant ouvrage *Zur Soziologie des Partewesens in der modernen Demokratie* (Sur la sociologie du Parti dans la démocratie contemporaine), Leipzig, édit. du Dr. Werkner Klinckhardt 1910 (en allemand), écrit (p. 370) : « Il y a de nouveau sur ce point des doutes très réels, dont l'examen serré amène à l'entière négation de la possibilité d'un État (plus exactement : d'une société, N. B.) sans classe. La gestion d'un énorme capital (c'est-à-dire des moyens de production, N. B.)... donne aux administrateurs une puissance au moins égale à ce que leur donnerait la possession d'un capital privé, la propriété privée ». De ce point de vue, toute l'évolution sociale se présente tout au plus comme un changement de groupes de chefs (Cf. Vifredo Pareto avec sa théorie de la *Circulation des élites*).

Il importe d'examiner cette question. Car, si cette théorie est juste, la déduction qu'en tire R. Michels, l'est également, à savoir que les *socialistes* peuvent vaincre, mais non pas le *socialisme*.

Prenons d'abord un exemple. Lorsque la bourgeoisie règne, elle règne, nous le savons, non pas d'un coup par tous les membres de sa classe, mais par ses chefs. Cependant chacun sait et voit bien que cela ne produit nul démembrement à l'intérieur de la bourgeoisie. Les seigneurs nobles régnaient en Russie par l'intermédiaire de leurs fonctionnaires supérieurs, lesquels représentaient tout un cadre, toute une couche sociale. Et, cependant, cette couche sociale ne s'opposait nullement aux autres seigneurs comme une classe. Pourquoi ? Pour une raison fort simple : parce que la situation vitale de ces derniers ne différait en rien de celle des premiers ; le niveau intellectuel était aussi, en gros, le même, et c'est toujours dans la classe des seigneurs que se recrutaient ceux qui « dirigeaient » l'appareil d'État.

C'est pourquoi Engels avait parfaitement raison lorsqu'il écrivait que les classes sont jusqu'à un moment donné la conséquence de l'insuffisant développement des forces productives : il faut administrer, et « il n'y a pas de moyens suffisants pour rémunérer convenablement l'administration. ». De là, parallèlement au développement des fonctions organisatrices, socialement indispensables, la croissance simultanée de la propriété privée. Mais la société communiste est une société où les forces productives sont très évoluées et évoluent très vite. Par conséquent, il ne peut y avoir en elle de *base* économique pour la création d'une classe dominante particulière. Car - même si nous supposons un pouvoir stable d'administrateurs selon Michels - ce sera un pouvoir de spécialistes sur des machines, et non sur des hommes. Comment en effet pourraient-ils réaliser ce pouvoir sur des hommes ? Ils n'en auraient aucun moyen. Michels reconnaît un point fondamental et décisif : toute position dominante et administrative a été jusqu'à présent prétexte à exploitation économique. Mais un pouvoir fermé, stable, d'un groupe d'hommes, ne sera même pas possible sur les machines. Car la *base des bases* disparaîtra pour la formation de groupes monopolisateurs de ce genre, soit ce que Michels range sous la catégorie éternelle « incompétence de la masse ». L'« incompétence de la masse » n'est nullement un attribut obligatoire de toute vie commune : elle est précisément elle aussi, un produit de conditions économiques et techniques, qui agissent par l'intermédiaire de la situation intellectuelle générale et des *conditions de l'éducation*. La société future verra une grandiose surproduction d'organiseurs, telle qu'il n'y aura plus de *stabilité* des groupes dirigeants.

La question est beaucoup plus ardue pour la période de *transition* du capitalisme au socialisme, c'est-à-dire pour la période de dictature prolétarienne. La classe ouvrière vainc au moment où elle n'est pas - et ne peut pas être - une masse homogène. Elle vaine dans des conditions de chute des forces productives et d'insécurité des masses. C'est pourquoi une *tendance* à la « dégénérescence », c'est-à-dire à la séparation d'une couche dirigeante, comme germe de classe, se fera jour fatalement. Mais d'autre part, elle sera paralysée par deux tendances opposées : d'abord la *croissance des forces productives* ; ensuite la suppression du *monopole de l'instruction*. La reproduction à grande échelle de techniciens et d'organiseurs en général, du sein de la classe ouvrière, coupe à la racine toute

nouvelle classe éventuelle. L'issue de la lutte dépend seulement de savoir quelles tendances s'avéreront les plus fortes.

Ainsi la classe ouvrière, ayant à sa disparition un aussi bel instrument que la théorie marxiste, doit se souvenir que c'est par ses mains que se constitue et que s'établira définitivement un ordre de rapports sociaux tel, qu'il différera par principe de toutes les formations sociales du passé : de la horde communiste primitive, en ce que ce sera une société d'hommes de haute culture, conscients d'eux-mêmes et des autres; des formes fondées sur les classes, en ce que pour la première fois, l'existence de l'homme sera assurée non pas seulement pour quelques groupes isolés, mais pour toute la masse des hommes, masse qui cessera d'être masse et deviendra société humaine unique, harmoniquement construite.

BIBLIOGRAPHIE DU HUITIÈME CHAPITRE

Comme travail d'ensemble sur les classes, voir celui du professeur SOLNTSEV Les Classes sociales (en russe). - Cf. aussi

MARX-ENGELS : Manifeste Communiste. –

MARX : misère de la Philosophie. –

MARX : Le Capital et les œuvres historiques du même. –

ENGELS La situation de la classe ouvrière en Angleterre. –

ENGELS : Ludwig Feuerbach. - *ENGELS* : Origine de la famille, etc. –

KAUTSKY : La question agraire. - *KAUTSKY* - Les contradictions des intérêts de classes, dans la grande révolution française. –

N. ROJKOV : K. Marx et la lutte des classes (*recueil russe « Souvenirs de Marx »*). –

V. CHOULIATIKOV : Théorie et pratique de la lutte des classes (*en russe*). –

A. BOGDANOV : L'Empirio-monisme, livre III. –

V. TCHERNOV (s.-r.) : Le paysan et l'ouvrier comme catégories économiques (*en russe*). –

I. DELEVSKY (s.-r.) : Antagonismes sociaux et lutte de classes (*en russe*). –

H. CUNOW : La théorie historique de Marx.

SUPPLÉMENT

Brèves remarques sur le problème de la théorie du matérialisme historique

Dans mon livre « *Théorie du matérialisme historique* », j'ai essayé non seulement d'exposer à nouveau ce qui avait été dit auparavant, mais encore d'en donner *d'autres formules* et, en outre, de *préciser et de développer* les principes du matérialisme historique, de *faire avancer* l'étude des problèmes qu'il comporte. Comme on le sait, Engels disait, peu avant sa mort, qu'on n'avait fait que les premiers pas dans le domaine du matérialisme historique. Ainsi, la tâche immédiate incombant aux disciples des grands maîtres, serait, semble-t-il, de travailler au développement de ces problèmes théoriques. Mais telle est la force du conservatisme inhérent à la pensée humaine, que beaucoup sont organiquement incapables de comprendre cette tâche.¹² Cependant, l'étude et la solution de ces problèmes sont à l'ordre du jour. La littérature de nos adversaires s'est formidablement accrue. Nous devons procéder à une contre-attaque, et cela sur la *base élargie de nos propres thèses théoriques*. Dans ces « brèves remarques » je tenterai de motiver les « innovations » qui se rencontrent dans mon ouvrage et qui, je l'affirme, sont entièrement conformes à « l'interprétation la plus orthodoxe, la plus matérialiste et la plus révolutionnaire de Marx. »¹³

1^o Le « Mécanique » et l'« Organique ». - Jusqu'à ces derniers temps, on opposait ces notions dans notre milieu. Dans le domaine des sciences sociologiques, nous, marxistes, nous protestions contre « l'explication, mécanique », préférant parler de liens « organiques », etc., bien que nous fussions complètement étrangers aux préjugés de ce qu'on appelle l'école organique, en sociologie.

Depuis, deux facteurs décisifs sont apparus : tout d'abord le *renversement des conceptions sur la structure de la matière* ; ensuite, le développement extraordinaire de *l'idéalisme dans la science bourgeoise officielle*. La révolution dans la théorie sur la structure de la matière a radicalement changé la conception de l'atome en tant qu'unité absolument isolée. Or, c'est précisément cette conception de l'atome qu'on reportait sur l'individu (« atome » et « individu » se traduisent en russe par un seul et même mot : « indivisible »). Les « Robinsonnades » dans les sciences sociologiques correspondaient exactement aux atomes de l'ancienne mécanique. Cependant, dans le domaine des sciences sociologiques, il s'agissait précisément de *venir à bout* des « Robinsonnades ». Il fallait énergiquement et résolument mettre au premier plan le point de vue *social*, ce qui avait été fait de façon géniale par Marx, s'opposant aux théories des individualistes bourgeois, y compris les brillants « classiques » de l'économie politique (Smith et Ricardo). Les protestations contre l'élément « mécanique » dans le domaine des sciences sociologiques étaient-elles justifiées ? Évidemment, oui.

Mais il ne faut pas se borner à rappeler des termes, sans comprendre l'essence de la question. Maintenant, ce qui est juste dialectiquement, se transforme en son contraire. Car la conception actuelle de la matière a *bouleversé* les anciennes idées. L'atome isolé et dépourvu de qualité est mort. L'élément du lien, de l'interdépendance, de l'éclosion de qualités nouvelles, etc. est rétabli dans tous ses droits. Opposer le « mécanique » à « l'organique » est, de ce point de vue, devenu un non-sens.

¹² Plékhanov écrit dans la préface à la *Critique de nos critiques* : « Les articles de messieurs les subjectivistes et populistes... (*narodniki*) m'avaient convaincu qu'ils avaient retenu nos termes, mais qu'ils n'avaient pas compris nos idées... Pour en convaincre aussi les lecteurs, je résolus d'exposer notre théorie *en d'autres termes*. Ce que j'attendais se produisit. N'ayant pas saisi ma pensée un de nos adversaires les plus en vue se mit à crier que j'avais renoncé au « matérialisme économique »... Que des adversaires se fussent ainsi fourvoyés, je ne le regrettais évidemment pas, mais ce qui était triste, c'est que quelques-uns de mes partisans non plus ne m'avaient pas compris : « visiblement ils n'avaient, eux aussi, retenu que les mots » (page 1, ligne 6). Malheureusement, l'espèce des partisans de nos idées qui ne retiennent que les mots n'a pas encore disparu, même en Russie soviétique. Mais nous y reviendrons ailleurs ».

¹³ Voir la préface à ce livre.

D'autre part, l'extension que l'idéalisme a prise dans la science et la philosophie bourgeoises a conduit au *mysticisme « organique »*. La conception de « vie » est devenue mystique (Bergson, Drisch et consorts). Que s'ensuit-il ? Qu'il faut, dans notre idéologie, renoncer à l'ancienne opposition entre la mécanique et l'organique, si nous voulons sérieusement lutter pour la conception *matérialiste* du monde en général et pour la sociologie *matérialiste* en particulier.

2^o Dialectique et théorie de l'équilibre. - Marx, on le sait, a dégagé la dialectique de son enveloppe mystique, en posant la thèse que la dialectique, comme catégorie de la pensée, est le reflet de la dialectique dans le processus du devenir réel, *matériel*, car l'« idéal » n'est que le « matériel » traduit dans le cerveau humain en une langue spécifique. Néanmoins, on tente encore, et de plus en plus fréquemment, de *détacher* le processus pensée du processus matériel, de transformer la dialectique en une construction purement idéologique, en une méthode à laquelle ne correspond aucune réalité. Sous ce rapport, l'« austro-marxisme » avec son théoricien Max Adler est typique. Comment doit-on combattre cette déviation manifestement *antimatérialiste* du marxisme ? Il est clair qu'il faut mettre en évidence la racine matérielle de la dialectique, *c'est-à-dire trouver dans les formes de la matière en mouvement ce à quoi « correspond » la formule dialectique de Hegel*. Le choc incessant des forces, la désagrégation, le développement des systèmes, la formation de systèmes nouveaux et leur propre mouvement, en d'autres termes, la destruction continue de l'équilibre, son rétablissement sur une autre base, rétablissement suivi d'une nouvelle destruction, et ainsi de suite. Voilà ce qui correspond de façon *réelle* à la triade de Hegel. Qu'apporte de « nouveau » cette interprétation ? Pour le fond, rien. Mais elle souligne le processus *matériel*, et le mouvement de la forme *matérielle*. Autrement dit, on a ici la dialectique du devenir *matériel*, exprimé idéologiquement par la triade hégélienne.

Reprocher à cette formulation d'être mécanique, c'est faire erreur, et cela parce que *l'on ne peut opposer* la mécanique actuelle à la dialectique. Si la mécanique n'est pas dialectique, c'est-à-dire si le mouvement en son entier n'est pas dialectique, que reste-t-il alors de la dialectique ? Au contraire, le *mouvement* constitue, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'âme matérielle de la méthode dialectique et sa base objective.

Marx et Engels dégageaient la dialectique de son enveloppe mystique en *action*, c'est-à-dire *en appliquant* de façon matérialiste la méthode dialectique dans l'étude des différents domaines de la nature et de la société. Il s'agit maintenant, de donner un exposé théorique systématique de cette méthode et de l'asseoir sur une argumentation également théorique systématique. On y arrive précisément par la *théorie de l'équilibre*.

Il est encore un argument, et non des moindres, en faveur de la théorie de l'équilibre : cette théorie débarrasse la conception du monde d'un certain élément téléologique inévitablement lié à la formulation hégélienne, qui repose sur l'évolution immanente de l'« esprit ». Au lieu de l'évolution, et uniquement de l'évolution, elle permet de voir aussi les cas de destruction des formes matérielles. Par là même, elle constitue une formulation plus générale des lois régissant les systèmes matériels en mouvement, formulation qui est en outre, épurée de tout élément idéaliste.

3^o Théorie de l'équilibre et forces productives. - La question fondamentale pour la théorie du matérialisme historique est de savoir pourquoi on prend les forces productives comme cause dernière, comme cause expliquant tout (en dernière analyse). Sur ce point, il y a une divergence assez marquée parmi les marxistes (y compris les marxistes orthodoxes, les communistes). Très souvent, on ramène la question à la « théorie des facteurs », théorie manifestement sans valeur, en même temps qu'on remplace la notion des forces productives par celle des rapports de production (« facteur économique »). Souvent on soulève, en somme, la question de la poule et de l'œuf du point de vue de leur « genèse ». La solution que donne Plékhanov lui-même (dans *le Point de vue moniste*) n'est pas satisfaisante. Comment pose-t-il la question ? Il prend la controverse entre deux courants de la pensée : l'un qui affirme : « les opinions régissent le monde » et l'autre qui estime que « les conditions de la vie créent l'homme ». Pour employer notre terminologie, on dirait superstructures et base. La superstructure influe-t-elle sur la base ? Oui. La base influe-t-elle sur la superstructure ? Oui,

également. Et Plékhanov reconnaît que, posée ainsi, la question est insoluble. Où est donc la solution ? Selon Plékhanov, elle est dans le fait que ces deux grandeurs qui influent l'une sur l'autre dépendent d'une troisième (les forces productives). Et c'est cela précisément qui résout tout le problème.

Il n'est cependant pas difficile de voir que de cette façon, la question n'est que reculée et non résolue. En effet, la superstructure et la base influent-elles à leur tour sur les forces productives ? Oui. Et celles-ci sur celles-là ? Oui, également. Ainsi, la question se pose à nouveau sur une base nouvelle, et c'est tout.

C'est là la question centrale de la sociologie. Car, si l'on n'y répond pas dans l'esprit du monisme méthodologique et que l'on essaye de se retrancher derrière la « théorie des facteurs », il ne s'agira plus, comme le fait remarquer avec justesse le professeur bourgeois allemand E. Brandenburg, « que d'une différence quantitative dans l'appréciation des influences économiques et spirituelles »¹⁴. Mais alors on aura une théorie qui tout d'abord n'explique rien du tout et qui, ensuite, n'a rien de marxiste.

Le professeur Brandenburg s'incline gracieusement devant cette soi-disant théorie marxiste. Mais voici ce qu'il dit de la véritable conception matérialiste de l'histoire : « Elle veut ramener toutes les variations de la vie en commun des hommes aux changements qui surviennent dans le domaine des forces productives ; mais elle ne peut expliquer pourquoi ces dernières doivent, elles-mêmes changer constamment et pourquoi ce changement doit nécessairement s'effectuer dans la direction du socialisme »¹⁵.

C'est précisément cette formule du professeur Brandenburg qui peut le mieux nous servir à mettre au point notre propre méthodologie dans la solution du problème sociologique en question, problème qui, je le répète, est capital.

La seule réponse juste à cette question est celle-ci : les forces productives déterminent l'évolution sociale parce qu'elles expriment la corrélation entre la société, ensemble réel déterminé, et son milieu... Or la corrélation entre le milieu et le système est une grandeur déterminante, en dernière analyse, le mouvement de n'importe quel système. C'est là une des lois générales qui régissent la dialectique de la forme et mouvement. C'est le cadre dans lequel se produisent les déplacements moléculaires des forces et où se nouent, se dénouent et s'entrecroisent les innombrables actions, réactions et contradictions. Que les forces productives subissent des modifications sous l'influence de la « base » et des « superstructures », la constatation de ces influences ne change rien à ce fait fondamental : la corrélation entre la société et la nature, la quantité d'énergie matérielle sur laquelle vit la société et qui est susceptible de toutes sortes de transformations dans le processus de la vie sociale, est chaque fois une grandeur déterminante.

C'est ainsi, et uniquement ainsi, que peut être résolu le problème fondamental de la théorie du matérialisme historique.

4^e Rapports de production. - Selon Marx, les rapports de production sont la base *matérielle* de la société. Cependant, parmi nombre de groupes marxistes (ou, plutôt, pseudo-marxistes), il existe une tendance irrésistible à « spiritualiser » cette base matérielle. Les progrès de l'école et de la méthode *psychologiques* dans la sociologie bourgeoise ne pouvaient pas ne pas « contaminer » les milieux marxistes et semi-marxistes. Ce phénomène allait de pair avec l'influence croissante de la *philosophie* académique idéaliste. On se mit à reprendre en sous-œuvre la construction de Marx en introduisant sous sa base *matérielle* la base psychologique « idéale » l'école autrichienne (Böhm-Bawerk), de L. Word et *tutti quanti*. En l'occurrence également, l'initiative revint à l'austro-marxisme théoriquement en décadence. On se mit à traiter de la base matérielle dans l'esprit du « Pickwick Club. »

¹⁴ E. Brandenburg, professeur à l'Université de Leipzig : *Die materialistische Geschichtsauffassung; ihr Wesen und ihre Wandlungen* (« La Conception matérialiste de l'histoire, son caractère et ses variations ») (!), 1920. Quelle et Meyer, éditeurs, Leipzig, page 58.

¹⁵ *Ibidem*

L'économique, le mode de production passèrent dans la catégorie inférieure des réactions *psychiques*. Le soubassement solide du *matériel* disparut de l'édifice social.

Dans la littérature russe, cette transformation psychologique du marxisme a été poursuivie systématiquement dans les ouvrages de A.-A. Bogdanov. Selon Bogdanov, la *technique* elle-même, n'est pas une chose matérielle, mais le savoir-faire des hommes, l'art de travailler à l'aide d'instruments déterminés, un entraînement psychologique, pour ainsi dire.

Il est évident qu'un tel marxisme « psychologisé » s'écarte nettement du *matérialisme* souligné « *con amore* » par Marx en sociologie.

Comment donc considérer le *caractère matériel* des rapports de production ?

Dans la littérature marxiste, on n'a pas donné, me semble-t-il, de réponse précise à cette question, et c'est ce qui explique en partie que des constructions « psychologiques », auxquelles on ne saurait refuser une certaine unité et une certaine logique, exercent une influence sur les esprits marxistes¹⁶.

Comment résoudre ce problème ? L'adversaire apporte une série d'arguments sérieux. Le plus important est que la *conception des rapports entre les hommes présuppose l'action psychique réciproque de ces derniers*. Le lien de travail devient ainsi un lien d'ordre psychique et comme il n'est pas douteux que la création et le maintien de ces rapports constituent un processus psychique résultant d'actes psychiques s'objectivant sur le plan social, le caractère social psychique de la « base » se trouve par là même établi.

J'affirme qu'à cette argumentation il n'a rien été opposé dans nos milieux. C'est pourquoi je propose une solution nouvelle, *matérialiste*, du problème, solution conforme à celles de Marx. Cette solution la voici :

Par rapports de production, j'entends la *coordination des hommes (considérés comme « machines vivantes ») par le travail dans l'espace et dans le temps*. Le système de ces rapports est aussi peu « psychique » qu'un système planétaire avec son soleil. La *détermination de sa place* à chaque point chronologique, voilà ce qui constitue un système. De ce point de vue, toute attribution de caractère psychique à la base disparaît. Et le fait que les éléments psychiques sont un facteur intermédiaire, ne détruit ni n'affecte l'enchaînement de notre argumentation : toute superstructure sert de facteur intermédiaire dans le processus de reconstitution en commun de la vie sociale.

Je considère cette solution comme la seule juste et comme la seule matérialiste. Seule, en outre, elle permet de réfuter Adler et consorts.

5^e Superstructure et idéologie. Structure des superstructures. - L'analyse de ces phénomènes sociaux, dans leur « coupe » statique¹⁷, a été extrêmement insuffisante. De là une série de malentendus, d'erreurs, ainsi que d'impasses théoriques et d'explications fausses ou fictives. Par exemple, on tombait sur un laboratoire scientifique, avec ses instruments de travail, ses rapports particuliers de travail, etc. On en concluait que le travail de laboratoire (par extension, tout travail scientifique) se rapporte à la production. Poursuivant plus loin le développement de cette thèse, on finissait par trouver que tout travail socialement utile est un travail productif. Résultat : tout rentrait dans la « production », et la théorie marxiste se transformait en explication absurde de la partie par le tout, rien de plus. On bien on ne savait où caser, dans le schéma architectural de Marx, des phénomènes tels qu'une association scientifique, un appareil bureaucratique, une société philosophique, un observatoire astronomique.

¹⁶ Étant donné l'« intelligence » de certains critiques, je tiens à faire observer qu'il s'agit ici du plan logique, qui a évidemment, son équivalent social et économique.

¹⁷ Pour les critiques « intelligents » qui pourraient pousser des clameurs, je dirai que l'analyse des lignes typiques d'une structure est précisément la « coupe » statique. Cela ne dispense évidemment pas de l'obligation d'analyser également la structure donnée du point de vue de son mouvement, c'est-à-dire du point de vue dynamique.

C'est pourquoi j'ai proposé, dans mon livre, de séparer les notions *idéologie et superstructure*, en prenant cette dernière comme notion plus large et plus générale. L'idéologie, ce sont les systèmes d'idées, de sentiments, d'images, de normes, etc. La superstructure englobe encore bien d'autres choses. Dans les superstructures il faut distinguer trois *sphères* principales :

1. La technique de la superstructure, les « instruments de travail » (ustensiles de laboratoire dans les sciences ; maisons, canons, machines à compter, diagrammes, etc., dans l'appareil étatique ; pinceaux, instruments de musique, etc., dans l'art, etc.)
2. Les rapports entre les hommes (association scientifique, organisation bureaucratique, rapports des gens dans un atelier artistique, coordination des musiciens dans un orchestre).
3. Les systèmes d'idées, d'images, de normes, de sentiments, etc. (idéologie).

J'ai essayé, ensuite, de pousser encore cette analyse, c'est-à-dire d'esquisser les lignes d'un fractionnement et d'une différenciation encore plus grande (notamment dans la musique). Ainsi disparaissent une série de difficultés, et la méthode historico-matérialiste devient plus exacte et plus précise.

6^e Dépendance des superstructures à l'égard de la base. - Le point de vue exposé plus haut permet de poser, de façon beaucoup plus concrète, la question de la dépendance des superstructures par rapport à la base et, ensuite aux forces productives. Le vice fondamental de la position sommaire de la question résidait et réside dans l'indétermination de la notion de dépendance ou de détermination. C'est ce qui a donné lieu à des « déviations » dans les milieux marxistes et avoisinants. Il suffit de rappeler, entre beaucoup d'autres, les ouvrages du camarade Chouliatkov (*Justification du capitalisme dans la philosophie de l'Europe Occidentale*) ou d'Eleuthéropoulos et autres. Nos ennemis, dans leurs critiques ont, maintes fois, exploité cette divergence. Cependant, si l'on distingue dans chaque superstructure, les éléments qui la constituent, il n'est pas difficile de montrer qu'elle est :

- 1^o la dépendance *concrète* de ces éléments par rapport l'un à l'autre ;
- 2^o leur dépendance par rapport aux éléments des autres superstructures ;
- 3^o la dépendance de ces dernières par rapport à la base ;
- 4^o la dépendance directe de ces éléments par rapport à la base ;
- 5^o leur dépendance de la technique, etc.

Par là même disparaissent toutes « déviations », simplification, vulgarisation, position sommaire de la question. Par contre, cela impose, il est vrai, à l'investigateur l'obligation de « creuser » profondément l'analyse de la superstructure qu'il étudie, c'est-à-dire de se livrer à un travail extrêmement minutieux. Mais il va de soi que ce n'est pas là un argument contre mes « innovations ».

7^e Les superstructures en tant que sphères de travail différencié. - Je me suis donné pour but également, d'analyser les superstructures *du point de vue du travail*. Ce n'est pas sans raison que Marx parlait de « production intellectuelle » et de « clans » idéologiques (*ideologische Stände*). Je ne parlerai pas ici de la valeur pratique de ces questions, spécialement pour notre époque et pour notre parti. Je me bornerai à motiver de façon purement théorique cet « aspect » de la question.

Premièrement, le point de vue mentionné ci-dessus éclaire à merveille la question de la corrélation existant entre la production *matérielle* et les productions « intellectuelles » et montre avec évidence l'absurdité qu'il y a à poser la question en bloc dans ce domaine également (tout ce qui est « utile », est production). Avec une telle solution de la question, il est clair que le travail intellectuel en quelque sorte, *découle* constamment, puis *se différencie* de la production matérielle ; les questions casuistiques subtiles concernant les catégories situées aux confins mêmes de ces domaines, sont méthodologiquement écartées, tout comme les « terribles » questions concernant les groupements sociaux intermédiaires et autres grandeurs variables.

Deuxièmement, une telle façon de poser la question permet d'expliquer la nécessité de l'apparition de tel ou tel genre de travail super structural, ainsi que la disposition particulière des

différentes branches de ce travail, c'est-à-dire leurs dimensions relatives dans une société donnée. (Auparavant, me semble-t-il, on ne posait point des questions comme celle de la proportion entre le travail matériel et le travail non matériel, entre les différents genres de travail « spirituel », et ainsi de suite. Cependant, c'est indispensable pour expliquer toute une série de phénomènes essentiels. Comparer, par exemple, la valeur pratique qu'a pour nous la question de la production matérielle et de l'appareil administratif bureaucratique.)

8^o Le Mode de représentation et les principes formant la vie sociale. - En tant que théoricien, j'ai jugé devoir mettre au premier plan la thèse de Marx sur le « mode de représentation » (*Vorstellungsweise*), thèse que tout le monde a oubliée. Il n'est pas douteux que, chez Marx, cette conception était corrélative à celle du « mode de production ». En d'autres termes, à un mode donné de production *correspond un mode de représentation* adéquat à ce dernier et déterminé par lui. Marx n'a pas exposé la question du mode de représentation avec une logique aussi claire et aussi précise que celle du mode de production. Mais, plusieurs remarques isolées (par exemple, sur la nécessité d'étudier la question des « clans intellectuels », etc.), montrent nettement son point de vue sur la façon de poser ces problèmes. Ainsi se résout la question concernant le « style » fondamental unique de la vie sociale, de la base au faîte, ainsi que le caractère historiquement relatif de toutes les idéologies, considérées non pas du point de vue de leurs principes (qui peuvent être éternels), mais du point de vue des *types de liaison* existant entre elles, des principes particuliers de coordination qui sont l'indice constitutif de la conception du « mode de représentation ».

9^o La physiologie humaine et les lois de l'évolution sociale. - J'ai essayé de transporter sur un terrain entièrement nouveau, les débats interminables sur la corrélation des lois de la biologie et de la sociologie, etc. Ainsi, je considère les particularités physiologiques des groupements humains, ainsi que les particularités psychologiques qui y correspondent, comme la *qualification des forces de travail déterminées de la société* (particularités psychophysiologiques du débardeur, du musicien, de l'industriel, du commerçant, de l'espion, du chauffeur, de l'officier, etc.) Cette solution du problème n'entraîne aucunement cet absurde *dédoublement* des « lois » qu'on rencontre à chaque instant même dans les meilleurs ouvrages marxistes (d'un côté, les lois de la biologie, de la physiologie, etc., de l'autre, celles de l'évolution sociale). En réalité, il y a là deux aspects d'une seule et même chose. Un seul et même phénomène est considéré à différents points de vue. La structure psycho-physiologique du débardeur et la qualification de son travail ne sont pas deux grandeurs différentes, mais deux façons de considérer une seule et même grandeur. C'est ce qui apparaît avec une clarté particulière dans l'étude du taylorisme, de la psychotechnique, etc.

10^o Matérialisation des phénomènes sociaux. - Une autre de mes « innovations » est ma théorie sur la matérialisation des phénomènes sociaux, sur le processus spécial d'accumulation de la culture qui se produit lorsque la psychologie et l'idéologie sociales se condensent et se cristallisent sous forme de choses ayant une existence sociale originale. Ces psychologie et idéologie sociales matérialisées, condensées pour ainsi dire, jusqu'au matériel, deviennent, à leur tour, le point de départ de toute évolution ultérieure (livres, bibliothèques, galeries d'art, musées, etc.) Si la matérialisation des phénomènes sociaux est une des lois fondamentales du développement de la société, il est clair que c'est par là qu'il faut commencer l'analyse dans les domaines correspondants (c'est-à-dire dans les superstructures). Ici encore, le point de vue matérialiste trouve une nouvelle confirmation¹⁸.

11^o La loi de la période de transition et la loi de la décadence. - Une des objections capitales élevées contre le matérialisme historique, est celle de l'essence soi-disant mystique, chez Marx, des forces productives, qui doivent, on ne sait pourquoi, se développer coûte que coûte. Il faut reconnaître que, dans leurs ouvrages, nombre de marxistes « exigent » ce développement. Mais Marx

¹⁸ Soit dit en passant, de quelle intelligence font preuve ceux de mes critiques qui me reprochent des « tendances » tout à fait opposées !

personnellement n'y est pour rien, car il a, à maintes reprises, signalé les cas de « destruction des deux classes en lutte » et, en même temps, de toute la société, partant, de ses forces productives. La question de savoir si la société est destinée à se développer ou à périr, ne peut être résolue de façon abstraite ni dans un sens ni dans l'autre. Elle ne peut l'être que sur la base d'une analyse concrète.

De même, il est démontré empiriquement que les périodes de transition, accompagnées de révolutions, sont liées à une décadence temporaire, plus ou moins prolongée, des forces productives.

Par conséquent, la formulation habituelle des bases théoriques du matérialisme historique qui débute par les mots : « La croissance des forces productives », est trop étroite, car elle n'embrasse ni les époques de décadence, ni les périodes transitoires révolutionnaires.

C'est pourquoi ici encore, en tant que théoricien, j'ai jugé devoir donner l'analyse de la loi de ces phénomènes qui ont joué et jouent un rôle important. Il était d'autant plus nécessaire de le faire, que, sans cette analyse, il est impossible de comprendre la période actuelle. J'ai donc caractérisé sociologiquement, avec précision et dans les cadres généraux de la théorie, ces périodes comme périodes de régression des forces productives sous l'influence des superstructures, *avec limitation constante de ce phénomène par l'état antérieur des forces productives*; en d'autres termes, j'ai caractérisé la loi fondamentale de ces périodes comme le processus temporel de la réaction des superstructures (dans les cas de période transitoire jusqu'au moment où s'établit un équilibre social nouveau).

D'autre part, je me suis efforcé de donner la formulation des *phases* nécessaires dans le processus de la révolution, en m'appuyant en partie, (comme dans *l'Économie de la période de transition*) sur les observations du camarade Kritzman, à qui revient la priorité de la solution de ce problème. Ainsi, la téléologie a été chassée de son dernier refuge.

Je n'ai mentionné ici que mes principales « innovations ». Je pourrais en énumérer une série d'autres, notamment en ce qui concerne la doctrine des classes, les rapports entre les chefs et le parti, la doctrine de la révolution, etc. Malheureusement, le temps me fait défaut. Je m'excuse donc auprès du lecteur du caractère fragmentaire de ces « brèves remarques ». Comme on a pu le voir, les problèmes qui se posent devant nous sont très complexes. Dans la mesure de mes forces, j'ai tâché de les résoudre. Pour tout homme intelligent et, à plus forte raison, pour tout bolchevik, il est clair que la tendance générale de mes « innovations » est conforme à l'interprétation orthodoxe, révolutionnaire et matérialiste de Marx. J'accepterais avec reconnaissance toute indication utile, car, ici comme dans tout autre domaine, une large collaboration est de rigueur.

« Mais, dira peut-être le lecteur, comment se fait-il qu'aucun de vos critiques n'ait même mentionné tous ces problèmes importants, fondamentaux ? »

« Demandez-le au vent dans les champs », comme disait Knut Hamsun, dans une autre circonstance.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

A

ACHELIS
ADLER (Max)
AGAFONOV (V.)
ALEXANDROV
ANAXAGORAS
ANAXIMANDRE
ANAXIMÈNE
ARISTOTE
ASSURBANIPAL
AUGUSTIN
AULARD
AXELROD (L.)

B

BACON (François)
BARTH (P.)
BASCAROW (W.)
BAUDEAU (N.)
BEAUMARCHAIS
BECK (Hermann)
BELTOV (Voir PLÉKHANOV)
BENTHAM
BERGMANN (L.)
BERGSON
BERKELEY
BERNSTEIN (A.)
BERNSTEIN (Ed.)
BIZILLI
BOCCACE
BOGDANOV (A.)
BOEHM-BAWERK, BORDEAUX (A.)
BOSSUET
BOUKHARINE, (N.)
BOUTROUX
BRANDENBURG (E.)

BRANDES (G.)
BUCHER (K.)
BOULGAKOV
BURGER (Fr.)

C

CALVIN
CANTOR
CAVALIERI
CHOULIATIKOV
CHRIST
CICÉRON
CLAUDE GALIEN
CCLUMELLE
COMTE (Auguste)
CONFUCIUS
CUNOW (H.)
CUVIER

D

DANTE
DARWIN (Ch.)
DAUBLER (Th.)
DAVID
DEBORINE
DELBRUCK (Hans)
DELEVSKI (J.)
DÉMOCRITE
DESCARTES
DESSOIR (Max)
D'ETT
DIDEROT
DIELS (Hermann)
DIODORE
DRISCH

DURKHEIM (Émile)

E

EDISON
EHRMANN
EISLER (R.)
ELEUTHÉROPOULOS
ENGELS,
ÉPICURE
ERNST

F

FERMAT
FEUERBACH (L.)
FICHTE
FRANKLIN
FRASER (J.)
FRITSCH (W.)
GRATYLE
GASTEF (A.)
GLOTZ (Gustave)
GOEBRO
GOETHE
GORGIAS
GORKI (M.)
GORTER (H.)
GROSSE (E.)
GUMPLOVITCH (L.)

H

HAENDECKE (B.)
HAMMACHER (E.)
HAMMOURABI
HAUSENSTEIN (W.)
HEGEL

HEINE (H.)
HELMOLT (H.)
HELVETIUS
HÉRACLITE
HERKNER (H.)
HÉRODOTE
HÉRON D'ALEXANDRIE
HETTNER (A.)
HIPPOCRATE
HOBBS
HOLBACH
HORACE
HUBER,
HURWICZ (E.)

J

JEVONS
JULES CÉSAR
JUSTINIEN

K

KANT
KAPP (Ernest)
KARÉIEV
KARSAVINE (L.)
KAUTSKY (Karl)
KÉPLER
KÉRENSKI
KEYSERLING (H.)
KHVOSTOV (W.)
KNUT HAMSUM
KOHAN (P.)
KORSAK
KOTHE-PROHAZKA
KRITZMAN
KRJIVISTKY (L.)
KROPOTKINE (P.)
KROUPSKATA (N.)
KRUPP, 135.

L

LABRIOLA (A.)
LAMARK
LA METTRIE
LAMPRECHT (K.)
LANGE (F.-A.)
LEIBNIZ
LE MERCIER DE LA RIVIÈRE
LÉNINE (N.)
LÉONARD DE VINCI
LESSING
LÉVY-BRUHL
LÉVY (Hermann)
L'HOUE
LILIENFELD
LINNÉ,
LIPPERT (J.)
LLOYD GEORGE
LOCKE
Louis (Paul)
LOUNATSCHARSKI (A.)
LOUTSCHITZKI
LUCRÈCE
LUXEMBURG (Rosa)
LYELL

M

MACH (E.)
MAC FARLANE (J.)
MALTHUS (R.)
MARRE (K.)
MARTEN (Lu)
MARTERSTEIG (M.)
MARX (Karl)
MASLOV (P.)
MEERWARTH (R.)
MEHRING (Fr.)
MELGOUNOV (S.)
MENENIUS AGRIPPA
MÉRÉJCHKOVSKI (D.)

METCHNIKOV (L.)
MEYER (Edouard)
MICHELS (B.)
MILIOUKOV (S.)
MILKAU (F.)
MILL (James)
MILL (John Stuart),
MILLER (E.)
MOMBERT (P.)
MUCKLE (Fr.)
MULLER-LYFR, 135, 160.

N

NEUBUBOER (Alb.)
NEURATH (Otto),
NEWTON
NIKOLSKI (M.)
NOIRÉ (Louis)
NOVGORODTSEV (P.)

O

OBOLENSKI (L.)
ODENBREIT (B.),
OPPENHEIMER (F.)
ORTHODOX (voir L. AXELROD).

P

PARETO (Vilfredo)
PARMÉNIDE
PAULSEN (F.)
PEARSON (P.)
PÉRICLÈS
PÉTRARQUE
PETROUSCHEVSKI (D.)
PETTY (W.)
PHIDIAS
PIETSCHMANN (K.)
PLATON
PLÉKHANOV (G.)
PLENGE

POGODINE (A.)
POKROVSKI
PROTAGORAS

Q

QUESNAY (Fr.)

R

RENNER
RICARDO
RODBERTUS
ROERBERG
ROGERS (T.-H.)
ROJKOV (N.)
ROMAIN (Jules)
ROSENBACH (P.)
ROUSSEAU (J.-J.)
RUSKIN (J.)

S

SAINT-SIMON
SALVIOLI
SCHAEFFLE
SCHELLING
SCHERING (A.)
SCHMOLLER (G.)
SCHOPENHAUER
SCHULZE-GAVEBNITZ (G.)
SÉNÈQUE

SERBSKY
SILWANSKI (N.-P.)
SIMMEL (G.)
SIXTE (Jules Frontin)
SMITH (Adam)
SOCRATE
SOLNTSEV (SA.)
SOLOVIEV (W.)
SOMBART (Werner)
SOPHOCLE
SPARTACUS
SPENCER (H.)
SPEKTORSKI (E.)
SPENGLER (O.)
SPINOSA (B.)
STAMMLER (Rudolf)
STEPANOV
STRABON
STROUVÉ (P.)

T

TACITE
TAINÉ (H.)
TAKHTAREF
TCHERNOV (V.)
TCHOUPROV (A.)
THALÈS.
THOMAS D'AQUIN
TOLSTOI (A.)

TOLSTOI (L.)
TOPINARD
TORRENS
TOUGAN-BARANOVSKI
TOURAIEV (B.),

V

VASSILIEFF (N.)
VERWORN (Max)
VITRUBE
VORLANDER
VRIES (De)

W

WAENTIG (H.)
WEBER (AIL)
WEBER (Max)
WIPPER (R.)
WOLFF (Chr.)
WORD (L.)
WORMS
Wundt (W.)

Z

ZÉNON
ZETTERBAUM (M.)
ZIEGLER (Theob.)