

Karl MARX et Friedrich ENGELS

SUR LA RELIGION

Textes choisis, traduits et annotés
par G. Badia, P. Bange et Émile Bottigelli

Un document produit en version numérique par Claude Ovtcharenko, bénévole,
Journaliste à la retraite près de Bordeaux, à 40 km de Périgueux
Courriel: c.ovt@wanadoo.fr

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Cette édition électronique a été réalisée par Claude Ovtcharenko, bénévole, journaliste à la retraite près de Bordeaux, à 40 km de Périgueux.

Courriel: c.ovt@wanadoo.fr

à partir de :

Karl Marx et Friedrich Engels, SUR LA RELIGION. Textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et Émile Bottigelli. Paris : Les Éditions sociales, 1968, 358 pp.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11'')

Édition numérique réalisée le 23 mai 2007 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Table des matières

1. [Préface à la thèse de doctorat](#) (Marx)
2. [L'éditorial de la « Gazette de Cologne »](#) (Marx)
3. [Critique de la philosophie du droit de Hegel](#) (Marx)
4. [La Sainte Famille, ou critique de la critique critique contre Bruno Bauer et consorts](#) (Marx-Engels)
5. [Thèses sur Feuerbach](#) (Marx)

6. [L'idéologie allemande](#) (Marx-Engels)
7. [Le communisme de « L'Observateur rhénan »](#) (Marx)
8. [Manifeste du Parti Communiste](#) (Marx-Engels)
9. [Compte rendu du livre de G. F. Daumer](#) (Marx-Engels)
10. [La guerre des paysans](#) (Engels)

11. [Extraits de la correspondance de Karl Marx et Friedrich Engels](#)
12. [Le mouvement anticlérical](#) (Marx)
13. [Le Capital](#) (Marx)
14. [Littérature d'émigrés](#) (Engels)
15. [Gloses marginales au programme du parti ouvrier allemand](#) (Marx)

16. [Anti-Dühring](#) (Engels)
17. [Dialectique de la nature](#) (Engels)
18. [Bruno Bauer et le christianisme primitif](#) (Engels)
19. [Le livre de l'Apocalypse](#) (Engels)
20. [Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande](#) (Engels)

21. [Socialisme de juristes](#) (Engels)
22. [Lettre à Joseph Bloch](#) (Engels)
23. [Lettre à Conrad Schmidt](#) (Engels)
24. [Socialisme utopique et socialisme scientifique](#) (Engels)
25. [Contribution à l'histoire du christianisme primitif](#) (Engels)

KARL MARX
et
FRIEDRICH ENGELS

SUR LA RELIGION

1.

KARL MARX

**Préface à la thèse de doctorat :
« Différence » entre la philosophie de la nature de Démocrite et
celle d'Epicure »***

[Retour à la table des matières](#)

La forme de ce mémoire eût été strictement scientifique d'une part, et, d'autre part moins pédante dans maint développement, s'il n'avait pas initialement été destiné à être une thèse de doctorat. Des raisons extérieures me déterminent néanmoins à le donner sous cette forme à l'impression. En outre, je crois y avoir résolu un problème jusqu'ici pendant, de l'histoire de la philosophie grecque.

Les spécialistes savent qu'il n'existe pas de travaux antérieurs qui soient utilisables en quelque manière pour le sujet de ce mémoire. Les bavardages de Cicéron et de Plutarque ont été ressassés jusqu'à l'heure actuelle. Les exposés de Gassendi ¹, qui a levé l'interdit que les Pères de l'Eglise et le Moyen âge tout entier, cette période de la déraison réalisée, avaient lancée contre Epicure, ne constituent qu'une étape intéressante. Gassendi cherche à concilier sa conscience catholique avec sa science païenne, et Epicure avec l'Eglise, ce qui, bien sûr, était peine perdue. C'est comme si l'on voulait affubler d'une robe une nonne chrétienne la beauté sereine et épanouie d'une Laïs ² grecque. On peut dire que Gassendi a appris plus dans la philosophie d'Epicure qu'il nous apprend de chose sur elle.

* Publié pour la première fois dans *Œuvres littéraires posthumes* de Karl MARX-Friedrich ENGELS et Ferdinand LASSALE, éditées par Franz Mehring ; 1^{er} volume : Ecrits de mars 1841 à mars 1844. Stuttgart, 1902.

¹ Il s'agit du livre de Pierre GASSENDI : *Animadversiones in decimum Librum Diogenis, qui est de Vita, Moribus, Placitisque Epicuri, Lugduni*, 1649. (Remarques sur le X^e livre de Diogène Laërce, qui traite de la vie, des mœurs et des conceptions d'Epicure, Lyon, 1649.)

² Nom de plusieurs courtisanes grecques. La plus célèbre vécut à Corinthe (2^e moitié du IV^e siècle av. J.-C.)

On voudra bien ne considérer ce mémoire que comme le travail préliminaire à un ouvrage plus important, où j'exposerai en détail **1** le cycle des philosophies épicurienne, stoïcienne et sceptique **2** dans leurs rapports avec la pensée spéculative grecque. Les défauts propres à ce mémoire, en ce qui concerne la forme, etc... disparaîtront dans l'ouvrage projeté.

-
1. Marx n'a pas réalisé le plan mentionné ici de publier un ouvrage plus important sur les philosophies épicurienne, stoïcienne et sceptique. Toutefois 7 cahiers de format in-folio de l'année 1839, appartenant à Marx ont été conservés ; des travaux préliminaires essentiels s'y trouvent, que Marx a utilisés partiellement dans sa dissertation de doctorat.
 2. *Philosophie épicurienne* : un des systèmes les plus élaborés du matérialisme de la Grèce ancienne, philosophie qui se distingue par son caractère rationaliste et athée. Epicure niait l'ingérence des Dieux dans les affaires du monde et admettait l'éternité de la matière et le mouvement comme sa source interne. Il niait l'immortalité de l'âme et prit position contre l'ignorance et la superstition qui engendrent, selon sa doctrine, la crainte des dieux et l'angoisse de la mort. La philosophie a pour but et pour fin, selon Epicure, le bonheur de l'homme, ce qui impose de se débarrasser des préjugés et d'acquérir la connaissance des lois de la nature. La doctrine matérialiste d'Epicure a été dénaturée de toutes les manières par les historiens idéalistes de la philosophie, et a été l'objet de la haine particulière et des persécutions de l'Eglise.

Philosophie stoïcienne : école philosophique dont le fondateur fut le philosophe grec Zénon de Citium (336-264 avant notre ère) qui avait coutume d'enseigner au Portique (« Stoa ») d'Athènes. La doctrine de cette école oscillait entre le matérialisme et l'idéalisme. Dans la première période (Stoa ancienne et moyenne), elle prêta attention surtout à l'étude des lois de la nature et de la théorie de la connaissance, ce qu'elle fit pour l'essentiel en partant des positions matérialiste. A l'époque de l'Empire romain (nouvelle Stoa ou Stoa de l'époque impériale), elle témoigna un intérêt particulier pour les problèmes moraux. Les stoïciens traitaient ces problèmes dans un esprit idéaliste et religieux, défendant l'existence immatérielle de l'âme, le culte de la soumission de l'homme au destin, la non-résistance au mal, l'abnégation et l'ascétisme, la quête de Dieu, etc ; idées qui ont exercé une influence sur la formation du christianisme.

Philosophie sceptique : école philosophique de la période de décadence de la société esclavagiste en Grèce et à Rome qui exprime le doute sur la possibilité de parvenir à une connaissance valable de la vérité objective ; elle met par conséquent en cause également le développement de la pensée scientifique. La doctrine des anciens sceptiques, expression d'une tendance idéaliste subjective, montre déjà les signes d'une décadence de la pensée philosophique de l'Antiquité.

Hegel a déterminé, de façon exacte au total, les grandes lignes des systèmes susnommés ; mais le plan, admirable d'ampleur et d'audace, de son histoire de la philosophie — qui constitue le véritable acte de naissance de la philosophie en général — rendait pour une part impossible d'entrer dans les détails tandis que, pour une autre part, sa conception de ce qu'il appelait « spéculatif » par excellence ¹ empêchait ce géant de la pensée de reconnaître la haute signification de ces systèmes pour l'histoire de la philosophie grecque et de la pensée grecque en général.

Ces systèmes sont la clé d'une histoire vraie de la philosophie grecque. Sur leurs rapports avec la vie grecque, on trouvera une indication plus profonde dans l'ouvrage de mon ami Köppen *Frédéric le Grand et ses adversaires*.

Nous avons ajouté en appendice une critique de la polémique de Plutarque contre la théologie d'Epicure ; la raison en est que cette polémique n'est pas quelque chose d'unique mais de typique, qui représente une espèce ¹ ; elle expose de façon frappante comme se comporte l'intelligence théologisante à l'égard de la philosophie.

Ma critique ne montre pas, entre autres points, combien est faux en général le point de vue de Plutarque qui fait comparaître la philosophie devant le forum de la religion. Sur ce sujet, qu'il suffise, au lieu de raisonnement, de citer un passage de David Hume :

C'est certainement faire une sorte d'injure à la philosophie que de la contraindre, elle dont on devrait, de toutes parts, reconnaître la *dignité souveraine*, à se défendre en toute occasion pour les conséquences qu'elle entraîne, à se justifier auprès de tous les arts et sciences qui se scandalisent de son existence. Il nous vient alors à l'esprit l'histoire de ce roi qui est accusé de haute trahison envers ses propres sujets ².

¹ En français dans le texte.

² Marx cite ici l'ouvrage de David HUME : *Treatise of Human Nature* (Traité de la nature humaine).

Aussi longtemps qu'une goutte de sang battra dans le cœur de la philosophie, ce cœur totalement libre qui englobe le monde, elle s'écriera avec Epicure à l'adresse de ses adversaires :

Impie n'est pas celui qui fait place nette des dieux du vulgaire, mais celui qui prête aux dieux les idées du vulgaire ¹.

La philosophie ne se dissimule pas. La profession de foi de Prométhée :

Je hais tous les dieux ; ils sont mes obligés, et par eux je subis un traitement inique ².

est sa propre profession de foi, sa propre maxime contre tous les dieux du Ciel et de la terre qui ne reconnaissent pas pour divinité suprême la conscience que l'homme a de soi. Il ne doit pas y en avoir d'autre.

Quant aux pitoyables couards qui se réjouissent de voir se dégrader en apparence la position sociale de la philosophie, elle leur rétorque ce que Prométhée répondit au serviteur des dieux, Hermès :

Contre une servitude pareille à la tienne, sache-le nettement, je n'échangerais pas mon malheur. J'aime mieux, je crois, être asservi à ce roc que me voir fidèle messager de Zeus, père des Dieux ! C'est ainsi qu'à des orgueilleux, il sied de montrer leur orgueil ! ³

Prométhée est le plus noble des saints et martyrs du calendrier philosophique.

Berlin, mars 1841.

¹ Tiré d'une lettre d'Epicure à Ménécée au X^e livre de Diogène Laërce, d'après GASSENDI : *Remarques sur le X^e livre de Diogène Laërce*, p. 83

² Ce vers, comme les suivants, est tiré de la tragédie d'Eschyle *Prométhée enchaîné* (vers 975). Traduction française de Paul Mazon, Collection Guillaume Budé, Paris 1920.

³ *Ibid.*, vers 966-970.

2.

KARL MARX**L'éditorial du n° 179 de la « Gazette de Cologne » ***[Retour à la table des matières](#)

Nous honorions jusqu'ici dans la *Gazette de Cologne*, sinon « le journal des intellectuels rhénans », du moins « la feuille d'annonces rhénane » ¹. Nous considérons par excellence ses « éditoriaux politiques » comme un moyen aussi sage que choisi de dégoûter le lecteur de la politique afin qu'il aille se plonger avec d'autant plus de nostalgie dans la fraîcheur, la vie, le bouillonnement industriel, l'esprit pétillant des petites annonces afin que se vérifie dans ce cas aussi la maxime : *per aspera ad astra* ², par la politique jusqu'aux huîtres ³. Mais le bel équilibre que la *Gazette de Cologne* avait su maintenir jusqu'ici entre la politique et les annonces ⁴, a été troublé dans la dernière période par une catégorie d'annonces que l'on peut appeler les « annonces de l'industrie politique ». Ne sachant pas très bien au début où ce nouveau genre devait prendre place, on n'a pu éviter qu'une annonce se transformât en éditorial et l'éditorial en annonce, je veux dire en une de ces annonces que, dans le monde

* Cet article de Karl Marx a paru dans la *Gazette rhénane* n^{os} 191, 193 et 195 des 10, 12 et 14 juillet 1842. Traduit d'après Karl MARX-Friedrich ENGELS : œuvres, tome I, Berlin, 1958, pp. 86 à 104.

Dans les années 30 et au début des années 40 du XIX^e siècle, la *Gazette de Cologne* défendait l'Eglise catholique contre le protestantisme, religion dominante en Prusse. Le publiciste réactionnaire Karl Heinrich Hermes, agent du gouvernement prussien, devint, en 1842, rédacteur politique de ce journal, qui engagea alors une bataille furieuse contre la *Gazette rhénane* rédigée par Marx.

- 1** Jeu de mots intraduisible sur *Intelligenz* (les intellectuels) et *Intelligensblatt* (feuille d'annonces).
- 2** Par les sentiers raboteux jusqu'aux étoiles.
- 3** Marx joue pareillement sur les mots *Astra* et *Austern* (huîtres).
- 4** Tout le passage est bâti sur la double sens des *Anzeige* (annonce, dénonciation).

politique, on nomme une « dénonciation », mais qui, si elle est payée, s'appelle tout bonnement une « annonce » d'indicateur.

On a coutume, dans le Nord, avant les repas maigres, de faire servir aux hôtes des liqueurs exquis. Nous nous plions, à l'égard de notre hôte nordique, à cette coutume de servir les spiritueux avant le repas, avec d'autant plus d'empressement que nous constatons l'absence totale d'esprit **1** dans le plat lui-même, le très pitoyable **2** article du n° 179 de la *Gazette de Cologne*. Aussi commencerons-nous par servir une scène des Dialogues des dieux de Lucien, que nous donnons dans une traduction « accessible à tous **3** », car parmi nos lecteurs il s'en trouvera au moins un qui n'est pas Grec.

LUCIEN : *DIALOGUES DES DIEUX*

XXIV. — LES PLAINTES D'HERMÈS **4**.

HERMÈS. — Y a-t-il vraiment dans le ciel un dieu plus malheureux que moi, ma mère ?

MAÏA. — Garde-toi, Hermès, de tenir de tels propos.

HERMÈS. — Pourquoi m'en garderais-je, lorsque j'ai tant d'affaires sur les bras, que je suis seul à peiner et que je suis tiraillé entre tant de fonctions ! Dès le point du jour, il faut que je me lève pour balayer la salle de festin, mettre des housses aux lits de tables, arranger chaque chose, puis me tenir à la disposition de Zeus et porter ses messages en courant tout le jour par monts et par vaux et, à peine de retour, encore couvert de poussière, servir l'ambrosie. Avant l'arrivée de cet échanson dont il a fait récemment emplette, c'est de plus en plus terrible, c'est que, seul de tous les dieux, je ne dors même pas la nuit ; même alors il faut que je conduise les âmes à Pluton, que je guide les morts et que je me tienne près du tribunal. Ce n'est pas assez pour moi de travailler le jour, d'être dans les *palestres*, de faire office de *héraut*

1 Jeu de mots sur spiritueux, esprit.

2 Jeu de mots entre *leitender Artikel* (éditorial) et *leidender Artikel* (article pitoyable)

3 Cité d'après LUCIEN DE SAMOSATE : œuvres complètes (3 vol., paris, s.d.). Traduction par Emile Chambry. Tome I, pp. 149-150.

4 Allusion au nom du rédacteur de la *Gazette de Cologne*.

dans les assemblées, de donner des leçons aux orateurs : il faut encore que je prenne part à l'administration de *tout ce qui concerne les morts*.

Depuis qu'il a été chassé de l'Olympe, Hermès, c'est une vieille habitude, continue à « assurer le service d'un domestique » et à s'occuper de tout ce qui concerne les morts.

Est-ce Hermès en personne, ou son fils Pan, le dieu-bouc, qui a écrit l'article de bête **1** du n° 179, au lecteur d'en décider ; mais qu'il oublie par que l'Hermès grec était le dieu de l'éloquence et de la logique.

Il nous paraît également inadmissible de répandre par le canal des journaux ou de combattre dans les journaux les opinions philosophiques ou religieuses.

En entendant le vieillard bavarder ainsi, j'ai bien remarqué qu'il avait l'intention de nous débiter une ennuyeuse litanie d'oracles ; mais, me suis-je dit pour calmer mon impatience, comment ne pas croire cet homme perspicace, assez indépendant pour exprimer, dans sa propre maison, son opinion en toute franchise ? Et j'ai continué à lire. Mais, ô miracle, cet article, auquel on ne peut certes reprocher la moindre opinion philosophique, a, du moins, tendance à combattre des opinions philosophiques et à répandre des opinions religieuses.

Que peut bien nous importer un article qui conteste son propre droit à l'existence, qui se fait précéder d'une auto-déclaration d'incompétence ? C'est l'auteur prolix qui va nous répondre. Il nous explique comment il faut lire ses articles prétentieux. Il nous explique comment il faut lire ses articles prétentieux. Il se borne à donner des fragments qu'il laisse « à la perspicacité des lecteurs » le soin de « juxtaposer et de relier », ce qui est la méthode la mieux appropriée à cette sorte d'annonces dont il fait commerce. Nous allons « juxtaposer et relier » et ce n'est pas notre faute si le rosaire ne se transforme pas en couronne de roses.

1 Même jeu de mots : *leitender, leidender Artikel*, que nous avons essayé de rendre ici par article de tête, article de bête.

L'auteur déclare ce qui suit :

Un parti qui utilise de tels moyens [c'est-à-dire qui répand et combat dans les journaux des opinions philosophiques et religieuses] montre par là, à *notre avis*, que ses intentions *ne sont pas honnêtes* et qu'il lui importe moins d'instruire et d'éclairer le peuple que d'atteindre *d'autres objectifs extérieurs*.

Si tel est *son avis*, l'article en question ne peut avoir d'autre intention que d'atteindre des objectifs extérieurs. Ces « objectifs extérieurs » ne vont pas tarder à se révéler.

L'Etat, lit-on encore, n'a pas seulement le droit, mais le devoir « de couper court aux menées des bavards *non qualifiés* ». L'auteur veut parler des *adversaires* de son opinion ; car depuis bien longtemps il est d'accord avec lui-même sur ce point : il est, lui, un *bavard qualifié*.

A notre avis, ce n'est pas une sévérité exagérée, mais plutôt un excès d'indulgence que l'on peut reprocher à l'Etat.

Mais l'éditorial se ravise. Il est dangereux de faire des reproches à l'Etat ; aussi se tourne-t-il vers les autorités, son accusation contre la liberté de la presse se transforme en accusation contre les censeurs ; il accuse les censeurs d'appliquer trop « peu de censure ».

Dans ce domaine aussi, *sinon l'Etat*, du moins *certaines autorités*, ont fait montre, jusqu'aujourd'hui, d'une indulgence blâmable en laissant la nouvelle école philosophique se permettre, dans des feuilles publiques et dans d'autres écrits qui ne sont pas seulement destinés à un cercle de lecteurs scientifiques, les sorties les plus indignes contre le christianisme.

De nouveau l'auteur s'arrête et de nouveau il se ravise, il a trouvé, il y a moins de huit jours, trop peu de liberté de la presse dans la liberté de censure ; il trouve maintenant dans la rigueur des censeurs trop peu de contrainte par la censure.

Il faut arranger cela :

Aussi longtemps qu'il existera une censure, c'est son devoir le plus pressant que d'interdire les excès d'une outrecuidance puérile aussi dégoûtants que ceux qui, à plusieurs reprises ces derniers jours, ont offensé nos regards.

Quelle vue basse ! Quelle vue basse ! ¹ Et « la vue la plus basse sera offensée d'une tournure que l'entendement de la grande masse » aura seul incité à employer.

Si la censure adoucie laisse passer des excès dégoûtants, que donnera alors la liberté de la presse ? Si nos yeux sont trop faibles pour supporter « l'outrecuidance » ² de la presse censurée, comment seraient-ils assez forts pour supporter le courage de la presse libre ?

« Aussi longtemps qu'il existera une censure, c'est son devoir le plus pressant. » Et dès lors qu'elle n'existera plus ? La phrase doit être interprétée de la manière suivante : le devoir le plus pressant de la censure est de se maintenir aussi longtemps que possible.

Et de nouveau l'auteur se ravise.

Ce n'est pas notre office de jouer le rôle d'accusateur public, aussi nous abstiendrons-nous de désigner quiconque avec plus de précision.

Quel ange de bonté que cet homme ! Il s'abstient de « désigner » avec plus de précision et ce n'est que par des signes très précis, très nets qu'il pourrait prouver et montrer où tend *son* opinion ; il laisse tomber seulement des paroles vagues, indistinctes, qui éveillent les soupçons ; ce n'est pas son office d'être accusateur *public*, c'est son office d'être *accusateur caché*.

Pour la dernière fois le malheureux homme s'avise que son office c'est d'écrire des éditoriaux libéraux, qu'il doit jouer le rôle du « loyal

¹ Jeu de mots sur *blöd* qui signifie *bas* en parlant de la vue, et aussi : *stupide*.

² Jeu de mots intraduisible entre *Uebermut* (outrecuidance) et *Mut* (courage).

partisan de la liberté de la presse » ; il adopte donc une dernière position.

Nous n'avions pas le droit de ne pas protester contre une façon d'agir qui, si elle n'est pas la conséquence d'une négligence non préméditée, ne peut avoir d'autre but que de compromettre une plus grande liberté de mouvement de la presse aux yeux de l'opinion publique, pour faire le jeu de ses adversaires qui craignent de ne pouvoir atteindre leur objectif par des voies directes.

C'est la censure, nous apprend ce défenseur aussi hardi que sagace de la liberté de la presse, qui, si elle n'est pas le léopard anglais porteur de l'inscription : « I sleep, wake me not » ³, a agi de la sorte afin de compromettre une plus grande liberté de mouvement de la presse aux yeux de l'opinion publique.

Et un mouvement de la presse qui attire l'attention de la censure sur des « négligences non préméditées », qui attend sa renommée dans l'opinion publique des « ciseaux du censeur », a-t-il besoin, lui, d'être compromis davantage ?

On peut qualifier un tel mouvement de « libre », comme on dit aussi parfois que l'impudence est « sans bornes », et n'est-ce pas l'impudence de la sottise et de l'hypocrisie que se faire passer pour le défenseur d'une plus grande liberté de mouvement de la presse alors que l'on affirme sentencieusement que la presse roulerait instantanément dans le ruisseau, si deux gendarmes ne la soutenaient.

Et qu'avons-nous besoin de la censure, qu'avons-nous besoin de cet article de tête, s'il est vrai que la presse philosophique se compromet elle-même aux yeux de l'opinion publique ? Certes, l'auteur ne veut pas le moins du monde limiter « *la liberté de la recherche scientifique* ».

De nos jours la recherche scientifique jouit à juste titre du champ le plus vaste, le plus illimité.

³ Je dors, ne me réveillez pas.

Quant à la conception qu'a notre homme de la recherche scientifique, la déclaration suivante le montre :

Mais il faut établir une nette distinction entre ce qu'exige la liberté de la recherche scientifique qui ne peut que profiter au christianisme lui-même, et ce qui dépasse les bornes de la recherche scientifique.

Qui décidera des bornes de la recherche scientifique, si ce n'est la recherche scientifique elle-même ! Aux termes de l'article de tête, il faut prescrire des limites à la science. L'éditorial connaît donc une « *raison officielle* », qui n'a rien à apprendre de la recherche scientifique, mais lui donne des leçons, qui, savante providence, mesure la longueur de chaque poil, susceptible de faire d'une barbe scientifique une barbe laïque. L'éditorial croit à l'inspiration scientifique de la censure.

Avant de continuer à suivre ces « niaises » élucubrations de l'éditorial sur la « recherche scientifique », goûtons un instant quelques échantillons de la « *philosophie religieuse* » de Monsieur H[ermès], de sa « propre science » !

La religion est le fondement de l'Etat, comme elle est la condition la plus indispensable de tout groupement social qui ne vise pas seulement à quelque but superficiel !

Preuve : même sous sa forme la plus grossière, le fétichisme *puéril*, elle élève dans une certaine mesure l'homme au-dessus des désirs des sens, *qui le ravalent au rang de l'animal* s'il se laisse dominer exclusivement par eux, et le rendent incapable de réaliser tout dessein supérieur.

L'éditorial appelle le fétichisme « *la forme la plus grossière* » de la religion. Il concède donc, ce qui pour tous les hommes de la « recherche scientifique » est, qu'il le veuille ou non, un fait établi, que la « *zoolâtrie* » est une forme religieuse supérieure au fétichisme ; et la zoolâtrie ne ravale-t-elle pas l'homme au-dessous de l'animal, ne fait-elle pas de l'animal un dieu pour l'homme ?

Et maintenant, passons au « fétichisme » ! Quelle érudition pour magazine à deux sous ! Le fétichisme est si éloigné d'élever l'homme

au-dessus du désir qu'il est, au contraire, « *la religion du désir des sens* ». L'imagination née du désir donne au fétichisme l'illusion qu'un « objet inanimé » va abandonner son caractère naturel pour approuver ses convoitises. D'où le fait que le désir grossier du fétichiste *brise* le fétiche lorsque celui-ci cesse d'être le serviteur très docile de ce désir.

Chez la nations qui ont atteint une importance historique supérieure, l'apogée de leur vie politique coïncide avec l'épanouissement suprême de leur sens religieux, la décadence de leur grandeur et de leur puissance avec la décadence de leur culture religieuse.

C'est en retournant exactement l'affirmation de l'auteur, qu'on obtient la vérité ; il a mis l'histoire la tête en bas. La Grèce et Rome son bien, n'est-ce pas, les pays de la plus haute « civilisation historique » parmi les peuples de l'antiquité. L'apogée de la Grèce à l'intérieur a lieu à l'époque de Périclès, à l'extérieur à l'époque d'Alexandre. A l'époque de Périclès, les sophistes, Socrate (que l'on peut appeler l'incarnation de la philosophie), l'art et la rhétorique avaient évincé la religion. L'époque d'Alexandre fut celle d'Aristote, qui rejeta l'idée de l'éternité de l'esprit « individuel » et le dieu des religions positives. Et Rome, maintenant ! Lisez Cicéron ! Les philosophes épicurienne, stoïcienne ou sceptique étaient les religions des Romains cultivés, alors que Rome avait atteint le point culminant de son histoire. Si la chute des Etats de l'antiquité entraîne la disparition des religions de ces Etats, il n'est pas besoin d'aller chercher d'autre explication, car la « vraie religion », des Anciens était le culte de « leur nationalité », de leur « Etat ». Ce n'est pas la ruine des religions antiques qui a entraîné la chute des Etats de l'antiquité, mais la chute des Etats de l'antiquité qui a entraîné la ruine des religions antiques. Et quelqu'un de l'ignorance dont fait preuve l'éditorial se proclame « législateur de la recherche scientifique » et prescrit des « décrets » à la philosophie.

Tout le monde antique était condamné à l'effondrement parce qu'avec les progrès que faisaient les peuples dans leur formation scientifique allait nécessairement de pair la découverte des erreurs sur lesquelles reposaient leurs conceptions religieuses.

Ainsi selon l'éditorial tout le monde antique disparut parce que la recherche scientifique dévoila les erreurs des religions antiques. Le monde antique n'aurait-il pas disparu, si la recherche avait passé les erreurs des religions sous silence, si les ouvrages de Lucrèce et de Lucien avaient été recommandés par l'auteur de l'éditorial à la censure des autorités romaines ?

Nous nous permettons au reste d'accroître d'une courte note l'érudition du sieur H[ermès].

Au moment même où la chute du monde antique était imminente, s'ouvrit *l'école d'Alexandrie* ⁴ qui s'ingéniait à toute force de démontrer « la vérité éternelle » de la mythologie grecque et son accord constant « avec les résultats de la recherche scientifique ». L'empereur Julien appartenait lui aussi encore à cette tendance, qui croyait faire disparaître l'esprit du temps dont l'aube se levait, en se bouchant les yeux pour ne pas le voir. Mais arrêtons-nous au résultat obtenu par H[ermès] ! Dans les religions antiques « le vague pressentiment du divin était voilé par les ténèbres les plus épaisses de l'erreur » et ne pouvait de ce fait résister aux découvertes scientifiques. Dans le christianisme, c'est tout le contraire, affirmera n'importe quelle mécanique pensante. Et de fait H[ermès] déclare :

Les plus hauts résultats de la recherche scientifique n'ont servi jusqu'ici qu'à confirmer les vérités de la religion chrétienne.

Abstraction faite de ce que toutes les philosophies du passé sans exception ont été accusées l'une après l'autre par les théologiens d'apostasier la religion chrétienne, même celle du pieux Malebranche et de l'inspiré Jacob Böhme, de ce que Leibniz a été accusé d'être un

⁴ *L'école d'Alexandrie* représente la philosophie au moment de l'agonie de la société esclavagiste. Dans les dernières décennies qui précèdent notre ère, à Alexandrie devenue le centre de la vie intellectuelle de l'époque, les philosophes de cette école se mirent à combiner la philosophie idéaliste grecque avec le mysticisme oriental. Les principaux représentants de cette philosophie qui, au cours de son évolution, connut trois tendances (tendance judéo-alexandrine, néo-pythagoricienne et néo-platonicienne) furent Philon (né vers l'an 20 avant notre ère, mort en 54 de notre ère), le « vrai père du christianisme » (Engels) et Plotin (204-270).

mécréant ⁵ par les paysans du Brunswick et d'être un athée de l'Anglais, Clarke et les autres partisans de Newton ; abstraction faite de ce que, comme l'affirme la fraction la plus éminente et la plus conséquente des théologiens protestants, il ne peut y avoir de concordance entre le christianisme et la raison, parce que la raison « temporelle » et la raison « spirituelle » se contredisent, ce que Tertulien exprime de la manière classique suivante : « *verum est, quia absurdum est* » ⁶ ; abstraction faite de tout cela, comment démontrer la concordance de la recherche scientifique et de la religion, sinon en obligeant la recherche scientifique à se fondre dans la religion en la laissant poursuivre sa propre démarche. Toute autre contrainte ne saurait en tout cas, être une preuve.

Ah ! bien sûr, dès l'abord, vous ne reconnaissez comme recherche scientifique que ce qui est votre façon de voir, il vous est facile de prophétiser ; mais en quoi votre affirmation est-elle alors plus valable que celle du brahmine indien qui démontre la sainteté des Védas ⁷ en se réservant à lui seul le droit de les lire !

H[ermès] dit bien « recherche scientifique ». Mais toute recherche qui contredit le christianisme, « s'arrête à mi-chemin » ou « fait fausse route ». Peut-on se rendre la démonstration plus commode ?

La recherche scientifique, à condition de s'expliquer à elle-même le contenu de ses découvertes n'enterra jamais en conflit avec les vérités du christianisme, mais, en même temps, l'Etat doit veiller à ce que cette « *explication* » soit impossible, car la science ne doit jamais s'adresser à la compréhension de la grande masse, c'est-à-dire qu'elle ne doit jamais s'expliquer à *elle-même* et devenir populaire. Même si elle est attaquée dans les journaux du royaume par des chercheurs non-scientifiques, elle doit demeurer modeste et se taire.

⁵ Jeu de mots en allemand sur le nom de Leibniz et sur *Löwenix*, déformation de *Glaubenichts*, mécréant.

⁶ C'est vrai parce que c'est absurde.

⁷ Les Védas sont les plus anciens monuments en vers et en prose de la littérature et de la religion indiennes ; ils virent le jour au long de plusieurs siècles, antérieurement au VI^e siècle avant notre ère.

Le christianisme exclut la possibilité de « toute nouvelle décadence », mais la police doit veiller à ce que les journalistes philosophiques ne provoquent point cette décadence et y veiller avec la plus grande rigueur. Dans le combat contre la vérité, on reconnaîtra spontanément l'erreur pour telle, sans qu'il soit besoin de la réprimer par une force extérieure ; mais l'Etat doit faciliter ce combat de la vérité en privant les champions de « l'erreur » non pas de la liberté intérieure, dont il ne peut les priver, mais bien en leur ôtant ce qui rend possible cette liberté, la possibilité d'exister.

Le christianisme est sûr de sa victoire, mais, selon H[ermès] il n'en est pas si sûr qu'il en dédaigne l'aide de la police.

Si, a priori, tout ce qui contredit votre foi est erreur et doit être traité comme tel, qu'est-ce qui distingue votre prétention de la prétention du mahométan, de la prétention de toute autre religion ? La philosophie doit-elle, en vertu du dicton « autre pays, autres mœurs », admettre pour chaque pâys, d'autres principes fondamentaux afin de ne pas entrer en conflit avec les vérités fondamentales du dogme ; doit-elle croire dans un pays que 3 fois 1 font 1, dans l'autre que les femmes n'ont pas d'âme, dans le troisième qu'on boit de la bière au paradis ? N'y a-t-il pas une nature *humaine universelle*, comme il y a une nature universelle des plantes et des astres ? La philosophie s'interroge sur ce qui est vrai, non sur ce qui est valable ; elle s'interroge sur ce qui est vrai pour tous les hommes, non sur ce qui est vrai pour quelques individus ; ses vérités métaphysiques ne connaissent pas les frontières de la géographie politique ; ses vérités politiques savent trop bien où les « frontières » commencent pour confondre l'horizon illusoire d'une conception particulière du monde et du peuple avec le véritable horizon de l'esprit humain. De tous les défenseurs du christianisme, H[ermès] est le plus faible.

La longueur de l'existence du christianisme est son unique preuve en faveur du christianisme. La philosophie de Thalès aussi, n'existe-t-elle pas jusqu'aujourd'hui, et selon H[ermès], n'a-t-elle pas, actuellement des prétentions et une opinion de son importance plus grandes que jamais ?

Comment H[ermès] apporte-t-il enfin la preuve que l'Etat est un Etat « chrétien », que sa fin est, au lieu d'une association libre d'êtres moraux, une association de croyants, au lieu de la réalisation de la liberté, la réalisation du dogme. « Tous nos Etats européens ont le christianisme pour bases. »

L'Etat français aussi ? La Charte ¹, article 3 ne dit pas : « tout chrétien », ou « seul le chrétien », mais : « tous les Français sont également admissibles aux emplois civils et militaires » ².

Dans le Code civil prussien également, deuxième partie, titre XIII ³, etc, on lit :

Le premier devoir du chef de l'Etat est de maintenir le calme et la sécurité aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur et de protéger tout individu et ses biens contre la violence et les troubles.

Selon le paragraphe 1, le chef de l'Etat réunit en sa personne tous les « devoirs et droits de l'Etat ». On ne dit pas que le premier devoir de l'Etat soit d'assurer la répression des hérésies et le bonheur de l'autre monde.

Mais s'il est vrai que quelques Etats européens sont fondés sur la christianisme, ces Etats répondent-ils à leur concept, « la simple existence » d'un état de fait le légitime-t-elle en droit ?

Selon notre H[ermès], sans aucun doute, car il rappelle aux Jeunes Hégéliens

que, selon les lois en vigueur dans la plus grande partie de l'Etat, un *mariage sans consécration religieuse* est regardé comme *concubinage* et, à ce titre, puni *par la police*.

¹ Il s'agit de la Charte constitutionnelle qui fut promulguée en France après la révolution bourgeoise de 1830 et était la constitution de la Monarchie de Juillet.

² En français dans le texte.

³ *Code civil général des Etats prussiens*, 4^e vol., 2^e édition, Berlin, 1794, p. 895.

Donc si « le mariage sans consécration religieuse » est regardé sur les bords du Rhin, selon le code Napoléon, comme « un mariage », et sur les bords de la Sprée, selon le Code civil prussien, comme un « concubinage », la punition « par la police » est un argument aux mains du « philosophe » pour démontrer qu'ici est juste ce qui est là une injustice, que ce n'est pas le code Napoléon, mais le Code civil prussien qui a l'apanage du concept scientifique et moral, du concept rationnel du mariage. Cette « philosophie des punitions par la police » peut emporter ailleurs la conviction, en *Prusse*, elle ne convainc pas. Au reste, pour voir à quel point le Code civil prussien a peu tendance à imposer des mariages « sacrés », lisons le § 12, deuxième partie, titre 1 :

Néanmoins un mariage, autorisé par les lois du pays, ne perd rien de sa validité civile, du fait que la dispense des autorités ecclésiastiques n'a pas été requise ou a été refusée.

Ici aussi le mariage est partiellement émancipé des « autorités ecclésiastiques » et on distingue sa validité « civile » de sa validité « religieuse ».

Que notre grand philosophe d'Etat chrétien n'ait pas une « haute » opinion de l'Etat, cela va de soi.

Comme nos Etats ne sont pas seulement des syndicats de défense des droits, mais en même temps de véritables établissements d'éducation qui, étendant leurs soins, c'est toute la différence, plus loin que les établissements destinés à l'éducation de la jeunesse, [etc...] l'éducation publique tout entière [repose] sur la base du christianisme.

L'éducation de notre jeunesse scolaire se fonde tout autant sur les classiques de l'antiquité et sur les sciences en général que sur le catéchisme.

L'Etat, d'après H[ermès], se distingue d'une pouponnière non par le contenu, mais par l'extension, il étend ses « soins » plus loin.

Or la véritable éducation « publique » de l'Etat réside au contraire dans l'existence rationnelle et publique de l'Etat ; l'Etat lui-même

éduque ses membres en faisant d'eux de véritables membres de l'Etat, en transformant les buts individuels en buts généraux, l'instinct grossier en inclination morale, l'indépendance naturelle en liberté intellectuelle, en faisant que l'individu s'épanouisse dans la vie de l'ensemble et que l'ensemble vive dans l'esprit de l'individu.

Notre éditorial, par contre, fait de l'Etat, non une association d'hommes libres qui font mutuellement leur éducation, mais un troupeau d'adultes destinés à recevoir leur éducation d'en haut, et à passer de la salle de classe « étroite » dans la salle de classe « plus vaste ».

Cette théorie de l'éducation et de la mise en tutelle, c'est un partisan de la liberté de la presse qui l'expose, et qui, par amour pour cette belle, note les « négligences de la censure », qui s'entend à dépeindre à qui de droit « la compréhension de la masse » — (peut-être la compréhension de la masse apparaît-elle *depuis peu*, si précaire à la *Gazette de Cologne* parce que la masse ne comprend plus désormais les mérites de la *Gazette non-philosophique* ?) —, qui conseille aux savants d'avoir une opinion pour la scène et une autre opinion pour les coulisses !

Comme il nous a instruit sur sa conception mesquine de l'Etat, nous allons maintenant demander à l'éditorial de nous documenter sur sa *basse opinion* « du christianisme ».

Tous les articles de journaux du monde ne convaincront jamais une population, qui, dans l'ensemble, se sent bien et est heureuse de se trouver dans une situation funeste.

Et comment ! Le sentiment *matériel* du bien-être et du bonheur résiste mieux aux articles de journaux que la confiance bienheureuse et toujours victorieuse qu'inspire la foi ! H[ermès] ne chante pas : « Dieu est notre citadelle, notre refuge ». L'âme vraiment croyante de la « grande masse » serait donc plus exposée à la rouille du doute que la culture laïque raffinée du « petit nombre » !

« Même des provocations à l'émeute », sont pour H[ermès] moins redoutables « dans un Etat *bien ordonné* » que dans une « Eglise bien

ordonnée », conduite par-dessus la marché, par « l'esprit de Dieu » vers la vérité. Un beau croyant ! et en voici maintenant la raison !... Les articles politiques seraient en effet accessibles à la masse, les articles philosophiques lui seraient incompréhensibles !

Si, pour finir, on rapproche le clin d'œil de l'éditorial : « les *demi-mesures* que l'on a prises dans la dernière période contre les jeunes Hégéliens, ont eu les effets habituels de demi-mesures », du vœu loyal que les dernières entreprises des Hégéliens puissent ne pas avoir de « conséquences *trop défavorables* » pour eux, on comprend les paroles de Cornwall dans *Le Roi Lear* :

Il ne saurait flatter, lui !... c'est une âme honnête et franche : il faut qu'il dise la vérité. Si elle est bien reçue, tant mieux ; sinon, n'accusez que son franc-parler. Je connais de ces drôles qui, dans leur franchise, recèlent plus d'astuce et de pensées corrompues que vingt naïfs faiseurs de courbettes qui se confondent en hommages obséquieux ¹.

Nous croirions faire injure aux lecteurs de la *Gazette rhénane*, si nous les croyions satisfaits du spectacle, plus comique que sérieux, qu'offre un ci-devant libéral, « un jeune homme d'autrefois » ² rejeté dans les limites qui lui conviennent ; nous voulons dire quelques mots « *sur le fond même de l'affaire* ». Tant que nous étions occupés à polémiquer contre l'article de bête, c'eût été une faute de l'interrompre dans son œuvre d'autodestruction.

Tout d'abord se pose la question : « la philosophie doit-elle discuter les problèmes religieux également dans des articles de journaux ? »

On ne peut donner de réponse à cette question qu'en en faisant la critique.

La philosophie, surtout la philosophie allemande, a un penchant pour la solitude, pour l'isolement systématiquement, pour la froide

¹ SHAKESPEARE : *Le Roi Lear*, acte II, scène 2.

² Allusion au fait que le rédacteur de la *Gazette de Cologne*, Hermès, avait participé dans sa jeunesse au mouvement d'opposition des étudiants allemands.

contemplation de soi, qui l'oppose et la rend dès l'abord étrangère aux journaux, prompts à la riposte, pleins du bruit des événements du jour, qui ne réalisent leur caractère propre que dans la communication. La philosophie, prise dans son développement systématique, est non-populaire, son activité mystérieuse repliée sur elle-même apparaît à l'œil profane comme une occupation aussi extravagante que dépourvue de valeur pratique ; la philosophie passe pour un professeur de magie, dont les incantations semblent pleines de solennité parce qu'on ne les comprend pas.

La philosophie, de par son caractère, n'a jamais fait le premier pas pour échanger l'habit ascétique du prêtre contre le léger costume de convention des journaux. Seulement les philosophes ne poussent pas comme les champignons, ils sont les fruits de leur époque, de leur peuple, dont les humeurs les plus subtiles, les plus précieuses et les moins visibles circulent dans les idées philosophiques. C'est le même esprit qui édifie les systèmes philosophiques dans le cerveau des philosophes et qui construit les chemins de fer avec les mains des ouvriers. La philosophie n'est pas hors du monde, pas plus que le cerveau n'est extérieur à l'homme même s'il n'est pas dans son estomac ; mais il est sûr que la philosophie a pris contact avec le monde par le cerveau avant de toucher le sol avec ses pieds, tandis que maintes autres sphères humaines ont depuis longtemps leurs pieds bien plantés sur la terre, et de leurs mains cueillent les fruits du monde, avant de se douter que la « tête » aussi fait partie de ce monde, ou que ce monde est celui de la tête.

Parce que toute vraie philosophie est la quintessence intellectuelle de son époque, le temps doit venir nécessairement où la philosophie, non seulement intérieurement par sa manifestation, entrera en contact avec le monde réel de son époque et établira avec lui des échanges réciproque. La philosophie cessera alors d'être un système déterminé face à d'autres systèmes déterminés, elle deviendra la philosophie en général face au monde, elle deviendra la philosophie du monde actuel. Les signes extérieurs qui dénotent que la philosophie atteint cette importance, qu'elle devient l'âme vivante de la culture, que la philosophie devient « de ce monde » et que ce monde devient philosophique, ont été les mêmes à toutes les époques ; on peut ouvrir n'importe quel livre d'histoire, et l'on verra se répéter avec une

fidélité inaltérable les rites les plus simples qui marquent, sans qu'on puisse s'y méprendre, son entrée dans les salons et les presbytères, dans les salles de rédaction des journaux et dans les antichambres des cours, dans le cœur rempli de haine ou d'amour des contemporains. L'entrée de la philosophie dans le monde est marquée par les cris de ses ennemis qui trahissent la contagion interne par les appels sauvages de détresse qu'ils lancent contre l'incendie allumé par les idées. Ces cris de ses ennemis, not, pour la philosophie, la même importance que le premier vagissement d'un enfant à l'oreille inquiète de la mère. C'est le cri qui lui annonce que ses idées sont vivantes, qu'elles ont fait éclater la carapace sans défaut d'hiéroglyphes que formait le système, et qu'elles se sont métamorphosées en citoyens du monde. Les Corybantes et les Cabires ⁸, qui annoncent au monde à grand fracas la naissance de l'enfant Zeus, se tournent tout d'abord contre la partie religieuse des philosophies ; parce que c'est sur ce côté sentimental du public que l'instinct inquisiteur sait, avec le plus de sûreté, trouver appui ; aussi parce que le public, dont font partie aussi les adversaires de la philosophie, ne peut attendre la sphère idéale de la philosophie que par des antennes idéales et que l'unique cercle d'idées à la valeur duquel le public croit presque autant qu'aux systèmes des besoins matériels, est le cercle des idées religieuses ; enfin parce que la religion ne polémique pas contre tel système déterminé de la philosophie, mais contre la philosophie en général des systèmes déterminés.

La philosophie vraie du présent ne connaît pas un sort différent de celui des philosophies vraies du passé. Ce destin est, au contraire, une preuve dont l'histoire était redevable à sa vérité.

⁸ *Corybantes* : prêtres de la déesse phrygienne Cybèle. *Caribes* : prêtres des dieux de la Grèce antique.

Les Corybantes et les Cabires furent assimilés en Asie mineure aux Curètes de Crète, prêtres de la mère de Zeus, la déesse Rhéa. Un mythe raconte que les Curètes couvrirent les cris de Zeus nouveau-né du bruit de leurs épées frappées contre leurs boucliers.

Et depuis six ans les journaux allemands ont battu la charge, calomnié, dénaturé, mutilé⁹ la partie religieuse de la philosophie. La *Gazette générale d'Augsbourg* a chanté les morceaux de bravoure, presque chaque ouverture reprenait ce thème : la philosophie ne mérite pas d'être commentée par la dame pleine de sagesse que je suis, elle n'est qu'une gasconnade pour jeunes gens, un article de mode pour coteries de snobs. Oui, mais malgré tout, on ne pouvait se débarrasser d'elle et on se remettait sans cesse à battre le tambour ; car la *Gazette d'Augsbourg* ne joue que d'un instrument dans ces cacophonies antiphilosophiques : la monotone grosse caisse. Toutes les feuilles allemandes, depuis l'*Hebdomadaire politique berlinois* et le *Correspondant de Hambourg* jusqu'aux feuilles de choux, jusqu'à la *Gazette de Cologne* retentirent des noms de Hegel et Schelling, Feuerbach et Bauer, des *Annales allemandes*, etc... Pour finir le public fut pris du désir de voir lui-même ce Léviathan, et d'un désir d'autant plus vif que des articles officieux menaçaient de dicter à la philosophie, depuis les chancelleries, le schéma de la ligne qu'il lui serait légitime de suivre ; et ce fut juste le moment où la philosophie fit son apparition dans les journaux. Pendant longtemps la philosophie avait gardé le silence vis-à-vis des journalistes prétentieux et superficiels qui se targuaient de faire disparaître d'un souffle, comme bulles de savon, en quelques pâles phrases insipides, les études poursuivies pendant des années par le génie, les fruits d'une solitude laborieuse et pleine d'abnégation, les résultats de ces combats de la méditation, combats invisibles mais qui rongent lentement les forces du philosophe ; la philosophie avait même protesté contre les journaux où elle voyait un terrain inadéquat, mais pour finir la philosophie dut rompre son silence, elle se fit correspondant de journaux et — diversion inouïe — voilà que, tout à coup, il vient à l'esprit des fournisseurs bavards de copie journalistique que la philosophie n'est pas une pâture pour le public des journaux et ils ne purent s'empêcher d'attirer l'attention des gouvernements sur le fait qu'il était malhonnête de faire entrer les questions philosophiques et religieuses

⁹ Marx fait allusion à la polémique hargneuse de la presse réactionnaire allemande contre la critique philosophique de la religion ; cette critique avait été ouverte par le livre de David Friedrich STRAUSS : *La Vie de Jésus*, dont le premier volume a paru en 1835 et le second en 1836.

dans le domaine journalistique et ce, non pour éclairer le public, mais pour atteindre des buts extérieurs.

Qu'est-ce que la philosophie pourrait dire de la religion ou d'elle-même, qui fût pire et plus frivole que ce que vos hurlements journalistiques lui ont imputé depuis longtemps ? Elle n'a qu'à répéter ce que vous avez prêché qu'elle était au cours de mille et mille controverses, capucins non-philosophes que vous êtes, et elle aura dit le pire.

Mais la philosophie parle des sujets religieux et philosophiques autrement que vous n'en avez parlé. ¹ Vous parlez sans avoir étudié, elle parle après avoir étudié ; vous vous adressez à la passion, elle s'adresse à l'intelligence ; vous injuriez, elle enseigne ; vous promettez le ciel et la terre, elle ne promet rien que la vérité ; vous exigez qu'on ait foi en votre foi, elle n'exige pas qu'on croie à ses résultats ; elle exige l'examen par le doute ; vous épouvantez, elle apaise. Et, en vérité, la philosophie connaît assez le monde pour savoir que ses résultats ne flagornent pas la recherche du plaisir et l'égoïsme pas plus dans le ciel que sur la terre ; mais le public épris de la vérité, de la connaissance pour elles-mêmes, pourra comparer sans doute son jugement et sa moralité au jugement et à la moralité de pluminifs ignares, serviles, inconséquents et stipendiés..

1. Marx fait, de toute évidence, allusion à l'instauration du monopole de l'Eglise catholique dans le domaine de la culture et de l'idéologie, à cette époque du haut moyen âge où, selon Friedrich Engels, la civilisation antique, la philosophie, la politique, la jurisprudence antiques furent exterminées. « Le résultat fut que, de même qu'à toutes les étapes primitives de développement, les prêtres reçurent le monopole de la culture intellectuelle, et la culture elle-même prit un caractère essentiellement théologique. Entre les mains des prêtres, la politique et la jurisprudence restèrent, comme toutes les autres sciences, de simples branches de la théologie... » (Friedrich ENGELS : *La Guerre des paysans en Allemagne* — cf. infra p. 99). En même temps que la philosophie antique, tombèrent aussi en décadence les disciplines des sciences de la nature et les mathématiques furent également mis au service de l'Eglise. La littérature devint l'histoire de la vie des saints et l'histoire, la chronique de l'Eglise. La philosophie se transformera en servante de la théologie ; dans tous les domaines de la connaissance humaine, l'Eglise soutint des conceptions antiscientifiques et réactionnaires.

Certes, il arrivera que tel ou tel lecteur, par étroitesse de pensée et de sentiments, interprète faussement la philosophie mais, vous les protestants, ne croyez-vous pas que les catholiques interprètent faussement le christianisme, ne reprochez-vous pas à la religion chrétienne les périodes ignominieuses du VIII^e et du IX^e siècles, la Saint-Barthélémy ou l'Inquisition ¹ ?

Pour une grande part la haine de la théologie protestante contre les philosophes provient de la tolérance dont fait preuve la philosophie à l'égard de la confession particulière en tant que telle : il existe de ce fait des preuves évidentes. On a davantage reproché à Feuerbach, à Strauss de tenir les dogmes catholiques pour des dogmes chrétiens que d'avoir déclaré que les dogmes du christianisme n'étaient pas des dogmes de la raison.

Mais si quelques individus ne digèrent pas la philosophie moderne et meurent d'indigestion philosophique, cela ne constitue pas une preuve contre la philosophie ; pas plus que le fait que de temps en temps une chaudière à vapeur explose et projette en l'air quelques voyageurs, n'est une preuve contre la mécanique.

La question de savoir si des questions philosophiques et religieuses doivent être discutées dans les journaux, se trouve résolue par son vide même.

Si de tels problèmes intéressent le public sous forme de questions traitées *dans les journaux*, c'est qu'elles sont devenues des *questions d'actualité*, alors la question ne se pose pas de savoir si on doit les

¹ Institution de police et de justice de l'Eglise catholique, créée au XIII^e siècle pour liquider par la violence les hérétiques et les suspects d'hérésie. L'Inquisition fut une arme dans le combat contre le mouvement antiféodal et anticatholique, et contre toute forme de pensée libre. Elle utilisa tous les moyens : l'espionnage, la corruption des témoins, les tortures bestiales et les tribunaux ecclésiastiques secrets. Ses jugements se distinguaient par leur extrême cruauté. Sur les bûchers et dans les chambres de torture de l'Inquisition périrent des centaines de milliers d'innocents et, parmi eux, beaucoup de grands savants. Vers le milieu du XIX^e siècle, l'Inquisition perdit une partie de ses fonctions, néanmoins elle continua à combattre les opinions progressistes et révolutionnaires.

discuter ; alors la question se pose de savoir où et comment on doit en discuter : doivent-elles être traitées au sein des familles et dans les hôtels, les écoles et l'église mais pas dans la presse ? par les adversaires de la philosophie, mais pas par les philosophes ? dans le langage obscur de l'opinion privée, mais pas dans la langue de la raison publique qui clarifie les problèmes ? alors la question se pose de savoir si ce qui vit dans la réalité est du domaine de la presse ; mais alors ce n'est plus le problème d'un contenu particulier de la presse, c'est la question générale qui est posée : la presse doit-elle être une presse réelle, c'est-à-dire une presse libre ?

Quant à la seconde question, nous la séparerons complètement de la première : « La politique doit-elle être traitée philosophiquement par les journaux dans un Etat dit chrétien ? »

Si la religion devient une qualité politique, un sujet de la politique, il n'est presque plus nécessaire, semble-t-il, de noter que les journaux ont non seulement le droit mais l'obligation de discuter de sujets politiques. Il semble *a priori* que la sagesse de ce monde, la philosophie, a davantage le droit de se préoccuper du royaume de ce monde, de l'Etat, que la sagesse de l'autre monde, la religion. La question qui se pose alors est, non pas de savoir si l'on doit philosopher sur l'Etat : bien ou mal, philosophiquement ou antiphilosophiquement, avec préjugés ou sans préjugé, en pleine lucidité ou sans lucidité, avec esprit de suite ou sans esprit de suite, rationnellement à 100 % ou à moitié seulement. Si vous transformez la religion en théorie du droit public, vous faites de la religion elle-même une sorte de philosophie.

N'est-ce pas surtout le christianisme qui a séparé l'Eglise et l'Etat ?

Lisez Saint-Augustin, *De civitate Dei* ¹, étudiez les Pères de l'Eglise et l'esprit du christianisme, et revenez ensuite nous dire si c'est l'Etat ou l'Eglise qui est « l'Etat chrétien » ! Ou bien est-ce que chaque instant de votre vie pratique ne dément pas votre théorie ? Tenez-vous pour injuste de faire appel aux tribunaux si vous êtes dupés ? Mais l'apôtre écrit que c'est injuste. Tendez-vous la joue

¹ La Cité de Dieu.

droite quand on vous frappe à la joue gauche, ou bien n'intentez-vous pas un procès pour voies de fait ? Mais l'Évangile l'interdit. Demandez-vous une justice rationnelle en ce monde, ne grognez-vous pas à la moindre élévation d'un impôt, n'êtes-vous pas hors de vous-même à la moindre atteinte contre votre liberté personnelle ? Mais ne vous est-il pas dit que les souffrances temporelles ne sont rien comparées à la splendeur de la vie future, que se résigner à la souffrance et placer son bonheur dans l'espérance sont les vertus cardinales ?

La plus grande partie des procès que vous engagez et la plus grande partie des lois civiles, n'ont-ils pas trait à la propriété ? Mais il vous est dit que vos trésors ne sont pas de ce monde. Ou bien, si vous appuyez sur la parole qui dit qu'il faut rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu, alors ne tenez pas seulement Mammon, le Dieu de l'or, mais au moins autant la libre raison pour le César de ce monde, et « l'exercice de la libre raison », nous la nommons philosophie.

Lorsqu'on voulut au début faire de la Sainte-Alliance ¹ une alliance quasi religieuse entre Etats, la religion devenant l'armoirie des Etats européens, c'est le pape qui refusa d'adhérer à cette Sainte-Alliance, témoignant de beaucoup de profondeur et de la conséquence la plus stricte, car, dit-il, le lien chrétien universel entre les peuples c'est l'Église et non la diplomatie, non une alliance temporelle entre Etats.

L'Etat véritablement religieux est l'Etat théocratique ; le souverain, dans des Etats de ce genre, doit ou bien, comme c'est le cas dans l'Etat juif, être le dieu de la religion, le Jéhovah, ou bien, comme au Thibet, être le représentant du dieu, le Dalaï Lama, ou bien enfin, comme le demande à juste raison aux Etats chrétiens Görres dans son

1 La Sainte-Alliance fut une alliance des puissances contre-révolutionnaires contre tous les mouvements progressistes en Europe. Elle fut créée à Paris après la victoire sur Napoléon, le 26 septembre 1815 à l'initiative du tsar Alexandre I^{er}. Avec l'Autriche et la Prusse, y adhèrent presque tous les Etats européens. Les monarques s'engageaient à soutenir mutuellement, à maintenir le système monarchique et la religion chrétienne et à préserver leurs Etats des secousses révolutionnaires.

dernier ouvrage **10**, tous doivent se soumettre à une Eglise, qui est une « Eglise infaillible », car lorsqu'il n'existe pas de chef suprême de l'Eglise, comme c'est le cas dans le protestantisme, la domination de la religion n'est rien d'autre que la religion de la domination, le culte de la volonté du gouvernement.

Dès qu'un Etat englobe plusieurs confessions égales en droits, il ne peut être un Etat religieux sans porter atteinte aux confession religieuses particulières, sans être une Eglise qui condamne tout fidèle d'une autre confession comme hérétique, qui fait dépendre chaque morceau de pain de la foi, qui fait du dogme le lien entre les individus et leur existence en tant que citoyens. Demandez-le aux habitants catholiques de la « pauvre, verte Erin » **11**, demandez-le aux huguenots d'avant la Révolution française **12**, ce n'est pas à la religion qu'ils en ont appelé, car leur religion n'était pas une religion d'Etat, mais aux « droits de l'humanité » ; et la philosophie interprète les droits de l'humanité, elle demande que l'Etat soit l'Etat de la nature humaine.

Mais, dit le rationaliste honteux, borné et aussi incroyant que théologien, c'est l'esprit universel du christianisme, abstraction faite des différences de confession, qui doit être l'esprit de l'Etat ! Voilà l'irréligiosité suprême, c'est outrecuidance de la raison temporelle que séparer l'esprit universel de la religion positive ; séparer ainsi la religion de ses dogmes et de ses institutions revient à affirmer que

10 Il s'agit de l'ouvrage de Joseph GÖRRES : *l'Eglise et l'Etat à la fin de l'erreur de Cologne*, 1842.

11 Ancien nom de l'Irlande.

12 La masse principale du mouvement huguenot qui se réclamait de la doctrine de Calvin, se composa, dans la première période (XVI^e siècle) d'éléments venus de la bourgeoisie et de l'artisanat. Plus tard le rôle dominant fut joué par la noblesse provinciale du midi de la France et la partie de l'aristocratie féodale qui était en désaccord avec la politique centralisatrice du pouvoir royal. Le développement du mouvement huguenot conduisit à la guerre civile entre catholiques et huguenots qui commença en 1562, prit un caractère particulièrement aigu après la Saint-Barthélémy et se poursuivit sans interruption jusqu'en 1594. L'Edit de Nantes, en 1598, accorda aux huguenots la liberté de croyance. Pourtant le gouvernement et l'Eglise catholique continuèrent leurs persécutions contre les huguenots jusqu'à la Révolution. Louis XIV révoqua l'Edit de Nantes en 1685.

l'esprit universel du droit doit régner dans l'Etat, abstraction faite des lois déterminées et des institutions positives du droit.

Si vous prétendez vous placer tellement au-dessus de la religion que vous êtes justifiés à séparer l'esprit universel de celle-ci des institutions positives où elle se définit, qu'avez-vous à reprocher aux philosophes lorsqu'ils poussent cette séparation jusqu'à son terme et ne s'arrêtent pas à mi-chemin, lorsqu'ils disent que l'esprit universel de la religion, n'est pas l'esprit du christianisme mais l'esprit de l'humanité.

Les chrétiens habitent dans des Etats aux constitutions différentes, les uns en république, d'autres dans une monarchie absolue. Le christianisme ne décide pas dans quelle mesure les constitutions sont bonnes, car il ne connaît pas de différence entre les constitutions ; il enseigne, comme la religion doit le faire : soyez soumis à l'autorité, car *toute autorité* émane de Dieu. Ce n'est donc pas en partant du christianisme, mais de la nature propre, de l'essence de l'Etat que vous devez décider si les constitutions sont justes, non à partir de la nature de la société chrétienne, mais de la nature de la société humaine.

L'Etat byzantin a été l'Etat religieux par excellence, car les dogmes y étaient affaires d'Etat, mais l'Etat byzantin a été le plus mauvais des Etats. Les Etats de l'ancien régime ont été les Etats les plus chrétiens, mais ils n'en ont pas moins été les Etats où régnait « le bon plaisir de la cour ».

Il existe un dilemme auquel le « bon sens » ne saurait se soustraire.

Ou bien l'Etat chrétien répond au concept de l'Etat, qui est d'être une réalisation de la liberté selon la raison, et alors la seule exigence pour qu'un Etat soit chrétien est qu'il soit rationnel, et alors il suffit de déduire l'Etat du caractère rationnel des rapports humains, c'est à quoi s'emploie la philosophie. Ou bien l'Etat de la liberté selon la raison ne peut être déduit du christianisme et alors vous conviendrez vous-même que ce développement n'est pas inclus dans la tendance du christianisme puisque celui-ci ne peut vouloir un Etat mauvais et

qu'un Etat qui n'est pas une réalisation de la liberté selon la raison, est un Etat mauvais.

Vous pouvez apporter à ce dilemme la réponse que vous voudrez : vous devrez bien convenir que l'Etat ne doit pas être construit à partir de la religion mais à partir du caractère rationnel de la liberté. Il n'y a qu l'ignorance la plus crasse qui puisse soutenir que cette théorie du caractère autonome que prend le concept d'Etat est une fantaisie soudaine des philosophes modernes.

La philosophie n'a rien fait en matière de politique que n'aient accompli la physique, les mathématiques, la médecine, chaque science dans sa sphère respective. Bacon de Verulam a déclaré que la physique théologique était une vierge vouée à Dieu, et stérile : il a émancipé la physique de la théologie et elle est devenue féconde ¹. Pas plus que vous ne demandez au médecin s'il est croyant, vous ne devez poser cette question au politique. Dans la période qui précède et qui suit immédiatement la grande découverte par Copernic du vrai système solaire, on découvrit également la loi de la gravitation de l'Etat ; on trouva son centre de gravité en lui-même et, les divers gouvernements européens cherchèrent à appliquer cette découverte, avec le manque de profondeur de toute première mise en pratique, dans le système de l'équilibre des pouvoirs, de même, d'abord Machiavel , Campanella, puis plus tard Hobbes, Spinoza, Hugo, Grotius, jusqu'à Rousseau, Fichte, Hegel se mirent à considérer l'Etat avec des yeux humains et à déduire ses lois naturelles de la raison et de l'expérience, et non de la théologie, tout comme Copernic, qui passa outre au fait que Josué eût ordonné au soleil de s'arrêter sur Gabaon et à la lune sur la vallée d'Ajalon. La philosophie moderne n'a fait que continuer un travail qu'Héraclite et Aristote déjà avaient entrepris. Vous ne polémiquez donc pas contre la raison de la philosophie moderne, vous polémiquez contre la philosophie toujours neuve de la raison. Certes, l'ignorance qui a fait découvrir pour la

¹ Voir le passage : « ... *Causarum finalium inquisitio sterilis est, et tanquam virgo Deo consecrata, nihil parit* » (La recherche des causes finales est stérile, et n'enfante rien, semblable à une vierge vouée à Dieu) in Francis BACON : *De dignitate et augmentis scientiarum*, Liber III, Cap. V (De la dignité et de l'avancement des sciences) dans l'édition Wirceburg, 1779, tome I, p. 252.

première fois, hier peut-être, ou avant-hier, à la *Gazette rhénane* ou à la *Gazette de Königsberg* les très vieilles idées sur l'Etat, cette ignorance tient les idées de l'histoire pour des fantaisies soudaines d'individus isolés parce qu'elles sont nouvelles pour elles et lui sont venues du jour au lendemain ; elle oublie qu'elle assume elle-même le vieux rôle du docteur de la Sorbonne qui estimait de son devoir d'accuser publiquement Montesquieu, parce que celui-ci avait eu la légèreté de déclarer que la qualité civique suprême était la vertu politique et non la vertu religieuse ; elle oublie qu'elle assume le rôle de Joachim Lange qui dénonça Wolff sous prétexte que sa doctrine de la prédestination entraînerait la désertion des soldats et par là le relâchement de la discipline militaire et enfin la dissolution de l'Etat ; elle oublie enfin que le Code civil prussien est sorti de l'école philosophique de ce « loup »-là précisément ¹ et le code Napoléon non de l'Ancien Testament, mais des idées des Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu et de la Révolution française. L'ignorance est un démon ; il est à craindre qu'elle ne joue encore mainte tragédie ; les plus grands poètes grecs ont eu raison de la représenter dans les drames effroyables des familles royales de Mycène et de Thèbes sous les traits du destin tragique.

Mais si les professeurs de droit constitutionnel d'autrefois ont construit l'Etat à partir des instincts, soit , soit de l'ambition, soit de la sociabilité, ou à partir de la raison certes, mais pas de la raison sociale, à partir de la raison de l'individu : eh ! bien, la conception de la philosophie moderne, plus profonde, déduit l'Etat de l'idée du tout. Elle considère l'Etat comme le grand organisme dans lequel les libertés juridique, morale et politique doivent se réaliser et dans lequel chaque citoyen, obéissant aux lois de l'Etat, ne fait qu'obéir aux lois naturelles de sa propre raison, de la raison humaine. *Sapienti sat* ².

An conclusion, nous nous adressons encore une fois à la *Gazette de Cologne* avec un mot d'adieu philosophique. Il était raisonnable de sa part de s'attacher un libéral « d'antan ». On peut être à la fois libéral et réactionnaire de la manière la plus commode ; il suffit simplement d'être assez habile pour s'adresser toujours aux libéraux du passé le

¹ Loup : en allemand *Wolf* ; jeu de mots sur le nom du philosophe Wolff.

² Cela suffit au sage (à l'initié).

plus récent qui ne connaissait d'autre dilemme que celui de Vidocq « prisonnier ou geôlier ». Il était encore plus raisonnable que le libéral du passé le plus récent combattît les libéraux d'aujourd'hui. Sans partis pas d'évolution, sans séparation pas de progrès. Nous espérons que l'éditorial du n° 179 inaugure pour la *Gazette de Cologne* une ère nouvelle, l'ère du caractère.

3.

KARL MARX

Critique de la philosophie du droit de Hegel *

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

En ce qui concerne l'Allemagne, *la critique de la religion* est, pour l'essentiel, terminée, et la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique.

L'existence *profane* de l'erreur est compromise, dès que son *oratio pro aris et foris* ¹ *céleste* est réfutée. L'homme qui n'aura trouvé, dans la réalité fantasmagorique du ciel, où il cherchait un surhomme, que le *reflet* de lui-même, n'inclinera plus à ne trouver que *l'apparence* de lui-même, que le non-homme, là où il cherche et doit chercher nécessairement sa vraie réalité.

Le fondement de la critique irréligieuse est : *c'est l'homme qui fait la religion*, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. Certes, la religion est la conscience de soi qu'a l'homme qui ne s'est pas encore trouvé lui-même, ou bien s'est déjà reperdu. Mais *l'homme*, ce n'est pas un être abstrait blotti quelque part hors du monde. L'homme, *c'est le monde de l'homme*, l'Etat, la société. Cet Etat, cette société produisent la religion, *conscience inversée du monde*, parce qu'ils sont eux-mêmes un *monde à l'envers*. La religion est la théorie générale de ce monde, sa somme encyclopédique, sa logique sous forme populaire, son point d'honneur ² spiritualiste, son

* Ecrit fin 1843-janvier 1844. — Paru dans les *Annales franco-allemandes* (1^{re} et 2^e livraison) Paris, 1844. D'après KARL Marx-Friedrich ENGELS : *Œuvres*, tome I, Berlin, 1958, pp. 378-391.

¹ Discours pour la défense des autels et foyers, c'est-à-dire plaidoyer pour sa propre défense

² En français dans le texte.

enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa consolidation et sa justification universelles. Elle est la *réalisation fantastique* de l'être humain, parce que *l'être humain* ne possède pas de vraie réalité. Lutter contre la religion c'est donc indirectement lutter contre ce *monde-là*, dont la religion est *l'arôme* spirituel.

La détresse religieuse est, pour une part, *l'expression* de la détresse réelle et, pour une autre, la *protestation* contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est *l'opium* du peuple.

L'abolition de la religion en tant que bonheur *illusoire* du peuple est l'exigence que formule son bonheur *réel*. Exiger qu'il renonce aux illusions sur sa situation c'est *exiger qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusions*. La critique de la religion est donc *en germe* la critique de cette *vallée de larmes* dont la religion est *l'auréole*.

La critique a dépouillé les chaînes des fleurs imaginaires qui les recouvraient, non pour que l'homme porte qu'il rejette les chaînes sans fantaisie, désespérantes, mais pour qu'il rejette les chaînes et cueille les fleurs vivantes. La critique de la religion détruit les illusions de l'homme pour qu'il pense, agisse, façonne sa réalité comme un homme sans illusions parvenu à l'âge de la raison, pour qu'il grave autour de lui-même, c'est-à-dire de son soleil réel. La religion n'est que le soleil illusoire qui grave autour de l'homme tant que l'homme ne grave pas autour de lui-même.

C'est donc la *tâche de l'histoire*, après la disparition de *l'Au-delà de la vérité*, d'établir *la vérité de ce monde-ci*. C'est en premier lieu la *tâche de la philosophie*, qui est au service de l'histoire, une fois dénoncée la *forme sacrée* de l'auto-aliénation de l'homme, de démasquer l'auto-aliénation dans ses *formes non-sacrées*. La critique du ciel se transforme par là en critique de la terre, *la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique*.

Le développement qui suit — une contribution à ce travail — s'attaque d'abord non à l'original, mais à une copie, la *philosophie*

allemande de l'Etat et du droit, pour la seule raison qu'il concerne l'*Allemagne*.

Si l'on voulait partir du *statu quo* ¹ allemand lui-même et même si on le faisait de la seule manière adéquate, c'est-à-dire en le niant, le résultat en demeurerait toujours un anachronisme. Même la négation, le refus de notre situation politique actuelle figure déjà dans la chambre de débarras historique des peuples modernes sous forme d'une réalité poussiéreuse. Si je nie les perruques poudrées, j'aurai encore les perruques non poudrées. Si je nie la situation de l'Allemagne en 1843, je me trouve, d'après le calendrier français, à peine en 1789, et bien moins encore au centre de l'actualité.

Oui, l'histoire allemande se flatte d'une évolution qui n'a pris exemple sur aucun peuple au firmament historique et sur laquelle aucun peuple ne prendra exemple. Nous avons en effet partagé les restaurations des peuples modernes sans partager leurs révolutions. Nous avons connu des restaurations, premièrement parce que d'autres peuples ont osé faire une révolution, et deuxièmement parce que d'autres peuples ont subi une contre-révolution ; la première fois parce que nos maîtres avaient peur, la seconde fois que nos maîtres n'avaient pas peur. Nos bergers à notre tête, nous ne nous sommes jamais trouvés en compagnie de la liberté qu'en une seule occasion, le *jour de son enterrement*.

Il existe une école qui légitime l'abjection d'aujourd'hui par l'abjection d'hier, une école qui qualifie de rébellion tous les cris du serf contre le knout dès que le knout est un knout chargé d'années, héréditaire, historique, une école à qui l'histoire ne montre, comme le dieu d'Israël à son serviteur Moïse, que son *a posteriori* ; c'est l'école historique du droit ² ; elle aurait donc inventé l'histoire allemande si elle n'était pas elle-même une invitation de l'histoire allemande. C'est Shylock, mais un Shylock valet, qui pour chaque livre de viande arrachée au cœur du peuple, embrase cette foi et jure sur ses

¹ L'Etat de fait existant, actuel.

² *L'école historique du droit* était une école réactionnaire de la science juridique allemande, dont le représentant le plus important fut le juriste Friedrich Karl von Savigny (1779-1861).

apparences, sur son apparence historique, sur son apparence germano-chrétienne.

Il est par contre des enthousiasmes débonnaires, teutomanes par atavisme et libéraux par réflexion, qui vont chercher l'histoire de notre liberté au-delà de notre histoire, dans les forêts-vierges teutoniques. Mais en quoi l'histoire de notre liberté se distingue-t-elle de l'histoire de la liberté du sanglier, si on ne peut la trouver que dans les forêts ? En outre il est bien connu que l'écho répercute simplement les paroles que l'on crie dans la forêt. Alors, paix aux forêts-vierges teutoniques !

Guerre à la situation de l'Allemagne ! Cela oui ! Elle est *au-dessous du niveau de l'histoire*, cette situation, *elle est au-dessous de toute critique*, mais elle demeure un objet de critique, comme le criminel qui est au-dessous du niveau de l'humanité, mais demeure l'objet des soins du *bourreau*. A lutter contre cette situation la critique n'est pas une passion de tête, elle est la tête de la passion. Elle n'est pas un scalpel anatomique, elle est une arme. Son objet est son *ennemi*, qu'elle veut non pas réfuter, mais *anéantir*. Car l'esprit de cette situation est déjà réfuté. En soi, elle n'est plus un objet *digne d'être pensé*, mais constitue une *existence de fait* aussi méprisable que méprisée. La critique, en soi, n'a pas besoin d'être en accord profond avec ce sujet, car ses rapports avec lui ont été tirés au clair. Elle ne se donne plus *une fin en soi*, mais seulement pour un *moyen*. Le sentiment essentiel qui l'anime est *l'indignation*, sa tâche essentielle la *dénonciation*.

Il s'agit de décrire une sourde pression réciproque de toutes les sphères sociales, un mécontentement général et passif, une étroitesse à la fois suffisante et sans lucidité, tout cela dans le cadre d'un système de gouvernement qui, parce qu'il vit de la conservation de toutes les médiocrités, n'est lui-même que *la médiocrité faite gouvernement*.

Quel spectacle ! La division à l'infini de la société en une multiplicité de races qui s'opposent l'une à l'autre avec leurs antipathies mesquines, leur mauvaise conscience et leur médiocrité brutale, et que leurs *maîtres*, précisément en raison de la position ambiguë et méfiante de chacune vis-à-vis des autres traitent toutes

sans distinction, encore qu'en y mettant des formes différentes, comme des *existences concédées*. Et même le fait d'être *dominées, gouvernées, possédées*, elles sont obligées de le tenir et le proclamer pour une *concession du ciel* ! Et de l'autre côté, ces princes eux-mêmes, dont la grandeur est inversement proportionnelle à leur nombre !

La critique qui a pour objet un tel état de choses est une critique en *pleine mêlée*, et dans la mêlée il ne s'agit pas de savoir si l'adversaire est noble, s'il est votre égal par la naissance, s'il est *intéressant*, il s'agit de le *toucher*. Il s'agit de ne pas accorder aux Allemands un seul instant d'illusion et de résignation. Il faut rendre l'oppression réelle encore plus pesante, en y ajoutant la conscience de l'oppression, rendre la honte encore plus infamante en la publiant. Il faut décrire chaque sphère de la société allemande comme la *partie honteuse* ¹ de la société allemande, il faut contraindre cet état de choses pétrifié à entrer dans la danse, en lui chantant sa propre chanson ! Il faut apprendre au peuple à avoir *peur* de lui-même pour lui donner du *courage*. On satisfera ainsi un besoin inéluctable du peuple allemand et les besoins des peuples sont en eux-mêmes les raisons dernières de leur satisfaction.

Et même pour les peuples *modernes*, cette lutte contre le contenu borné du *statu quo* allemand ne peut être sans intérêt, car le *statu quo* allemand est *l'accomplissement avoué de l'ancien régime* ² et *l'ancien régime est le défaut caché de l'Etat moderne*. La lutte contre la situation politique présente de l'Allemagne, c'est la lutte contre le passé des peuples modernes, et les réminiscences de ce passé viennent toujours les importuner. Il est instructif, pour eux, de voir *l'ancien régime*, qui a connu chez eux sa tragédie, reparaître en Allemagne et y jouer sa comédie. Son histoire a été *tragique* tant qu'il a été le pouvoir pré-existant de ce monde, alors que la liberté était une idée personnelle, en un mot, tant qu'il a cru lui-même et a été forcé de croire à sa justification. Tant que *l'ancien régime*, étant l'ordre existant du monde, luttait contre un monde qui n'était qu'en devenir,

¹ Ces deux mots sont en français dans le texte.

² L'expression *ancien régime* est en français dans tout ce texte.

il représentait une erreur historique universelle, mais non une erreur personnelle. Sa chute était donc tragique.

Par contre, le régime allemand actuel, anachronique, en contradiction flagrante avec tous les axiomes universellement reconnus, étalant le néant de *l'ancien régime* aux yeux du monde, s'imagine seulement qu'il croit en lui-même, et exige que le monde partage cette illusion. S'il avait foi en son *être* propre, chercherait-il à le cacher sous l'apparence d'un être étranger, chercherait-il son salut dans l'hypocrisie et le sophisme ? *L'ancien régime* moderne n'est plus que le comédien d'un ordre politique dont les *héros réels* sont morts. L'histoire fait les choses à fond, elle passe par des phases nombreuses lorsqu'elle porte en terre une forme vieillie. La phase ultime d'une forme dépassée de l'histoire mondiale est sa *comédie*. Les dieux de la Grèce, qui avaient déjà été blessés à mort, tragiquement, dans le Prométhée enchaîné d'Eschyle, durent subir une nouvelle mort, comique cette fois, dans les dialogues de Lucien. Pourquoi ce cours de l'histoire ? Afin que l'humanité se sépare *avec gaieté* de son passé. C'est cette fonction historique de la *gaieté* que nous revendiquons pour les puissances politiques d'Allemagne.

Cependant, dès que la réalité politico-sociale *moderne* est elle-même soumise à la critique, dès que, en somme, la critique s'élève à des problèmes vraiment humains, elle se trouve en dehors du *statu quo* allemand, ou sinon, c'est qu'elle irait chercher son objet au-dessous de son objet même. Un exemple : les rapports de l'industrie, d'une manière générale du monde de la richesse, avec le monde politique, sont un problème essentiel de l'époque moderne. Sous quelle forme ce problème commence-t-il à préoccuper les Allemands ? Sous la forme du protectionnisme douanier, du système prohibitif, de *l'économie nationale*. La teutomanie a laissé l'homme pour la matière et c'est ainsi qu'un beau matin, nos chevaliers du coton et nos héros du fer se sont réveillés transformés en patriotes. On commence donc en Allemagne, à reconnaître la souveraineté du monopole à l'intérieur parce qu'on lui accorde la *souveraineté à l'extérieur*. On est donc maintenant en Allemagne en train de commencer par là où, en France et en Angleterre on est en train de finir. Le vieil état de choses vermoulu, contre lequel ces pays sont en rébellion théorique et qu'ils ne supportent plus que comme on

supporte des chaînes, est salué en Allemagne comme l'aurore radieuse d'un bel avenir qui ose à peine passer de l'*astucieuse* 13 théorie à la plus implacable pratique. Alors que l'alternative posée, en France et en Angleterre, est : *économie politique* ou *domination de la société sur la richesse*, en Allemagne c'est : *économie nationale* ou *domination de la propriété privée sur la nationalité*. Il s'agit donc en France et en Angleterre, d'abolir le monopole qui est allée jusqu'au bout de ses ultimes conséquences, il s'agit, en Allemagne, d'aller jusqu'au bout des ultimes conséquences du monopole. Là-bas, il s'agit de trouver la solution, ici, il s'agit d'abord de provoquer la collision. C'est là un exemple suffisant de la forme allemande des problèmes modernes ; cet exemple montre comme notre histoire, semblable à une recrue malhabile, n'a eu jusqu'ici pour tâche que de refaire après les autres des exercices historiques rebattus.

Si donc le développement allemand *dans son ensemble* ne dépassait pas le niveau du développement *politique* de l'Allemagne, un Allemand pourrait tout au plus se mêler des questions actuelles comme peut le faire un *Russe*. Mais si l'individu n'est pas lié par les limites de la nation, la nation dans son ensemble est encore bien moins libérée parce qu'un individu se libère. Ce n'est pas parce que la Grèce compte un Scythe parmi ses philosophes 14 que les Seythes ont fait un pas vers la culture grecque.

Par bonheur, nous autres, Allemands, ne somme pas des Scythes.

De même que les peuples de l'antiquité ont vécu leur préhistoire en imagination dans la *mythologie*, de même, nous autres Allemands avons vécu notre histoire à venir en pensée, dans la *philosophie*. Nous sommes *sur le plan philosophique*, les contemporains de l'actualité, sans en être *historiquement* les contemporains. La philosophie

13 Astucieux, en allemand : *listig* ; jeu de mots sur le nom de Friedrich List, allusion à son agitation protectionniste. Friedrich LIST (1789-1846) : économiste et partisan du protectionnisme, théoricien de la bourgeoisie montante en Allemagne avant 1848, promoteur de l'Union douanière (*Zollverein*) dont bénéficia la Prusse.

14 Il s'agit du philosophe Anacharsis, Scythe d'origine princière par sa naissance, qui, au témoignage de Diogène Laërce, fut compté par les Grecs parmi les 7 Sages de la Grèce.

allemande est le *prolongement idéal* de l'histoire allemande. Donc, si au lieu des *œuvres incomplètes* ¹⁵ de notre histoire réelle, nous faisons la critique des *œuvres posthumes* de notre histoire idéale, c'est-à-dire de la *philosophie*, notre critique se trouvera au centre des problèmes, dont l'actualité dit : *That is the question*. Ce qui, chez les peuples avancés, est conflit *pratique* avec la situation politique moderne est, en Allemagne, où une telle situation n'existe même pas encore, en premier lieu, conflit *critique* avec le reflet philosophique d'une telle situation.

La philosophie allemande du droit et de l'Etat est la seule *histoire allemande* qui se trouve la *pari* [au niveau] de l'actualité moderne *officielle*. Le peuple allemand doit donc ajouter cette histoire imaginaire à la situation de fait qu'il connaît aujourd'hui, et soumettre à la critique, non seulement la situation existante, mais encore sa continuation abstraite. Son avenir ne peut se *limiter*, ni à la négation immédiate de ses conditions politiques et juridiques où il vit réellement, ni à la réalisation immédiate de celles qu'il pense, car ces dernières impliquent la négation immédiate des conditions qu'il pense, il l'a déjà de nouveau presque *dépassée* en observant les peuples voisins. En Allemagne, le parti politique *pratique* a donc raison d'exiger la *négation de la philosophie*. Son tort n'est pas cette exigence, c'est de s'en tenir à une exigence qu'il ne réalise pas, et ne peut sérieusement réaliser. Il croit réaliser cette négation en tournant le dos à la philosophie et en lui jetant, d'un air de mépris, quelques phrases irritées et banales. C'est l'étroitesse de l'horizon historique de ce parti qui explique qu'il ne compte pas la philosophie comme faisant également partie de la réalité *allemande*, ou qu'il la situe *au-dessous* de la pratique allemande et des théories dont elle use. Vous voulez que nous partions d'*embryons réels et vivants*, mais vous oubliez que l'embryon réel et vivant du peuple allemand n'a proliféré jusqu'ici que sous son *crâne*. En un mot : *vous ne pouvez abolir la philosophie, sans la réaliser*.

La même erreur, mais cette fois avec des facteurs *inverses* a été commise par le parti politique *théorique*, dont le point de départ a été la philosophie.

¹⁵ En français dans le texte.

Celui-ci n'a vu dans le combat actuel *que le combat critique de la philosophie contre le peuple allemand* ; il n'a pas pris garde que la *philosophie que nous avons connue jusqu'ici* faisait elle-même partie de ce monde, et en était le complément idéologique, il est vrai. Critique à l'égard de son adversaire, il se comportait de façon non-critique à son propre égard, en parlant des mêmes hypothèses que la philosophie et en s'en tenant aux résultats acquis par elle, ou bien en donnant des exigences et des résultats puisés ailleurs pour des exigences et des résultats immédiats de la philosophie ; alors que ces derniers — en admettant qu'ils soient fondés — ne sauraient être obtenus que par la *négation de la philosophie qui a eu cours jusqu'ici*, de la philosophie en tant que philosophie. Nous nous réservons de faire une description plus précise de ce parti. Son défaut principal peut se résumer ainsi : *Il a cru pouvoir réaliser la philosophie sans l'abolir.*

La critique de la *philosophie allemande de l'Etat et du droit* dont *Hegel* a donné la plus conséquente, la plus riche et l'ultime version, est tout à la fois l'analyse critique de l'Etat moderne et de la réalité corrélative, et la négation résolue de tout *mode* antérieur de la *conscience politique et juridique allemande*, conscience dont la *philosophie spéculative du droit* constitue précisément l'expression la plus éminente, la plus universelle, portée au niveau d'une science. C'est seulement en Allemagne que pouvait naître la philosophie spéculative du droit, cette façon abstraite, transcendante, de penser l'Etat moderne dont la réalité demeure un au-delà (même si cet au-delà se situe simplement au-delà du Rhin) ; mais inversement, l'idéologie allemande de l'Etat moderne, qui fait abstraction de *l'homme réel*, n'était possible que parce que et dans la mesure où l'Etat moderne lui-même fait abstraction de *l'homme réel*, ou ne satisfait l'homme *total* que de manière imaginaire. En politique, les Allemands ont *pensé* ce que les autres peuples ont *fait*. L'Allemagne était leur conscience morale théorique. L'abstraction et l'élévation orgueilleuse de la pensée sont toujours allées de pair avec l'étroitesse et la trivialité de la réalité allemande. Si le *statu quo du système étatique allemand* exprime bien *l'ancien régime* dans sa perfection, — c'est l'épine enfoncée au plus profond de la chair de l'Etat moderne, — le *statu quo de la science allemande de l'Etat* exprime *l'Etat*

moderne dans son imperfection : il traduit l'infection de la chair elle-même.

Ne serait-ce que par sa nature d'adversaire résolu du mode antérieur de la conscience politique *allemande*, la critique de la philosophie spéculative du droit ne cherche pas en elle-même sa propre fin, mais débouche sur des *tâches* pour la solution desquelles il n'y a qu'un moyen : *la pratique*.

La question se pose alors : l'Allemagne peut-elle parvenir à une pratique à la *hauteur des principes* ¹⁶ c'est-à-dire à une révolution qui l'élève non seulement au niveau officiel des peuples modernes mais à la hauteur humaine qui sera l'avenir immédiat de ces peuples ?

Sans doute, l'arme de la critique ne peut-elle remplacer la critique des armes, la puissance matérielle ne peut être abattue que par la puissance matérielle, mais la théorie aussi devient une puissance matérielle dès qu'elle s'empare des masses. La théorie est capable de s'emparer des masses d'ès qu'elle démontre *ad hominem* ¹⁷, et elle procède à des démonstrations *ad hominem* dès qu'elle devient radicale. Etre radical, c'est prendre les choses à la racine. Mais la racine pour l'homme, c'est l'homme lui-même. La preuve évidente du radicalisme de la théorie allemande, donc de son énergie pratique, est qu'elle a pour point de départ l'abolition résolue et positive de la religion. La critique de la religion résolue et positive de la religion. La critique de la religion aboutit à cet enseignement que *l'homme est l'être suprême pour l'homme*, c'est-à-dire à *l'impératif catégorique* de renverser tous les rapports sociaux qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable rapports qu'on ne saurait mieux caractériser que par cette exclamation d'un Français à l'occasion d'un projet de taxe sur les chiens : « Pauvres chiens ! On veut vous traiter comme des hommes ! »

Même historiquement, l'émancipation théorique a pour l'Allemagne une signification spécifiquement pratique. Le passé *révolutionnaire* de l'Allemagne est en effet théorique, c'est la

¹⁶ En français dans le texte.

¹⁷ Sur l'exemple de l'homme.

Réforme. Comme jadis dans le cerveau du *moine*, c'est maintenant dans celui du *philosophe* que commence la révolution.

Luther a, sans doute, vaincu la servitude par *dévotion* en lui substituant la servitude par *conviction*. Il a brisé la foi dans l'autorité en restaurant l'autorité de la foi.

Il a transformé les clercs en laïcs en transformants les laïcs en clercs. Il a libéré l'homme de la religiosité extérieure, en faisant de la religiosité la conscience de l'homme. Il a émancipé le corps de ses chaînes, en en chargeant le cœur :

Mais si le protestantisme n'était pas la vraie solution, il était la vraie façon de poser le problème. Il ne s'agissait plus désormais du combat du laïc contre le *clerc, extérieur à lui*, mais du combat *contre son propre clerc intime, avec sa nature cléricale*. Et de même que la métamorphose des laïcs allemands en clercs — œuvre du protestantisme — a émancipé ces papes laïcs, les *princes*, avec tout leur clergé de privilégiés et de philistins, de même la métamorphose, par la philosophie, des Allemands cléricalisés en hommes émancipera le *peuple*. Mais pas plus que l'émancipation ne s'arrêtera aux princes, la sécularisation des biens ne s'arrêtera pas à la *spoliation de l'Eglise* qu'a pratiquée en tout premier lieu l'hypocrite Prusse. A cette époque la guerre des paysans, le fait le plus radical de l'histoire allemande, échoua sur l'obstacle de la théologie. Aujourd'hui que la théologie elle-même a échoué, le fait le moins libre de l'histoire allemande, notre *statu quo*, se brisera sur la philosophie. A la veille de la Réforme, l'Allemagne officielle était le valet le plus soumis de Rome. A la veille de sa Révolution, elle est le valet le plus soumis de bien moins que Rome, de la Prusse et de l'Autriche, le valet de hobereaux et de philistins.

Il semble cependant qu'une difficulté essentielle barre la route à une révolution allemande *radicale*.

Les révolutions ont en effet besoin d'un élément *passif*, d'une *base matérielle*. La théorie ne se réalise jamais dans un peuple que dans la mesure où elle est la réalisation de ses besoins. L'énorme fossé qui sépare les exigences de la pensée allemande et les réponses que lui

fournit la réalité allemande aura-t-il pour pendant le divorce de la société civile avec l'Etat et avec elle-même ? Les besoins théoriques seront-ils immédiatement des besoins pratiques ? Il ne suffit pas que la pensée tende à se réaliser, il faut aussi que la réalité tende à devenir pensée.

Or l'Allemagne n'a pas gravi en même temps que les peuples modernes les échelons intermédiaires de l'émancipation politique. Même les échelons qu'elle a dépassés en théorie, elle ne les a pas encore atteints dans la pratique. Comment franchirait-elle, d'un seul saut périlleux, non seulement ses propres barrières, mais en même temps les barrières, qui retiennent les peuples modernes, barrières qui doivent en réalité lui apparaître comme la libération de ses barrières réelles et qu'elle doit donc s'efforcer de gagner. Une révolution radicale ne peut être que la révolution de besoins radicaux à qui semblent précisément faire défaut les conditions préalable et le terrain propice.

Mais, si l'Allemagne s'est bornée à accompagner par l'activité abstraite de sa pensée l'évolution des peuples modernes, sans participer activement aux combats réels qui ont marqué cette évolution, elle a d'autre part partagé les *souffrances* de cette évolution, sans en partager les jouissances, la satisfaction partielle. A l'activité abstraite d'une part, correspond la souffrance abstraite de l'autre. Aussi l'Allemagne se trouvera-t-elle, un matin, au niveau de la décadence européenne, avant d'avoir jamais été au niveau de l'émancipation européenne. On pourra la comparer à un *fétichiste* rongé par les maladies du christianisme.

Si l'on considère tout d'abord les *gouvernements allemands*, on trouvera que les circonstances, la situation de l'Allemagne, l'état de la culture allemande, enfin un heureux instinct les ont poussés à allier les *défauts civilisés* des types d'*Etats modernes* dont nous ne possédons pas les avantages, aux *défauts barbares* de l'*ancien régime*, dont nous jouissons pleinement ; en sorte que l'Allemagne doit participer de plus en plus, sinon à la raison, du moins à la déraison, même des formes d'Etat qui sont au-delà de son propre *statu quo*. Y a-t-il par exemple un autre pays au monde qui partage avec autant de naïveté toutes les illusions du régime constitutionnel, sans avoir part à ses réalisations,

que l'Allemagne dite constitutionnelle ? Ou bien est-ce que ce ne devait pas être, de toute nécessité, la trouvaille d'un gouvernement allemand que d'allier la gehenne de la censure à celle des lois françaises de septembre ¹, qui présupposent l'existence de la liberté de la presse ? Tout comme on trouvait, au Panthéon romain, les dieux de toutes les nations, on trouvera, dans le Saint Empire Romain Germanique, les péchés de toutes les formes de gouvernement. Cet éclectisme atteindra un niveau jusqu'ici insoupçonné : c'est surtout la gourmandise politico-esthétique d'un roi allemand ² qui en est le garant ; ce monarque songe à jouer tous les rôles de la royauté, féodale ou bureaucratique, absolue ou constitutionnelle, sinon par le truchement du peuple, du moins en sa propre personne ; sinon pour le peuple, du moins *pour lui-même*. *L'Allemagne — c'est-à-dire les déficiences de la réalité politique présente faites monde* — ne pourra jeter bas les barrières spécifiquement allemandes sans jeter bas la barrière générale de la réalité politique actuelle.

Ce n'est pas la révolution radicale qui est un rêve utopique pour l'Allemagne, ce n'est pas l'émancipation humaine universelle, mais au contraire la révolution partielle, la révolution uniquement politique, la révolution qui laisserait debout le piliers de l'édifice. Quelle est la base d'une révolution partielle, uniquement politique ? Celle-ci : une partie de la société civile s'émancipe et parvient à dominer l'ensemble de la société, une classe déterminée entreprend, à partir de sa situation particulière, l'émancipation générale de la société. Cette classe libère la société entière, mais seulement à la condition que la société entière se trouve dans la situation de cette classe, donc possède par exemple argent et culture, ou puisse les acquérir à son gré.

¹ Le ministère Thiers, sous Louis-Philippe, prenant le prétexte de l'attentat commis contre le roi le 28 juillet, déposa sur le bureau de l'Assemblée en août 1835, des projets de loi particulièrement réactionnaires qui furent adoptés le mois suivant et portent le nom de *Lois de septembre*. La justice recevait le droit d'abrèger la procédure dans les cas de rébellion et de faire appel à des jurés, choisis par elle, et dont elle fixait le nombre ; la presse fut intimidée par des menaces d'amendes énormes et la censure introduite au moins en ce qui concernait l'illustration et les dessins.

² Il s'agit du roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV.

Aucune classe de la société civile ne peut jouer ce rôle, sans susciter, en son sein et dans la masse, un moment d'enthousiasme, un moment où elle fraternise avec la société en général et se fond en elle ; alors elle se confond avec la société, celle-ci sent et reconnaît en elle son représentant universel, ses revendications et ses droits sont véritablement les droits et les revendications de la société elle-même, elle est réellement la tête et le cœur de la société. Ce n'est qu'au nom des droits généraux de la société qu'une classe particulière peut revendiquer la domination générale. Pour prendre d'assaut cette position émancipatrice, et par là, pour parvenir à exploiter politiquement toutes les sphères de la société dans l'intérêt de la sienne propre, l'énergie révolutionnaire et le sentiment de sa valeur intellectuelle ne suffisent pas. Pour que la *révolution d'un peuple* et *l'émancipation d'une classe particulière* de la société civile coïncident, pour qu'un de ses groupes sociaux passe pour le groupe de la société entière, il faut, à l'inverse, que tous les défauts de la société se concentrent dans une autre classe, il faut qu'un groupe déterminé soit un sujet de scandale universel, l'incarnation de la barrière universelle, il faut qu'une sphère sociale particulière personnifie le *crime notoire* de toute la société, en sorte que de se libérer de cette sphère apparaisse comme se libérer soi-même de toutes chaînes. Pour qu'un groupe social soit *par excellence* ¹ le groupe libérateur il faut qu'à l'inverse, un autre groupe soit, de toute évidence, le groupe qui asservit. Le caractère négatif général de la noblesse française et du clergé français ont été la condition du caractère positif général de la classe qui était la plus proche d'eux, et s'opposait à eux : la *bourgeoisie*.

Mais il manque à chaque classe particulière en Allemagne, non seulement la conséquence, le mordant, le courage, le cynisme qui pourraient faire d'elles les représentants négatifs de la société. Il manque tout les représentants négatifs de la société. Il manque tout autant à chacune d'elles, cette largeur d'esprit qui lui permette de s'identifier, ne fût-ce que momentanément, avec l'âme du peuple, ce génie qui exalte la puissance matérielle et la mue en pouvoir politique, cette audace révolutionnaire qui lance à l'adversaire cette bravade : *Je*

¹ Ces deux mots en français dans le texte.

ne suis rien et je devrais être tout 18. L'élément principal de la morale et de l'honnêteté allemandes, non seulement des individus mais encore des classes, c'est au contraire cet *égoïsme modeste* qui fait parade de son étroitesse et la laisse utiliser contre soi. Les rapports des différentes sphères de la société allemande ne sont donc pas de nature dramatique mais épique. Chacune d'elles commence à prendre conscience de soi et à s'installer à côté des autres avec ses ambitions particulières, non pas dès qu'elle subit une pression, mais dès que les circonstances, sans qu'elle y soit pour quelque chose, créent une couche sociale plus basse sur laquelle elle peut, elle, exercer une pression. Même la *confiance en soi de la classe moyenne allemande, sur le plan moral*, ne repose que sur la conscience d'être le représentant universel de la médiocrité philistine de toutes les autres classes. Ce ne sont pas seulement les rois allemands qui accèdent au trône *mal à propos* 19 ce sont toutes les autres sphères de la société civile qui connaissent la défaite, avant d'avoir fêté leur victoire, qui élèvent leur propre barrière avant d'avoir dépassé la barrière qui les arrête, dont l'être se montre dans son étroitesse avant d'avoir pu se montrer dans sa grandeur, si bien que même l'occasion de jouer un grand rôle est toujours passée avant de s'être présentée, si bien que chaque classe, dès qu'elle engage la lutte avec la classe au-dessus d'elle, est déjà empêtrée dans la lutte qui l'oppose à la classe au-dessous. Les princes se trouvent donc en lutte avec la royauté, le bureaucrate en lutte avec la noblesse, le bourgeois en lutte avec le bourgeois. C'est à peine si la classe moyenne 20 ose, de son point de vue, s'emparer de l'idée d'émancipation que, déjà, l'évolution des conditions sociales, comme le progrès de théorie politique, proclament que ce point de vue lui-même est périmé, ou au moins problématique.

En France, il suffit qu'on soit quelque chose pour vouloir être tout. En Allemagne, il faut n'être rien pour ne pas devoir renoncer à tout. En France, l'émancipation partielle est le fondement de

18 Allusion au titre de la fameuse brochure publiée par SIEYÈS en 1789 : *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique ? Rien. Que demande-t-il ? Devenir quelque chose.*

19 En français dans le texte.

20 Il s'agit de la bourgeoisie. Ce terme est également employé par Engels dans *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre.*

l'émancipation universelle. En Allemagne, l'émancipation universelle est la *conditio sine qua non* de toute émancipation partielle. En France, c'est de la réalité d'une libération par étapes, en Allemagne de son impossibilité, que naîtra la liberté totale. En France, toute classe du peuple est un *idéalisme politique* et ne prend pas d'abord conscience de soi en tant que classe particulière, mais en tant que représentant des besoins sociaux en générale. *Le rôle d'émancipateur* revient donc, par un mouvement dramatique, tour à tour aux différentes classes du peuple français, avant d'aboutir enfin à la classe qui réalise la liberté sociale non plus en supposant remplies au préalable certaines conditions extérieures ç l'homme et pourtant créées par la société humaine, mais au contraire en organisant toutes les conditions de l'existence humaine en partant de la liberté sociale. En Allemagne par contre, où la vie pratique est aussi dépourvue d'esprit que la vie de l'esprit est dépourvue de pratique, pas une classe de la société civile n'éprouve le besoin ni n'a la capacité de promouvoir l'émancipation générale, avant d'y être contrainte par sa situation *immédiate*, par la nécessité *matérielle*, par ses *chaînes elles-mêmes*.

Où réside donc la possibilité positive de l'émancipation allemande ?

Réponse : dans la formation d'une classe aux *chaînes radicales*, d'une classe de la société civile qui ne soit pas une classe de la société civile, d'un groupe social qui ne soit la dissolution de tous les groupes, d'une sphère qui possède un caractère d'universalité par l'universalité de ses souffrances et ne revendique pas de *droit particulier*, parce qu'on lui fait tenir non une *injustice particulière* mais *l'injustice en soi*, qui ne puisse plus se targuer d'un titre *historique*, mais seulement d'un titre *humain*, qui ne soit pas en contradiction exclusive avec les conséquences, mais en contradiction systématique avec les conditions préalables du régime politique allemand, d'une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société sans émanciper de ce fait toutes les autres sphères de la société, qui soit, en un mot, la *perte totale* de l'homme et ne puisse donc se reconquérir elle-même sans *une reconquête totale de l'homme*.

Cette dissolution de la société réalisée dans une classe particulière, c'est le *prolétariat*.

Le prolétariat commence seulement à se former en Allemagne, grâce aux débuts du développement *industriel*, car ce n'est pas la pauvreté *résultant de lois naturelles*, mais la *pauvreté artificiellement produite*, ce n'est pas l'écrasement des couches sociales provoqué mécaniquement par le poids de la société, mais la masse humaine provenant de la *dissolution brutale* de celle-ci, et, en premier lieu, de la dissolution des classes moyennes, qui forme le prolétariat, bien que peu à peu, comme il va de soi, les pauvres naturellement pauvres et les serfs de la société germano-chrétienne rejoignent également ses rangs.

En annonçant la *dissolution de l'ordre antérieur du monde*, le prolétariat ne fait qu'exprimer *le secret de sa propre existence*, car il est la *dissolution de fait* de cet ordre. En réclamant la *négation de la propriété privée*, le prolétariat ne fait qu'élever *en principe de la société*, ce que la société a posé en principe, *pour lui*, ce qu'il personnifie, sans qu'il y soit pour quelque chose, puisqu'il est le résultat négatif de la société. Le prolétaire se trouve alors, par rapport au monde à venir, avoir même droit que le roi *allemand*, par rapport au monde existant, quand il dit du peuple qu'il est *son* peuple, comme il dit du cheval qu'il est *son* cheval. Le roi, en proclamant que le peuple est sa propriété privée, ne fait qu'exprimer que le propriétaire privé est roi.

La philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles* comme le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *intellectuelles*, et dès que l'éclair de la pensée aura frappé jusqu'au cœur ce sol populaire vierge, s'accomplira l'émancipation qui *fera des Allemands des hommes*.

Résumons le résultat obtenu :

La seule libération de l'Allemagne possible dans la pratique est sa libération du point de vue de *la* théorie qui proclame que l'homme est l'être suprême de l'homme. En Allemagne, s'émanciper du *moyen âge* n'est possible que si on s'émancipe, en même temps, des

dépassements *partiels* du moyen âge. En Allemagne *aucune* forme de servitude ne peut être brisée, sans briser *toute* forme de servitude. L'Allemagne, qui va au fond des choses, ne peut faire de révolution sans faire de révolution *de fond en comble*. *L'émancipation de l'Allemand, c'est l'émancipation de l'homme*. La tête de cette émancipation est la *philosophie*, son *cœur* le *prolétariat*. La philosophie ne peut se réaliser sans abolir le prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans réaliser la philosophie.

Quand toutes les conditions internes seront remplies, le *jour de la résurrection allemande* sera annoncé par le *chant du coq gaulois*.

4.

FRIEDRICH ENGELS-KARL MARX

**La Sainte Famille, ou critique de la critique critique
contre Bruno Bauer et consorts *
(extrait du chapitre VI)**

[Retour à la table des matières](#)

d) Bataille critique contre le matérialisme français

Le spinozisme avait dominé le XVIII^e siècle tant dans son prolongement français, qui transformait la matière en substance que dans le déisme **1** qui donnait à la matière un nom spirituel... L'école française du Spinozisme et les partisans du déisme n'étaient que deux

* *La Sainte Famille, ou critique de la critique critique — Contre Bruno Bauer et consorts* est la première œuvre commune de Marx et Engels. Cet ouvrage, écrit de septembre à novembre 1844, parut fin février 1845 à Francfort-sur-le-Main.

La Sainte Famille est une façon plaisante de désigner les frères Bauer et leurs partisans qui se groupaient autour de la *Gazette littéraire générale*. Marx et Engels critiquèrent les conceptions idéalistes des frères Bauer, leur éloignement de la vie réelle et leur penchant aux joutes oratoires abstraites dans les domaines de la philosophie et de la théologie. Les Jeunes Hégéliens, qui inclinaient au subjectivisme, ne voyaient dans les masses populaires qu'une matière inerte, un poids mort dans le processus historique, proclamant en revanche que les personnalités élues, et eux-mêmes en particulier, étaient les porteurs de « l'esprit », de la « critique absolue », les créateurs de l'histoire. Bien que les Jeunes Hégéliens aient nié la crédibilité de l'Évangile, ils identifiaient cependant la conscience religieuse avec la conscience du peuple. Ils voyaient l'obstacle décisif sur le chemin d'une évolution progressive de l'Allemagne, non dans l'ordre social réactionnaire qui y régnait alors, mais seulement dans les idées dominantes, en particulier dans la religion. De ce fait ils ne s'élèvent pas contre cet ordre social, mais seulement contre les idées dominantes.

1 Déisme : tendance philosophico-théologique qui nie l'idée d'un dieu personnel, mais admet un dieu comme cause finale impersonnelle du monde. Tant que domina la conception féodale du monde, le déisme apparut assez souvent comme forme voilée du matérialisme et de l'athéisme. Dans la période suivante, le nom de déisme servit à camoufler la tendance des idéologues bourgeois à conserver et à justifier la religion en ne rejetant que les dogmes de l'Église et les rites les plus absurdes et les plus contestés.

sectes qui se querellaient sur le sens véritable de son système... Cette philosophie des Lumières était tout simplement destinée à sombrer dans la romantisme, après avoir été obligée de se livrer à la réaction, qui commença avec le mouvement en France ¹.

Voilà pour la critique.

Nous allons mettre en regard de l'histoire critique du matérialisme français une brève esquisse de son histoire profane, de masse. Nous reconnâtrons avec respect qu'un abîme sépare l'histoire telle qu'elle s'est vraiment passée de l'histoire telle qu'elle se passe selon le décret de *la* « critique absolue », créatrice de l'ancien comme du nouveau. Enfin, pour obéir aux prescriptions de *la* critique, nous nous demanderons « pourquoi ? » cette histoire critique « d'où vient-elle ? » et « où va-t-elle ? » et nous en ferons « l'objet d'une étude de longue haleine ».

« A parler *exactement et au sens prosaïque* », la philosophique française des lumières du XVIII^e siècle et surtout le matérialisme français, n'ont pas été seulement une lutte contre les institutions politiques existantes, contre la religion et la théologie existantes, contre la religion et la théologie existantes, mais tout autant une lutte ouverte, une lutte déclarée contre *la métaphysique* ² du XVII^e siècle et contre *toute métaphysique*, surtout celle de Descartes, Malebranche,

¹ Cette citation est empruntée à la 3^e partie de l'article, écrit par Bruno BAUER mais paru sans nom d'auteur : « Quel est maintenant l'objet de la critique ? » qui fut publié dans le n^o 8, juillet 1844, de la *Gazette littéraire générale*.

² Façon de penser antidialectique qui considère les choses et les phénomènes comme achevés, immuables, détachés les uns des autres et exempts de contradictions internes.

Il s'agit ici de la métaphysique au sens où elle s'est affirmée jusqu'au XIX^e siècle, c'est-à-dire une partie de la philosophie qui traite par la pure spéculation les questions qui dépassent les limites de l'expérience, comme par exemple les questions de l'être, de l'existence du monde, de l'esprit, du libre-arbitre, etc. Sous le nom de métaphysiciens du XVII^e siècle, Marx désigne les rationalistes qui voyaient en la raison la source unique du vrai savoir et négligeaient l'expérience sensible. Si cette tendance a joué au XVII^e siècle un rôle progressiste en défendant la toute-puissance de la raison contre le dogmatisme religieux, elle commença cependant au XVIII^e siècle à devenir un obstacle au développement de la philosophie matérialiste et de la science.

Spinoza et Leibniz. On opposa la *philosophie* à la *métaphysique*, tout comme *Feuerbach* opposa la *sobriété de la philosophie* à l'*ivresse de la spéculation* le jour où, pour la première fois, il prit résolument position contre *Hegel*. La *métaphysique* du XVII^e siècle qui avait dû céder le terrain à la philosophie française des lumières et surtout au *matérialisme français* du XVIII^e siècle est parvenue à sa *restauration victorieuse et substantielle* dans la *philosophie allemande*, et surtout dans la *philosophie spéculative allemande* du XIX^e siècle. Après que *Hegel* l'eut, de géniale façon, unie à toute métaphysique connue et à l'idéalisme allemand, et qu'il eut fondé un empire métaphysique universel, on a vu de nouveau répondre à l'attaque contre la théologie, comme au XVIII^e l'attaque contre la *métaphysique spéculative* et contre *toute métaphysique*. Celle-ci succombera à jamais devant le *matérialisme* désormais achevé par le travail de la *spéculation* elle-même et coïncidant avec l'*humanisme*. Or, si *Feuerbach* a représenté, dans le domaine de la théorie, le matérialisme coïncidant avec l'*humanisme*, ce sont le *socialisme* et le *communisme* français et anglais qui l'ont représenté dans le domaine de la *pratique*.

« A parler *exactement* et au *sens prosaïque* », il existe deux *tendances du matérialisme français* : l'une tire son origine de *Descartes*, l'autre de *Locke*. La seconde est *par excellence* un élément de civilisation *français* et aboutit directement au *socialisme* ; l'autre, le matérialisme *mécanique*, se déverse dans la *science française de la nature* proprement dite. Les deux tendances s'entrecroisent au cours de leur développement. Nous n'avons pas à insister ici sur le matérialisme français datant directement de *Descartes*, pas plus que sur l'école française de *Newton* et le développement général de la science française de la nature.

Bornons-nous à ceci :

Dans sa *physique*, *Descartes* avait prêté à la *matière* une force créatrice spontanée et conçu le mouvement *mécanique* comme son acte vital. Il avait complètement séparé sa *physique* de sa métaphysique. A l'*intérieur* de sa physique, la *matière* est l'unique *substance*, la raison unique de l'être et de la connaissance.

Le matérialisme *mécanique* français s'est rattaché à la *physique* de Descartes, par opposition à sa métaphysique. Ses disciples ont été *antimétaphysiciens* de profession, c'est-à-dire *physiciens*.

Cette école commence avec le médecin *Leroy*, atteint son apogée avec le médecin *Cabanis*, et c'est le médecin *La Mettrie* qui en est le centre. Descartes vivait encore lorsque Leroy transposa à l'âme humaine — tout comme *La Mettrie* au XVIII^e siècle, — la construction cartésienne de *l'animal*, déclarant que l'âme n'était qu'un *mode du corps*, et les idées des *mouvements mécaniques*. Leroy croyait même que Descartes avait dissimulé sa vraie opinion, Descartes protesta. A la fin du XVIII^e siècle, *Cabanis* mit la dernière main au matérialisme cartésien dans son ouvrage : *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

Le matérialisme *cartésien* **1** existe encore aujourd'hui en France. Il enregistre ses grands succès dans la *science mécanique de la nature* à laquelle, « pour parler *exactement* et *au sens prosaïque* », on ne reproche rien moins que le romantisme.

Dès sa première heure, la *métaphysique* du XVII^e siècle, représentée, pour la France, surtout par Descartes, a eu comme *antagoniste* le *matérialisme*. Descartes le rencontra personnellement en *Gassendi*, le restaurateur du matérialisme *épicurien*. Le matérialisme français et anglais est demeuré toujours en un rapport étroit avec *Démocrite* et *Epicure*. La métaphysique cartésienne a eu un autre opposé dans la personne du matérialiste *anglais Hobbes*. C'est longtemps après leur mort que Gassendi et Hobbes ont triomphé de leur adversaire, au moment même où celui-ci régnait comme puissance officielle dans toutes les écoles françaises.

Voltaire a fait observer que l'indifférence des Français du XVIII^e siècle à l'égard des querelles des jésuites **2** et des jansénistes avait sa

1 Doctrine des partisans du philosophe français Descartes qui tirait de sa philosophie des conclusions matérialistes.

2 Membres de l'une des organisations les plus réactionnaires et les plus combattives de l'Eglise catholique, l'ordre des jésuites (Société de Jésus, fondée en 1534 par Ignace de Loyola (1491 ou 92-1556). L'ordre des jésuites

cause moins dans la philosophie qu dans les spéculations financières de Law ¹. La chute de la théorie matérialiste du XVII^e siècle ne peut donc s'expliquer par la théorie matérialiste du XVIII^e siècle qu'autant qu'on explique ce mouvement théorique lui-même par la configuration pratique de la vie française en ce temps. Cette vie avait pour objectif le présent immédiat, la jouissance temporelle et les intérêts temporels, en un mot le monde *terrestre*. A sa pratique antithéologique, antimétaphysique, matérialiste, devaient nécessairement correspondre des théories antithéologiques, antimétaphysiques, matérialistes. C'est *pratiquement* que la métaphysique avait perdu tout crédit. Notre tâche se borne ici à indiquer brièvement l'évolution *théorique*.

La métaphysique du XVII^e siècle (qu'on pense à Descartes, Leibniz, etc.), était encore imprégnée d'un contenu positif, profane. Elle faisait des découvertes en mathématiques, en physique et dans d'autres sciences déterminées qui paraissent de son ressort. Mais, dès le début du XVIII^e siècle, cette apparence s'était évanouie. Les sciences positives s'étaient séparées de la métaphysique et avaient tracé leurs sphères propres. Toute la richesse métaphysique se trouvait réduite aux êtres de la pensée et aux choses célestes, juste au moment où les êtres réels et les choses terrestres commençaient à absorber tout l'intérêt. La métaphysique s'était affadie. C'est l'année même où moururent les derniers grands métaphysiciens français du XVII^e

dont le but principal était le renforcement du catholicisme et la consolidation de la puissance papale se laissait guider par le principe que « la fin sanctifie les moyens » et utilisait le mensonge, l'espionnage, l'assassinat et l'intervention dans les affaires intérieures des divers Etats. Dans une large mesure, ce sont des jésuites qui ont dirigé l'activité de l'Inquisition en organisant les persécutions contre les « hérétiques », contre les penseurs progressistes et en prenant parti contre tous les mouvements libéraux.

- 1** John Law fonda en 1716, à Paris, une banque privée démission jouissant d'un privilège d'Etat, la « Banque générale » (nommée plus tard « Banque royale ») qui émit du papier-monnaie à faible couverture d'or et créa de ce fait un terrain favorable à de gigantesques spéculations boursières. En 1720, le système de Law s'effondra.

siècle, Malebranche et Arnauld ²¹, que naquirent *Helvétius* et *Condillac*.

L'homme qui, *théoriquement*, fit perdre leur *crédit* à la métaphysique du XVII^e siècle et à toute métaphysique fut *Pierre Bayle*. Son arme était le *scepticisme*, forgé à l'aide des formules magiques de la métaphysique elle-même. Lui-même a pris son point de départ dans la métaphysique cartésienne. C'est en combattant la théologie spéculative, que Feuerbach a été amené à combattre la philosophie spéculative, précisément parce qu'il reconnaissait dans la spéculation le dernier appui de la théologie, et qu'il lui fallait forcer les théologiens à renoncer à leur pseudo-science pour en revenir à la *foi grossière* et répugnante ; et c'est pareillement parce qu'il éprouvait des doutes religieux que Bayle s'est mis à douter de la métaphysique qui étayait cette foi. Il a donc soumis la métaphysique à la critique, dans toute son évolution historique. Il s'en est fait l'historien pour écrire l'histoire de son trépas. Il a réfuté surtout *Spinoza* et *Leibniz*.

Pierre Bayle en dissolvant la métaphysique par le scepticisme, a fait mieux que de préparer au matérialisme et à la philosophie du bon sens leur adoption en France. Il a annoncé la *société athée* qui devait s'établir bientôt en *démontrant* qu'il *pouvait* exister une société de purs athées, qu'un athée *pouvait* être un honnête homme, que l'homme se ravalait non par l'athéisme, mais par la superstition et l'idolâtrie.

D'après l'expression d'un auteur français, Pierre Bayle a été les « *dernier des métaphysiciens au sens du XVII^e* » et le « *premier des philosophes au sens du XVIII^e siècle* ».

A côté de la réfutation négative de la théologie et de la métaphysique du XVII^e siècle, il fallait un système *antimétaphysique positif*. On avait besoin d'un livre qui mît en système la pratique vivante du temps et lui donnât un fondement théorique. L'ouvrage de

²¹ Marc semble avoir fait une confusion de dates. En effet si Malebranche est mort en 1715, année de la naissance de Condillac et d'Helvétius, Arnauld (le « grand Arnauld ») était mort depuis 1694.

Locke : *Essai sur l'entendement humain* ¹, vint comme à point nommé de l'autre côté de la Manche. Il fut accueilli avec enthousiasme, comme un hôte impatientement attendu.

On peut poser la question : *Locke* ne serait-il pas d'aventure un disciple de *Spinoza* ? L'histoire « profane » répondra :

Le matérialisme est le vrai fils de la Grande-Bretagne. Déjà son grand scolastique ² *Duns Scot* se demandait « si la matière ne pouvait pas penser... »

Nous avons déjà rappelé combien l'ouvrage de Locke vint à propos pour les Français. Locke avait fondé la philosophie du *bon sens*, c'est-à-dire déclaré, par une voie détournée, qu'il n'existait pas de philosophes s'écartant des sens humains normaux et de l'entendement fondé sur eux.

Le disciple *immédiat* et l'interprète *français* de Locke, *Condillac*, dirigea aussitôt le sensualisme de Locke contre la *métaphysique* du XVII^e siècle. Il démontra que les Français avaient à bon droit rejeté cette métaphysique comme une simple élucubration de l'imagination et des préjugés théologiques. Il fait paraître une réfutation des systèmes de *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz* et *Malebranche*.

Dans son ouvrage : *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, il développa les idées de Locke et démontra que non seulement l'âme, mais encore les sens, non seulement l'art de former

¹ Il s'agit de l'écrit de John LOCKE : *An Essay concerning human understanding* (Traité de l'intelligence humaine), Londres, 1690.

² Terme général qui désigne la philosophie idéaliste religieuse qui domina le moyen âge et que l'on enseignait dans les écoles et les universités. Se plaçant au service de la théologie, elle ne cherchait pas à expliquer la nature et le réel, mais s'appuyait sur les dogmes de l'Eglise chrétienne et s'efforçait par la spéculation de tirer de ses principes généraux des conclusions concrètes et de déterminer le comportement des hommes. Dans la doctrine de Duns Scot, qui était un représentant important de la philosophie scolastique, sont déjà contenus tous les germes principaux de sa décadence. Duns Scot était partisan du nominalisme qui est, selon le mot de Marx, « la première expression du matérialisme » au moyen âge.

des idées, mais aussi l'art de la perception sensible sont affaire d'*expérience* et d'*habitude*. C'est de l'*éducation* et des *circonstances extérieures* que dépend donc tout le développement de l'homme. Condillac n'a été supplanté dans les écoles françaises que par la philosophie *éclectique*.

La distinction entre le matérialisme *français* et le matérialisme *anglais* est la distinction des deux nationalités. Les Français ont donné au matérialisme anglais l'esprit, la chair et le sang, l'éloquence. Ils le dotent du tempérament qui lui manquait et de la grâce. Ils le *civilisent*.

C'est chez *Helvétius*, qui part également de Locke, que le matérialisme prend son caractère spécifiquement français. Helvétius le conçoit d'emblée par rapport à la vie sociale (Helvétius : *De l'Homme*). Les propriétés sensibles et l'amour-propre, la jouissance et l'intérêt personnel bien compris sont le fondement de toute morale. L'égalité naturelle des intelligences humaines, l'unité entre le progrès de la raison et le progrès de l'industrie, la bonté naturelle de l'homme, la toute-puissance de l'éducation, voilà les facteurs principaux de son système.

Les écrits de *La Mettrie* nous donnent une combinaison du matérialisme cartésien et du matérialisme anglais. Il utilise jusque dans le détail la physique de Descartes. Son « homme-machine » est calqué sur *l'animal-machine* de Descartes. Dans son *Système de la nature* de d'Holbach, la partie physique est également un amalgame des matérialismes anglais et français, tout comme la partie morale est fondée essentiellement sur la morale d'Helvétius. Le matérialisme français qui se rattache encore le plus souvent à la métaphysique, et reçoit pour cela même les éloges de Hegel, *Robinet* (*De la nature*), se réfère expressément à *Leibniz*.

Nous n'avons pas à parler de Volney, de Dupuis, de Diderot, etc., pas plus que des physiocrates, maintenant que nous avons démontré la double origine du matérialisme français issu de la physique de Descartes et du matérialisme anglais, ainsi que l'opposition du matérialisme français à la *métaphysique* du XVII^e siècle, à la métaphysique de Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz. Cette

opposition ne pouvait apparaître aux Allemands que depuis qu'ils sont eux-mêmes e, opposition avec la *métaphysique spéculative*.

De même que le matérialisme *cartésien* a son aboutissement dans la *science de la nature proprement dite*, l'autre tendance du matérialisme français débouche directement sur le *socialisme* et le *communisme*.

Quand on étudie les enseignements du matérialisme sur la bonté originelle et sur les dons intellectuels égaux des hommes, sur la toute-puissance de l'expérience, de l'habitude, de l'éducation, sur l'influence des circonstances extérieures sur l'homme, sur la haute signification de l'industrie, sur la légitimité de la jouissance, etc., il n'est pas besoin d'une grande sagacité pour découvrir ce qui le rattache nécessairement au communisme et au socialisme. Si l'homme tire toute connaissance, sensation, etc., du monde sensible et de l'expérience au sein du monde sensible, ce qui importe donc, c'est 'organiser le monde empirique de telle façon que l'homme y fasse l'expérience et y prenne l'habitude de ce qui est véritablement humain, qu'il s'éprouve en qualité d'homme. Si l'intérêt bien compris est le principe de toute morale, ce qui importe, c'est que l'intérêt privé de l'homme se confonde avec l'intérêt humain. Si l'homme est non libre au sens matérialiste, c'est-à-dire s'il est libre non par la force négative d'éviter ceci et cela, mais par la force positive de faire valoir sa vraie individualité, il ne faut pas châtier le crime dans l'individu, mais détruire les foyers antisociaux du crime et donner à chacun l'espace social nécessaire pour la manifestation essentielle de sa vie. Si l'homme est formé par les circonstances, il faut former les circonstances humainement. Si l'homme est, par nature, sociable, il ne développe sa vraie nature que dans la société, et la force de sa nature doit se mesurer non par la force de l'individu singulier, mais par la force de la société.

Ces thèses, et d'autres analogues, se rencontrent presque textuellement, même chez les plus anciens matérialistes français. Ce n'est pas le lieu de les juger. Nous pouvons caractériser la tendance socialiste du matérialisme par l'*Apologie des vices* de *Mandeville*, un disciple anglais assez ancien de Locke. Mandeville démontre que les vices sont *indispensables* et *utiles* dans la société *actuelle*. Et cela ne constitue pas une apologie de la société actuelle.

Fourier part immédiatement de la doctrine des matérialistes français. Les *Babouvistes* ¹ étaient des matérialistes grossiers, non civilisés, mais même le communisme développé date *directement* du *matérialisme français*. Sous la figure qu'*Helvétius* lui a donnée, celui-ci regagne en effet sa mère patrie, l'*Angleterre*. *Bentham* fonde son système de l'*intérêt bien compris* sur la morale d'*Helvétius*, de même qu'*Owen* fonde le communisme anglais en partant du système de *Bentham*. Exilé en Angleterre, le français *Cabet* y est stimulé par les idées communistes du cru et regagne la France pour y devenir le représentant le plus populaire, quoique le plus superficiel, du communisme. Les communistes français plus scientifiques, *Dézamy*, *Gay*, etc., développent, comme *Owen*, la doctrine du *matérialisme* en tant que doctrine de l'*humanisme réel* et base *logique* du *communisme*...

¹ Partisans de la doctrine du communisme utopique français Gracchus Babeuf à l'époque de la Révolution française.

5.

KARL MARX**Thèses sur Feuerbach ****(Composées à Bruxelles au printemps de 1845.)***I**[Retour à la table des matières](#)

Le principal défaut de tout le matérialisme passé — y compris celui de Feuerbach — est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisi que sous la forme d'*objet* ou d'intuition, mais non en tant qu'*activité humaine concrète*, en tant que *pratique*, de façon subjective. C'est ce qui explique pourquoi le *côté actif* fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme, — mais seulement abstraitement, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle, concrète, comme telle. Feuerbach veut des objets concrets, réellement distincts des objets de la pensée ; mais il ne considère pas l'activité humaine elle-même en tant qu'*activité objective*. C'est pourquoi dans *l'Essence du christianisme*, il ne considère comme vraiment humaine du christianisme, il ne considère comme vraiment humaine que l'activité théorique, tandis que la pratique n'est saisie et fixée par lui que dans sa manifestation juive sordide. C'est pourquoi il ne comprend pas l'importance de l'activité « révolutionnaire », de l'activité critique.

* Les « *Thèses sur Feuerbach* » furent écrites par Marx au printemps de 1845 à Bruxelles et sont contenues dans ses cahiers de 1844-1847 sous le titre « *ad Feuerbach* ». Elles furent publiées pour la première fois en 1888 par Engels en appendice à l'édition séparée et revue de son ouvrage : *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, sous le titre « Marx sur Feuerbach ». Engels fit quelques modifications rédactionnelles aux thèses pour rendre accessible au lecteur ce document qui « jeté rapidement sur le papier, n'était absolument pas destiné à l'impression, mais présentait une valeur inestimable, en tant que premier document où est déposé le germe génial de la nouvelle conception du monde » (Engels). Le texte présenté ici correspond à la version donnée par Engels.

II

La question de savoir si la pensée humaine peut aboutir à une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique qu'il faut que l'homme prouve la vérité, c'est-à-dire la réalité, et la puissance, l'en-deçà de sa pensée. La discussion sur la réalité ou l'irréalité de la pensée, isolée de la pratique, est purement scolastique.

III

La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l'éducation, que, par conséquent, des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué. C'est pourquoi elle tend inévitablement à diviser la société en deux parties dont l'une est au-dessus de la société (par exemple chez Robert Owen).

La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ne peut être considérée et comprise rationnellement qu'en tant que pratique révolutionnaire.

IV

Feuerbach part du fait que la religion rend l'homme étranger à lui-même et dédouble le monde en un monde religieux, objet de représentation, et un monde réel. Son travail consiste à ramener le monde religieux à sa base temporelle. Il ne voit pas que, ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire. Le fait, notamment, que la base temporelle se détache d'elle-même, et se fixe dans les nuages, comme un royaume indépendant, ne peut s'expliquer précisément que par le déchirement et la contradiction internes de cette base temporelle. Il faut donc d'abord comprendre celle-ci dans sa contradiction pour la révolutionner ensuite pratiquement en supprimant la contradiction. Donc, une fois qu'on a découvert, par exemple, que la famille terrestre est le secret de la famille céleste,

c'est la première désormais dont il faudra faire la critique théorique et qu'il faudra révolutionner dans la pratique.

V

Feuerbach que ne satisfait pas la *pensée abstraite*, en appelle à l'*intuition sensible*, mais il ne considère pas le monde sensible en tant qu'activité pratique concrète de l'homme.

VI

Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux.

Feuerbach qui n'entreprend pas la critique de cet être réel, est par conséquent obligé :

1. De faire abstraction du cours de l'histoire et de faire de l'esprit religieux une chose immuable, existant pour elle-même, en supposant l'existence d'un individu humain abstrait, *isolé*.

2. De considérer, par conséquent l'être humain uniquement en tant que « genre », en tant qu'universalité interne, muette, liant d'une façon purement *naturelle* les nombreux individus.

VII

C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que l'« esprit religieux » est lui-même un *produit social* et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient en réalité à une forme sociale déterminée.

VIII

La vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui détournent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique.

IX

Le point le plus élevé auquel atteint le matérialisme *intuitif*, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas le monde matériel comme activité pratique, est la façon de voir des individus pris isolément dans la « société bourgeoise ».

X

Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société « *bourgeoise* ». Le point de vue du nouveau matérialisme, c'est la *société humaine*, ou l'humanité socialisée.

XI

Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, il s'agit de le *transformer*.

6.**KARL MARX — FRIEDRICH ENGELS****L'idéologie allemande ***

[Retour à la table des matières](#)

Le fait suivant est donc le suivant : des individus déterminés qui ont une activité productive selon un mode déterminé entrent dans ces rapports sociaux et politiques déterminés. Dans chaque cas isolé, l'observation empirique doit montrer empiriquement et sans aucune spéculation ni mystification le lien entre la structure sociale et l'Etat résultant constamment du processus vital d'individus déterminés ; mais de ces individus, non point tels qu'ils peuvent s'apparaître dans leur propre représentation ou apparaître dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire, tels qu'ils œuvrent et produisent matériellement ; donc tels qu'ils agissent sur des bases et dans des conditions et limites matérielles déterminées et indépendantes de leur volonté **1**.

La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement liée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur

* Achevé en 1845-46, publié pour la première fois dans : MARX-ENGELS : *Œuvres complètes*, 1^{re} partie, tome V, Berlin, 1932.

1 *Suit ici un passage supprimé dans le manuscrit* : Les représentations que se font ces individus, sont des représentations soit de leurs rapports avec la nature, soit de leurs rapports avec la nature. Il est évident que, dans tous ces cas, ces représentations sont l'expression consciente — réelle ou illusoire — de leurs rapports et de leur activité réels, de leur production, de leurs relations, de leur organisation sociale et politique. L'hypothèse contraire n'est possible que si, outre l'esprit des individus réels, matériellement déterminés, on suppose un autre esprit à part. Si l'expression consciente des rapports réels de ces individus est illusoire, si, dans leurs représentation, ils mettent leur réalité sur la tête, ceci est encore une conséquence de leur mode d'activité borné et des rapports sociaux bornés qui en découlent.

comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans le langage de la politique, des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc. d'un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et des relations qui y correspondent, y compris les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient (*das bewusste Sein*) et l'Être des hommes est leur processus de vie réel. Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leur rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une chambre noire, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique.

A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle, c'est d'après leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement de leur processus de vie matériel que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement ; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs relations matérielles, transforment avec cette réalité qui leur est propre et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. Dans la première façon de considérer les choses, on part de la Conscience comme étant l'Individu vivant, dans la seconde façon, qui correspond à la vie réelle, on part des individus réels et

vivants eux-mêmes et l'on considère la Conscience uniquement comme *leur* conscience.

... La conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'ils existe des hommes en général. Bien entendu, la conscience n'est d'abord que la conscience du milieu sensible le plus proche et celle du lien borné avec d'autres personnes et d'autres choses situées en dehors de l'individu qui prend conscience ; c'est en même temps la conscience de la nature qui se dresse d'abord en face des hommes comme une puissance foncièrement étrangère, toute-puissante et inattaquable, envers laquelle les hommes se comportent d'une façon purement animale et qui leur impose autant qu'au bétail ; par conséquent une conscience de la nature purement animale (religion et nature).

On voit immédiatement que cette religion de la nature, ou ces rapports déterminés envers la nature, sont conditionnés par la forme de la société et *vice versa*. Ici, comme partout ailleurs, l'identité de l'homme et de la nature apparaît aussi sous cette forme, que le comportement borné des hommes en face de la nature conditionne leur comportement borné entre eux, et que leur comportement borné entre eux conditionne à son tour leurs rapports bornés avec la nature, précisément parce que la nature est encore à peine modifiée par l'histoire et que, d'autre part, la conscience de la nécessité d'entrer en rapport avec les individus qui l'entourent marque pour l'homme le début de la conscience du fait qu'il vit somme toute en société.

Ce début est aussi animal que l'est la vie sociale de ce stade elle-même ; il est une simple conscience grégaire et l'homme se distingue ici du mouton par l'unique fait que sa conscience prend chez lui la place de l'instinct ou que son instinct est un instinct conscient. Cette conscience moutonnaire ou tribale reçoit son développement et son perfectionnement ultérieurs de l'accroissement de la productivité, de l'augmentation des besoins et de l'accroissement de la population qui est à la base des deux précédents. Ainsi se développe la division du travail qui n'était primitivement pas autre chose que la division du travail dans l'acte sexuel, puis devient la division du travail qui se fait d'elle-même ou « naturellement » en vertu des dispositions naturelles (vigueur corporelle par exemple), des besoins, des hasards, etc. La

division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel 22. A partir de ce moment la conscience *peut* vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente *réellement* quelque chose sans représenter quelque chose de réel. A partir de ce moment, la conscience est en état de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la théorie « pure », théologie, philosophie, morale, etc. Mais même lorsque cette théorie, cette théologie, cette morale, etc., entrent en contradiction avec les rapports sociaux existants sont entrés en contradiction avec la force productive existante ; d'ailleurs, dans un cercle de rapports national déterminé, cela peut arriver aussi parce que, dans ce cas, la contradiction se produit, non pas à l'intérieur de cette sphère nationale, mais entre cette conscience nationale et la pratique des autres nations, c'est-à-dire entre la conscience nationale d'une nation et sa conscience universelle 23. — Peu importe du reste ce que la conscience entreprend isolément ; toute cette pourriture ne nous donne que ce résultat : que ces trois moments, la force productive, l'état social et la conscience, peuvent et doivent entrer en conflit entre eux car, par la *division du travail*, il devient possible, bien mieux il devient effectif que l'activité intellectuelle et matérielle, que la jouissance et le travail, la production et la consommation échoient en partage à des individus différents ; et alors la possibilité que ces moments n'entrent pas en conflit réside uniquement dans le fait qu'on abolit à nouveau la division du travail. Il va de soi du reste que « fantômes », « racaille », « essence supérieure », « concept », « doutes » ne sont que l'expression mentale idéaliste, la représentation, selon toute apparence de l'individu isolé, la représentation de chaînes et de limites très empiriques à l'intérieur desquelles se meut le mode de production de la vie et la forme de relations qui y est attachée.

... Cette conception de l'histoire a donc pour base le développement du processus réel de la production, et cela en partant

22 A ce niveau, Marx a écrit dans la colonne de droite : Première forme des idéologues, prêtres, coïncide.

23 A hauteur de cette phrase, Marx a écrit dans la colonne de droite : Religion. Les Allemands avec l'idéologie en tant que telle.

de la production matérielle de la vie immédiate ; elle conçoit la forme des relations humaines liée à ce mode de production et engendrée par elle, je veux dire la société bourgeoise à ses différents stades, comme étant le fondement de toute l'histoire, ce qui consiste à la représenter dans son action en tant qu'Etat aussi bien qu'à expliquer par elle l'ensemble des diverses productions théoriques et des formes de la conscience, religion, philosophie, morale, etc., et à suivre sa genèse en partant de ses productions, ce qui permet alors naturellement de représenter la chose dans sa totalité (et d'examiner aussi l'action réciproque de ces différents aspects). Elle n'est pas obligée, comme la conception idéaliste de l'histoire, de chercher une catégorie dans chaque période, mais elle demeure constamment sur le *sol* réel de l'histoire ; elle n'explique pas la pratique d'après l'idée, elle explique la formation des idées d'après la pratique matérielle ; elle arrive par conséquent à ce résultat, que toutes les formes et produits de la conscience peuvent être résolus non pas grâce à la critique intellectuelle, par la réduction à la « conscience de soi » ou la métamorphose en « apparition de revenants », en « fantômes », en « folles lubies », etc., mais uniquement par le renversement pratique des rapports sociaux concrets d'où sont nées ces sornettes idéalistes. Ce n'est pas la Critique, mais la révolution qui est la force motrice de l'histoire, de la religion, de la philosophie et de toute autre théorie.

Cette conception montre que la fin de l'histoire n'est pas de se résoudre en « conscience de soi » comme « esprit de l'esprit », mais qu'à chaque stade se trouvent donnés un résultat matériel, une somme de forces productives, un rapport avec la nature et entre les individus créé historiquement et transmis à chaque génération par celle qui la précède, une masse de forces de production, de capitaux et de circonstances qui, d'une part, sont bien modifiés par la nouvelle génération, mais qui, d'autre part, lui dictent ses propres conditions d'existence et lui impriment un développement déterminé, un caractère spécifique ; par conséquent les circonstances font tout autant les homes que les hommes font les circonstances.

Cette somme de forces de production, de capitaux, de formes de relations sociales, que chaque individu et chaque génération trouvent comme des données existantes, est la base concrète de ce que les philosophiques se sont représenté comme « substance » et « essence

de l'homme », de ce dont ils ont fait l'apothéose et qu'ils ont combattu, base concrète qui n'est nullement détruite dans ses effets et dans son influence sur le développement des hommes par le fait que ces philosophes entrent en rébellion contre elle au titre de « conscience de soi » et d'« unique ». Ce sont également ces conditions de vie, que trouvent prêtes les diverses générations, qui déterminent si la secousse révolutionnaire, qui se reproduit périodiquement dans l'histoire, est assez forte ou non pour renverser les bases de tout ce qui existe ; les éléments matériels d'un bouleversement total sont, d'une part, la formation d'une masse révolutionnaire qui fait la révolution, non seulement contre des conditions particulières de la société passée, mais contre la « production de la vie » antérieure elle-même, contre l'« ensemble de l'activité » qui en est le fondement ; si ces conditions n'existent pas, il est tout à fait indifférent pour le développement pratique que l'*Idée* de ce bouleversement ait déjà été exprimée mille fois... comme le prouve l'histoire du communisme.

Jusqu'ici, toute conception historique a, ou bien laissé complètement de côté cette base réelle de l'histoire, ou l'a considérée comme une chose accessoire, en dehors de tout lien avec la marche de l'histoire. De ce fait, l'histoire doit toujours être écrite d'après une norme située en dehors d'elle. La production réelle de la vie apparaît à l'origine de l'histoire, tandis que ce qui est proprement historique apparaît comme séparé de la vie ordinaire, comme extra et supraterrrestre. Les rapports entre les hommes et la nature sont de ce fait exclus de l'histoire, ce qui engendre l'opposition entre la nature et l'histoire. Par conséquent, cette conception n'a pu voir dans l'histoire que les grands événements historiques et politiques, de luttes religieuses et somme toute théoriques, et elle a dû en particulier *partager* pour chaque époque historique *l'illusion de cette époque*. Mettons qu'une époque s'imagine être déterminée par des motifs purement « politiques » ou « religieux », bien que « Politique » et « Religion » ne soient que des formes de ses motifs réels : son historien accepte alors cette opinion. L'« Imagination », la « Représentation » que ces hommes déterminés se font de leur pratique réelle, se transforme en la puissance uniquement déterminante et active qui domine et détermine la pratique de ces hommes. Si la forme rudimentaire sous laquelle se présente la division

du travail chez les Indiens et chez les Egyptiens suscite chez ces peuples le régime des castes dans leur Etat et dans leur religion, l'historien croit que le régime des castes est la puissance qui a engendré cette forme sociale rudimentaire. Tandis que les Français et les Anglais s'en tiennent au moins à l'illusion politique, qui est encore le plus proche de la réalité, les Allemands se meuvent dans le domaine de l'« Esprit pur » et font de l'illusion religieuse la force motrice de l'histoire. La philosophie de l'histoire de Hegel est la dernière expression conséquente, poussée à sa « plus pure expression », de toute façon qu'ont les Allemands d'écrire l'histoire et dans laquelle ils ne s'agit pas d'intérêts réels, pas même d'intérêts politiques, mais d'idées pures ; cette histoire ne peut alors d'« idées » dont l'une dévore l'autre et sombre finalement dans la « conscience de soi » et pour Saint Max Stirner, qui ne sait rien de toute l'histoire réelle, cette marche de l'histoire devait apparaître avec bien plus de logique encore comme simple histoire de « chevaliers », de brigands et de fantômes ¹, aux visions desquels il n'arrive naturellement à échapper que par l'« Impiété ». Cette conception est vraiment religieuse, elle suppose que l'homme religieux est l'homme primitif dont part toute l'histoire et elle remplace dans son imagination la production réelle des moyens de vivre et de la vie elle-même par une production religieuse des choses imaginaires. Toute cette conception de l'histoire, ainsi que sa désagrégation et les scrupules et les doutes qui en résultent, n'est qu'une affaire purement *nationale* des seuls Allemands et n'a qu'un intérêt *local* pour l'Allemagne, comme par exemple la question importante et maintes fois traitée récemment de savoir comment l'on passe exactement « du royaume de Dieu au royaume des hommes » ; comme si ce « royaume de Dieu » avait jamais existé ailleurs que dans l'imagination des hommes et comme si ces doctes sires ne vivaient pas sans cesse et sans s'en douter dans le « royaume des hommes » dont ils cherchent maintenant le chemin, et comme si l'amusement scientifique — car ce n'est rien de plus — qu'il y a à expliquer la singularité de cette construction théorique dans les nuages ne consistait pas au contraire à démontrer comment elle est née des rapports terrestres réels. En général, il s'agit constamment, chez ces

1 A ce niveau, Marx a écrit dans la colonne de droite : La matière dite *objective* d'écrire consistait précisément à concevoir les rapports historiques séparés de l'activité. Caractère réactionnaire.

Allemands, de résoudre le non-sens existant en quelque autre marotte, c'est-à-dire de poser que tout ce non-sens a somme toute un *sens* particulier qu'il s'agit de déceler, alors qu'il s'agit uniquement d'expliquer cette phraséologie théorique par les rapports réels existants. La véritable résolution pratique de cette phraséologie, l'élimination de ces représentants dans la conscience des hommes, ne sera réalisée, nous le répétons, que par une transformation des circonstances et non par des déductions théoriques. Pour la masse des hommes, c'est-à-dire pour le prolétariat, ces représentations théoriques n'existent pas, donc pour cette masse elles n'ont pas non plus besoin d'être résolues et si celle-ci a jamais eu quelques représentations théoriques telles que la religion, il y a longtemps déjà qu'elles sont dissoutes par les circonstances.

7.

KARL MARX**Le communisme de « L'Observateur rhéna » ***
(*extrait*)[Retour à la table des matières](#)

... Outre l'impôt sur le revenu, Monsieur le conseiller au consistoire dispose encore d'un autre moyen pour introduire le communisme tel qu'il le comprend :

Quel est l'alpha et l'oméga de la foi chrétienne ? Le dogme du péché originel et de la rédemption. Et c'est là que réside le lien de solidarité entre les hommes à sa plus haute puissance ; un pour tous et tous pour un.

Heureux peuple ! Voilà la question cardinale résolue pour l'éternité. Le prolétariat trouvera, sous les doubles ailes de l'aigle prussien et du Saint-Esprit, deux inépuisables sources de vie : premièrement, l'excédent de l'impôt sur le revenu sur les besoins ordinaires et extraordinaires de l'Etat, excédent égal à zéro ; et deuxièmement, les revenus des domaines célestes du péché originel et de la rédemption, égaux eux aussi à zéro. Ces deux zéros fournissent un terrain magnifique pour le tiers du peuple qui n'a pas de terre pour vivre, un soutien puissant pour le second tiers qui est en plein marasme.

Bien sûr, excédents imaginaires, péché originel et rédemption calmeront la faim du peuple tout autrement que ne le font les logns discours des députés libéraux ! On lit encore :

Nous demandons aussi dans le « Pater Noster » : « Ne nous induis pas en tentation ». Et ce que nous demandons pour nous, nous devons l'appliquer nous-mêmes à notre prochain. Or il est sûr que nos

* Paru dans le n° 73 du 12 septembre 1847 de la *Gazette allemande de Bruxelles*.

conditions sociales sont une tentation pour l'homme et que l'excès de misère incite au crime.

Et nous, Messieurs les bureaucrates, juges et conseillers au consistoire de l'Etat prussien, nous appliquons cette maxime en faisant rouer, décapiter, emprisonner et fouetter à cœur-joie, et ainsi, nous « induisons en tentation » les prolétaires de nous faire rouer, décapiter, emprisonner et fouetter plus tard. Ce qui ne manquera pas d'arriver.

Un tel état de choses, déclare Monsieur le Conseiller au consistoire, un Etat chrétien ne doit pas le tolérer, il doit y porter remède.

Oui, y remédier par d'absurdes charlataneries sur les obligations de solidarité de la société, par des excédents imaginaires et des traites sur Dieu le père, le fils et compagnie, qui ne peuvent qu'être protestées.

On peut aussi faire l'économie des bavardages, de toutes façons ennuyeux, sur le communisme, pense notre très observateur conseiller au consistoire. Pourvu que ceux dont c'est la vocation développent les principes sociaux du christianisme, les communistes se tairont bientôt.

Les principes sociaux du christianisme ont eu maintenant dix-huit siècles pour se développer et n'ont pas besoin d'un supplément de développement par des conseillers au consistoire prussiens.

Les principes sociaux du christianisme ont justifié l'esclavage antique, magnifié le servage médiéval et s'entendent également, au besoin, à défendre l'oppression du prolétariat, même s'ils le font avec de petits airs navrés.

Les principes sociaux du christianisme prêchent la nécessité d'une classe dominante et d'une classe opprimée et n'ont à offrir à celle-ci que le vœu pieux que la première veuille bien se montrer charitable.

Les principes sociaux du christianisme placent dans le ciel ce dédommagement de toutes les infamies dont parle notre conseiller, justifiant par là leur permanence sur cette terre.

Les principes sociaux du christianisme déclarent que toutes les vilenies des oppresseurs envers les opprimés sont, ou bien le juste châtiment du péché originel et des autres péchés, ou bien les épreuves que le Seigneur, dans sa sagesse infinie, inflige à ceux qu'il a rachetés.

Les principes sociaux du christianisme prêchent la lâcheté, le mépris de soi, l'avilissement, la servilité, l'humilité, bref toutes les qualités de la canaille ; le prolétariat, qui ne veut pas se laisser traiter en canaille, a besoin de son courage, du sentiment de sa dignité, de sa fierté et de son esprit d'indépendance beaucoup plus encore que des son pain.

Les principes sociaux du christianisme sont des principes de cafards et le prolétariat est révolutionnaire.

En voilà assez pour les principes sociaux du christianisme.

Continuons :

Nous avons reconnu dans la réforme sociale la vocation la plus noble de la monarchie.

Vrai ? Jusqu'ici il n'en était pas du tout question. Mais soit. Et en quoi consiste la réforme sociale de la monarchie ? A faire passer un impôt sur le revenu dérobé aux organes du libéralisme, lequel impôt doit offrir des excédents dont le ministre des Finances ne sait rien, à établir des banques de crédit foncier qui ont fait faillite, à construire les chemins de fer prussiens de l'est, et surtout à tirer profit d'un énorme capital de péché originel et de rédemption !

« C'est l'intérêt même de la royauté » - à quel niveau doit donc être tombée la royauté !

« C'est ce que réclame la misère de la société » — qui pour l'instant réclame bien plus des barrières douanières que des dogmes.

« C'est ce que recommande l'Évangile » — tout le recommande, sauf le vide effroyable des caisses de l'État prussien, cet abîme sans fonds qui, en trois ans, aura englouti irrémédiablement les quinze millions russes. D'ailleurs, l'Évangile recommande beaucoup de choses, entre autres choses la castration comme première mesure de la réforme sociale sur soi-même (Mathieu 25).

La royauté, déclare notre conseiller du consistoire, ne fait qu'un avec le peuple.

Cette expression n'est qu'une autre forme de la vieille affirmation : l'État, c'est moi, et c'est très exactement la formule dont Louis XVI se servit le 23 juin 1789 face à ses États généraux rebelles : si vous n'obéissez pas, je vous renvoie chez vous — et seul je ferai le bonheur de mon peuple ¹.

Il faut que la royauté soit déjà dans un bien grand embarras, pour se décider à employer cette formule, et notre conseiller au consistoire est assez érudit pour savoir comment à l'époque, le peuple français a remercié Louis XVI de l'avoir employée.

Le trône, assure plus loin Monsieur le Conseiller au consistoire, doit reposer sur la large base du peuple, c'est ce qui assure le mieux sa solidité.

Tant que les larges épaules du peuple ne jetteront pas dans le ruisseau, en effet, d'un coup puissant, cette superstructure importune.

L'aristocratie, conclut Monsieur le Conseiller au consistoire, laisse à la royauté sa dignité et lui donne une parure poétique, mais lui retire le pouvoir réel ! La *bourgeoisie* lui enlève pouvoir et dignité et ne lui donne qu'une liste civile. Le *peuple* conserve à la royauté son pouvoir, sa dignité et sa poésie.

Dans ce passage, Monsieur le Conseiller au consistoire prend malheureusement trop au sérieux l'appel fanfaron de Frédéric-Guillaume à *son peuple* dans le discours du trône. Son dernier mot

¹ En français dans le texte.

est : à bas l'aristocratie, à bas la bourgeoisie, établissement d'une monarchie s'appuyant sur le peuple.

Si ces exigences n'étaient pas fantaisie pure, elles impliqueraient une révolution totale.

Inutile d'insister sur le fait que l'aristocratie ne peut être renversée autrement que par les efforts conjoints de la bourgeoisie et du peuple, que le gouvernement par le peuple dans un pays où existent encore côte à côte aristocratie et bourgeoisie est une absurdité pure. A de telles élucubrations d'un conseiller au consistoire de Eichhorn, on ne saurait opposer des développements sérieux.

Nous nous bornons à quelques remarques bienveillantes à l'adresse des messieurs qui voudraient sauver la royauté prussienne affolée grâce à un saut périlleux qui la ferait retomber au milieu du peuple.

De tous les éléments politiques le peuple est le plus dangereux pour un roi. Pas le peuple dont je parle Frédéric-Guillaume, qui, les larmes aux yeux, se confond en remerciements pour avoir reçu un coup de pied et une petite pièce d'argent ; de peuple n'est pas dangereux du tout, car il n'existe que dans l'imagination du roi. Mais le vrai peuple, les prolétaires, les petits paysans et la plèbe, c'est, comme dit Hobbes, *puer robustus sed malitiosus*, un enfant robuste mais malin, et qui ne se laisse duper ni par les rois maigres, ni par les rois pansus.

Avant toutes choses ce peuple arracherait au roi une Constitution avec suffrage universel, liberté d'association, liberté de la presse et autres désagréments.

Et une fois tout cela acquis, il l'utiliserait à expliquer le plus vite possible ce que c'est que le *pouvoir*, la *dignité* et la *poésie* de la royauté.

Le digne détenteur actuel de cette royauté pourrait alors s'estimer heureux si le peuple l'embauchait comme déclamateur public auprès de l'association civile de 250 talers et un demi de bière blanche par jour.

Si messieurs les conseillers au consistoire qui président aujourd'hui aux destinées de la monarchie prussienne et de l'*Observateur rhénan*, venaient à en douter, qu'ils dressent des horoscopes encore bien plus inquiétants aux rois qui en appellent à Leur peuple.

Charles I^{er} d'Angleterre fit lui aussi appel à *Son peuple* contre ses Etats généraux. Il appela son peuple aux armes contre le parlement. Mais le peuple prit parti contre le roi, chassa du Parlement tous les membres qui ne représentaient pas le peuple et pour finir fit décapiter le roi par le Parlement devenu le représentant réel du peuple. Voilà comme se termina l'appel de Charles I^{er} à Son peuple. Cet événement s'est produit le 30 janvier 1649 et on célébrera en 1849 son deux-centième anniversaire.

Louis XVI de France fit également appel à *Son peuple*. Pendant trois ans il ne cessa de faire appel à une partie du peuple contre l'autre, il chercha *Son peuple*, le vrai peuple, le peuple soulevé d'enthousiasme pour lui, et ne le trouva nulle part. Il finit par le trouver dans le camp de Coblenz, derrière les rangs des armées prussienne et autrichienne. Mais son peuple en France trouva cela trop fort. Le 10 août 1792 il enferma au Temple celui qui appelait si bien et convoqua la Convention nationale qui le représentait sous tous les rapports.

Cette Convention se déclara compétente pour juger de l'appel de l'ex-roi et après quelques délibérations, envoya l'appelant sur la place de la Révolution où il fut guillotiné le 21 janvier 1793.

Voilà ce qui arrive quand les rois font appel à leurs peuples. Quant à savoir ce qui arrive quand les conseillers au consistoire veulent instaurer une monarchie démocratique, pour cela, il faut attendre.

8.**KARL MARX — FRIEDRICH ENGELS****Manifeste du Parti communiste**
(extraits des chapitres II et III)

[Retour à la table des matières](#)

... Quant aux accusations portées d'une façon générale contre le communisme, à des points de vue religieux, philosophiques et idéologiques, elles ne méritent pas un examen approfondi.

Est-il besoin d'une grande perspicacité pour comprendre que les idées, les conceptions et les notions des hommes, en un mot leur conscience change avec tout changement survenu dans leurs conditions de vie, leurs relations sociales, leur existence sociale.

Que démontre l'histoire des idées, si ce n'est que la production intellectuelle se transforme avec la production matérielle ? Les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante.

Lorsqu'on parle d'idées qui révolutionnent une société tout entière, on énonce seulement ce fait que, dans le sein de la vieille société, les éléments d'une société nouvelle se sont formés et que la dissolution des vieilles idées marche de pair avec la dissolution des anciennes conditions d'existence.

Quand le monde antique était à son déclin, les vieilles religions furent vaincues par la religion chrétienne. Quand, au XVIII^e siècle, les idées chrétiennes cédèrent la place aux idées de progrès, la société féodale livrait sa dernière bataille à la bourgeoisie, alors révolutionnaire. Les idées de liberté de conscience, de liberté religieuse ne firent que proclamer le règne de la libre concurrence dans le domaine du savoir.

« Sans doute, dira-t-on, les idées religieuses, morales, philosophiques, politiques, juridiques, etc., se sont modifiées au cours du développement historique. Mais la religion, la morale, la philosophie, la politique, le droit se maintenaient toujours à travers ces transformations.

« Il y a de plus des variétés éternelles, telles que la liberté, la justice, etc., qui sont communes à tous les régimes sociaux. Or, le communisme abolit les vérités éternelles, il abolit la religion et la morale au lieu d'en renouveler la forme, et cela contredit tout développement historique antérieur. »

A quoi se réduit cette accusation ? L'histoire de toute la société jusqu'à nos jours était faite d'antagonismes de classes, antagonismes qui, selon les époques, ont revêtu des formes différentes.

Mais, quelle qu'ait été la forme revêtue par ces antagonismes, l'exploitation d'une partie de la société par l'autre est un fait commun à tous les siècles passés. Donc, rien d'étonnant si la conscience sociale de tous les siècles, en dépit de toute sa variété et de sa diversité, se meut dans certaines communes, — formes de conscience qui ne se dissoudront complètement qu'avec l'entière disparition de l'antagonisme des classes.

La révolution communiste est la rupture la plus radicale avec le régime traditionnel de propriété ; rien d'étonnant si dans cours de son développement, elle rompt de la façon la plus radicale avec les idées traditionnelles.

— De même que le prêtre et le seigneur féodal marchèrent toujours la main dans la main, de même le socialisme clérical marche côte à côte avec le socialisme féodal ¹.

¹ Tendence réactionnaire qui s'efforçait à l'aide d'une démagogie sociale anticapitaliste d'attirer les ouvriers aux côtés des classes féodales et de les utiliser dans la lutte de celles-ci contre la bourgeoisie. En France, une partie des monarchistes, partisans de la dynastie des Bourbons, fit une telle propagande. EN Angleterre, ce fut l'affaire du groupe « Jeune-Angleterre » qui se composait d'aristocrates et de littérateurs et était proche des tories (Disraeli, Carlyle, etc.). Cette tendance eut une certaine influence sur des

Rien n'est plus facile que de donner une teinture de socialisme à l'ascétisme chrétien. Le christianisme ne s'est-il pas élevé lui aussi contre la propriété privée, le mariage, l'Etat ? Et à leur place n'a-t-il pas prêché la charité et la mendicité, le célibat et la mortification de la chair, la vie monastique et l'Eglise ? Le socialisme chrétien **1** n'est que l'eau bénite avec laquelle le prêtre consacre le dépit de l'aristocratie.

éléments du parti féodal des hobereaux prussiens. Ses vues étaient répandues en Allemagne par le journal *L'Observateur rhénan* contre lequel Marx écrivit son article « Le communisme de *l'Observateur rhénan* ».

- 1** Tendence réactionnaire qui cherchait à masquer l'idéologie religieuse derrière une phraséologie « socialiste » et qu'utilisaient aussi bien les classes féodales que la bourgeoisie. Il se manifesta sous une forme élaborée en France dans les années 40 du XIX^e siècle ; ses principaux représentants étaient Buchez (1796-1845) et Lamennais. Cette tendance acquit une certaine influence en Angleterre également où ses idées furent répandues par les socialistes féodaux du groupe « Jeune-Angleterre ». En Allemagne, dans les années 40, la propagande du socialisme chrétien fut surtout l'œuvre des représentants du parti féodal et clérical du gouvernement prussien aussi bien que de l'Eglise catholique.

9.

KARL MARX — FRIEDRICH ENGELS**Compte rendu du livre de G. F. Daumer : « La religion de l'ère nouvelle. Essai de fondement combinatoire et aphoristique ».
3 volumes, Hambourg, 1850 *.**

A Nuremberg, un homme par ailleurs très libéral et sensible aux choses nouvelles, vouait une haine épouvantable à l'agitation démocratique. Il honorait Ronge et avait son portrait dans son cabinet. Mais lorsqu'il apprit que celui-ci était du côté des démocrates, il accrocha le portrait aux lieux d'aisance. Il dit une fois : si seulement nous vivions sous le knout russe, comme je me sentirais heureux ! Il est mort pendant les troubles, et je suppose, bien qu'il fût déjà vieux, que seules la colère et l'affliction de voir le tour que prirent les choses l'ont conduit au tombeau (tome II, pp. 321-322).

[Retour à la table des matières](#)

Si ce pitoyable philistin de Nuremberg, au lieu de mourir, s'était mis à rassembler des rognures de pensée tirées du Correspondent von une fûr Deutschland, de Schiller et Goethe, dans de vieux manuels scolaires, et de nouveaux ouvrages pour bibliothèques de prêt, il se serait épargné de mourir et il aurait épargné au sieur Daumer ses trois volumes de fondement combinatoire et aphoristique, fruit d'un pénible labeur. Certes, nous n'aurions pas eu alors l'occasion édifiante de faire connaissance avec la religion de l'ère nouvelle en même temps qu'avec son premier martyr.

L'ouvrage du sieur Faumer se divise en deux parties, une partie « préliminaire » et une partie « proprement dite ». Dans la partie préliminaire le fidèle Eckart de la philosophie allemande exprime son profond chagrin de voir que, depuis deux ans, les Allemands pensants et cultivés, eux-mêmes, se sont laissés entraîner à sacrifier les inestimables conquêtes de la pensée au profit de l'activité

* Paru dans la *Gazette rhénane*, revue économique et politique, 2^e livraison, février 1850. Hambourg, 1850

révolutionnaire purement « extérieure ». Il estime le moment présent choisi pour faire appel, une fois encore, aux sentiments plus élevés de la nation ; il montre ce que signifie un abandon aussi irréfléchi de toute la culture de toute la culture allemande qui, seule, faisait du citoyen allemand encore quelque chose. Il rassemble toute la substance de la culture allemande dans les maximes les plus vigoureuses que lui offre le trésor de ses lectures et, par là, ne compromet pas moins cette culture que la philosophie allemande. Son florilège des plus sublimes produits de l'esprit allemand dépasse en platitude et en trivialité même le plus vulgaire livre de lectures pour demoiselles de bonne famille. Des attaques philistines de Goethe et de Schiller contre la première révolution française (depuis le classique : « il est dangereux d'éveiller le lion » ¹), jusqu'à la littérature la plus récente, le grand prêtre de la nouvelle religion recherche avec zèle chaque passage où les vieilles barbes allemandes, maussades et somnolentes, se hérissent contre une évolution historique qui les écœure. Des autorités du calibre d'un Friedrich Raumer, Berthold Auerbach, Lochner, Maurice Carrière, Alfred Meissener, Krug, Doingelstedt, Ronge, *Messenger de Nuremberg*, Max Waldau, Sternberg, Germain Mäurer, Louise Aston, Eckermann, Noack, *Feuilles pour le divertissement littéraire*, August Kunze, Ghiliany, Théodore Mundt, Saphir, Gutzkow, une certaine dame « née Gatterer », etc... sont les piliers sur lesquels repose le temple de la nouvelle religion. Le mouvement révolutionnaire, contre qui tant de voix ici prononcent l'anathème, se limite pour le sieur Daumer, d'une part à la politique de café du commerce la plus banale, telle qu'on la pratique à Nuremberg sous les auspices du « Correspondant de et pour l'Allemagne » et, d'autre part, à des excès de la populace, dont le sieur Daumer se fait l'idée la plus invraisemblable. Les sources où il puise ici font aussi bonne figure que les précédentes : à côté du *Correspondant* de Nuremberg déjà cité, figurent la *Gazette de Bamberg*, la *Messagère locale* de Munich, la *Gazette Générale* d'Augsbourg, etc... La même vulgarité philistine qui ne veut jamais voir dans les prolétaires que des gueux débauchés et dépravés et se frotte les mains avec satisfaction à la nouvelle des massacre de juin 1848 à Paris, où plus de 3 000 de ces « gueux » furent massacrés,

¹ SCHILLER : Le Chant de la cloche.

cette même vulgarité s'indigne des railleries auxquelles ont succombé les braves sociétés protectrices des animaux.

Les épouvantables tourments, s'écrie le sieur Daumer (p. 293, t. I), que le malheureux animal subit sous la main tyrannique et cruelle de l'homme, ces barbares s'en « fichent » et personne selon eux ne devrait s'en soucier !

Toute la lutte de classes moderne n'apparaît aux yeux du sieur Daumer que comme la lutte de la « barbarie » contre la « culture ». Au lieu de l'expliquer par les conditions historiques de ces classes, il en trouve la cause dans les menées subversives de quelques scélérats qui excitent les basses convoitises de la populace contre les classes cultivées.

Cette manie de la réforme démocratique... existe l'envie, la fureur, l'avidité des classes inférieures de la société contre les classes inférieures de la société contre les classes supérieures ; beau moyen de rendre l'homme plus noble et meilleur et de fonder une nouvelle et plus haute culture (t. I, pp. 288-289).

Le sieur Daumer ne sait même pas quels combats « des classes inférieures de la société contre les classes supérieures » il a fallu pour introduire une « culture », ne fût-ce que celle de Nuremberg, et pour rendre possible un chasseur de Moloch à la Daumer ¹.

La seconde partie « proprement dire », recèle le côté positif de la nouvelle religion. Là s'exprime toute l'irritation d'un philosophe allemand de voir en quel oubli sont tombés ses combats contre le christianisme, de voir l'indifférence du peuple à l'égard de la religion, seul objet digne de retenir l'attention de la philosophie. Pour remettre en honneur son métier éliminé par la concurrence, il ne reste d'autre solution à notre sage universel, après avoir aboyé son soûl contre la vieille religion, qu'en inventer une nouvelle. Mais cette nouvelle religion n'est rien d'autre qu'une suite du florilège de la première partie qu'elle continue dignement. On y trouve rassemblés les

¹ Allusion à l'ouvrage de DAUMER : *Le Culte du feu et de Moloch chez les anciens Hébreux*. Brunswick, 1842, et aux deux volumes : *Les Mystères de l'Antiquité chrétienne*, Hambourg, 1847.

sentences, les vers pour album de famille et *versus memoriales* 24 de la culture philistine allemande. Les surates du nouveau Coran 25 ne sont rien qu'une suite de phrases creuses où l'on embellit moralement et poétise l'ordre existant en Allemagne. Des phrases creuses qui, pour avoir dépouillé leur forme directement religieuse, n'en sont pas moins intimement liées à la religion.

Une structure et des conditions mondiales entièrement nouvelles ne peuvent naître que par de nouvelles religions. Le christianisme et l'Islam peuvent servir d'exemples et de preuves du pouvoir des religions ; les mouvements réalisés en 1848 de documents très convaincants et concrets établissant l'impuissance et l'inefficacité dont souffre la politique abstraite, la politique réduite à elle-même (t. I, p. 313).

Ces phrases riches de sens nous montrent tout de suite la banalité et l'ignorance de ce « penseur » allemand qui prend les petites « conquêtes de mars » en Allemagne, et plus spécialement en Bavière, pour le mouvement européen de 1848 et 48 tout entier, et qui exige des premières éruptions, encore très superficielles en soi, d'une grande révolution qui s'élabore et se concentre progressivement, qu'elles fassent naître déjà « une structure mondiale et des conditions mondiales entièrement nouvelles ». Les luttes sociales complexes, qui ont connu au cours des deux dernières années entre Paris et Debreczin, Berlin et Palerme leurs premières escarmouches, se limitent pour le sage universel Daumer au fait qu'« en janvier 1849 les espoirs des sociétés constitutionnelles d'Erlangen ont reculé vers des lointains inaccessibles » (I., p. 312) et à la crainte d'un nouveau combat qui risquerait de déranger désagréablement une fois encore le sieur Daumer occupé avec Hafiz, Mahomet et Berthold Auerbach.

La même sottise sans vergogne permet au sieur Daumer d'ignorer absolument total de la « structure mondiale » n'est pas résultée du christianisme en vertu d'une évolution intérieure mais qu'elle est née seulement lorsque les Huns et les Germains « se sont rués de l'extérieur sur le cadavre de l'empire romain » ; qu'après l'invasion

24 Sentences en vers.

25 Allusion ironique au livre de DAUMER : *Mahomet et son œuvre*, Hambourg, 1848.

germanique ce ne fut pas la « structure nouvelle » qui se modela sur le christianisme, mais le christianisme qui se transforma à chaque phase nouvelle de ce nouvel état de choses. Que le sieur Daumer veuille bien, par ailleurs, nous indiquer un exemple d'une religion nouvelle entraînant un changement de l'ancienne structure mondiale, sans qu'interviennent en même temps, avec la plus extrême violence des convulsions « extérieures et abstraitement politiques ».

Il est clair que tout grand bouleversement historique des conditions sociales entraîne en même temps le bouleversement des conceptions et des représentations des hommes et donc de leurs représentations religieuses. Mais la différence entre l'actuelle révolution et toutes les précédentes consiste précisément en ce qu'on est enfin parvenu à élucider le mystère de ce processus historique de bouleversement, et qu'on rejette par conséquent toute religion, au lieu de sublimer une fois encore ce processus pratique, « extérieur », sous la forme transcendante d'une nouvelle religion.

Après les suaves enseignements moraux de la nouvelle sagesse universelle qui dépassent Knigge ¹ dans la mesure où ils contiennent ce qu'il faut savoir non seulement sur les rapports avec les hommes, mais encore sur les rapports avec les animaux — après les maximes de Salomon, voici le Cantique des Cantiques du nouveau Salomon :

La Nature et la Femme sont le divin véritable par opposition à *l'Humain* et au *Viril*... L'Humain doit se vouer au Naturel, le Viril au Féminin, voilà l'authentique humilité, la seule vraie, le don de soi, la vertu, la piété suprême, et même la seule qui soit (t. II, p. 257).

Nous voyons là la plate ignorance du penseur-fondateur de religion se muer en lâcheté historique qui le menace de trop près, se réfugie dans une prétendue nature, c'est-à-dire dans la niaise idylle paysanne ; il prêche le culte de la femme pour déguiser sa propre résignation de vieille femme.

Le culte de la nature du Sieur Daumer est d'ailleurs d'une espèce particulière. Il a réussi à prendre une position réactionnaire, même par

¹ Allusion au livre d'Adolf KNIGGE : *Sur le commerce des hommes*.

rapport au christianisme. Il tente d'instaurer la vieille religion naturelle d'avant le christianisme sous une forme modernisée. Ce faisant, il ne dépasse évidemment pas un radotage à la sauce chrétienno-germano-patriarcale, dont voici un échantillon :

Douce, sainte nature,
Laisse-moi suivre ta trace
Prends-moi par la main et conduis-moi
Comme un enfant tenu en lisière.

De pareilles idées sont passées de mode ; mais la culture, le progrès et le bonheur humain n'y ont rien gagné (t. II, p. 157).

Le culte de la nature se limite, on le voit, aux promenades dominicales d'un provincial, qui manifeste son étonnement puéril de voir le coucou pondre ses œufs dans des nids étrangers (T. II, p. 40), de constater que les larmes ont pour fonction d'humecter la surface de l'œil (T. II, p. 73), etc. et qui finit par déclamer à ses enfants avec des frissons sacrés « l'ode au printemps » de Klopstock (T. II, p. 23 et suiv.).

10.

FRIEDRICH ENGELS

La guerre des paysans *

[Retour à la table des matières](#)

Le groupement des ordres alors si multiples en unités plus importantes était déjà à peu près totalement entravé par la décentralisation et l'indépendance locale et provinciale, l'isolement commercial et industriel des différentes provinces entre elles, le mauvais état des voies de communications. Ce groupement ne se constitue qu'avec la Réforme, avec la diffusion générale des idées révolutionnaires, religieuses et politiques. Les différentes classes qui adhèrent à ces idées ou les rejettent concentrent la nation, à vrai dire d'une façon tout à fait précaire et approximative, en trois grands camps : le camp catholique ou réactionnaire, le camp luthérien bourgeois-réformateur et le camp révolutionnaire. Si, dans ce grand morcellement de la nation, on trouve peu de logique, si l'on rencontre parfois les mêmes éléments dans les deux premiers camps, cela s'explique par l'état de décomposition dans lequel se trouvaient, à cette époque, la plupart des ordres officiels hérités du moyen âge, et par la décentralisation qui, dans des régions différentes, poussait momentanément les mêmes ordres dans des directions opposées. Nous avons eu si souvent l'occasion, au cours de ces dernières années, en Allemagne, de constater des phénomènes analogues qu'un tel pêle-mêle apparent des ordres et des classes dans les conditions beaucoup plus complexes du XVI^e siècle ne saurait nous étonner.

Malgré les expériences récentes, l'idéologie allemande continue à ne voir dans les luttes du moyen âge que de violentes querelles théologiques. Si les gens de cette époque avaient seulement pu s'entendre au sujet des choses célestes, ils n'auraient eu, de l'avis de

* Ecrit en 1850 ; publié dans la *Nouvelle Gazette rhénane*, revue politique et économique, 5^e et 6^e livraisons, Hambourg, mai à octobre 1850.

nos historiens et hommes d'Etat, aucune raison de se disputer sur les choses de ce monde. Ces idéologies sont assez crédules pour prendre pour argent comptant toutes les illusions qu'une époque se fait sur elle-même, ou que les idéologues d'une époque se font sur elle. Cette sorte de gens ne voient, par exemple, dans la Révolution de 1789, qu'un débat un peu violent sur les avantages de la monarchie constitutionnelle, par rapport à la monarchie absolue ; dans la révolution de juillet, qu'une controverse pratique sur l'impossibilité de défendre le droit divin ; dans la Révolution de février, qu'une tentative de résoudre la question : république ou monarchie, etc. Les *lutttes de classes* qui se poursuivront à travers tous ces bouleversements, et dont la phraséologie politique inscrite sur les drapeaux des partis en lutte n'est que l'expression, ces luttes entre classes nos idéologues, aujourd'hui encore, les soupçonnent à peine, quoique la nouvelle non seulement leur en vienne assez distinctement de l'étranger, mais retentisse aussi dans le grondement et la colère de milliers et de milliers de prolétaires de chez nous.

Même dans ce que l'on appelle les guerres de religion du XVI^e siècle, il s'agissait, avant tout, de très positifs intérêts matériels de classe, et ces guerres étaient des luttes de classes, tout autant que les collisions intérieures qui se produisirent plus tard en Angleterre et en France. Si ces luttes de classes avaient, à cette époque, un caractère religieux, si les intérêts, les besoins, les revendications des différentes classes se dissimulaient sous le masque de la religion, cela ne change rien à l'affaire et s'explique facilement par les conditions de l'époque.

Le moyen âge était parti des tout premiers éléments. De l'ancienne civilisation, de la philosophie, de la politique, de la jurisprudence antiques, il avait fait table rase, pour tout recommencer par le début. Il n'avait repris du vieux monde disparu que le christianisme, ainsi qu'un certain nombre de villes à moitié détruites, dépouillées de toute leur civilisation. Le résultat fut que, de même qu'à toutes les étapes primitives de développement, les prêtres reçurent le monopole de la culture intellectuelle, et la culture elle-même prit un caractère essentiellement théologique. Entre les mains des prêtres, la politique et la jurisprudence restèrent, comme toutes les autres sciences, de simples branches de la théologie, et furent traitées d'après les principes en vigueur dans celle-ci. Les dogmes de l'Eglise étaient en

même temps des axiomes politiques, et les passages de la Bible avaient force de loi devant tous les tribunaux. Même lorsque se constitua une classe indépendante de juristes, la jurisprudence resta longtemps encore sous la tutelle de la théologie. Et cette souveraineté de la théologie dans tout le domaine de l'activité intellectuelle était, en même temps, la conséquence nécessaire de la situation de l'Eglise, synthèse la plus générale et sanction de la domination féodale.

Il est donc clair que toutes les attaques dirigées en général contre le féodalisme devaient être avant tout des attaques contre l'Eglise, toutes les doctrines révolutionnaires, sociales et politiques, devaient être, en même temps et principalement, des hérésies théologiques. Pour pouvoir toucher aux conditions sociales existantes, il fallait leur enlever leur caractère sacré.

L'opposition révolutionnaire contre la féodalité se poursuit pendant tout le moyen âge. Elle apparaît, selon les circonstances, tantôt sous forme de mystique, tantôt sous forme d'hérésie ouverte, tantôt sous forme d'insurrection armée. En ce qui concerne la mystique, on sait à quel point en dépendirent les réformateurs du XVI^e siècle. Munzer lui-même lui doit beaucoup. Les hérésies étaient, soit l'expression de la réaction des bergers des Alpes, aux conceptions patriarcales, contre la féodalité pénétrant jusqu'à eux (les Vaudois) ¹, soit l'expression de l'opposition des villes contre le féodalisme (Albigois ², Arnold de Brescia, etc.), soit de simples insurrections paysannes (John Ball, le

¹ Appelés aussi « pauvres de Lyon » : secte religieuse créée en 1173 à Lyon par Pierre Valdus. Elle prêchait l'idéal de la pauvreté et à l'origine ne prit pas parti contre l'Eglise catholique. Cette secte fut excommuniée en 1184 par le pape et poussée par là dans le camp de l'opposition. Les Vaudois, dont l'influence était grande, se concentraient surtout dans les régions de France et d'Italie où grâce aux conditions naturelles subsistaient des restes de l'ancienne liberté. Le mouvement vaudois était « pour sa forme et son contenu une tentative réactionnaire de faire barrage au mouvement de l'histoire », la tentative « des bergers des Alpes vivant selon le mode patriarcal... de barrer la route à la féodalité qui pénétrait jusqu'à eux. » (Engels).

² Secte religieuse née à la fin du XII^e siècle dans le sud de la France ; elle porte le nom de son centre principal, la ville d'Albi ; elle manifesta son hostilité à l'Eglise catholique et au pape. Simon de Montfort prit la tête d'une croisade contre eux (guerre des Albigeois : 1209-1216) au cours de laquelle les Albigeois furent exterminés en grande partie.

maître de Hongrie **26** en Picardie, etc.). Nous pouvons laisser ici de côté les hérésies patriarcales des Vaudois, ainsi que l'insurrection des Suisses, comme étant, d'après leur forme et leur contenu, des tentatives réactionnaires de s'opposer au mouvement de l'histoire, et comme n'ayant qu'une importance locale. Dans les deux autres formes d'hérésie moyenâgeuse, nous trouvons, au XII^e siècle, les précurseurs du grand antagonisme entre l'opposition bourgeoise et l'opposition paysanne-plébéienne, qui fut la principale cause de l'échec de la Guerre des paysans. Cet antagonisme se poursuit à travers tout le moyen âge.

L'hérésie des villes — et c'est à proprement parler l'hérésie officielle du moyen âge — se tournait principalement contre les prêtres, dont elle attaquait les richesses et la position politique. De même que la bourgeoisie réclame maintenant un *gouvernement à bon marché*, de même les bourgeois du moyen âge réclamaient une « Eglise à bon marché ». Réactionnaire dans sa forme, comme toute hérésie qui ne voit dans le développement de l'Eglise et des dogmes qu'une dégénérescence, l'hérésie bourgeoise réclamait le rétablissement de la constitution primitive de l'Eglise et la suppression de l'ordre exclusif du clergé. Cette institution à bon marché aurait eu pour résultat de supprimer les moines, les prélats, la cour romaine, bref, tout ce qui, dans l'Eglise, coûtait cher. Etant elles-mêmes des républiques, quand bien même elles étaient placées sous la protection de monarques, les villes, par leurs attaques contre la papauté, exprimaient pour la première fois, sous une forme générale, cette vérité que la forme normale de la domination de la bourgeoisie, c'est la république. Leur opposition à toute une série de dogmes et de lois de l'Eglise s'explique en partie par ce qui précède, en partie par leurs autres conditions d'existence. Pourquoi, par exemple, elles s'élevaient si violemment contre le célibat des prêtres, nul ne l'explique mieux que Boccace. Arnold de Brescia en Italie et en Allemagne, les Albigeois dans le midi de la France, John Wycliffe **27**

26 Le nom de Maître de Hongrie désigne l'un des chefs du soulèvement paysan en France en 1251 (le soulèvement des « bergers »).

27 John WYCLIFFE (1328-1384) : Professeur à l'université d'Oxford, l'un des idéologues du mouvement réformateur anglais. Il représentait, dans la critique qu'il fit des dogmes principaux de l'Eglise catholique, les aspirations de la

en Angleterre, Huss et les calixtins ²⁸ en Bohême, furent les principaux représentants de cette tendance. Si l'opposition au féodalisme ne se manifeste ici que comme opposition à la féodalité *ecclésiastique*, la raison en est tout simplement que, partout, les villes constituaient déjà un ordre reconnu, et qu'elles avaient dans leurs privilèges, leurs armes ou les assemblées des états, des moyens suffisants pour lutter contre la féodalité laïque.

Ici aussi, nous voyons déjà, tant dans le midi de la France qu'en Angleterre et en Bohême, la plus grande partie de la petite noblesse s'allier aux villes dans la lutte contre les prêtres et dans l'hérésie, — phénomène qui s'explique par la dépendance de la petite noblesse à l'égard des villes et par sa solidarité d'intérêts avec ces dernières contre les princes et les prélats ; nous le retrouvons dans la Guerre des paysans.

Tout autre était le caractère de l'hérésie qui était l'expression directe des besoins paysans et plébéiens, et qui était presque toujours liée à une insurrection. Elle comportait, certes, toutes les revendications de l'hérésie bourgeoise concernant les prêtres, la papauté et le rétablissement de la constitution de l'Eglise primitive, mais elle allait aussi infiniment plus loin. Elle voulait que les conditions d'égalité du christianisme primitif soient rétablies entre les membre de la communauté et reconnues également comme norme pour le société civile. De « l'égalité des hommes devant Dieu », elle faisait découler l'égalité civile, et même, en partie déjà, l'égalité des fortunes. Mise sur pied d'égalité de la noblesse et des paysans, des praticiens, des bourgeois privilégiés et des plébéiens, suppression des corvées féodales, du cens, des impôts, des privilèges et, en tout cas, des différences de richesse les plus criantes, telles étaient les

bourgeoisie anglaise et du pouvoir royal à libérer l'Eglise anglaise de l'influence du pape et à la soumettre au roi. La critique de Wycliffe et ses idées eurent pendant deux siècles une grande influence sur les doctrines de tous les réformateurs bourgeois de l'Eglise en Europe occidentale.

²⁸ Egalement appelés *utraquistes*. Aile modérée des hussites, qui s'appuyaient sur les bourgeois aisés des villes et la noblesse. Ils s'intéressaient surtout à la sécularisation et à la réforme de l'Eglise. On appela les calixtins *utraquistes* parce qu'ils voulaient la communion *sub utraque specie* (sous les deux espèces).

revendications posées avec plus ou moins de netteté et soutenues comme découlant nécessairement de la doctrine chrétienne primitive. Cette hérésie paysanne-plébéienne, qu'il était encore difficile, à l'époque de l'apogée du féodalisme, par exemple chez les Albigeois, de distinguer de l'hérésie bourgeoise, se transforme, au XIV^e et au XV^e siècles, en un programme de parti nettement distinct, et apparaît habituellement de façon tout à fait indépendante à côté de l'hérésie bourgeoise. Tel fut John Ball, le prédicateur de l'insurrection de Wat Tyler ²⁹ en Angleterre, à côté des calixtins, en Bohême. Chez les taborites ³⁰, la tendance républicaine apparaissait déjà sous les chamarrures théocratiques, tendance qui fut perfectionnée à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle par les représentants des plébéiens en Allemagne.

A cette forme d'hérésie se rattache l'exaltation des sectes mystiques : flagellants ³¹, lollards ³², etc., qui, pendant les périodes de réaction, perpétuent les traditions révolutionnaires.

-
- ²⁹ Ce mouvement des paysans anglais dirigé contre les seigneurs féodaux éclaté en 1381 dans les comtés de Kent et d'Essex et reçut son nom du chef du soulèvement dans le Kent, Wat Tyler. Le soulèvement qui porta un coup sérieux au féodalisme en Angleterre fut principalement écrasé à cause de l'inorganisation et de l'isolement des paysans et par suite de l'absence d'une force dirigeante (les pauvres des villes étaient encore faibles et inorganisés).
- ³⁰ Aile gauche des hussites dont le centre était Tabor en Bohême du Sud. Ses adhérents se recrutaient parmi les paysans, les artisans, les mineurs. Les taborites se dressèrent contre la hiérarchie séculière et ecclésiastique et contre l'inégalité des biens ; ils revendiquaient l'indépendance nationale et un ordre démocratique républicain. Le mouvement taborite fut battu en 1434 par les calixtins, et en 1542 son dernier point d'appui, Tabor, fut pris. Il perdit ensuite son caractère révolutionnaire primitif.
- ³¹ Secte qui exista du XIII^e au XV^e siècle en Italie et en Allemagne. Ses adhérents croyaient obtenir le pardon de leurs péchés par la flagellation.
- ³² On désigna sous ce nom venu des Pays-Bas, les membres du bas et du moyen clergé qui répandaient au XVI^e siècle en Angleterre les théories de Wycliffe. Les sermons des « pauvres frères » ou « pauvres prêtres », comme on les appelait aussi, acquirent cependant, sous l'influence des paysans mécontents de l'oppression féodale de l'Eglise, un caractère de plus en plus antiféodal, dirigé contre toute exploitation. Sur cette base ils prêchaient l'Evangile de fraternité et d'égalité du christianisme primitif. Le centre des lollards anglais était Norfolk ou s'était développée une importante industrie de la laine. Des tisserands flamands y avaient apporté les idées du communisme primitif

Les plébéiens constituaient, à l'époque, la seule classe placée tout à fait en dehors de la société officielle. Ils étaient en dehors de l'association féodale, comme de l'association bourgeoise. Ils n'avaient ni privilèges, ni propriété, et ne possédaient même pas, comme les paysans et les petits bourgeois, un bien, fût-il grevé de lourdes charges. Ils étaient sous tous les rapports sans bien et sans droits. Leurs conditions d'existence ne les mettaient jamais en contact direct avec les institutions existantes, qui les ignoraient complètement. Ils étaient le symbole vivant de la décomposition de la société féodale et corporative bourgeoise, et, en même temps, les premiers précurseurs de la société bourgeoise moderne.

C'est cette situation qui explique pourquoi, dès cette époque, la fraction plébéienne ne pouvait pas se limiter à la simple lutte contre le féodalisme et la bourgeoisie privilégiée ; elle devait, du moins en imagination, dépasser la société bourgeoise moderne à peine naissante. Elle explique pourquoi cette fraction, exclue de toute propriété, devait déjà mettre en question des institutions, des conceptions et des idées qui sont communes à toutes les formes de société reposant sur les antagonismes de classe. Les rêveries chiliastiques ¹ du christianisme primitif offraient pour cela un point de départ commode. Mais, en même temps, cette anticipation par delà non seulement le présent, mais même l'avenir ne pouvait avoir qu'un caractère violent, fantastique, et devait, à la première tentative de réalisation pratique, retomber dans les limites restreintes imposées par les conditions de l'époque. Les attaques contre la propriété privée, la revendication de la communauté des biens, devaient se dégager en une organisation grossière de la bienfaisance. La vague égalité chrétienne pouvait, tout au plus, aboutir à l'égalité civile devant la loi ; la suppression de toute autorité devint, en fin de compte, la constitution de gouvernements républicains élus par le peuple. L'anticipation en imagination du communisme était, en réalité, une anticipation des conditions bourgeoises modernes.

prêchées aux Pays-Bas où les tisserands surtout s'étaient rassemblés dans la secte communiste des béghards ou lollards.

1 Attente du royaume millénaire de Dieu qui s'appuie sur différents passages de la Bible ; le retour du Christ sur la terre en annoncera le commencement.

Cette anticipation de l'histoire ultérieure, violente, mais cependant très compréhensible étant donné les conditions d'existence de la fraction plébéienne, nous la rencontrons tout d'abord en *Allemagne*, chez *Thomas Munzer* et ses partisans. Il y avait bien eu déjà, chez les taborites, une sorte de communauté chiliastique des biens, mais seulement comme une mesure d'ordre exclusivement militaire. Ce n'est que chez Munzer que ces résonances communistes deviennent l'expression des aspirations d'une véritable fraction de la société. Ce n'est que chez lui qu'elles sont formulées avec une certaine netteté, et, après lui, nous les retrouvons dans chaque grand soulèvement populaire, jusqu'à ce qu'elles se fondent peu à peu avec le mouvement ouvrier modernes ; de même qu'au moyen âge les luttes des paysans libres contre la féodalité, qui les enserre de plus en plus dans ses filets, se fondent avec les luttes des serfs et des corvéables pour le renversement complet de la domination féodale.

Tandis que le premier des trois grands camps entre lesquels se divisait la nation, le camp *conservateur-catholique*, groupait tous les éléments intéressés au maintien de l'ordre existant : pouvoir d'Empire, clergé et une partie des princes séculiers, noblesse riche, prélats et patriciat des villes, le parti de la Réforme *luthérienne-bougeoise modérée* groupait les éléments possédants de l'opposition, la masse de la petite noblesse, la bourgeoisie, et même une partie des princes séculiers, qui espéraient s'enrichir par la confiscation des biens d'Eglise et voulaient profiter de l'occasion pour conquérir une indépendance plus grande à l'égard de l'Empire. Enfin, les paysans et les plébéiens constituaient un parti *révolutionnaire*, dont les revendications et les doctrines furent exprimées le plus nettement par Thomas Munzer.

Tant d'après leurs doctrines que d'après leur caractère et leur action, Luther et Munzer représentent admirablement les partis qu'ils dirigeaient respectivement.

De 1517 à 1525, Luther a subi exactement la même évolution que les constitutionnalistes allemands modernes de 1846 et 1849 ; il a subi la même évolution que chaque parti bourgeois qui, après avoir été un moment à la tête du mouvement, se voit, dans ce mouvement lui-

même, débordé par le parti plébéen ou prolétarien qui le soutenait jusqu'alors.

Lorsque, en 1517, Luther attaqua tout d'abord les dogmes et la constitution de l'Eglise catholique, son opposition n'avait pas encore de caractère bien déterminé. Sans dépasser les revendications de l'ancienne hérésie bourgeoise, elle n'excluait aucune tendance plus radicale, et ne le pouvait d'ailleurs pas. Car il fallait, au début, grouper tous les éléments d'opposition, déployer l'énergie la plus résolument révolutionnaire et représenter l'ensemble des doctrines hérétiques antérieures en face de l'orthodoxie catholique. C'est précisément en ce sens que nos libéraux bourgeois étaient encore révolutionnaires en 1817, qu'ils se disaient socialistes et communistes, et rêvaient de l'émancipation de la classe ouvrière. La forte nature paysanne de Luther se manifesta au cours de cette première période de son activité de la manière la plus impétueuse.

Si le déchaînement de leur furie devait continuer, écrivait-il en parlant des prêtres romains, il me semble qu'il n'y aurait certes meilleur moyen et remède pour le faire cesser que de voir les rois et les princes intervenir par la violence, attaquer cette engeance néfaste qui empoisonne le monde et mettre fin à leur entreprise *par les armes et non par la parole*. De même que nous châtions les voleurs par la corde, les assassins par l'épée, les hérétiques par le feu, pourquoi n'attaquons-nous pas plutôt ces néfastes professeurs de ruine, les papes, les cardinaux, les évêques, et toute la horde de la Sodome romaine, avec toutes les armes dont nous disposons et ne lavons-nous pas nos mains dans leur sang ? ¹

Mais ce premier feu révolutionnaire ne dura pas longtemps. La foudre que Luther avait lancée porta. Le peuple allemand tout entier se mit en mouvement. D'une part, les paysans et les plébéens virent dans ses appels à la lutte contre les prêtres, dans ses prédications sur la liberté chrétienne, le signal de l'insurrection ; de l'autre, les bourgeois modérés et une grande partie de la petite noblesse se groupèrent autour de lui, entraînant même avec eux un certain nombre de princes. Les uns crurent le moment venu pour régler leurs comptes avec tous

¹ Ce passage tiré de LUTHER : *Epitoma responsionis ad Martinum Luther*. (Extrait d'une réponse à Martin Luther), 1520. Cf. édition critique des œuvres complètes de LUTHER : *Correspondance*, tome II, Weimar, 1939, p. 347.

leurs oppresseurs ; les autres désiraient seulement mettre un terme à la toute-puissance des prêtres, à la dépendance vis-à-vis de Rome et à la hiérarchie catholique et s'enrichir grâce à la confiscation des biens de l'Eglise. Les partis se séparèrent et trouvèrent leur porte-parole. Luther eut à choisir entre ces partis. Protégé de l'électeur de Saxe, éminent professeur de l'Université de Wittenberg, ayant acquis du jour au lendemain notoriété et puissance, entouré d'une foule de créatures à sa dévotion et de flatteurs, ce grand homme n'hésita pas une minute. Il trahit les éléments populaires du mouvement et adhéra au parti de la noblesse, de la bourgeoisie et des princes. Les appels à la guerre d'extermination contre Rome s'éteignirent. Luther prêchait maintenant l'*évolution pacifique* et la *résistance passive* (voir par exemple *appel à la noblesse allemande*, 1520, etc.). A l'invitation qui lui fut faite par Ulrich de Hutten de se rendre auprès de lui et de Sickingen, à Ebernburg, centre de la conjuration de la noblesse contre le clergé et les princes, Luther répondit :

Je ne suis pas pour que l'on gagne la cause de l'Évangile *par la violence et les effusions de sang*. C'est par la parole que le monde a été vaincu, c'est par la parole que l'Eglise s'est maintenue, c'est par la parole qu'elle sera mise en état, et de même que l'Antéchrist s'en est emparé sans violence, il tombera aussi sans violence **1**.

C'est du jour où la tendance de Luther prit cette tournure, ou plutôt se fixa de cette façon précise, que date ce marchandage autour des institutions et des dogmes à conserver ou à réformer, ce manège répugnant de diplomatie, de concessions, d'intrigues et d'accords, qui aboutit à la Confession d'Augsbourg **2**, la constitution, enfin obtenue

1. Ce passage est tiré d'une lettre en latin de Luther à Hutten, cité dans l'écrit de Luther à Spalatin du 16 janvier 1521 (cf. Edition critique des œuvres complètes de LUTHER : *Correspondance*, tome II, Weimar, 1931, p. 249).

2 Cette profession de foi de l'Eglise luthérienne élaborée par Mélanchthon fut remise par les protestants à l'empereur Charles-Quint le 25 juin 1530 à la Diète d'Augsbourg. C'est un document qui tentait d'accommoder les exigences bourgeoises d'une « Eglise peu coûteuse » (élimination des fastes du culte catholique, simplification de la hiérarchie ecclésiastique, etc.) avec les intérêts des princes séculiers. Les princes catholiques et l'empereur refusèrent la Confession d'Augsbourg. La guerre de Charles Quint contre les princes partisans de la réforme luthérienne se termina en 1555 par la paix

au pris de basses transactions, de l'Eglise bourgeoise réformée. C'est exactement le même trafic sordide qui s'est répété récemment, et jusqu'à l'écœurement, sous la forme politique, dans les assemblées nationales allemandes, les assemblées d'entente, les chambres de révision et les Parlements d'Erfurt ³³. C'est au cours de ces négociations que se manifesta le plus ouvertement le caractère petit-bourgeois de la Réforme officielle.

Que Luther, reconnu désormais comme représentant de la Réforme bourgeoise, prêchât le progrès dans le cadre de la loi, il y avait à cela de bonnes raisons. La plupart des villes s'étaient prononcées en faveur de la Réforme modérée, la petite noblesse s'y ralliait de plus en plus. Un certain nombre de princes y avaient également adhéré, les autres hésitaient. Son succès était autant dire assuré, du moins dans une grande partie de l'Allemagne. Si les choses continuaient à se développer pacifiquement, les autres régions ne pouvaient pas, à la longue, résister à la poussée de l'opposition modérée. Mais tout ébranlement violent devait mettre le parti modéré en conflit avec le parti extrême des plébéiens et des paysans, éloigner du mouvement les princes, la noblesse et un certain nombre de villes, et ne laisser finalement d'autre alternative que le débordement du parti bourgeois par le parti paysan et plébéien ou l'écrasement de tous les partis du mouvement par la restauration catholique. Et de quelle façon les partis bourgeois, dès qu'ils ont obtenu le moindre succès, s'efforcent, au moyen du progrès dans le cadre de la loi, de louvoyer entre le Scylla de la révolution et Charybde de la restauration, c'est ce que les événements récents nous ont suffisamment montré.

Comme, par suite des conditions générales, sociales et politiques de l'époque, les résultats de toute transformation devaient nécessairement être à l'avantage des princes, la Réforme bourgeoise devait tomber de

d'Augsbourg, qui donna à chaque prince souverain le droit de déterminer la religion de ses sujets comme il l'entendait.

³³ Il s'agit du Parlement qui siégea du 10 mars au 29 avril 1850 à Erfurt et se composait de représentants des Etats adhérents à l'Union allemande créée par la Prusse. Le Parlement s'occupa d'élaborer des plans d'unification de l'Allemagne sous la direction de la monarchie réactionnaire. L'échec des plans d'unification et la rupture de l'Union allemande mirent fin au Parlement d'Erfurt.

plus en plus sous le contrôle des princes réformés, au fur et à mesure qu'elle se séparait plus nettement des éléments plébéiens et paysans. Luther lui-même devint de plus en plus leur serviteur, et le peuple savait très bien ce qu'il faisait, lorsqu'il l'accusait d'être devenu le valet des princes, comme les autres, et lorsqu'il le chassait, comme à Orlamünde, à coups de pierres.

Lorsque la Guerre des paysans éclaté, et en vérité dans les régions où les princes et la noblesse étaient en majorité catholiques, Luther s'efforça de jouer le rôle de médiateur. Il attaqua résolument les gouvernements. Il déclara qu'ils étaient responsables de l'insurrection par leurs excitations. Ce n'étaient pas les paysans qui se levaient contre eux, c'était Dieu lui-même. Mais, de l'autre côté, il affirmait que la révolte était impie et contraire aux préceptes de l'Évangile. Finalement, il conseilla aux deux partis adverses de céder et de conclure un accord amiable.

Mais l'insurrection se répandit rapidement, malgré ces propositions bien intentionnées de médiation, elle s'étendit même à des régions protestantes qui se trouvaient sous l'autorité de princes, de nobles et de villes partisans de Luther et dépassa rapidement la réforme bourgeoise « pondérée ». C'est dans le proche voisinage de Luther, en Thuringe, que la fraction la plus décidée des insurgés, sous la direction de Munzer, établit son quartier général. Encore quelque succès et toute l'Allemagne était en flammes, Luther était encerclé, peut-être passé par les armes comme traître, et la Réforme bourgeoise emportée par le raz de marée de la révolution plébéienne et paysanne. Il n'y avait donc plus à hésiter. En face de la révolution, toutes les vieilles inimitiés furent oubliées. En comparaison des bandes paysannes, les valets de la Sodome romaine étaient des agneaux innocents, de doux enfants de Dieu. Bourgeois et princes, noblesse et clergé, Luther et le pape s'unirent contre « les bandes paysannes pillardes et tueuses ».

Il faut les *mettre en pièces*, les *étrangler*, les *égorger*, en secret et *publiquement*, comme on abat des *chiens enragés* ! s'écrie Luther. C'est pourquoi, mes chers seigneurs, *égorgez-les*, *abattez-les*, *étranglez-les*, libérez ici, sauvez là ! Si vous tombez dans la lutte, vous n'aurez jamais de mort plus sainte !

Pas de fausse pitié pour les paysans ! Ils se mêlent eux-mêmes aux insurgés, ceux qui font grâce à ceux dont Dieu lui-même n'a pas pitié, mais qu'il veut, au contraire, punir et anéantir. Après, les paysans apprendront eux-mêmes à remercier Dieu, s'ils sont obligés de céder une de leurs vaches, de pouvoir garder l'autre en paix ; et l'insurrection montrera aux princes quel est l'esprit du peuple qu'on ne peut gouverner que par la force.

Le sage dit : *Cibus, onus et virga asino*. Les paysans ont de la paille d'avoine dans la tête ; ils n'entendent point les paroles de Dieu, ils sont stupides ; c'est pourquoi il faut leur faire entendre le fouet, l'arquebuse ; cela leur fera du bien. Prions pour eux qu'ils obéissent. Sinon, pas de pitié ! *Faites parler les arquebuses*, sinon ce sera bien pis ¹.

C'est exactement ainsi que parlaient nos bourgeois socialistes et philanthropes lorsque le prolétariat, au lendemain des journées de mars, vint réclamer sa part des fruits de la victoire.

Avec la traduction de la Bible, Luther avait donné au mouvement plébéen une arme puissante. Dans la Bible, il avait opposé au christianisme féodal de l'époque l'humble christianisme des premiers siècles ; à la société féodale en décomposition, le tableau d'une société qui ignorait la vaste et ingénieuse hiérarchie féodale. Les paysans avaient utilisé cette arme en tous sens contre les princes, la noblesse et le clergé. Maintenant, Luther se retournait contre eux et tirait de la Bible un véritable hymne aux autorités établies par Dieu, tel que n'en composa jamais aucun lèche-bottes de la monarchie absolue ! Le pouvoir princier de droit divin, l'obéissance passive, même le servage furent sanctionnés par lui au non de la Bible. Ainsi se trouvaient reniées non seulement l'insurrection des paysans, mais même toute la révolte de Luther contre les autorités spirituelle et temporelles. Ainsi étaient trahis, au profit des princes, non seulement le mouvement populaire, mais même le mouvement bourgeois.

¹ Cf. Ecrit de Luther à Johann Rühel du 30 mai 1525 (Edition critique des œuvres complètes de LUTHER : Correspondance, tome III, p. 515).

Est-il nécessaire de nommer les bourgeois qui, eux aussi, nous ont récemment donné une fois de plus des exemples de ce reniement de leur propre passé ?

Opposons maintenant au réformateur bourgeois Luther le révolutionnaire plébéien *Munzer*.

Thomas Munzer était né à *Stolberg*, dans le Harz, vers l'année 1498. Son père serait mort pendu, victime de l'arbitraire des comtes de *Stolberg*. Dès sa quinzième année, *Munzer* fonda, à l'école, à Halle, une Ligue secrète contre l'archevêque de Magdebourg et l'Eglise romaine. Sa connaissance profonde de la théologie de l'époque lui permit d'obtenir de bonne heure le grade de docteur et une place de chapelain dans un couvent de religieuses à Halle. Il y traitait déjà avec le plus grand mépris des dogmes et les rites de l'Eglise, supprimait complètement à la messe les paroles de la transsubstantiation, et ainsi que le rapporte Luther, avalait les hosties non consacrées. Il étudiait principalement les mystiques du moyen âge, en particulier, les écrits chiliastiques de Joachim le Calabrais. L'heure du royaume millénaire, de la condamnation de l'Eglise dégénérée et du monde corrompu que cet écrivain annonce et dépeint, sembla à *Munzer* être venue avec la Réforme et l'agitation générale de l'époque. Il prêcha dans la région avec beaucoup de succès. En 1520, il alla comme premier prédicateur évangélique à *Zwickau*. Là il trouva une de ces sectes chiliastiques exaltées qui continuaient à vivre dans le silence dans un grand nombre de régions, et derrière la modestie et la réserve momentanée desquelles s'était cachée l'opposition grandissante des couches sociales inférieures contre l'état de choses existant ; maintenant, avec l'agitation croissante, elles manifestaient une activité de plus en plus ouverte et opiniâtre. C'était la secte des anabaptistes, à la tête de laquelle se trouvait *Nicolas Storch*. Ils prêchaient l'approche du Jugement dernier et du royaume millénaire ; ils avaient « des visions, des extases et l'esprit de prophétie ». Ils entrèrent rapidement en conflit avec le Conseil de *Zwickau*. *Munzer* les défendit, sans jamais se rallier complètement à eux, mais en les gagnant de plus en plus à son influence. Le Conseil intervint énergiquement contre eux ; ils durent quitter la ville, et *Munzer* avec eux. C'était à la fin de 1521.

Munzer se rendit à Prague et s'efforça d'y prendre pied en entrant en rapport avec les restes du mouvement hussite, mais ses proclamations n'eurent d'autre résultat que de l'obliger à fuir encore de Bohême. En 1522, il fut nommé prédicateur, à Allstedt, en Thuringe. Là il commença par réformer le culte. Avant même que Luther osât aller jusque-là, il supprima complètement l'emploi du latin et fit lire toute la Bible, et non pas seulement les Évangiles et les épîtres prescrites aux offices du dimanche. En même temps, il organisa la propagande dans la région. Le peuple accourut à lui de tous côtés, et bientôt Allstedt devint le centre du mouvement populaire antiprêtre de toute la Thuringe.

A cette époque, Munzer était encore avant tout théologien ; ses attaques étaient encore presque exclusivement dirigées contre les prêtres. Mais il ne prêchait pas, comme Luther le faisait déjà, les discussions paisibles et l'évolution pacifique. Il continuait les anciens prêches violents de Luther et appelait les princes saxons et le peuple à la lutte armée contre les prêtres romains.

Le Christ ne dit-il pas : je ne suis pas venu vous apporter la paix, mais l'épée ? Mais qu'allez-vous [princes saxons] en faire ? L'employer à supprimer et à anéantir les méchants qui font obstacle à l'Évangile, si vous voulez être de bons serviteurs de Dieu. Le Christ a très solennellement ordonné (saint Luc, 19, 27) : saisissez-vous de mes ennemis et étranglez-les devant mes yeux... Ne nous objectez pas ces fades niaiseries que la puissance de Dieu le fera sans le secours de votre épée ; autrement elle pourrait se rouiller dans le fourreau. Car ceux qui sont opposés à la révélation de Dieu, il faut les exterminer sans merci, de même qu'Ezéchias, Cyrus, Josias, Daniel et Elie ont exterminé les prêtres de Baal. Il n'est pas possible autrement de faire revenir l'Église chrétienne à son origine. Il faut arracher les mauvaises herbes des vignes de Dieu à l'époque de la récolte. Dieu a dit (Moïse, 5, 7) : « Vous ne devez pas avoir pitié des idolâtres. Détruisez leurs autels, brisez leurs images et brûlez-les, afin que mon courroux ne s'abatte pas sur vous **1** »

Mais ces appels aux princes n'eurent aucun résultat, alors que la fermentation révolutionnaire croissait de jour en jour dans le peuple.

1 Extrait du sermon de Thomas Munzer (*Écrits politiques de Thomas Munzer*, avec un commentaire de Carl Hinrichs. Halle, 1950, pp. 23-24-25 et 26).

Munzer dont les idées, exprimée de plus en plus nettement, devenaient chaque jour plus hardies, se sépara alors résolument de la Réforme bourgeoise et joua désormais directement le rôle d'un agitateur politique.

Sa doctrine théologique et philosophique attaquait, somme toute, tous les points fondamentaux, non seulement du catholicisme, mais aussi du christianisme. Il enseignait, sous des formes chrétiennes, un panthéisme qui présente une ressemblance extraordinaire avec les conceptions spéculatives modernes ³⁴ et frise même par moments l'athéisme. Il rejetait la Bible comme révélation vivante, c'est, disait Munzer, la raison-révélation qui a existé de tous temps et chez tous les peuples et qui existe encore. Opposer la Bible à la raison, c'est tuer l'esprit par la lettre. Car le Saint-Esprit dont parle la Bible n'existe pas en dehors de nous. Le Saint-Esprit, c'est précisément la raison. La foi n'est pas autre chose que l'incarnation de la raison dans l'homme, et c'est pourquoi les païens peuvent aussi avoir la foi. Grâce à cette foi, à la raison devenue vivante, l'homme se divinise et se sanctifie. C'est pourquoi le ciel n'est pas quelque chose de l'au-delà, c'est dans notre vie même qu'il faut le chercher ; et la tâche des croyants est précisément d'établir ce ciel, le royaume de Dieu, sur la terre. De même qu'il n'existe pas de ciel de l'au-delà, de même il n'existe pas d'enfer ou de damnation perpétuelle. De même, il n'y a d'autre diable que les instincts et les appétits mauvais des hommes. Le Christ a été un homme comme les autres, un prophète et un maître, et la cène a été un simple repas commémoratif, où le pain et le vin étaient consommés sans rien y ajouter de mystique.

Munzer enseignait cette doctrine en la dissimulant la plupart du temps sous la phraséologie chrétienne, sous laquelle la nouvelle philosophie a dû se cacher pendant un certain temps. Mais la pensée profondément hérétique ressort partout de ses écrits, et l'on s'aperçoit qu'il prenait beaucoup moins au sérieux le masque biblique que maints disciples de Hegel aujourd'hui. Et cependant, trois cents ans séparent Munzer de la philosophie moderne.

³⁴ Engels fait allusion aux vues du philosophe idéaliste Strauss et de Feuerbach qui, dans leurs premiers écrits, présentaient un point de vue panthéiste dans les questions religieuses.

Sa doctrine politique correspondait exactement à cette conception religieuse révolutionnaire et dépassait les conceptions religieuses de l'époque. De même que la théologie de Munzer frisait l'athéisme, son programme politique frisait le communisme, et plus d'une secte communiste moderne, encore à la veille de la révolution de mars, ne disposait pas d'un arsenal théorique plus riche que celui des sectes « munzeriennes » du XVI^e siècle. Ce programme, qui était moins la synthèse des revendications des plébéiens de l'époque, qu'une anticipation géniale des conditions d'émancipation des éléments prolétariens en germe parmi ces plébéiens, exigeait l'instauration immédiate sur terre du royaume de Dieu, du royaume millénaire des prophètes, par le retour de l'Eglise à son origine et par la suppression de toutes les institutions en contradiction avec cette Eglise, prétendument primitive, mais en réalité, toute nouvelle. Pour Munzer, le royaume de Dieu n'était pas autre chose qu'une société où il n'y aurait plus aucune différence de classes, aucune propriété privée, aucun pouvoir d'Etat étranger, autonome, s'opposant aux membres de la société. Toutes les autorités existantes, si elles refusaient de se soumettre et d'adhérer à la révolution, devaient être détruites ; tous les travaux et les biens devaient être mis en commun, et l'égalité la plus complète régner. Une association devait être fondée pour réaliser ce programme non seulement dans toute l'Allemagne, mais dans l'ensemble de la chrétienté. Les princes et les nobles seraient invités à se joindre à elle ; s'ils s'y refusaient l'association, à la première occasion, les renverserait les armes à la main ou les tuerait.

Munzer se mit immédiatement à l'œuvre pour organiser cette association. Ses prêches prirent un caractère encore plus violemment révolutionnaire. Ne se bornant plus à attaquer les prêtres, il tonnait avec la même fougue contre les princes, la noblesse, le patriciat. Il dépeignait sous les couleurs les plus ardentes l'oppression existante et y opposait le tableau imaginaire du royaume millénaire de l'égalité sociale et républicaine. En même temps, il publiait un pamphlet révolutionnaire après l'autre et envoyait des émissaires dans toutes les directions, pendant que lui-même organisait l'association à Allstedt et dans les environs.

Le premier résultat de cette propagande fut la destruction de la chapelle de la Vierge à Mellerbach, près d'Allstedt, d'après le commandement : « Vous détruirez leurs autels, briserez leurs colonnes, et brûlerez leurs idoles, car vous êtes un peuple saint » (Deutéronome, 7, 5). Les princes saxons se rendirent eux-mêmes à Allstedt pour calmer la révolte et convoquèrent Munzer à leur château. Il s'y rendit et u-y fit un sermon comme ils n'en avaient certainement jamais entendu de semblable de la bouche de Luther, « la viande douillette de Wittenberg », comme l'appelait Munzer. Il déclara, s'appuyant sur le Nouveau Testament, qu'il fallait tuer les souverains impies, surtout les prêtres et les moines, qui traitent l'Évangile comme une hérésie. Car les impies n'ont aucun droit à la vie, et ils ne vivent que par la grâce des élus. Si les princes se refusent à anéantir les impies, Dieu leur retirera l'épée, *car la puissance de l'épée appartient à la communauté*. La sentine de l'usure, du vol et du brigandage, ce sont les princes et les seigneurs qui font de toutes les créatures vivantes leur propriété : les poissons dans l'eau, les oiseaux dans le ciel, les plantes sur la terre. Et ensuite, ils prêchent aux pauvres le commandement. Tu ne voleras pas ! mais eux-mêmes s'emparent de tout ce qui tombe entre leurs mains, ils grugent et exploitent le paysan et l'artisan ; cependant dès qu'un pauvre s'en prend à quoi que ce soit, il est pendu, et à tout cela, le docteur « menteur » dit : Amen !

Ce sont les seigneurs eux-mêmes qui sont responsables de ce que les pauvres deviennent leurs ennemis. S'ils se refusent à supprimer la cause de la révolte, comment veulent-ils supprimer la révolte elle-même ? Ah ! mes chers seigneurs, comme le Seigneur frappera joliment parmi les vieux pots avec une barre de fer ! Si vous me dites, à cause de cela, que je suis rebelle, eh bien, soit, je suis un rebelle ! ¹

Munzer fit imprimer son sermon. Pour ce fait, son imprimeur d'Allstedt fut contraint par le duc Jean de Saxe de quitter le pays ; quant à Munzer lui-même, ses écrits durent désormais être

¹ La citation de Thomas Munzer faite par Wilhelm Zimmermann se compose de deux passages tirés de deux discours différents (Ecrits politiques de Thomas Munzer, avec un commentaire de Carl Hinrichs, Halle, 1950, pp. 81-82 et 21). Cf Wilhelm ZIMMERMANN : Histoire générale : de la Grande Guerre des paysans, 2^e partie, Stuttgart, 1842, p. 75.

obligatoirement soumis à la censure du gouvernement de Weimar. Mais il ne tint aucun compte de cet ordre. Aussitôt après, il fit imprimer dans la ville impériale de Mulhausen un manifeste d'une violence extrême, où il demandait au peuple d'« ouvrir tout grand le trou, afin que le monde entier puisse se rendre compte qui sont nos gros bonnets qui ont assez blasphémé Dieu pour en faire un petit bonhomme peint », et qu'il terminait par ces paroles : « Le monde entier doit supporter un grand choc. Il arrivera que les impies seront renversés et que les humbles seront élevés ». En guise d'exergue à son manifeste « Thomas Munzer au marteau » écrivait :

Ecoute, j'ai placé mes paroles dans ta bouche, afin que tu déracines, brises, détruises, renverses, que tu construises et que tu plantes. Un mur de fer contre les rois, les princes, les prêtres et contre le peuple est érigé. Qu'ils se battent ! La victoire est certaine, pour la ruine des puissants tyrans impies ¹.

La rupture de Munzer avec Luther et son parti était depuis longtemps un fait accompli. Luther avait été obligé d'accepter un certain nombre de réformes du culte que Munzer avait introduites de lui-même, sans le consulter. Il considérait l'activité de Munzer avec la méfiance soupçonneuse du réformateur modéré à l'égard du parti révolutionnaire plus énergique qui pousse plus loin. Dès le printemps de 1524, Munzer avait écrit à Mélanchthon, ce modèle du casanier maladif, du philistin, que ni lui, ni Luther ne comprenaient rien au mouvement, et qu'ils s'efforçaient de l'étouffer dans la croyance littérale en la Bible. Toute leur doctrine était vermoulue.

Chers frères, assez d'attente et d'hésitation ! Il est temps. L'été frappe à nos portes. Rompez votre amitié avec les impies, ils empêchent la parole de Dieu d'agir avec toute sa force. Ne flattez pas vos princes, sinon vous vous condamnez à la ruine avec eux. Doux savants, ne m'en veuillez pas, il m'est impossible de parler autrement. ²

¹ Cf. *Ecrits politiques de Thomas Munzer*, avec un commentaire de Carl Hinrichs, Halle, 1950, pp. 29-41 et 31

² La citation est empruntée à une lettre de Thomas Munzer à Mélanchthon du 29 mars 1525.

A maintes reprises, Luther provoqua Munzer à la controverse orale, mais celui-ci, prêt à entreprendre, à n'importe quel moment, la lutte devant le peuple, n'avait pas la moindre envie de se laisser entraîner à une dispute théologique devant le public partial de l'Université de Wittenberg. Il ne voulait pas « porter témoignage de l'Esprit uniquement devant l'Université 1. » Si Luther était sincère, il n'avait qu'à utiliser l'influence dont il disposait pour faire cesser les chicanes contre les imprimeurs de Munzer et mettre fin à la censure qui pesait sur ses écrits, afin que la lutte pût se poursuivre librement dans la presse.

Cette fois, après la parution du pamphlet révolutionnaire de Munzer, dont sa *Lettre aux princes de Saxe contre l'esprit rebelle* 2, il proclama que Munzer était un instrument de Satan et demanda aux princes d'intervenir et de chasser du pays les fomentateurs de révoltes, étant donné qu'ils ne se contentaient pas de répandre leurs mauvais enseignements, mais appelaient à l'insurrection et à la résistance armée contre les autorités.

Le 1^{er} août, Munzer fut convoqué au Château de Weimar pour répondre devant les princes de l'accusation de rébellion. Il y avait à sa charge un certain nombre de faits extrêmement compromettants. On avait découvert son association secrète, on avait décelé son activité dans les associations de mineurs et de paysans. On le menaça de bannissement. A peine de retour à Allstedt, il apprit que le duc Georges de Saxe exigeait qu'on le lui livrât. Des lettres de l'association écrites de sa main avaient été saisies, lettres dans lesquelles il appelait les sujets de Georges à la résistance armée contre les ennemis de l'Évangile. S'il n'avait pas quitté la ville à temps, le Conseil l'eût livré.

Entre temps ; l'agitation croissante parmi les plébéiens et les paysans avait considérablement facilité la propagande de Munzer, pour laquelle il avait trouvé de très précieux auxiliaires dans les anabaptistes. Cette secte, sans dogmes bien définis, dont l'hostilité

1 Cf. Thomas MUNZER : *Écrits politiques*, op. cit., p. 32.

2 Edition critique des œuvres complètes de LUTHER : tome XV, Weimar, 1899, pp. 210-211.

commune à toutes les classes dominantes et le symbole commun du second baptême maintenaient la cohésion, ascétique dans ses mœurs, inlassable, fanatique, menant sans crainte l'agitation, s'était de plus en plus groupée autour de Munzer. Exclus par les persécutions de toute résidence fixe, les anabaptistes parcouraient toute l'Allemagne et proclamaient partout la nouvelle doctrine, avec laquelle Munzer leur avait donné conscience de leurs besoins et de leurs aspirations. Un grand nombre d'entre eux furent mis à la torture, brûlés sur l'échafaud, exécutés de mille façons, mais leur courage et leur ténacité restèrent inébranlables, et le succès de leur activité, étant donné l'agitation croissante du peuple, fut inouï. C'est ce qui explique qu'au moment de sa fuite de Thuringe, Munzer trouva partout le terrain préparé. Il pouvait désormais aller où il lui plaisait.

Près de Nuremberg, où il se rendit tout d'abord, une révolte paysanne venait d'être, un mois à peine auparavant, étouffé dans le germe. Munzer y fit de l'agitation clandestine. Bientôt entrèrent en scène des hommes qui défendirent ses idées théologiques les plus hardies sur le caractère non obligatoire de la Bible et sur la nullité des sacrements, affirmèrent que le Christ n'était qu'un homme, et déclarèrent impie le pouvoir temporel. « On reconnaît là l'action de Satan, l'esprit d'Allstedt » s'écria Luther. C'est à Nuremberg que Munzer fit imprimer sa réponse à Luther. Il l'accusait directement de flatter les princes et de soutenir, en fait, par ses hésitations, le parti réactionnaire. « Mais, ajoutait-il, le peuple se libéra cependant, et, à ce moment-là, le docteur Luther sera comme un renard pris au piège. » Par ordre du Conseil cet écrit fut confisqué, et Munzer dut quitter Nuremberg.

Traversant la Souabe, il se rendit en Alsace, puis en Suisse, et revint dans le sud de la Forêt-Noire où l'insurrection avait éclaté depuis plusieurs mois déjà, hâtée en grande partie par ses émissaires anabaptistes. Ce voyage de propagande de Munzer contribua fortement à l'organisation du parti populaire, à la fixation nette de ses revendications et finalement à l'insurrection générale d'avril 1525. La double activité de Munzer, pour le peuple, d'une part, auquel il s'adressait dans le langage du prophétisme religieux, le seul qu'il fût capable de comprendre à l'époque, et, d'autre part, pour les initiés, avec lesquels il pouvait ouvertement s'entretenir de ses véritables

but, se manifeste ici très nettement. Si, déjà, en Thuringe, il avait groupé autour de lui et placé à la tête de l'association secrète un groupe d'hommes des plus décidés, issus non seulement du peuple, mais aussi du bas clergé, dans la Forêt-Noire, il devint le centre de tout le mouvement révolutionnaire de l'Allemagne du Sud-Ouest. Il organisa la liaison de la Saxe et de la Thuringe, par la Franconie et la Souabe, jusqu'en Alsace et à la frontière suisse, et compta parmi ses disciples et parmi les chefs de l'association les agitateurs de l'Allemagne du Sud, tels que Hubmayer, à Waldshut ; Conrad Grebel à Zurich ; Franz Rabmann, à Griessen ; Schappeler, à Memmingen ; Jacob Wehe, à Leipheim ; le docteur Mantel, à Stuttgart, la plupart ecclésiastiques révolutionnaires. Lui-même résidait généralement à Griessen, à la limite du canton de Schaffhouse, d'où il entreprenait des tournées à travers le Hegau, le Klettgau, etc. Les persécutions sanglantes que les princes et les seigneurs, inquiets, entreprirent partout contre cette nouvelle hérésie plébéienne contribuèrent fortement à attirer l'esprit de rébellion et à renforcer l'association. C'est ainsi que Munzer fit de l'agitation pendant cinq mois environ dans l'Allemagne du Sud. Quelque temps avant qu'éclatât la conspiration il revint en Thuringe, d'où il voulait diriger la révolte, et où nous le retrouvons plus tard

Nous verrons à quel point le caractère et l'attitude des deux chefs de partis reflètent exactement l'attitude de leurs partis réciproques ; comment l'indécision de Luther, sa crainte devant le sérieux que prenait le mouvement, sa lâche servilité devant les princes, correspondaient parfaitement à la politique hésitante, équivoque, de la bourgeoisie ; et comment l'énergie et la fermeté révolutionnaire de Munzer étaient celles de la fraction la plus avancée des plébéiens et des paysans. La seule différence était que, tandis que Luther se contentait d'exprimer les conceptions et les aspirations de la majorité de sa classe, et d'acquérir ainsi une popularité à bon compte, Munzer, au contraire, dépassait de beaucoup les idées et les revendications immédiates des paysans et des plébéiens. Il forma, avec l'élite des éléments révolutionnaires, un parti qui, d'ailleurs, dans la mesure où il partageait ses idées et possédait son énergie, ne représenta jamais qu'une petite minorité dans la masse des insurgés.

11.

Extraits de la correspondance de Karl Marx et Friedrich Engels *

Friedrich Engels à Karl Marx (env. 24 mai 1853).

[Retour à la table des matières](#)

... J'ai lu hier le livre sur les inscriptions arabes dont je t'ai parlé. Il n'est pas dépourvu d'intérêt, bien que transparaisse à chaque page de façon répugnante, le curé et l'apologiste de la Bible. Son plus grand triomphe est de pouvoir apporter la preuve que *Gibbon*, dans sa vieille géographie, a commis quelques bourdes et d'en conclure que toute la théologie de Gibbon est à rejeter. La chose s'appelle *The historical Geography of Arabia* ¹ par le Révérend Charles Forster. Ce qu'on y trouve de plus intéressant est ceci :

1. La prétendue généalogie de Noé, Abraham, etc... donnée dans la Genèse est une énumération assez exacte des tribus bédouines de l'époque d'après la plus ou moins grande parenté de leurs dialectes, etc... On sait que les tribus bédouines se nomment encore de nos jours Beni Saled, Beni Youssouf, etc... c'est-à-dire fils d'un tel, et d'un tel. Cette dénomination issue du mode d'existence patriarcal ancien, conduit finalement à cette sorte de généalogie. L'énumération de la Genèse est plus ou moins confirmée par les géographes de l'Antiquité, et les voyageurs modernes démontrent que les noms anciens, modifiés selon les dialectes, existent encore la plupart du temps. Mais il en ressort que les Juifs eux-mêmes ne sont rien d'autre qu'une petite tribu bédouine comme les autres que des conditions locales, l'agriculture, etc..., ont opposée aux autres Bédouins.

* Tirés de Karl MARX-Friedrich ENGELS : *Correspondance* ; tome I (1844-1853), Berlin, 1949.

¹ La Géographie historique de l'Arabie.

2. Au sujet de la grande invasion arabe dont nous avons parlé : les Bédouins, exactement comme les Mongols, ont fait des invasions périodiques ; l'empire assyrien et le babylonien ont été fondés par des tribus bédouines à l'endroit même où fut fondé plus tard le califat de Bagdad. Les fondateurs de l'empire babylonien, les Chaldéens, existent encore sous le même nom, Beni Chaled, dans la même région. L'édification rapide de grandes villes, Ninive et Babylone, s'est faite exactement de la même manière qu'il y a trois cents ans la création de villes-géantes semblables, Agra, Delhi, Lahore, Moultan en Inde par l'invasion afghane ou tartare. Par là l'invasion musulmane perd beaucoup de ses caractères distinctifs.

3. Les Arabes semblent avoir été, là où ils étaient sédentaires, dans le Sud-Est, un peuple aussi civilisé que les Egyptiens, les Assyriens, etc., leurs édifices le prouvent. Cela explique aussi beaucoup de traits de l'invasion musulmane. En ce qui concerne les supercheries religieuses, il semble ressortir des inscriptions anciennes trouvées dans le Sud où prédomine encore la vieille tradition nationale arabe du monothéisme (comme chez les Indiens d'Amérique) — et dont la tradition hébraïque ne constitue qu'une *petite partie* — que la révolution religieuse de Mahomet, comme *tout* mouvement religieux, a été *dans sa forme une réaction*, un prétendu retour aux anciennes coutumes, à la simplicité.

Ce qu'on appelle l'Écriture sainte juive n'est rien d'autre que la notation écrite de la tradition tribale et religieuse des anciens Arabes modifiée par le fait que les Juifs se sont séparés de bonne heure de leurs voisins, de même souche mais nomades. Ce point est parfaitement clair pour moi maintenant. Du côté arabe, la Palestine n'est entourée que de déserts ; pays de bédouins, cette circonstance explique l'évolution séparée. Mais les inscriptions, les traditions arabes anciennes, et le Coran, ainsi que la facilité avec laquelle toutes les généalogies etc. Peuvent désormais se résoudre, prouvent que la substance essentielle était d'origine arabe ou plutôt sémitique en général comme il en va chez nous de l'époque allemande.

Ton
F. E.

Karl Marx à Friedrich Engels.

Londres, 2 juin 1855.

... Au sujet des Hébreux et des Arabes, ta lettre m'a beaucoup intéressé. On peut d'ailleurs 1. démontrer, pour toutes les tribus orientales, un rapport général entre le settlement **1** d'une partie d'entre elles et la persistance de la nomadisation chez les autres, depuis que l'histoire existe. 2. A l'époque de Mahomet la route commerciale Europe-Asie s'était modifiée considérablement, et les villes d'Arabie, qui prenaient une grande part au commerce en direction de l'Inde, se trouvaient commercialement en déclin, ce qui a en tous cas contribué à déclencher le mouvement. 3. Pour la religion, la question doit se fondre dans la question plus générale, à laquelle on peut, de ce fait, donner facilement réponse : pourquoi l'histoire de l'Orient *apparaît-elle* comme une histoire des religions ?

Sur la formation des villes orientales, on ne peut rien lire de plus brillant, de plus concret et de plus frappant que le vieux François Bernier, médecin d'Aureng-Zebe pendant neuf ans : Voyages contenant la description des Etats du Grand Mogol, etc. Il explique joliment les choses militaires aussi, la façon dont ces grandes armées se nourrissaient, etc... Sur ces deux chapitres, il remarque entre autres :

La cavalerie constitue la partie principale, l'infanterie n'est pas si importante que le bruit en court, si ce n'est qu'avec les véritables gens de guerre, ils ne confondent tous ces gens de service et de bazars ou marchés qui suivent l'armée ; car, en ce cas-là, je croirais qu'ils auraient raison de mettre les 200 000 et 300 000 hommes dans l'armée seule qui est avec le roi, et quelquefois **2** encore davantage, comme on est assuré qu'il sera longtemps absent de la ville capitale ; ce qui ne semblera pas si fort étonnant à qui saura l'étrange embarras de tentes, de cuisines, de hardes, de meubles et de femmes même assez souvent, et par conséquent d'éléphants, de chameaux, de bœufs, de chevaux, de porte-faix, de fourrageurs, vivandiers, marchands de toutes sortes et de serviteurs que traînent après soi ces armées, et à qui saura l'état et

1 Etablissement.

2 Dans l'original : quelquefois même.

gouvernement particulier du pays, à savoir que le *roi est le seul et unique propriétaire de toutes les terres* ³⁵ du royaume, d'où vient par une certaine suite nécessaire que toute une ville capitale comme Delhi ou Agra ne vit presque que de la milice, et est par conséquent obligée de suivre le roi quand il va en campagne pour quelque temps, ces villes-là n'étant ni ne pouvant être rien moins qu'un Paris ; mais *n'étant proprement qu'un camp* ³ d'armée un peu mieux et plus commodément placé qu'en rase campagne.

A l'occasion de la marche du Grand Mogol sur le Cachemire avec une armée de 400 000 hommes, etc., Bernier dit :

La difficulté est de savoir d'où et comment peut substituer une si grande armée en campagne, une si grande quantité d'hommes et d'animaux. Il ne faut pour cela que supposer, ce qui est très vrai, que les Indiens sont fort sobres et sort simples dans leur manger, et que de tout ce grand nombre de cavaliers il n'y a pas la dixième, ni même la vingtième partie, qui, dans la marche, mange de la viande ; pourvu qu'ils aient leur kicheris ou mélange de riz et d'autres légumes, sur lesquels ils versent du beurre roux quand ils sont cuits, ils sont contents ³⁶. Il faut encore savoir que les chameaux résistent extrêmement au travail, à la faim et à la soif, vivent de peu et mangent de tout, et qu'aussitôt que l'armée est arrivée, les chameliers les menèrent brouter à la campagne, où ils mangent tout ce qu'ils attrapent ; de plus, que les mêmes marchands qui entretiennent les bazars de Dehli, sont obligés de les entretenir dans les campagnes, de même les petits marchands etc., enfin au regard ³⁷ du fourrage, tous ces pauvres gens s'en vont rôdant de tous les côtés dans les villages pour en acheter et y gagner quelque chose, et que leur grand et ordinaire refuge est de râper, avec une espèce de truelle, les campagnes entières, battre ou laver cette petite herbe qu'ils ont râpée, et l'apporter vendre à l'armée... ³⁸

³⁵ Souligné par Marx.

³⁶ Dans l'original : les voilà contents

³⁷ Dans l'original : enfin à l'égard.

³⁸ Marx cite ici le livre : *Voyages de François Bernier... contenant la description des Etats du Grand Mogol, de l'Hindoustan, du royaume de Cachemire...*, Paris, 1830, tome I, 304-305 et tome II, pp. 231-232. Les deux longues citations sont faites dans la langue de l'original, en français, à l'exception des deux premières lignes de la première citation, traduites par Marx en allemand

Bernier trouve à juste raison que la formule-clé de tous les phénomènes de l'Orient — il parle de la Turquie, de la Perse, de l'Hindoustan — c'est qu'il n'existait pas de *propriété foncière privée*. Voilà la clé véritable, même pour le paradis oriental...

Friedrich Engels à Karl Marx.

Manchester, 6 juin [1853], le soir.

... L'absence de propriété foncière est en effet la clé de tout l'Orient. C'est la base de l'histoire politique et religieuse. Mais quelle est l'origine du fait que les Orientaux ne parviennent pas à la propriété foncière, même pas de type féodal ? Je crois que cela dépend essentiellement du climat, lié aux conditions de sol, en particulier aux grandes zones désertiques qui s'étendent du Sahara, à travers l'Arabie, la Perse et la Tartarie jusqu'aux plus hauts plateaux de l'Asie. L'irrigation artificielle est ici la condition première de l'agriculture : or elle est l'affaire soit des communes, des provinces, ou du gouvernement central. Le gouvernement, en Orient, n'a jamais eu que trois départements : finances (mise au pillage du pays), guerre (pillage du pays et des pays voisins) et travaux publics ¹, problèmes de la reproduction. Le gouvernement britannique aux Indes a réglé les ponts 1 et 2 de façon un peu plus hypocrite, et supprimé complètement le n° 3, d'où la ruine de l'agriculture indienne. Dans ces pays la libre concurrence échoue totalement. Cette fertilisation artificielle du sol qui a cessé dès que les canaux d'irrigation tombèrent en ruines explique ce fait, qui peut paraître curieux, que de vastes zones sont maintenant désertiques et stériles qui étaient autrefois admirablement cultivées (Palmyre, Petra, les ruines du Yemen, x localités d'Égypte, la Perse, de l'Hindoustan) ; elle explique le fait pour des siècles et le dépouiller de toute civilisation. Il faut aussi, avant Mahomet du commerce de l'Arabie méridionale, que tu considères très justement comme un moment capital de la révolution mahométane. Je ne connais pas d'assez près l'histoire du commerce des six premiers siècles de l'ère chrétienne, pour pouvoir juger dans quelle mesure les conditions matérielles générales du monde ont fait préférer, pour se

¹ En français dans le texte.

rendre en mer Noire, la voie commerciale qui traverse la Perse, et pour aller en Syrie et en Asie Mineure, celle qui passe par le golfe persique, à celle qui traversait la mer Rouge. Mais en tous cas, la sécurité relative des caravanes dans l'empire perse policé des Sassanides n'a pas manqué d'avoir d'importants effets alors que le Yémen, de 200 à 600, a été presque constamment subjugué, envahi et pillé par les abyssins. Les villes d'Arabie du Sud qui étaient encore florissantes à l'époque romaine étaient au VII^e siècle de vrais champs de ruines ; les Bédouins des territoires voisins avaient adopté en 500 ans des traditions purement mystiques, légendaires sur leur origine (cf. le Coran et l'historien arabe Novaïri) et l'alphabet dans lequel étaient écrites les inscriptions de ces régions, était à peu près totalement inconnu, bien qu'il *n'en existât pas d'autre*, en sorte que même *l'écriture* était tombée *de facto* dans l'oubli. De tels faits supposent à côté d'un superseding ¹ provoqué peut-être par des conditions générales du commerce, également une destruction tout à fait directe, par la violence, qui ne peut s'expliquer que par l'invasion éthiopienne. L'expulsion des Abyssins eut lieu environ 40 ans avant Mahomet et fut manifestement le premier acte de l'éveil du sentiment nationale arabe, aiguillonné, en outre, par des invasions perses venues du Nord, qui parvinrent presque jusqu'à la Mecque. Je ne vais attaquer l'histoire de Mahomet lui-même que es jours-ci ; jusqu'à présent, elle me semble avoir le caractère d'une réaction bédouine contre les Fellahs sédentaires des villes, qui étaient tombés en décadence et qui, à cette époque, étaient aussi en pleine décadence religieuse et mêlaient à un culte de la nature dégénéré un judaïsme et un christianisme en pleine dégénérescence aussi.

Les histoires du vieux Bernier sont vraiment très belles. On a toujours beaucoup de plaisir à relire de temps en temps quelques pages d'un vieil auteur français clair et plein de bon sens, qui tombe partout juste sans avoir l'air de s'en apercevoir.

¹ Dépossession, éviction.

12.

KARL MARX

Le mouvement anticlérical Une manifestation à Hyde Park *

Londres, 25 juin 1855.

[Retour à la table des matières](#)

C'est une vieille leçon de l'histoire, les puissances sociales dépassées, qui sont encore nominalement en possession de tous les attributs du pouvoir bien que sous leurs pieds les fondements de leur existence soient sapés depuis longtemps — et qui continuent à végéter, parce que des dissensions ont déjà éclaté entre les héritiers à propos de l'entrée en jouissance de la succession avant que le faire-part de décès ne soit imprimé et le testament ouvert — ces puissances se ressaisissent une fois encore avant le dernier combat de l'agonie, passent de la défensive à l'offensive, provoquent au lieu de battre en retraite, et cherchent à tirer des conclusions extrêmes de prémisses qui ne sont pas seulement mises en question, mais déjà condamnées. Ainsi en est-il aujourd'hui de l'oligarchie anglaise. Ainsi de sa sœur jumelle, l'*Eglise*. Il y a eu, au sein de l'Eglise officielle, la haute et la basse **1**, d'innombrables tentatives de réorganisation, pour trouver un terrain d'entente avec les dissidents et, de cette manière, constituer un bloc face à la masse profane de la nation ; il y a eu une succession rapide de mesures de coercition religieuse — le pieux comte Shaftesbury, connu autrefois sous le nom de Lord Ashley, a constaté avec des lamentations, à la Chambre Haute, que dans la seule Angleterre 5 millions de personnes étaient devenues étrangères non

* *Neue Oder-Zeitung*, n° 295 du 28 juin 1855.

1 *Haute et basse Eglise* : eux tendances concurrentes à l'intérieur de l'Eglise anglaise ; la première avait des partisans principalement dans l'aristocratie, luttait pour la stricte observance des vieilles cérémonies fastueuses et soulignait le lien héréditaire avec le catholicisme ; la seconde tendance était répandue surtout dans le bas clergé et dans la bourgeoisie, qui n'accordaient pas la moindre importance au rituel extérieur, et mettaient l'accent sur la propagande religieuse dans l'esprit de l'hypocrisie morale bourgeoise.

seulement à l'Eglise, mais au christianisme. « *Compelle intrare* » 39, répond l'Eglise officielle. Elle laisse à Lord Ashley et aux bigots dissidents, sectaires et excités de cette sorte, le soin de tirer du feu les marrons qu'elle compte manger.

Le premier moyen de coercition a été la *Beerbill* 40 qui fermait le dimanche tous les lieux de plaisir publics sauf de 6 à 10 heures du soir. On l'a fait passer en fraude dans une Chambre clairesemée, à la fin de la séance, après que les dévots se furent acquis le soutien des grosse débitants de bière de Londres en leur garantissant que serait maintenu le système de la patente, c'est-à-dire le monopole des grands capitaux. Puis vint le tour de la *Sunday tradingsbill* 41 qui a passé maintenant en troisième lecture aux Communes et dont les différentes clauses viennent d'être l'objet de débats au Comité du Parlement. Pour cette nouvelle mesure de coercition, on était de nouveau assuré de la voix du grand capital, parce que les petits commerçants sont seules à ouvrir le dimanche et que les grands magasins sont tout à fait prêts à écarter de leur chemin, par la voie parlementaire, la concurrence que leur font le dimanche les petits boutiquiers. Dans les deux cas, conjuration de l'Eglise et du monopole détenu par le Capital, mais dans les deux cas lois pénales religieuses dirigées contre les basses classes pour l'apaisement de la conscience des classes distinguées. La *Beerbill* ne touchait pas plus les clubs aristocratiques que la *Sunday tradingbill* ne touche les occupations dominicales distinguées. La classe ouvrière reçoit son salaire tard le samedi soir ; c'est donc pour elle seule qu'existe le commerce dominical. Elle seule est obligée de faire le dimanche ses petits achats. C'est donc contre elle seule qu'est dirigée la nouvelle loi. Au XVIII^e siècle, l'aristocratie française disait : pour nous Voltaire, pour le peuple la messe et la dîme. Au XIX^e siècle l'aristocratie anglaise dit : pour nous la phrase bigote, pour le peuple la pratique chrétienne. Les saints classiques du christianisme mortifiaient *leur* corps pour le salut de l'âme de la masse ; les saints modernes, cultivés, mortifient *le corps de la masse* pour le salut de la leur.

39 Contrains-les à entrer.

40 Loi sur la bière.

41 Loi sur le commerce le dimanche.

Cette alliance d'une aristocratie dissolue, décadente et jouisseuse et de l'Eglise, étayée par les sordides calculs des magnats de la bière et des gros commerçants monopoleurs, a provoqué hier à Hyde Park une *manifestation de masse*, telle que Londres n'en a plus connu depuis la mort de Georges IV, « premier gentleman d'Europe ». Nous en avons été spectateurs du commencement à la fin, et nous ne croyons pas exagérer en assurant qu'hier à Hyde Park la révolution anglaise a commencé. Les dernières nouvelles venues de Crimée ont constitué un élément essentiel de cette manifestation « *non-parlementaire* », « *extraparlémentaire* », et « *antiparlémentaire* ».

Lord *Robert Grosvenor* qui est à l'origine de la loi sur le commerce dominical, avait répondu à l'objection que sa loi était dirigée seulement contre les classes pauvres et non contre les classes riches, en disant :

L'aristocratie s'abstient, sur une grande échelle, de faire travailler le dimanche ses domestiques et ses chevaux.

Dans les derniers jours de la semaine passée on pouvait lire sur tous les murs de Londres l'affiche suivante imprimée en gros caractères et émanant des Chartistes ¹ :

« *Nouvelle loi dominicale* en vue de supprimer le dimanche les journaux, le coiffeur, le tabac, les boissons et les repas et toutes les sortes de nourritures et de loisirs, du corps ou de l'esprit, dont le *pauvre peuple* a pour l'instant encore la faculté de jouir. *Un meeting en plein air* d'artisans, d'ouvriers et des « basses classes » de la capitale se tiendra à Hyde Park, dimanche après-midi, pour voir avec quel esprit religieux l'aristocratie observe le sabbat et comme elle est soucieuse de ne pas faire travailler ce jour-là ses domestiques et ses chevaux. Voir discours de Lord Robert Grosvenor. Le meeting est convoqué à 3 heures, sur la rive droite de la Serpentine (petite rivière dans Hyde Park) du côté des jardins Kensington. Venez ! Et amenez

¹ *Chartisme* : forme que prit le mouvement révolutionnaire, mais non socialiste, des ouvriers anglais dans les années 1836 à 1848, qui luttèrent pour la réalisation de la Charte du peuple (*People's Charter*), dont les exigences ne concernaient que la démocratisation de l'Etat anglais. Le chartisme a joué un rôle historique en tant que « premier mouvement de masse prolétarien et révolutionnaire, large et politiquement défini » (LÉNINE : *Œuvres choisies en 2 vol.*, t. II, p. 551).

vos femmes et vos familles avec vous ! afin qu'elles profitent de l'exemple que leur donnent leurs « *supérieurs* » ! »

Il faut savoir que le chemin de Hyde Park qui longe la Serpentine et pour la *haute volée* ¹ anglaise ce qu'est Longchamp pour la haute société parisienne — l'endroit où ses membres font parader l'après-midi, le dimanche notamment, leurs carrosses de luxe et leurs toilettes, où ils font caracoler leurs chevaux, suivis par des essaims de laquais. On voit dans le texte de l'affiche ci-dessus, que la lutte contre le cléricisme prend le caractère de tous les combats sérieux en Angleterre, le caractère d'une *lutte de classe* du pauvre contre le riche, du peuple contre l'aristocratie, des gens de condition « inférieure » contre ceux de condition « supérieure ».

A 3 heures, 50 000 personnes environ étaient réunies à l'emplacement indiqué, sur la rive droite de la Serpentine, sur les immenses pelouses de Hyde Park, et, des gens arrivant également de la rive gauche, ces 50 000 devinrent peu à peu au moins 200 000. On voyait de petits attroupements poussés d'un point à un autre. Les constables envoyés en nombre, cherchaient manifestement à retirer aux organisateurs du meeting ce qu'Archimède exigeait pour soulever le monde : un point d'appui solide. Enfin, un groupe plus important prit position et Bligh, le chartiste, juché sur un petit monticule au milieu du groupe, s'établit président. Il avait à peine commencé sa harangue que l'inspecteur de police Banks, à la tête de 40 constables brandissant des matraques, lui déclara que le parc était propriété privée *royale* et qu'on n'avait pas le droit d'y tenir un meeting. Après quelques pourparlers, Bligh cherchant à démontrer que les parcs étaient la propriété du public et Banks répliquant qu'il avait ordre de l'arrêter s'il persistait dans son intention, au milieu des hurlements épouvantables de la foule alentour, Bligh s'écria :

La police de Sa Majesté déclare que Hyde Park est une propriété privée et que Sa Majesté ne veut pas prêter son domaine au peuple pour qu'il y tienne ses meetings. Transportons-nous donc à Oxford Market.

¹ En français dans le texte.

Et au cri ironique de « God save the Queen ! »⁴² le groupe s'égailla en direction de Oxford Market. Mais pendant ce temps *Finlen*, membre du Comité central chartiste, s'était précipité vers un arbre qui se dressait loin de là, des masses le suivirent, l'entourèrent en un clin d'œil en un cercle si serré et si dense, que la police renonça à sa tentative d'arriver jusqu'à lui.

Nous sommes tyrannisés six jours de la semaine, le Parlement veut encore nous voler le peu de liberté que nous avons le septième. Ces hommes de l'oligarchie et ces capitalistes, coalisés avec les curés qui roulent des yeux hypocrites, veulent faire *pénitence*, non sur eux, mais sur nous, pour expier l'assassinat impie des enfants du peuple sacrifiés en Crimée.

Nous quittâmes ce groupe pour nous approcher d'un autre où un orateur, allongé de tout son long sur le dol, haranguait son auditoire dans cette position horizontale. Soudain, de tous côtés, retentit le cri : « A la chaussés, sus aux carrosses ! » Cependant les injures avaient déjà commencé à pleuvoir sur les équipages et les cavaliers. Les policiers, qui recevaient sans cesse des renforts de la ville, chassèrent les promeneurs de l'allée. Ils contribuèrent ainsi à former deux haies denses d'êtres humains, sur plus d'un quart de lieue des deux côtés de la chaussée, depuis Apsleyhouse Rotten Row jusqu'à Kensington Gardens en remontant la Serpentine. Le public se composait pour les deux tiers environ d'ouvriers, pour un tiers de membres de la classe moyenne, tous avec femmes et enfants. Les acteurs malgré eux, beaux messieurs et élégantes dames, « députés des Communes et Lords », dans de hauts carrosses d'apparat, laquais galonnés devant et derrière, ici et là messieurs d'un certain âge, échauffés par le vin de Porto, sur leurs chevaux, ne passaient pas cette fois-ci la revue. On les faisait passer par les verges. Bientôt des deux côtés, ils furent enveloppés dans un tourbillon de tous les cris railleurs, provocateurs et malsonnants dont aucune langue n'est aussi riche que la langue anglaise. Comme le concert était improvisé, il manquait d'instruments. Le chœur devait donc faire usage de ses propres organes et se militer à de la musique vocale. Et c'était un concert diabolique de grognements, de bourdonnements, de bougonnements, de piaillements, de glapissements, de gémissements, de râclements, de

⁴² Dieu protège la reine !

grincements. Une musique à rendre fous les hommes et à réveiller les morts. Des explosions d'authentique humour vieil-anglais et de fureur bouillonnante longtemps contenue s'y mêlaient bizarrement. « *Go to the church!* » (allez à l'église !) était le seul son articulé que l'on pouvait distinguer. Une lady tendit en signe d'apaisement un *Prayer Book* (livre de prières) à la reliure orthodoxe par la portière de la voiture. « *Give it to read to your horses!* » (Donnez-le à lire à vos chevaux !) fut la réponse tonnante proférée en écho par mille voix. Quand les chevaux devenaient ombrageux, se cabraient, se dressaient, prenaient le mors aux dents, quand un danger mortel menaçait leur élégante charge, les quolibets se faisaient plus bruyants, plus menaçants, plus inexorables. De nobles lords et ladies, parmi lesquels la comtesse Granville, épouse du ministre et président du Conseil intime, furent obligés de descendre de voiture et de faire usage de leurs propres jambes. Quand venaient à passer sur leurs chevaux des gentlemen d'un certain âge, dont le costume, notamment le chapeau à larges bords, manifestait des prétentions particulières à la perfection de la loi, tous les cris de fureur se perdaient comme par ordre en un éclat de rire inextinguible. Un de ces gentlemen perdit patience. Il fit, comme Méphistophélès, un geste inconvenant, il tira la langue à l'ennemi. « *He is a wordcatcher! a parliamentary man! He fights with his own weapons!* » (c'est un bavard ! un parlementaire ! il combat avec ses armes à lui !), ce cri retentit d'un côté du chemin. « *He is a saint! he is psalm singing!* » (c'est un saint ! il chante des psaumes !), telle fut l'antistrophe de l'autre côté.

Cependant le télégraphe électrique de la capitale avait annoncé à tous les postes de police qu'une émeute se préparait à Hyde Park et leur avait donné l'ordre de se rendre sur le théâtre des opérations. Les sections de police se suivaient donc à intervalles rapprochés, défilant de Apsleyhouse à Kensington Gardens entre la double haie humaine, accueillies chaque fois par la chanson populaire :

*Where are gone the geese ?
Ask the police !
(Où sont passées les oies ?
Demandez-le à la police !)*

Ce qui était une allusion à un vol d'oies notoire, récemment commis à Cherkerwell par un agent de police. Ce scandale dura trois heures. Seuls des poumons anglais sont capables d'un tel tour de force. Pendant la représentation, on entendait dans les différents groupes : « Ce n'est que le commencement », « C'est le premier pas ! », « Nous les haïssons ! » etc. Tandis que sur le visage des ouvriers on pouvait lire la colère, jamais auparavant nous n'avions vu sur le visage des gens des classes moyennes de sourire aussi content, aussi satisfait. Peu avant la fin, la violence de la manifestation s'accrût. On brandit des bâtons en direction de carrosses et la cacophonie prit forme dans l'interjection : « *You rascals !* » (Gredins !). Pendant les trois heures, des chartistes, hommes et femmes, parcoururent la foule, en distribuant des tracs où l'on pouvait lire en gros caractères :

Réorganisation du chartisme ! un grand meeting public se tiendra mardi prochain 26 juin, à l'Institut littéraire et scientifique du Docteur Common, Friar Street, pour élire des délégués à une conférence pour la réorganisation du chartisme dans la capitale. Entrée libre.

La presse de Londres ne donne aujourd'hui dans l'ensemble qu'un bref compte rendu des événements de Hyde Park. Pas encore d'éditoriaux à l'exception du *Morning Post* de Lord Palmeston.

Un spectacle extrêmement honteux et dangereux, *dit-il*, s'est déroulé à Hyde Park, une violation caractérisée de la loi et une atteinte aux bonnes mœurs — une tentative illégale de faire intervenir la force physique dans le libre jeu du pouvoir législatif. La scène ne doit pas se renouveler dimanche prochain, comme la menace en a été faite.

Mais en même temps il qualifie ce « fanatique » de Lord Grosvenor d'unique « responsable » du désordre et déclare qu'il a provoqué la « juste colère du peuple ». Comme si la Parlement n'avait pas adopté en trois lectures la loi de Lord Grosvenor ! Aurait-il également employé « la force physique pour faire pression sur le libre jeu du pouvoir législatif » ?

13.

KARL MARX

Le Capital

Le développement de la production capitaliste

[Retour à la table des matières](#)

Une société où le produit du travail prend généralement la forme de marchandise et où, par conséquent, le rapport le plus général entre les producteurs consiste à comparer les valeurs de leurs produits et, sous cette enveloppe des choses, à comparer les uns aux autres leurs travaux privés à titre de travail humain égal, une telle société trouve dans le christianisme avec son culte de l'homme abstrait, et surtout dans ses types bourgeois, protestantisme, déisme, etc., le complément religieux le plus convenable. Dans les modes de production de la vieille Asie, de l'Antiquité en général, la transformation du produit en marchandise ne joue qu'un rôle subalterne, qui cependant acquiert plus d'importance à mesure que les communautés approchent de leur dissolution. Des peuples marchands proprement dits n'existent que dans les intervalles du monde antique, à la façon des dieux d'Epicure, ou comme les Juifs dans les pores de la société polonaise. Ces vieux organismes sociaux sont, sous le rapport de la production, infiniment plus simples et plus transparents que la société bourgeoise ; mais ils ont pour base l'immaturation de l'homme individuel — dont l'histoire n'a pas encore coupé pour ainsi dire, le cordon ombilical qui l'unit à la communauté naturelle d'une tribu primitive — ou des conditions de despotisme et d'esclavage. Le degré inférieur de développement des forces productives du travail qui les caractérise, et qui par suite imprègne tout le cercle de la vie matérielle, l'étroitesse des rapports des hommes, soit entre eux, soit avec la nature, se reflète idéalement dans les vieilles religions nationales. En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont

la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui en voile l'aspect, que le jour où s'y manifestera l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maître de leur propre mouvement social. Mais cela exige dans la société un ensemble de conditions d'existence matérielle qui ne peuvent être elles-mêmes le produit que d'un long et douloureux développement.

L'économie politique a bien, il est vrai, analysé la valeur et la grandeur de la valeur, quoique d'une manière très imparfaite. Mais elle ne s'est jamais demandé pourquoi le travail se représente dans la valeur, et la mesure du travail par sa durée dans la grandeur de valeur des produits. Des formes qui manifestent au premier coup d'œil qu'elles appartiennent à une période sociale dans laquelle la production et ses rapports régissent l'homme au lieu d'être régis par lui, paraissent à sa conscience bourgeoise une nécessité tout aussi naturelle que le travail productif lui-même. Rien d'étonnant qu'elle traite les formes de production sociale qui ont précédé la production bourgeoise, comme les Pères de l'Eglise traitaient les religions qui avaient précédé le christianisme.

... Une histoire critique de la technologie ferait voir combien il s'en faut généralement qu'une invention quelconque du XVIII^e siècle appartienne à un seul individu. Il n'existe aucun ouvrage de ce genre. Darwin a attiré l'attention sur l'histoire de la *technologie naturelle*, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux considérés comme moyens de production pour leur vie. L'histoire des organes productifs de l'homme social, base matérielle de toute organisation sociale, ne serait-elle pas digne de semblables recherches ? Et ne serait-il pas plus facile de mener cette entreprise à bonne fin, puisque, comme dit Vico, l'histoire de l'homme se distingue de la nature en ce que nous avons fait celle-là et non celle-ci ? La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le procès de production de sa vie matérielle, et, par conséquent, l'origine des rapports sociaux et des idées ou conceptions intellectuelles qui en découlent. L'histoire de la religion elle-même, si l'on fait abstraction de cette base matérielle, manque de critérium. Il est, en effet, bien plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions, que de faire

voir par une voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique. Pour ce qui est du matérialisme abstrait des sciences naturelles, qui ne faut aucun cas du développement historique, ses défauts éclatent dans la manière de voir abstraite et idéologique de ses porte-parole, dès qu'ils se hasardent à faire un pas hors de leur spécialité.

On m'objectera peut-être l'*Essai sur la population*, publié en 1798, mais dans sa première forme ce livre de Malthus n'est qu'une déclaration d'écolier sur des textes empruntés à De Foë, Franklin, Wallace, sir James Stuart, Townsend, etc. Il n'y a ni une recherche ni une idée du cru de l'auteur.

La grande sensation que fit ce pamphlet juvénile n'était due qu'à l'esprit de parti. La Révolution française avait trouvé des défenseurs chaleureux de l'autre côté de la Manche, et le « principe de population », peu à peu élaboré au XVIII^e siècle, puis, au milieu d'une grande crise sociale, annoncé à coups de grosse caisse comme l'antidote infaillible des doctrines de Condorcet, etc., fut bruyamment acclamé par l'oligarchie anglaise comme l'éteignoir de toutes les aspirations au progrès humain. Malthus, tout étonné de son succès, se mit dès lors à fourrer sans cesse dans l'ancien cadre de nouveaux matériaux superficiellement compilés. — A l'origine, l'économie politique a été cultivée par des philosophes comme Hobbes, Locke, Hume, par des gens d'affaires et des hommes d'Etat tels que Thomas More, Temple, Sully, de Witt, Law, Vanderlint, Cantillon, Franklin et, avec le plus grand succès par des médecins comme Petty, Barbon, Mandeville, Quesnay, etc. Vers le milieu du XVIII^e siècle, le pasteur Tucker, un économiste distingué pour son époque, se croit encore obligé de s'excuser de ce qu'un homme de sa sainte profession se mêle des choses de Mammon. Puis les pasteurs protestants s'établissent dans l'économie politique, à l'enseigne du « principe de population », et alors ils y pullulent. A part le moine vénitien Ortes, écrivain spirituel et original, la plupart des docteurs ès population sont des ministres protestants. Citons, par exemple, Bruckner qui, dans sa *Théorie du système animal* (Leyde, 1767), a devancé toute la théorie moderne de la population, le « révérend » Wallace, le « révérend » Townsend, le « révérend » Malthus, et son disciple, l'archi-révérend

Th. Chalmers. Malthus, quoique ministre de la haute Eglise anglicane, avait au moins fait vœu de célibat comme *socius (fellow)* de l'université de Cambridge.

Socios collegiorum maritos esse non permittimus, sed statium postquam quis uxorem duxerit, socius collegii desinat esse **1**.

En général, après avoir secoué le joug du célibat catholique, les ministres protestants revendiquèrent comme leur mission spéciale l'accomplissement du précepte de la Bible : « Croissez et multipliez », ce qui ne les empêche pas de prêcher en même temps aux ouvriers le « principe de population ». ils ont presque monopolisé ce point de doctrine chatouilleux, ce travestissement économique du péché originel, cette pomme d'Adam, le « pressant appétit » et « les obstacles qui tendent à émousser les flèches de Cupidon » (*the checks wich tend to blunt the shafts of Cupid*) comme dit gaiement le « révérend » Townsend. On dirait que Petty présentait ces bousilleurs lorsqu'il écrivait :

La religion fleurit surtout là où les prêtres subissent le plus de macération, de même que la loi, là où les avocats crèvent de faim.

Mais, si les pasteurs protestants persistent à ne vouloir ni obéir à l'apôtre saint Paul, ni mortifier leur chaire par le célibat, qu'ils prennent au moins garde de ne pas engendrer plus de ministres que les bénéfices disponibles n'en comportent.

S'il n'y a que douze mille bénéfices en Angleterre, il est dangereux d'engendrer vingt-quatre mille ministres **2** (*it will not be safe to bred up 24 000 ministers*), car les douze mille sans-cure chercheront toujours à gagner leur vie, et pour arriver à cette fin ils ne trouveront pas de meilleur moyen que de courir parmi le peuple et de lui persuader que les douze mille bénéficiaires empoisonnent les âmes et les affament, et les éloignent du vrai sentier qui mène au ciel. (William PETTY : *A Treatise on taxes and contributions*, Lond., 1667, p. 57.)

1 Nous ne permettons pas que les agrégés [*fellows*] des Collèges soient mariés, mais aussitôt que quelqu'un aura pris femme, il cesse d'être agrégé du collège.

2 Ministres du Culte.

A l'instar de Petty, Adam Smith fut détesté par la prêtraille. On en peut juger par un écrit intitulé : *A letter to A. Smith, L. L. D. On the Life, Death and Philosophy of his Friend, David Hume. By one of the People called Christians*, 4^e éd., Oxford, 1784. L'auteur de ce pamphlet, docteur Horne, évêque anglican de Norwich, sermonne A. Smith pour avoir publié une lettre à M. Strahan où « il embaume son ami David » [Hume], où il raconte au monde que « sur son lit de mort Hume s'amusait à lire Lucien et à jouer au whist », et où il pousse l'impudence jusqu'à avouer :

J'ai toujours considéré Hume, aussi bien pendant sa vie qu'après sa mort, comme aussi près de l'idéal d'un sage parfait et d'un homme vertueux que le comporte la faiblesse de la nature humaine.

L'évêque courroucé s'écrie :

Convient-il donc, monsieur, de nous présenter, comme parfaitement sage et vertueux le caractère et la conduite d'un homme possédé d'une antipathie si incurable contre tout ce qui porte le nom de religion qu'il tourmentait son esprit pour effacer ce nom même de la mémoire des hommes ?... Mais ne vous laissez pas décourager, amis de la vérité, l'athéisme n'en a pas pour longtemps... Vous [A. Smith] avez eu l'atroce perversité (*the atrocious wickedness*) de propager l'athéisme dans le pays (notamment par la *Théorie des sentiments moraux*)... Nous connaissons vos ruses, maître docteur, ce n'est pas l'intention qui vous manque, mais vous comptez cette fois sans votre hôte. Vous voulez nous faire croire par l'exemple de David Hume, esquire, qu'il n'y a pas d'autre cordial pour un esprit abattu, pas d'autre contre-poison contre la crainte de la mort que l'athéisme... Riez donc sur les ruines de Babylone et félicitez Pharaon, le scélérat endurci ! (*L. c.*, pp. 8, 17, 21, 22.)

Un autre anglican orthodoxe, qui avait fréquenté les cours d'Adam Smith, nous raconte à l'occasion de sa mort :

L'amitié de Smith pour Hume l'a empêché d'être chrétien... Il croyait Hume lui aurait dit que la lune est un fromage vert qu'il l'aurait cru. C'est pourquoi il a cru aussi sur parole qu'il n'y avait ni Dieu ni miracle... Dans ses principes politiques il frisait le républicanisme. (*The Bee*, by JAMES ANDERSON, 18 tomes, Edimb., 1791-93, t. III ; pp. 166, 165.)

Enfin, le « révérend » Th. Chalmers soupçonne Adam Smith d'avoir inventé la catégorie des « travailleurs improductifs » tout exprès pour les ministres protestants, malgré leur travail fructifère dans la vigne du Seigneur.

14.

FRIEDRICH ENGELS

Littérature d'émigrés *
(extrait du deuxième article)

[Retour à la table des matières](#)

... Nos blanquistes **1** ont ceci de commun avec les bakouninistes **2** qu'ils veulent représenter la tendance la plus radicale, celle qui de toutes va le plus loin. C'est aussi la raison pour laquelle, soit dit en passant, ils rejoignent souvent ceux-ci dans les moyens, bien qu'ils s'opposent à eux dans les buts qu'ils se fixent. Il s'agit donc, pour ce qui est de l'athéisme, d'être plus radical que tous les autres. Etre athée n'est malheureusement plus très sorcier aujourd'hui. L'athéisme va peu à peu de soi dans les partis ouvriers européens, bien que, dans certains pays, il puisse avoir l'allure, assez souvent, de l'athéisme de ce bakouniniste espagnol pour qui croire en Dieu était une position antisocialiste, mais croire à la Vierge Marie quelque chose de tout à fait différent : tout bon socialiste se devait naturellement de croire en

* Paru dans le *Volksstaat* (organe des socialistes allemands), n° 73 du 26 juin 1874. D'après Friedrich ENGELS : *Questions internationales traitées dans le Volksstaat de 1871 à 1876*, Berlin 1884.

1 Le *blanquisme* est un courant du mouvement socialiste français, auquel le grand révolutionnaire Louis-Auguste Blanqui (1801-1881), a donné son nom. « Le blanquiste, a écrit Lénine, attend la libération de l'humanité de l'esclavage salarié, non de la lutte des classes du prolétariat, mais de la conspiration d'une petite minorité d'intellectuels » (cf. V. I. LÉNINE : *Œuvres*, tome X, p. 396).

2 Partisans de l'anarchisme hostile au marxisme ; leur chef de file fut le révolutionnaire russe Mikhail Alexandrovitch Bakounine (1814-1876) qui lutta contre Marx. Le bakouninisme est, selon le mot de Lénine, la conception du monde « du petit bourgeois qui désespère de son salut ». Bakounine fut exclu de l'Internationale au Congrès de La Haye.

elle. On peut même dire de la grande majorité des ouvriers allemands sociaux-démocrates que l'athéisme a fait son temps chez eux, il est dépassé ; ce terme purement négatif ne s'applique plus à eux, car ils ne sont plus en opposition théorique, mais seulement pratique avec la croyance en Dieu ; ils en ont tout *simplement fini avec Dieu*, ils vivent et pensent dans le monde réel et sont donc matérialistes. Sans doute en va-t-il de même en France. Mais si ce n'était pas le cas, alors, il n'y aurait rien de plus simple que veiller à ce que la magnifique littérature matérialiste. Sans doute en va-t-il de même en France. Mais si ce n'était pas le cas, alors, il n'y aurait rien de plus simple que veiller à ce que la magnifique littérature matérialiste française du siècle dernier soit diffusée massivement parmi les ouvriers ; elle représente, cette littérature, pour le fond et pour la forme, un des sommets de l'esprit français et — compte tenu de l'état de la science d'alors — elle se situe aujourd'hui encore à un niveau infiniment élevé quant au fond, et pour la forme on n'a jamais atteint depuis à une telle perfection. Mais cela ne peut convenir à nos blanquistes. Pour prouver qu'ils sont les extrémistes les plus résolus, ils abrogent Dieu par décret, comme en 1793 :

Que la Commune libère à jamais l'humanité de ce spectre de sa misère passée (Dieu) « de cette cause » (Dieu qui n'existe pas, une cause !), de sa misère présente. Dans la Commune il n'y a pas de place pour les curés ; il faut interdire toute manifestation religieuse, toute organisation religieuse.

Et cette prétention de transformer les gens en athées par ordre du moufti ¹ est signée de deux membres de la Commune, qui ont pourtant eu vraiment assez d'occasions d'apprendre, premièrement, que l'on peut, sur le papier, donner énormément d'ordres sans qu'il soit pour autant nécessaire de les exécuter, et deuxièmement, que les persécutions sont le meilleur moyen de donner de la force à des convictions impopulaires ! Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'unique service que l'on peut rendre encore à Dieu de nos jours, c'est de faire de l'athéisme un article de foi obligatoire et d'en rajouter sur les lois

¹ Les quatre derniers mots en français dans le texte ; par ordre du moufti, c'est-à-dire par ordre d'en haut.

anticatholiques de Bismack ⁴³, son Kulturkampf, en interdisant la religion en général...

⁴³ Il s'agit d'une série de mesures que Bismarck parvint à imposer dans les années 70 dans la lutte contre le parti du Centre (catholique) afin d'affaiblir le particularisme de l'Allemagne du Sud. Ce Kulturkampf se traduisit par la loi contre les Jésuites du 4 juillet 1871 et les lois de mai : loi du 11 mai 1873 sur la formation et la nomination des prêtres ; loi du 12 mai 1873 sur le pouvoir disciplinaire en matière religieuse et sur l'institution du tribunal de l'exercice du droit de sanction et de coercition religieuse ; loi du 14 mai 1873 sur la démission de l'Eglise. La plupart de ces mesures furent rapportées ou atténuées par la suite. Les lois de mai furent suspendues en 1880, puis abrogées.

15.

KARL MARX**Gloses marginales au programme
du parti ouvrier allemand ***[Retour à la table des matières](#)

« *Liberté de conscience !* » Si on voulait, par ces temps de *Kulturrekampf* **1**, rappeler au libéralisme ses vieux mots d'ordre, on ne pouvait le faire que sous cette forme : « Chacun doit pouvoir satisfaire ses besoins religieux et corporels, sans que la police y fourre le nez ». Mais le Parti ouvrier avait là l'occasion d'exprimer sa conviction que la bourgeoisie « liberté de conscience » n'est rien de plus que la tolérance de toutes les sortes possibles de *liberté de conscience religieuse*, tandis que lui s'efforce de libérer les consciences de la fantasmagorie religieuse. Seulement on se complaît à ne pas dépasser le niveau « bourgeois » **2**.

* Ecrites au début de mai 1875 ; publiées pour la première fois dans la *Neue Zeit*, 9^e année (1890-91), tome I.

- 1** La fameuse « lutte pour la culture », le Kulturkampf, c'est-à-dire la lutte que Bismarck mena après 1870 contre le parti catholique allemand, le parti du « Centre », au moyen de persécutions policières dirigées contre le catholicisme. Par cette lutte Bismarck n'a fait que *raffermir* le cléricalisme militant des catholiques ; il n'a fait que nuire à la cause de la véritable culture, en mettant au premier plan les divisions religieuses, au lieu des divisions politiques, il a fait dévier l'attention de certaines couches de la classe ouvrière et de la démocratie, des tâches essentielles que comporte la lutte de classe et révolutionnaire, vers l'anticléricalisme le plus superficiel et le plus bourgeoisement mensonger. » (LÉNINE : « De l'attitude du Parti ouvrier à l'égard de la religion ». Article écrit en 1909. Voir : *Lénine et la religion* p. 14, Editions sociales, 1949.)
- 2** Marx critique ici la direction de la social-démocratie allemande qui ne montrait pas en toute clarté dans le programme qu'elle proposait l'attitude de refus du parti ouvrier à l'égard de l'abêtissement religieux, mais se contentait de répéter la revendication permanente des partis bourgeois concernant la « liberté de conscience ».

16.**FRIEDRICH ENGELS****Anti-Dürhing ***[Retour à la table des matières](#)

Le christianisme n'a connu qu'une égalité entre tous les hommes, celle du péché originel égal, qui correspondait tout à fait à son caractère de religion des esclaves et des opprimés. A côté de cela, c'est tout au plus s'il connaissait l'égalité des élus, sur laquelle on ne mit d'ailleurs l'accent que tout au début. Les traces de communauté des biens qui se trouvent également dans les débuts de la religion nouvelle, se ramènent plutôt à la solidarité entre persécutés qu'à des idées réelles d'égalité. Bien vite la fixation de l'opposition entre prêtres et laïcs mit fin même à ce rudiment d'égalité chrétienne. — L'invasion de l'Europe occidentale par les germains élimina pour des siècles toutes les idées d'égalité du fait qu'il se construisit peu à peu une hiérarchie sociale et politique d'une complication telle qu'on n'en avait jamais connu de pareille ; mais, en même temps, elle entraîna l'Europe occidentale et centrale dans le mouvement de l'histoire, créa pour la première fois une zone de civilisation compacte et, dans cette zone, pour la première fois, un système d'Etats de caractère avant tout national, qui s'influençaient réciproquement et se tenaient réciproquement en échec. Ainsi, elle préparait le seul terrain sur lequel on pût dans la suite des temps parler de valeur égale des hommes, des droits de l'homme...

... La souveraineté de l'individu consiste essentiellement en ceci que « vis-à-vis de l'Etat, l'individu est dans un état de contrainte absolue », mais cette contrainte ne peut se justifier que dans la mesure où « elle sert réellement la justice naturelle ». A cette fin, il y aura « législation et magistrature », mais elles « doivent rester avec la communauté » ; en outre, une alliance défensive, qui se manifeste

* Ecrit du début de novembre 1876 à la fin de mars 1878.

« par la solidarité dans l'armée ou dans une section exécutive requise pour le service intérieur de sécurité », par conséquent aussi, armée, police et gendarmes. En vérité, M. Dühring a déjà si souvent fait ses preuves de brave Prussien ! Il se montre ici l'égal de ce Prussien modèle qui, d'après feu le ministre von Rochow, « porte son gendarme dans le cœur ». Mais cette gendarmerie de l'avenir ne sera pas aussi dangereuse que les pandores d'aujourd'hui. Quelles que soient ses violences sur l'individu souverain, celui-ci a toujours *une consolation*,

la justice ou l'injustice dont, selon les circonstances, il est l'objet de la part de la société libre, ne peut jamais être *quelque chose de pire* que ce qu'entraînerait lui aussi *l'état de nature* !

Et ensuite, après nous avoir fait trébucher encore une fois sur ses inévitables droits d'auteur, M. Dühring nous assure que dans son monde de l'avenir, il y aura un « droit d'accès au barreau qui sera, cela va sans dire, intégralement libre et général ». « La libre société imaginée aujourd'hui » devient de plus en plus mêlée : des architectes, des manœuvres, des hommes de lettres, des gendarmes, et par-dessus le marché, encore des avocats ! Ce « royaume intellectuel solide et critique » ressemble, à s'y méprendre, aux divers royaumes célestes des diverses religions, dans lesquels le croyant retrouve toujours transfiguré ce qui lui a adouci sa vie terrestre. Et M. Dühring n'appartient-il pas à l'Etat où « chacun peut faire son salut à sa façon » ? Que demander de plus ?

Ce que nous pourrions bien demander est d'ailleurs indifférent. L'important, c'est ce que M. Dühring veut. Et M. Dühring se distingue de Frédéric II en ceci que dans son Etat de l'avenir, il n'est nullement vrai que chacun puisse faire son salut à sa façon. La Constitution de cet Etat de l'avenir dit :

Dans la libre société, il ne peut y avoir de culte ; car chacun de ses membres a dépassé l'illusion primitive et enfantine que derrière la nature ou au-dessus d'elle, il y a des êtres sur lesquels on peut agir par sacrifices ou prières. [Un] système de socialité correctement compris

doit donc... *abolir* tout l'appareil de la sorcellerie cléricale et, par suite, tous les éléments essentiels des cultes 44.

On interdit la religion.

Or, toute religion n'est que le reflet fantastique, dans le cerveau des hommes, des puissances extérieures qui dominant leur existence quotidienne, reflet dans lequel les puissances terrestres prennent la forme de puissances supra-terrestres. Dans les débuts de l'histoire, ce sont d'abord les puissances de la nature qui sont sujettes à ce reflet qui dans la suite du développement passent, chez les différents peuples, par les personnifications les plus diverses et les plus variées. Ce premier processus a été remonté par la mythologie comparée, du moins pour les peuples indo-européens, jusqu'à son origine dans les Védas de l'Inde, puis dans sa continuation, il a été montré dans le détail chez les Indous, les Perses, les Grecs, les Romains et les Germains, et dans la mesure où nous avons suffisamment de documents, également chez les Celtes, les Lithuaniens et les Slaves. Mais bientôt, à côté des puissances naturelles, entrent en action aussi des puissances sociales, puissances qui se dressent en face des hommes, tout aussi étrangères et au début, tout aussi inexplicables, et les dominant avec la même apparence de nécessité naturelle que les forces de la nature elles-mêmes. Les personnages fantastiques dans lesquels ne se reflétaient au début que les forces mystérieuses de la nature, reçoivent par là des attributs sociaux, deviennent les représentants des puissances historiques 45. A un stade plus avancé encore de l'évolution, l'ensemble des attributs naturels et sociaux des dieux nombreux est reporté sur un seul dieu tout-puissant, qui n'est

44 Cf. Eugen DÜHRING : Cours de philosophie... Leipzig, 1875, p. 285, et E. Dühring : Cours d'économie politique et sociale... 2^e édition, Berlin, 1876, p. 345.

45 Ce double caractère ultérieur des personnages divins est une raison de la confusion qui s'introduit ultérieurement dans les mythologies, raison que n'a pas vue la mythologie comparée, laquelle s'en tient uniquement au caractère des dieux comme reflets de puissances naturelles. Ainsi, dans quelques tribus germaniques, le dieu de la guerre s'appelle en vieux norrois *Tyr*, en vieil haut-allemand *Zio* et correspond donc au grec *Zeus* et au latin *Jupiter* pour *Diu piter* ; dans d'autres, il s'appelle *Er*, *Eor*, et correspond donc au grec *Ares* et au latin *Mars*.

lui-même à son tour que le reflet de l'homme abstrait. C'est ainsi qu'est né le monothéisme, qui fut dans l'histoire le dernier produit de la philosophie grecque vulgaire à son déclin et trouva son incarnation toute prête dans le Dieu national exclusif des Juifs, Jahvé. Sous cette figure commode, maniable et susceptible de s'adapter à tout, la religion peut subsister comme forme immédiate, c'est-à-dire sentimentale, de l'attitude des hommes par rapport aux puissances étrangères, naturelles et sociales, qui les dominent, tant que les hommes sont sous la domination de ces puissances. Or nous avons vu à maintes reprises que, dans la société bourgeoise actuel, les hommes sont dominés par les rapports économiques créés par eux-mêmes, par les moyens de production produits par eux-mêmes, comme par une puissance étrangère. La base effective de l'action réflexe religieuse subsiste donc et avec elle, le reflet religieux lui-même. Et même si l'économie bourgeoise permet de glisser un regard dans l'enchaînement causal de cette domination étrangère, cela ne change rien à l'affaire. L'économie bourgeoise ne peut ni empêcher les crises en général, ni protéger le capitaliste individuel des pertes, des dettes sans provision et de la faillite, ou l'ouvrier individuel du chômage et de la misère. Le proverbe est toujours vrai : l'homme propose et Dieu dispose (Dieu, c'est-à-dire la domination étrangère du mode de production capitaliste). La simple connaissance, quand même elle irait plus loin et plus profond que celle de l'économie bourgeoise, ne suffit pas pour soumettre des puissances sociales à la domination de la société. Il y faut avant tout un *acte* social. Et lorsque cet acte sera accompli, lorsque la société, par la prise de possession et le maniement planifié de l'ensemble des moyens de production, se sera délivrée et aura délivré tous ses membres de la servitude où les tiennent présentement ces moyens de production produits par eux-mêmes, mais se dressant en face d'eux comme une puissance étrangère accablante ; lorsque donc l'homme cessera de simplement proposer, mais aussi disposera, — c'est alors seulement que disparaîtra la dernière puissance étrangère qui se reflète encore dans la religion, et que par là disparaîtra le reflet religieux lui-même, pour la bonne raison qu'il n'y aura plus rien à refléter.

Au contraire, M. Dühring ne peut pas attendre que la religion meure de cette mort naturelle qui lui est promise. Il procède de façon plus radicale. Il est plus bismarckien que Bismarck ; il décrète des lois de

mai aggravées, non seulement contre le catholicisme, mais contre toute religion en général ; il lance ses gendarmes de l'avenir à la poursuite de la religion et ainsi il l'aide à accéder au martyre et prolonge sa vie. Où que nous regardions, c'est du socialisme spécifiquement prussien !...

Egalité. Justice. — L'idée que l'égalité est l'expression de la justice, le principe de l'ordre politique et social parfait, est né de façon tout à fait historique. Dans les communautés naturelles, elle n'existait pas ou, du moins, n'existait que d'une façon très limitée, pour le membre n'existait que d'une façon très limitée, pour le membre d'une communauté particulière, jouissant de la plénitude de ses droits : elle était entachée d'esclavage. Idem dans la démocratie antique. L'égalité de tous les hommes, Grecs, Romains et Barbares, hommes libres et esclaves, nationaux et étrangers, citoyens et clients, etc., n'était pas seulement une folie pour le cerveau antique, mais même un crime et son premier début fut logiquement persécuté dans le christianisme. Dans le catholicisme, d'abord l'égalité négative de tous les hommes devant Dieu comme pécheurs, et dans une conception plus étroite l'égalité des enfants de Dieu rachetés les uns comme les autres par la grâce et le sang du Christ. Les deux conceptions fondées dans le rôle du christianisme, — comme religion des esclaves, des bannis, des réprouvés, des persécutés, des opprimés. Avec la victoire du christianisme, ce motif passa au second plan et l'opposition entre croyants et païens, orthodoxes et hérétiques devint tout d'abord l'essentiel. Avec l'apparition des villes et par suite, des éléments plus ou moins développés de bourgeoisie et de prolétariat, la revendication d'égalité devait forcément recommencer à poindre peu à peu comme condition de l'existence bourgeoise et la façon prolétarienne de conclure logiquement de l'égalité politique à l'égalité sociale devait s'y rattacher. Cela, naturellement sous forme religieuse, s'est exprimé nettement pour la première fois dans la Guerre des paysans. — Le côté bourgeois formulé pour la première fois avec rigueur, mais d'une façon encore universellement humaine grâce à Rousseau. Comme dans toutes les revendications de la bourgeoisie, le prolétariat se dresse ici également comme une ombre fatale et tire ses conclusions (Babeuf). Développer cet enchaînement entre l'égalité bourgeoise et la façon prolétarienne d'en tirer les conséquences logiques.

Déjà, le reflet exact de la *nature* extrêmement difficile, produit d'une longue histoire de l'expérience. Les forces de la nature, quelque chose d'étranger, de mystérieux, de supérieur pour l'homme primitif. A un certain stade, par lequel passent *tous* les peuples civilisés, ils se les assimile en les personnifiant. C'est cet instinct de personnification qui a été créé par les dieux, et le *consensus gentium* quant à la preuve de l'existence de Dieu en prouve précisément que l'universalité de cet instinct de personnification en tant que stade de transition nécessaire, donc aussi l'universalité de la religion. Seule, la connaissance réelle des forces de la nature chasse les dieux ou le dieu d'une position après l'autre (Secchi et son système solaire). Ce processus maintenant si avancé, qu'il peut être théoriquement considéré comme terminé.

Dans les choses *sociales*, le reflet encore plus difficile. La société est déterminée par les rapports économiques, production et échange, ainsi que par les conditions historiques préalables.

17.

FRIEDRICH ENGELS

Dialectique de la nature

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

L'étude moderne de la nature, — qui est seule parvenue à un développement scientifique, systématique et complet, à l'opposé des institutions géniales des Anciens en philosophie de la nature et des découvertes arabes, extrêmement importantes, mais sporadiques et disparues pour la plupart sans résultats, — cette étude moderne de la nature date, comme toute l'histoire moderne de la puissante époque que nous autres Allemands nommons la Réforme d'après le malheur national qui est venu nous frapper en ces temps que les Français nomment la Renaissance et les Italiens Cinquecento, bien qu'aucun de ces terme n'en donne complètement l'idée. C'est l'époque qui commence avec la deuxième moitié du XV^e siècle. La royauté, s'appuyant sur les bourgeois des villes, a brisé la puissance de la noblesse féodale et créé les grandes monarchies, fondées essentiellement sur la nationalité, dans le cadre desquelles se sont développées les nations européennes moderne ; et tandis que la bourgeoisie et la noblesse étaient encore aux prises, la guerre des paysans d'Allemagne a annoncé prophétiquement les luttes de classes à venir, en portant sur la scène non seulement les paysans révoltés, — ce qui n'était plus une nouveauté, — mais encore, derrière eux, les précurseurs du prolétariat moderne, le drapeau rouge au poing et aux lèvres la revendication de la communauté des biens. Dans les manuscrits sauvés de la chute de Byzance, dans les statues antiques retirées des ruines de Rome, un monde nouveau se révélait à l'Occident étonné : l'antiquité grecque ; ses formes resplendissantes dissipait les fantômes du moyen âge ; l'Italie naissait à un épanouissement artistique insoupçonné, qui sembla un reflet de l'antiquité classique et n'a plus été retrouvé. En Italie, en France, en

Allemagne, apparaissait une littérature nouvelle, la première littérature moderne ; l'Angleterre et l'Espagne connurent bientôt après leur époque littéraire classique. Les barrières de l'ancien *orbis terrarum* furent brisées ; pour la première fois la terre était vraiment découverte, les fondements posés pour le passage de l'artisanat à la manufacture qui devait, à son tour, constituer le point de départ de la grande industrie moderne. La dictature spirituelle de l'Eglise fut brisée ; la majorité des peuples germaniques la rejeta directement en adoptant le protestantisme, tandis que, chez les peuples romans, une allègre libre pensée, reprise des Arabes et nourrie de la philosophie grecque fraîchement découverte, s'enracinait de plus en plus et préparait le matérialisme du XVIII^e siècle.

Ce fut le plus grand bouleversement progressiste que l'humanité eût jamais connu, une époque qui avait besoins de géants et qui engendra des géants : géants de la pensée, de la passion et du caractère, géants d'universalité et d'érudition. Les hommes qui fondèrent la domination moderne de la bourgeoisie furent tout, sauf prisonniers de l'étroitesse bourgeoise. Au contraire, l'esprit aventureux du temps les a tous plus ou moins touchés de son souffle. On eût difficilement trouvé à cette date un homme d'importance qui n'eût fait de vastes voyages, parlé quatre ou cinq langues, brillé dans plusieurs spécialités. Léonard de Vinci a été non seulement un grand peintre, mais aussi un mathématicien et un ingénieur éminent, à qui les branches les plus diverses de la physique sont redevables d'importantes découvertes ; Albert Dürer a été peintre, graveur, sculpteur, architecte, et il a inventé de surcroît un système de fortification qui comprend bon nombre des idées reprises bien plus tard par Montalembert et par l'art moderne de la fortification en Allemagne. Machiavel a été homme d'Etat, historien, poète, et en même temps le premier écrivain militaire des temps modernes digne d'être cité. Luther a nettoyé non seulement les écuries d'Augias de l'Eglise, mais aussi celles de la langue allemande ; c'est lui qui a créé la prose allemande moderne et composé le texte et la méthode de cet hymne empli de la certitude de vaincre qui est devenu la *Marseillaise* du XVI^e siècle. Les héros de ce temps n'étaient pas encore esclaves de la division du travail, dont nous sentons si souvent chez leurs successeurs quelles limites elle impose, quelle étroitesse elle engendre. Mais ce qui les distingue surtout, c'est que, presque sans exception, ils sont pleinement plongés

dans le mouvement de leur temps, dans la lutte pratique ; ils prennent parti, ils entrent dans le combat, qui par la parole et l'écrit, qui par l'épée, souvent des deux façons. De là cette plénitude et cette force de caractère qui font d'eux des hommes complets. Les savants de cabinet sont l'exception : soit des gens de second ou de troisième ordre, soit des philistins prudents qui ne veulent pas se brûler les doigts.

En ce temps, l'étude de la nature se faisait, elle aussi, au beau milieu de la révolution générale et elle était elle-même de part en part révolutionnaire : n'avait-elle pas à conquérir son droit à l'existence dans la lutte ? La main dans la main avec les grands Italiens de qui date la philosophie moderne, elle a fourni ses martyrs aux bouchers et aux cachots de l'Inquisition. Et il est caractéristique que les protestants aient surpassé les catholiques dans la persécution de la libre étude de la nature. Calvin a fait brûler Servet au moment où il était sur le point de découvrir la circulation du sang, et cela en le mettant à griller tout vif pendant deux heures ; du moins l'Inquisition se contenta-t-elle de brûler simplement Giordano Bruno.

L'acte révolutionnaire par lequel la science de la nature proclama son indépendance en répétant, pour ainsi dire, le geste de Luther lorsqu'il jeta au feu la bulle du pape, fut la publication de l'œuvre immortelle dans laquelle Copernic, — quoique avec timidité, et, pourrait-on dire, seulement sur son lit de mort, — défia l'autorité ecclésiastique en ce qui concerne les choses de la nature ¹. De cet acte date l'émancipation de la science de la nature à l'égard de la théologie, bien que la discrimination dans le détail de leurs droits réciproques ait traîné jusqu'à nos jours et que, dans maints esprits elle soit encore loin d'être acquise. Il n'empêche que le développement des sciences avança dès lors, lui aussi, à pas de géant, gagnant en force, pourrait-on dire, en proportion du carré de la distance décomptée (dans le temps) à partir de l'origine. Il fallait, semble-t-il, démontrer au monde que, désormais, le produit le plus élevé de la

¹ Il s'agit de l'ouvrage de COPERNIC : *De revolutionibus orbium coelestium* (Du mouvement des sphères célestes), Nuremberg, 1543, où il expose la théorie héliocentrique. D'après cette théorie, ce n'est pas la terre qui se trouve au centre de notre système planétaire, comme on l'admettait auparavant, mais le soleil. La terre, qui tourne autour du soleil, tourne aussi sur son axe.

matière organique, l'esprit humain, obéissait à une loi du mouvement inverse de celle de la matière inorganique.

Le travail principal de la science de la nature au début de cette première période fut d'acquérir la maîtrise des matériaux qui se trouvaient à portée de main. Dans la plupart des domaines, on partait de zéro. L'antiquité avait légué Euclide ⁴⁶ et le système solaire de Ptolémée ⁴⁷ ; les Arabes la notation décimale, les rudiments de l'algèbre, les chiffres modernes et l'alchimie ; le moyen âge chrétien, rien du tout. Dans cette situation, ce fut nécessairement la plus élémentaire des sciences de la nature, la mécanique des corps terrestres et célestes, qui prit la première place et, à côté d'elle, pour la servir, la découverte et le perfectionnement des méthodes mathématiques. Dans ce domaine, on accomplit de grandes choses. Lorsque se termine la période dont Newton et Linné marquent la fin, ces branches de la science sont parvenues à un certain degré d'achèvement. Les méthodes mathématiques les plus essentielles sont fixées dans leurs grandes lignes : la géométrie analytique surtout grâce à Descartes, les logarithmes grâce à Neper, le calcul différentiel et intégral grâce à Leibniz et peut-être à Newton. Il en est de même de la mécanique des solides, dont les lois principales étaient élucidées une fois pour toutes. Enfin, dans l'astronomie du système solaire, Kepler avait découvert les lois du mouvement des planètes et Newton en avait donné la formule du point de vue des lois générales du mouvement de la matière. Les autres branches de la science de la nature étaient bien loin d'avoir atteint même ce degré provisoire d'achèvement. Ce n'est que vers la fin de cette période que la mécanique des fluides et des gaz fut étudiée plus à fond ⁴⁸. La physique proprement dite n'avait pas dépassé les premiers éléments, mise à part l'optique, dont les progrès exceptionnels furent provoqués

⁴⁶ « Le père de la géométrie » ; il fit le premier exposé cohérent de la géométrie dans les 13 livres de ses éléments de géométrie. Les éléments d'Euclide ont été longtemps la base unique de la géométrie dans le monde entier.

⁴⁷ D'après le système géocentrique de l'astronome grec Ptolémée, la terre se trouve au centre de l'univers. Cette théorie fut à la base de la conception religieuse de l'univers. En astronomie, cette théorie garda son importance jusqu'à la grande découverte de Copernic.

⁴⁸ Dans la marge du manuscrit remarque d'Engels au crayon : « Torricelli à l'occasion de la régulation des eaux des Alpes ».

par les besoins pratiques de l'astronomie. La chimie commençait tout juste à s'émanciper de l'alchimie par la théorie embryonnaire de la minéralogie ; il ne pouvait donc absolument pas exister encore de paléontologie. Enfin, dans le domaine de la biologie, on en était toujours essentiellement à procéder au rassemblement et au tri de l'énorme documentation, tant botanique et zoologique qu'anatomique et proprement physiologique. Il ne pouvait guère être question encore de comparer les formes de la vie entre elles ou d'étudier leur extension géographique, leurs conditions d'existence climatiques et autres. Seules, ici, la botanique et la zoologie parvenaient à un achèvement approximatif, grâce à Linné.

Mais ce qui caractérise surtout cette période, c'est qu'elle voit se former une conception d'ensemble qui lui est propre et dont le point central est l'idée de l'*immuabilité absolue de la nature*. Quelle que fût la façon dont la nature s'était formée, une fois qu'elle existait elle restait semblable à elle-même tant qu'elle durait. Une fois mis en mouvement par le mystérieux « choc initial », les planètes et leurs satellites continuaient à graviter sur les ellipses prescrites pour toute l'éternité, ou en tout cas jusqu'à la fin de toutes choses. Fixes et immobiles, les étoiles reposaient pour toujours à leur place, s'y maintenant réciproquement par la « gravitation universelle ». La terre était restée immuablement la même, soit de toute éternité, soit, dans l'autre hypothèse, depuis le jour de sa création. Les « cinq parties du monde » actuelles avaient toujours existé ; elles avaient toujours eu les mêmes montagnes, les mêmes vallées, les mêmes cours d'eau, le même climat, la même flore et la même faune, à moins que la main de l'homme n'y eût causé des changements ou des déplacements. Les espèces végétales et animales étaient fixées une fois pour toutes à leur naissance, le semblable engendrait constamment le semblable, et c'était déjà beaucoup que Linné admît la possibilité de formation de nouvelles espèces, çà et là, par croisement. A l'opposé de l'histoire de l'humanité qui se déroule dans le temps, on n'accordait à l'histoire de la nature qu'un déploiement dans l'espace. On niait tout changement, tout développement dans la nature. La science de la nature, si révolutionnaire dans ses débuts, se trouvait soudain devant une nature absolument conservatrice, dans laquelle, — jusqu'à la fin du monde ou pour l'éternité, — tout devait rester tel.

Autant, dans la première moitié du XVIII^e siècle, la science de la nature était supérieure à l'antiquité grecque par le volume des connaissances et même par le classement de ses matériaux, autant elle lui était inférieure en ce qui concerne l'emprise de la pensée sur ces matériaux, la conception générale de la nature. Pour les philosophes grecs, le monde était essentiellement quelque chose qui était sorti du chaos, qui s'était développé, qui était le résultat d'un devenir. Pour les savants de la période que nous considérons, il était quelque chose d'ossifié, d'immuable : quelque chose qui pour la plupart d'entre eux, avait été créé d'un seul coup. La science était encore prise profondément dans la théologie. Partout elle cherche et trouve comme principe dernier une impulsion de l'extérieur, qui n'est pas explicable à partir de la nature elle-même. Même si l'on conçoit l'attraction, pompeusement baptisée par Newton gravitation universelle, comme une propriété essentielle de la matière, d'où vient la force tangentielle inexplicée à laquelle, au début, les planètes doivent leurs orbites ? Comment sont nées les innombrables espèces végétales et animales ? Et à plus forte raison l'homme, dont il était pourtant établi qu'il n'a pas existé de toute éternité ? A ces questions, la science de la nature ne répondait que trop souvent en invoquant la responsabilité du Créateur de toutes choses. Copernic ouvre cette période en adressant à la théologie une lettre de rupture ; Newton la termine avec le postulat du choc initial produit par Dieu. L'idée générale la plus haute à laquelle se soit élevée cette science de la nature est celle de la finalité des dispositions établies dans la nature, c'est la plate téléologie de Wolff, selon laquelle les chats ont été créés pour manger les souris, les souris pour être mangées par les chats, et l'ensemble de la nature pour rendre témoignage de la sagesse du Créateur. C'est un grand honneur pour la philosophie de ce temps qu'elle ne se soit pas laissé induire en erreur par l'état limité des connaissances qu'on avait alors sur la nature et qu'elle ait persisté, — de Spinoza jusqu'aux matérialistes français, — à expliquer le monde lui-même en laissant à la science de la nature de l'avenir le soin de donner les justifications de détail.

Si je classe encore les matérialistes du XVIII^e siècle dans cette période, c'est qu'ils n'avaient pas à leur disposition d'autres données scientifiques que celles que j'ai décrites plus haut. L'œuvre décisive de Kant est restée pour eux un mystère et Laplace n'est venu que longtemps après eux. N'oublions pas que cette conception désuète de

la nature, bien que les progrès de la science y fissent des accrocs de toute part, a dominé toute la première moitié du XIX^e siècle et que l'essentiel en est enseigné aujourd'hui encore dans toutes les écoles ¹.

La première brèche fut ouverte dans cette conception pétrifiée de la nature non par un savant, mais par un philosophe. En 1755, paraissait l'*Histoire universelle de la nature et la théorie du ciel* de Kant. Il n'était plus question de choc initial ; la terre et tout le système solaire apparaissaient comme le *résultat d'un devenir* dans le temps. Si la grande majorité des savants avaient moins donné dans cette aversion de la pensée qu'exprime l'avertissement de Newton : « Physique, garde-toi de la métaphysique », ils n'auraient pu manquer de tirer de cette découverte géniale de Kant des conclusions qui leur eussent épargné des égarements sans fin, une somme énorme de temps et de peine dissipée en de fausses directions. Car la découverte de Kant était la source de tout progrès ultérieur. Dès lors que la terre était le résultat d'un devenir, son état géologique, géographique et climatique actuel, ses plantes et animaux étaient aussi, nécessairement, le résultat d'un devenir ; elle avait nécessairement une histoire faite non seulement de juxtaposition dans l'espace, mais de succession dans le temps. Si tout

¹ Le texte classique que voici montre quelle foi inébranlable dans cette conception pouvait avoir en 1861 un homme dont les travaux scientifiques ont largement contribué à la faire disparaître. « Toutes les dispositions de notre système solaire ont pour but, dans la mesure où nous sommes en état de les percevoir à jour, la conservation de ce qui existe et sa continuation sans changement. De même que, depuis les temps les plus reculés, aucun animal, aucune plante de la terre ne se sont perfectionnés ou en général n'ont changé, de même que dans tous les organismes nous ne rencontrons qu'une suite de degrés *juxtaposés* et non *successifs*, de même que notre espèce est toujours restée physiquement la même, de même la plus grande diversité dans les corps célestes coexistants ne peut pas nous autoriser, elle non plus, à admettre que ces formes sont seulement des stades différents d'une évolution ; au contraire toutes choses créées sont parfaites en soi. » (MÆDLER : *Astronomie populaire*, Berlin, 1861, 5^e édition, p. 316.) (F.E.)

Dans la marge, on lit cette note au crayon : « C'est le caractère figé de la vieille conception de la nature qui a permis de dégager les conclusions générales et le bilan de la science de la nature considérée comme un tout unique : les Encyclopédistes français encore purement mécanistes, parallèlement, et ensuite, Saint-Simon en même temps que la philosophie allemande de la nature, perfectionnée par Hegel. »

de suite l'on avait poussé résolument les recherches dans cette direction, la science de la nature serait aujourd'hui beaucoup plus avancée qu'elle ne l'est. Mais pouvait-il rien venir de bon de la philosophie ? L'œuvre de Kant resta sans résultat immédiat, jusqu'au jour où bien des années après, Laplace et Herschel développèrent son contenu et lui donnèrent un fondement plus précis en mettant peu à peu en honneur l'« hypothèse de la nébuleuse » 49. D'autres découvertes la firent enfin triompher ; les plus importantes d'entre elles ont été : le mouvement propre des étoiles fixes ; la démonstration de l'univers ; la preuve, grâce à l'analyse spectrale, de l'identité chimique de la matière dans l'univers et de l'existence de nébuleuses incandescentes telles que Kant les avaient supposées 50.

Mais il n'est pas sûr que la majorité des savants auraient pris aussi rapidement conscience de ce qu'il y a de contradictoire dans le fait qu'une terre qui change doive porter des organismes immuables, si la conception naissante d'une nature qui n'est pas, mais *devient* et *périt*, et révéla non seulement des couches terrestres successives et stratifiées, mais aussi, dans ces couches, les carapaces et les squelettes conservés d'animaux disparus, les troncs les feuilles et les fruits de plantes qui n'existent plus. On dut se décider à reconnaître que non seulement les plantes et animaux qui y vivent ont une histoire dans le temps. Au début, on s'y résigna d'assez mauvaise grâce. La théorie de Cuvier sur les révolutions de la terre était révolutionnaire en parole et réactionnaire en fait. Elle remplaçait la création divine unique par toute une série d'actes de création répétés, en faisant du miracle un agent essentiel de la nature.

Il fallut Lyell pour introduire la raison dans la géologie en remplaçant les révolutions soudaines dues aux caprices du Créateur par les effets graduels d'une lente transformation de la terre 51.

49 Hypothèse de la naissance des corps célestes à partir de masses nébulaires en fusion.

50 *Note d'Engels au crayon dans la marge* : « C'est seulement maintenant qu'on comprend la découverte également par Kant, du freinage de la rotation de la terre par les marées. »

51 Le défaut de la conception de Lyell — du moins sous sa première forme — était de concevoir les forces au travail sur la terre comme constantes, tant en qualité qu'en quantité. Pour lui, le refroidissement de la terre n'existe pas ; la

La théorie de Lyell était encore plus incompatible que celles qui l'avaient précédée avec l'hypothèse d'espèces organiques constantes. La transformation graduelle de la surface de la terre et de toutes les conditions de vie menait directement à la transformation graduelle des organismes et à leur adaptation au milieu changeant, elle menait à la variabilité des espèces. Mais la tradition n'est pas une force seulement dans l'Eglise catholique, elle l'est aussi dans la science de la nature. Pendant des années, Lyell lui-même ne vit pas la contradiction, ses disciples encore moins. Fait inexplicable sans la place prédominante prise entre temps, dans la science de la nature, par la division du travail, qui, en limitant plus ou moins chacun à sa propre spécialité, privait la plupart des chercheurs de la faculté de voir les ensembles.

Cependant, la physique avait fait d'énormes progrès dont les résultats furent récapitulés presque en même temps par trois hommes en 1842 ¹, année décisive pour cette branche de l'étude de la science. Mayer à Heilbronn, et Joule à Manchester démontrèrent la conversion de la chaleur en force mécanique et de la force mécanique en chaleur. L'établissement de l'équivalent mécanique de la chaleur rendit ce résultat incontestable. A la même époque, Grove ², — qui n'était pas un savant de profession, mais un avocat anglais, — prouvait, en se contentant de mettre en forme les divers résultats déjà acquis en physique, que tout ce qu'on appelait forces physiques, la force mécanique, la chaleur, la lumière, l'électricité, le magnétisme, voire la force dite chimique, se convertissent l'une en l'autre dans des conditions déterminées sans qu'il se produise aucune perte de force ;

terre n'évolue pas dans un sens déterminé, elle se transforme seulement d'une manière incohérente et contingente. (F.E.)

- ¹ Engels ne savait pas que bien avant Mayer, Joule et Grove, le savant russe M. V. Lomonossov (1711-1765) avait élaboré le principe général de la conservation de la matière et du mouvement. Lomonossov avait exposé ses pensées sur « la loi générale naturelle » de la conservation de la matière et du mouvement, qui englobe « toutes les transformations qui se produisent dans la nature », dans une lettre à L. Euler (1748) et dans ses *Considérations sur la solidité et la fluidité des corps* (1760).
- ² Le livre de GROVE : *The Correlation of Physical Forces* (L'action réciproque des forces physiques) parut en 1846. L'origine en était un cours de Grove fait en janvier 1842 et publié peu après.

ainsi il démontrait après coup, dans le domaine de la physique, la proposition de Descartes selon laquelle la quantité de mouvement existant dans l'univers est constante. Par là, les forces particulières de la physique, qui en étaient pour ainsi dire les « espèces immuables », se résolvaient en formes du mouvement diversement différenciées et passant de l'une en l'autre selon des lois définies. Ce qu'il y avait de contingent dans la présence de telle ou telle quantité de forces physiques était éliminé de la science puisqu'on avait montré leurs liaisons réciproques et les transitions de l'une à l'autre. La physique, comme précédemment l'astronomie, était arrivée à un résultat qui indiquait nécessairement comme conclusion ultime de la science le cycle éternel de la matière en mouvement.

Le développement merveilleusement rapide de la chimie depuis Lavoisier, et surtout depuis Dalton, attaqua encore d'une autre côté les anciennes représentations de la nature. En produisant par voie non organique des combinaisons obtenues jusqu'alors dans le seul organisme vivant, elle démontra que les lois de la chimie étaient aussi valables pour les corps organiques que pour les corps inorganiques et combla en grande partie l'abîme entre la nature inorganique et la nature organique que Kant regardait encore comme à jamais infranchissable.

Enfin, dans le domaine de la recherche biologique elle aussi, les voyages et les expéditions scientifiques systématiquement poursuivis surtout depuis le milieu du siècle dernier, l'exploration plus précise des colonies européennes dans toutes les parties du monde par des spécialistes installés sur place, en outre les progrès de la paléontologie, de l'anatomie et en général de la physiologie, surtout depuis l'utilisation systématique du microscope et la découverte de la cellule, avaient rassemblé tant de matériaux que l'application de la méthode comparative devint à la fois possible et nécessaire. D'une part, grâce à la géographie physique comparée, on établit les conditions de vie des flores et des faunes différentes ; d'autre part, on compara les divers organismes entre eux dans leurs organes homologues et cela non seulement au stade de la maturité, mais à tous les stades de leur développement. Plus cette étude était conduite avec profondeur et précision, plus on voyait crouler à son contact le système rigide d'une nature organique immuablement fixée. Non

seulement les diverses espèces animales et végétales se fondaient de plus en plus l'une dans l'autre, mais il apparut des animaux nouveaux, comme l'amphioxus ¹ et le lépidosirène ², qui défiaient toute classification antérieure ³ ! on finit par rencontrer des organismes dont il n'était même pas possible de dire s'ils appartenait au règne végétal ou au règne animal. Les lacunes de la paléontologie se comblaient de plus en plus, en obligeant les plus récalcitrants eux-mêmes à reconnaître le parallélisme frappant qui existe entre l'histoire de l'évolution du monde organique dans son ensemble et celle de l'organisme individuel, fil d'Ariane qui devait conduire hors du labyrinthe où la botanique et la zoologie semblaient s'égarer de plus en plus. Il est caractéristique que, presque au moment où Kant s'attaquait à l'éternité du système solaire, en 1759, C. F. Wolff ait livré le premier assaut à la fixité des espèces et proclamé la théorie de la descendance. Mais ce qui chez lui n'était encore qu'anticipation géniale, prit forme avec Oken, Lamarck, Baer, pour s'imposer victorieusement avec Darwin cent ans plus tard, en 1859. Presque au même moment, on constata que le protoplasme et la cellule, dont on avait déjà démontré antérieurement qu'ils étaient les éléments constitutifs derniers de tous les organismes, se rencontrent en tant que formes organiques élémentaires, vivantes et indépendantes. Et ainsi, d'une part, l'abîme entre la nature organique et la nature inorganique était réduit au minimum, tandis que, d'autre part, un des principaux obstacles qui s'opposaient jusqu'alors à la théorie de la descendance des organismes était éliminé. La nouvelle conception de la nature était achevée dans ses grandes lignes : voilà dissous tout ce qui était rigide, volatilisé tout ce qui était fixé, et périssable tout ce qu'on avait tenu

1 Petit animal semblable à un poisson (de 5 cm de long environ) qui apparaît dans divers mers et océans (océan Indien, Pacifique, sur les côtes de l'archipel malais et du Japon, dans la Méditerranée, la mer Noire, etc.) et qui est une forme intermédiaire entre les invertébrés et les vertébrés.

2 Animal vivant en Amérique du Sud qui possède à la fois poumons et branchies.

3 *Dans la marge, au crayon* : « Le tsératodus. De même, l'archéoptéryx, etc. »

Le *tsératodus* est un poisson à double système respiratoire qui vit dans les eaux australiennes ; l'*archéoptéryx* est un animal disparu, le plus ancien représentant de la classe des Oiseaux, qui avait diverses caractéristiques des reptiles.

pour éternel ; il était démontré que la nature se meut dans un flux et un cycle perpétuels.

Nous voici donc revenus à la façon de voir des grands fondateurs de la philosophie grecque, pour qui l'existence de la nature entière du plus petit au plus grand, du grain de sable aux soleils, du protiste à l'homme, consiste en une naissance et une mort éternelle, en un flux ininterrompu, en un mouvement et un changement sans répit. Avec toutefois cette différence essentielle que ce qui chez les Grecs était intuition géniale, est pour nous le résultat de recherche strictement scientifiques et expérimentales et, en conséquence, apparaît aussi sous une forme beaucoup plus précise et plus claire. Certes la démonstration empirique de ce cycle n'est pas absolument exempte de lacunes, mais ces lacunes sont insignifiantes au regard de ce qui est déjà solidement acquis, et elles se combleront de plus en plus chaque année. Aussi bien, comment la preuve détaillée pourrait-elle être sans défaut, si l'on songe que les branches les plus essentielles de la science, — l'astronomie transplanétaire, la chimie, la géologie, — comptent à peine un siècle d'existence scientifique, la méthode comparative en physiologie à peine cinquante ans, et que la forme fondamentale de presque tout le développement de la vie, la cellule, est découverte depuis moins de quarante ans !

C'est à partir de masses tourbillonnantes de vapeur incandescente, dont le mouvement livrera peut-être ses lois quand les observations de plusieurs siècles nous auront éclairés sur le mouvement propre des étoiles, que se sont développés, par contradiction et refroidissement, les soleils et les systèmes solaires innombrables de notre univers-île, que limitent les cercles d'étoiles les plus reculés de la Voie lactée. De toute évidence, cette évolution ne s'est pas produite partout à la même allure. L'existence dans notre système stellaire de corps obscurs, qui, n'étant pas de simples planètes, sont donc des soleils refroidis, s'impose de plus en plus à l'astronomie (Maedler) ; d'autre part (selon Secchi), une partie des taches nébuleuses gazeiformes appartiennent à notre système stellaire en qualité de soleils encore inachevés, ce qui n'exclut pas que d'autres nébuleuses, ainsi que l'affirme Maedler, soient des univers-îles lointains et indépendants, dont les spectroscopistes devront établir le degré d'évolution.

L'évolution d'un système solaire à partir d'une nébuleuse donnée a été démontrée dans le détail par Laplace d'une manière qui n'a pas été dépassée jusqu'ici ; la science ultérieure a confirmé de plus en plus sa façon de penser.

Sur chacun des corps ainsi formés, — soleils aussi bien que planètes et satellites, — règne au début cette forme du mouvement de la matière que nous appelons chaleur. Il ne peut être question de combinaisons chimiques des éléments, même à une température comme celle qui est, aujourd'hui encore, celle du soleil ; dans quelle mesure la chaleur s'y transforme en électricité ou en magnétisme, l'observation assidue du soleil le montrera ; quant au fait que les mouvements mécaniques qui se produisent à la surface du soleil ont uniquement pour origine le conflit entre la chaleur et la pesanteur, on peut le considérer dès maintenant comme acquis.

Les différents corps se refroidissent d'autant plus vite qu'ils sont plus petits. Satellites, astéroïdes, météores en premier, comme fut le cas de notre lune qui est morte depuis longtemps ; les planètes plus lentement ; le corps central en dernier lieu.

A mesure que le refroidissement s'accroît, le premier plan est de plus en plus occupé par le jeu des formes physiques du mouvement se convertissant l'une en l'autre, jusqu'à ce qu'enfin soit atteint un point à partir duquel l'affinité chimique commence à se faire sentir, les éléments, jusque-là chimiquement indifférents, se différenciant chimiquement l'un après l'autre, acquérant des propriétés chimiques se combinant entre eux. Ces combinaisons changent continuellement avec l'abaissement de la température, qui influe différemment non seulement sur chaque combinaison particulière d'éléments, avec le passage, — en fonction du refroidissement, — d'une partie de la matière gazeuse à l'état liquide d'abord, à l'état solide ensuite, et avec les nouvelles conditions ainsi créées.

La période où la planète porte à la surface une écorce solide et des accumulations d'eau coïncide avec celle à partir de laquelle sa chaleur propre le cède de plus en plus à la chaleur qui lui est envoyée du corps central. Son atmosphère devient le théâtre de phénomènes météorologiques au sens où nous entendons ce mot aujourd'hui ; sa

surface, le théâtre de changements géologiques, dans lesquels les sédimentations provoquées par les précipitations atmosphériques l'emportent de plus en plus sur les effets extérieurs, lentement décroissants, du noyau intérieur en ignition.

Si enfin la température s'équilibre au point que, au moins sur une portion considérable de la surface, elle ne transgresse plus les limites à l'intérieur desquelles peut vivre l'albumine, les conditions chimiques préalables étant par ailleurs favorables, il se forme du protoplasme vivant. Ce que sont ces conditions préalables, nous ne le savons pas encore aujourd'hui ; mais cela n'a rien de surprenant, puisqu'on n'a même pas établi jusqu'ici la formule chimique de l'albumine, puisque nous ne savons même pas combien il y a de corps albuminoïdes chimiquement différents et qu'on a appris depuis quelque dix ans seulement que l'albumine absolument sans structure exerce toutes les fonctions essentielles de la vie : digestion, élimination, mouvement, contraction, réaction aux excitations, reproduction ¹.

L'homme, lui aussi, naît par différenciation. Cela est vrai non seulement au sens de l'individu, le développement s'opérant à partir de la cellule unique de l'œuf jusqu'à l'organisme le plus complexe que produise la nature, — cela est vrai aussi au sens historique. C'est la jour où, après des millénaires de lutte, la main fut définitivement différenciée du pied et l'attitude verticale enfin assurée, que l'homme se sépara du singe, et que furent établies les bases du développement du langage articulé et du prodigieux perfectionnement du cerveau, qui a depuis rendu l'écart entre l'homme et le singe infranchissable. La spécialisation de la main, voilà qui signifie l'*outil*, et l'*outil* signifie l'activité spécifiquement humaine, la réaction modificatrice de l'homme sur la nature, la production. Il est aussi des animaux au sens étroit du mot : la fourmi, l'abeille, le castor, qui ont des outils, mais ce

¹ Engels fait très vraisemblablement allusion à l'affirmation de Haeckel — plus tard non confirmée — que les êtres vivants les plus simples qu'il ait examinés et qu'il appelait « monères », étaient de petites masses de substances albuminoïdes complètement dépourvues de structure et qui n'en remplissaient pas moins toutes les fonctions essentielles de la vie. Cf. Ernest HAECKEL : *Morphologie générale des organismes. Eléments généraux de morphologie organique fondée mécaniquement par la théorie de la descendance réformée par Charles Darwin*, tome I, Berlin, 1866, pp. 133-136.

ne sont que des membres de leur corps ; il est aussi des animaux qui produisent, mais leur action productrice sur la nature environnante est peu à peu nulle au regard de la nature. Seul l'homme est parvenu à imprimer son sceau à la nature, non seulement en déplaçant le monde végétal et animal, mais aussi en transformant l'aspect, le climat de sa résidence, voire les animaux et les plantes, et cela à un point tel que les conséquences de son activité ne peuvent disparaître qu'avec le dépérissement général de la terre. S'il est parvenu à ce résultat, c'est d'abord et essentiellement grâce à la *main*. Même la machine à vapeur, qui est jusqu'à son outil le plus puissant pour transformer la nature, repose en dernière analyse, parce que c'est un outil, sur la main. Mais la tête a accompagné pas à pas l'évolution de la main ; d'abord vint la conscience des conditions requises pour chaque résultat pratique utile et plus tard, comme conséquence, chez les peuples les plus favorisés, l'intelligence des lois naturelles qui conditionnent ces résultats utiles. Et avec la connaissance rapidement grandissante des lois de la nature, les moyens de réagir sur la nature ont grandi aussi ; la main, à elle seule, n'aurait jamais réalisé développé avec la main et à côté d'elle, et en partie grâce à elle.

Avec l'homme, nous entrons dans l'*histoire*. Les animaux aussi ont une histoire, celle de leurs descendance et de leur développement progressif jusqu'à leur état actuel. Mais cette histoire, ils ne la font pas, et dans la mesure où ils y participent, c'est sans qu'ils le sachent ni le veuillent. Au rebours, plus les hommes s'éloignent des animaux au sens étroit du mot, plus ils font eux-mêmes, consciemment, leur histoire, plus diminue l'influence d'effets imprévus, de forces incontrôlées sur cette histoire, plus précise devient la correspondance du résultat historique avec le but fixé d'avance. Si cependant nous appliquons ce critérium à l'histoire humaine, même à celle des peuples les plus développés de notre temps, nous trouvons entre les buts fixés d'avance et les forces incontrôlées sont beaucoup plus puissantes que celles qui sont mises en œuvre suivant un plan. Il ne peut en être autrement tant que l'activité historique la plus essentielle des hommes, celle qui les a élevés de l'animalité à l'humanité, celle qui constitue le fondement matériel de tous leurs autres genres d'activité, — la production de ce dont ils ont besoin pour vivre, c'est-à-dire aujourd'hui la production sociale, — reste soumise au jeu des effets non intentionnels de forces non contrôlées et n'atteint que par

exception le but voulu, mais aboutit le plus souvent au résultat contraire. Dans les pays industriels les plus avancés, nous avons dompté les forces de la nature et les avons contraintes au service des hommes ; nous avons ainsi multiplié la production à l'infini, si bien qu'actuellement un enfant produit plus qu'autrefois cent adultes. Et quelle en est la conséquence ? Surtravail toujours croissant et misère de plus en plus grande des masses, avec, tous les dix ans, une grande débâcle. Darwin ne savait pas quelle âpre satire de l'humanité, et spécialement de ses concitoyens, il écrivait quand il démontrait que la libre concurrence, la lutte pour la vie, célébrée par les économistes comme la plus haute conquête de l'histoire, est l'état normal du *règne animal*. Seule une organisation consciente de la production sociale, dans laquelle production et répartition sont planifiées, peut élever les hommes au-dessus du monde animal au point de vue social de la même façon que la production elle-même les a élevés en tant qu'espèce. L'évolution historique rend une telle organisation de jour en jour plus indispensable, mais aussi de jour en jour plus réalisable. D'elle datera une nouvelle époque de l'histoire, dans laquelle les hommes eux-mêmes, et avec eux toutes les branches de leur activité, en particulier la science de la nature, connaîtront un progrès qui rejettera dans l'ombre la plus profonde tout ce qu'il l'aura précédé.

Cependant « tout ce qui naît mérite de périr » ¹. Des millions d'années peuvent bien s'écouler, les générations naître et mourir par centaines de milliers, mais inexorablement l'heure viendra où la chaleur déclinante du soleil ne suffira plus à fondre la glace descendant des pôles ; où les hommes, de plus en plus entassés autour de l'équateur, finiront par n'y plus trouver suffisamment de chaleur pour vivre ; peu à peu la dernière trace de vie organique disparaîtra et où la terre, globe mort et refroidi comme la lune, tournera dans de profondes ténèbres, en décrivant des orbites de plus en plus étroites autour d'un soleil également mort, jusqu'à ce qu'enfin elle y tombe. D'autres planètes l'auront précédée, d'autres la suivront ; au lieu du système solaire harmoniquement distribué, lumineux et chaud, il n'y aurait plus qu'une sphère froide et morte, poursuivant sa route solitaire à travers l'espace. Et, tôt ou tard ; le sort de notre système solaire sera suivi par les autres systèmes de notre univers-île, même

¹ Parole de Méphisto dans *Faust* de Goethe (1^{re} partie, 3^e scène).

par ceux dont la lumière n'atteindra jamais la terre du temps qu'il y vivra un œil humain pour la percevoir.

Dès lors qu'un de ces systèmes solaires a terminé sa carrière et qu'il succombe au destin de toute chose finie, la mort, que se passe-t-il ? Le cadavre du soleil restera-t-il pour l'éternité un cadavre roulant à travers l'espace infini et toutes les forces de la nature, hier si infiniment et diversement différenciées, se résoudre-elles en une forme unique du mouvement l'attraction ? « Ou bien, — ainsi que le demande Secchi (p. 810), — existe-t-il dans la nature des forces qui puissent ramener le système mort à l'état originel de nébuleuse incandescente et l'éveiller à une vie nouvelle ? Nous ne le savons pas » 52.

Certes, nous ne le savons pas au sens où nous savons que $2 \times 2 = 4$, ou que l'attraction de la matière varie comme le carré de la distance. Cependant, dans la science théorique qui organise autant que possible ses conceptions de la nature en un tout harmonieux et sans laquelle, de notre temps, même l'empiriste le plus indigent d'esprit ne saurait progresser, nous avons souvent à compter avec des grandeurs très imparfaitement connues, et la logique de la pensée a dû de tout temps suppléer à l'imperfection des connaissances. La science moderne de la nature a dû emprunter à la philosophie le principe de l'indestructibilité du mouvement ; sans lui, elle ne pourrait plus exister. Mais le mouvement de la matière n'est pas seulement le grossier mouvement mécanique, le simple changement de lieu ; c'est la chaleur et la lumière, la tension électrique et magnétique, la combinaison et la dissolution chimiques, la vie et finalement la conscience. Dire que la matière pendant toute son existence illimitée dans le temps ne se trouve qu'une seule fois, et pour un temps infiniment court au regard de son éternité, en mesure de différencier son mouvement et de déployer ainsi l'entière richesse de ce mouvement, dire qu'auparavant et par la suite elle reste limitée pour l'éternité au seul changement de lieu, — c'est affirmer que la matière est périssable et mouvement

52 Engels cite ici un passage de l'ouvrage de l'astronome italien Angelo SECCHI : Le soleil ; les plus importantes découvertes récentes sur sa structure, son rayonnement, sa position dans l'univers et ses rapports avec les autres corps célestes.

transitoire. L'indestructibilité du mouvement ne peut pas être conçue d'une façon qualitative ; une matière dont le pur changement mécanique de lieu porte certes en elle la possibilité de se convertir dans des conditions favorables, en chaleur, électricité, action chimique, vie, mais qui n'est pas capable de créer à partir d'elle-même ces conditions, une telle matière *a perdu du mouvement* ; un mouvement qui a perdu la faculté de se métamorphoser dans les diverses formes qui lui échoient a certes encore de la *dynamis*, mais il n'a plus d'*energeia*, et il a donc été en partie détruit. Or l'un et l'autre sont inconcevables.

Ceci, en tout cas, est certain : il fut un temps où la matière de notre univers-île avait transformé en chaleur une telle quantité de mouvement, — de quelle sorte, nous ne le savons pas jusqu'ici, — qu'à partir de là ont pu se développer les systèmes solaires relevant (d'après Maedler) de vingt millions d'étoiles au moins, systèmes dont le dépérissement graduel est également assuré. Comment cette transformation s'est-elle opérée ? Nous ne le savons pas plus que le père Secchi ne sait si le futur *caput mortuum* de notre système solaire se reconvertira un jour en matière première de systèmes solaires nouveaux. Mais ici, ou bien il nous faut recourir au Créateur, ou bien nous sommes obligés de conclure que la matière première incandescente des systèmes solaires, de notre univers-île a été produite naturellement, par des transformations du mouvement qui sont *inhérentes par nature* à la matière en mouvement et dont, par conséquent, les conditions doivent être reproduites aussi par la matière, même si ce n'est que dans des millions et des millions d'années et plus ou moins par hasard, mais avec la nécessité qui est aussi inhérente au hasard.

On admet de plus en plus la possibilité d'une telle transformation. On en vient à cette idée que les corps célestes sont destinés, en fin de compte, à tomber l'un sur l'autre et on calcule même la quantité de chaleur qui doit se développer lors de telles collisions. La brusque apparition de nouvelles étoiles, l'augmentation tout aussi brusque de la luminosité d'étoiles familières, phénomène que l'astronomie nous signale, trouvent dans de telles collisions leur explication la plus aisée. De plus, ce n'est pas seulement notre groupe de planètes qui gravite autour du soleil et notre soleil à l'intérieur de notre univers-île, mais

tout notre univers-île se meut dans l'espace en équilibre relatif et temporaire avec les autres univers-îles, car même l'équilibre relatif de corps flottant librement ne peut exister que grâce à un mouvement réciproquement conditionné ; en outre, certains admettent que la température n'est pas partout la même dans l'espace universel ; enfin nous savons qu'à l'exception d'une portion infiniment petite la chaleur des innombrables soleils de notre univers-île se perd dans l'espace dans réussir à élever la température de l'espace, ne fût-ce que d'un millionième de degré centigrade. Que devient cette énorme quantité de chaleur ? S'est-elle épuisée à jamais dans la tentative de réchauffer l'espace, a-t-elle pratiquement cessé d'exister, ne subsiste-t-elle plus que théoriquement dans le fait que l'espace s'est réchauffé d'une fraction décimale de degré qui commence par dix zéros et plus ? Cette supposition nie l'indestructibilité du mouvement ; elle admet comme possible que, par suite de la chute successive des corps célestes l'un sur l'autre, tout le mouvement mécanique existant se convertisse en chaleur et que celle-ci soit rayonnée dans l'espace universel, ce qui, malgré toute l'« indestructibilité de la force », entraînerait la cessation absolue de tout mouvement. (Notons en passant combien est erronée la formule : indestructibilité de la force, au lieu de : indestructibilité du mouvement). Nous arrivons donc à la conclusion que, d'une façon qu'il appartiendra aux savants de l'avenir de mettre en lumière, la chaleur rayonnée dans l'espace doit nécessairement avoir la possibilité de se convertir en une autre forme de mouvement, sous laquelle elle peut derechef se concentrer et redevenir active. Ainsi tombe la difficulté essentielle qui s'opposait à la reconversion de soleils morts en nébuleuse incandescente.

Du reste, la succession des mondes éternellement répétée dans le temps infini n'est que le complément logique de la coexistence de mondes innombrables dans l'espace infini, — proposition dont la nécessité s'impose même au cerveau, rebelle à la théorie, du Yankee Draper ¹.

¹ « La multiplicité des mondes dans l'espace conduit à la conception d'une succession dans le temps infini. » (DRAPER : *Histoire du développement intellectuel de l'Europe*, t. II, p. 16.) (F. E.)

C'est dans un cycle éternel que la matière se meut : cycle qui certes n'accomplit sa révolution que dans des durées pour lesquelles notre année terrestre n'est pas une unité de mesure suffisante, cycle dans lequel l'heure du suprême développement, l'heure de la vie organique, et plus encore celle où vivent des êtres ayant conscience d'eux-mêmes et de la nature, est mesurée avec autant de parcimonie que l'espace dans lequel existent la vie et la conscience de soi ; cycle dans lequel existent la vie et la conscience de soi ; cycle dans lequel le mode fini d'existence de la matière, — fût-il soleil ou nébuleuse, animal singulier ou genres d'animaux, combinaison ou dissociation chimiques, — est également transitoire, et où il n'est rien d'éternel sinon la matière en éternel changement, en éternel mouvement, et les lois selon lesquelles elle se meut et elle change. Mais, quelle que soit la fréquence et quelle que soit l'inexorable rigueur avec lesquelles ce cycle s'accomplit dans le temps et dans l'espace ; quel que soit le nombre des millions de soleils et de terres qui naissent et périssent ; si longtemps qu'il faille pour que, dans un système solaire, les conditions de la vie organique s'établissent, ne fût-ce que sur une seule planète ; si innombrables les êtres organiques qui doivent d'abord apparaître et périr avant qu'il sorte de leur sein des animaux avec un cerveau capable de penser et qu'ils trouvent pour un court laps de temps des conditions propres à leur vie, pour être ensuite exterminés eux aussi sans merci, — nous avons la certitude que, dans toutes ses transformations, la matière reste éternellement la même, qu'aucun de ses attributs ne peut jamais se perdre et que, par conséquent, si elle doit sur terre exterminer un jour, avec une nécessité d'airain, sa floraison suprême, l'esprit pensant, il faut avec la même nécessité que quelque part ailleurs et à une autre heure elle se reproduise.

Les extrêmes se touchent, c'est une vieille formule de la dialectique passée dans la conscience populaire. En conséquence nous ne tromperons guère en cherchant les derniers degrés de l'imagination folle, de la crédulité, de la superstition, non chez les représentants de l'école des sciences de la nature, qui, tels les philosophes allemands de la nature prétendent faire entrer de force le monde objectif dans le cadre de leur pensée subjective, mais au contraire chez les représentants de la tendance opposée qui, ne tenant compte que de la seule expérience, traitent la pensée avec un souverain mépris et que

l'on doit aussi considérer réellement comme ayant poussé le plus loin l'absence de pensée. Cette école règne en Angleterre. Son père déjà, ce Francis Bacon tant vanté, demande que sa nouvelle méthode empirique, inductive soit appliquée avant tout pour : allonger la vie, rajeunir jusqu'à un certain point, changer la taille et les traits, transformer les corps en d'autres corps, produire des espèces nouvelles, être maître des airs et déclencher des orages ; il se plaint que de telles recherches aient été délaissées et donne dans son histoire de la nature des recettes en bonne et due forme pour faire de l'or et accomplir toutes sortes de miracles. De même Isaac Newton s'occupe beaucoup sur ses vieux jours de donner une interprétation de l'Apocalypse de saint Jean. Il n'est donc pas étonnant qu'au cours des dernières années, l'empirisme anglais, en la personne de quelques-uns de ses représentants — et non des pires — se soit livré, apparemment sans qu'on puisse le sauver, à des pratiques importées d'Amérique, ayant pour but de conjurer les esprits frappeurs et de faire apparaître les spectres.

La science de la nature dans le monde des esprits

Le premier savant que l'on compte parmi ceux-ci est l'éminent zoologiste et botaniste Alfred Russel Wallace, celui-là même qui a établi en même temps que Darwin la théorie de la transformation des espèces par sélection naturelle. Dans son opuscule : *On Miracles and Modern Spiritualism*, Burns, Londres, 1875, il raconte que ses premières expériences dans cette branche des sciences naturelles remontent à 1844, date à laquelle il assista aux cours de M. Spencer Hall sur le mesmérisme, ce qui l'amena à faire des expériences semblables sur ses élèves. « J'étais intéressé au plus haut point par ce sujet et je m'y attachai avec passion (*ardour*) » [p. 119]. Non seulement il provoqua le sommeil hypnotique, accompagné des phénomènes de rigidité articulaire et d'insensibilité locale, mais il vérifia l'exactitude des localisations cérébrales de Gall, en provoquant chez le patient en état d'hypnose, par attouchement de l'un quelconque des centres de Gall, l'activité correspondante, activité qui se manifestait de la manière prescrite par une vive gesticulation. Il constata en outre qu'il lui suffisait de toucher son patient pour lui faire partager toutes les sensations de l'opérateur ; il l'enivrait avec un

verre d'eau, pour peu qu'il lui dise que c'était du cognac. A l'état de veille, il a même pu rendre un garçon à ce point idiot qu'il ne savait plus son propre nom, résultat qu'obtiennent toutefois aussi, dans aucun mesmérisme, d'autres maîtres d'école. Et ainsi de suite.

Or il se trouve que j'ai vu ce M. Spencer Hall, précisément pendant l'hiver 1843-1844, à Manchester. C'était un charlatan tout à fait ordinaire qui, sous le patronage de quelques curés, parcourait le pays en procédant sur une jeune fille à des expériences magnético-phrénologiques destinées à prouver l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et l'inanité du matérialisme, prêché à l'époque dans toutes les grandes villes par les disciples d'Owen. La dame était mise en état de sommeil hypnotique et, dès que l'opérateur touchait un point quelconque de son crâne correspondant à un centre de Gall, elle donnait en spectacle des poses et des et des gestes théâtraux et démonstratifs qui représentaient la manifestation du centre en question ; Quand il palpait le centre de l'amour des enfants (*philoprogetiveness*) p. ex., elle cajolait et embrassait un bébé imaginaire, etc. Cependant, le brave Hall avait enrichi la géographie crânienne de Gall d'une nouvelle île de Barataria ¹ : tout au sommet du crâne, il avait en effet découvert un centre de l'adoration ; lorsqu'on le lui palpait, la demoiselle en état d'hypnose tombait à genoux, joignait les mains et présentait à l'assemblée des philistins ébahis l'image de l'ange dans l'extase de l'adoration. C'était la conclusion et l'apothéose de la représentation. L'existence de Dieu était prouvée.

L'effet sur un ami et sur moi fut le même que sur M. Wallace : les phénomènes nous intéressent et nous cherchâmes jusqu'à quel point nous pouvions les reproduire. Un garçon éveillé de douze ans s'offrit comme sujet. Il suffisait de la regarder un peu fixement ou de lui faire de légères passes pour le mettre sans difficulté en état d'hypnose. Mais comme nous procédions avec un peu moins de crédulité et un peu moins de fougue que M. Wallace, nous sommes arrivés à des résultats tout à fait différents. Outre ma rigidité musculaire et l'insensibilité, faciles à provoquer, nous trouvâmes un état de

¹ Nom d'une île légendaire dans un épisode comique dans Don Quichotte, de Cervantès.

passivité complète de la volonté lié à une excitabilité particulièrement excessive de la sensibilité. Le patient, tiré de sa léthargie par une quelconque excitation de l'extérieur, manifestait bine plus de vivacité encore qu'à l'état de veille. De rapport mystérieux avec l'opérateur, nous ne trouvâmes pas trace ; n'importe qui pouvait tout aussi facilement mettre en mouvement le sujet endormi. Faire agir les centres crâniens de Gall était pour nous l'enfance de l'art ; nous sommes allés bien plus loin encore : nous avons non seulement pu les intervertir et les transférer sur tout le corps, mais nous avons encore fabriqué autant d'autres centres qu'il nous plaisait, centres qui faisaient chanter, siffler, corner, boxer, coudre, réparer les chaussures, fumer le tabac, etc., et nous les transportions où nous voulions. Si Wallace enivrait son patient avec le l'eau, nous avons découvert dans le gros orteil un centre de l'ivresse que nous n'avions qu'à palper pour déclencher la plus belle comédie de l'ébriété. Mais bien entendu : aucun centre ne manifestait l'ombre d'une action tant qu'on n'avait pas donné à comprendre au patient ce qu'on attendait de lui ; le garçon se perfectionna bientôt à tel point par la pratique que la moindre indication suffisait. Les centres ainsi créés conservaient alors une fois pour toutes leur efficacité même pour les hypnoses ultérieures, à moins qu'on ne les ait modifiés par le même procédé. Le patient avait précisément une double mémoire, une pour l'état de veille, une seconde, tout à fait distincte, pour l'état d'hypnose. Quant à la passivité de la volonté, à sa subordination absolue à la volonté d'un tiers, elle perd toute apparence de miracle, pour peu que nous n'oublions pas qu'à l'origine de tout cet état il y a la soumission de la volonté du patient à celle de l'opérateur et qu'il ne saurait être provoqué sans elle. L'hypnotiseur ayant la plus grande puissance miraculeuse du monde est au bout de son latin, dès que son patient lui rit au nez.

Tandis que, de cette façon, avec notre scepticisme frivole, nous trouvons pour fondement à la charlatanerie magnético-phrénologique une série de phénomènes qui, dans la plupart des cas, ne diffèrent qu'en degré de ceux de l'état de veille, et n'ont besoin d'aucune interprétation mystique, la passion (*ardour*) de M. Wallace le conduisit à une série d'illusions grâce auxquelles il vérifia dans tous leurs détails les localisations cérébrales de Gall et constata un rapport

mystérieux entre opérateur et patient ¹. Partout, le récit de M. Wallace, récit sincère au point d'être naïf, laisse percer qu'il s'agit bien moins pour lui d'étudier les dessous effectifs de la charlatanerie que de reproduire à tout prix tous les phénomènes. Il suffit de cette disposition d'esprit pour transformer à bref délai le chercheur du début en adepte, au moyen d'une illusion simple et facile. M. Wallace a fini par croire aux miracles magnético-phrénologiques, et alors il avait déjà un pied dans le monde des esprits.

Il y a mis l'autre en 1865. Au retour de ses douze années de voyage dans la zone tropicale, des expériences de tables tournantes l'introduisirent dans la société de divers « médiums ». Combien ses progrès furent rapides, à quel point il possédait bien son sujet, l'opuscule mentionné plus haut en témoigne. Il exige que nous prenions pour de l'or en barre non seulement les prétendus miracles des Home, des frères Davenport et autres « médiums », s'exhibant plus ou moins à prix d'argent et pour la plupart fréquemment démasqués comme imposteurs, — mais aussi toute une série d'histoires de spirites du passé prétendument authentifiées. Les pythonisses de l'oracle grec, les sorcières du moyen âge étaient des « médiums » et Jamblique, dans le *De divinatione*, décrit déjà très exactement « les phénomènes les plus étonnants du spiritisme moderne » (p. 229).

Un exemple seulement pour montrer combien M. Wallace est peu scrupuleux lorsqu'il s'agit de la constatation et de l'authentification scientifique de ces miracles. Il est certainement un peu fort de prétendre nous faire croire que MM. les esprits se laissent photographier, et, à coup sûr, nous avons le droit d'exiger, avant de les tenir pour véridiques, que ces photographies d'esprits soient authentifiées de la façon la plus irrécusable. Or M. Wallace raconte (p. 187) qu'en mars 1872 un maître médium, M^{me} Guppy, née Nicholls, se fit photographier avec son mari et son petit garçon chez M.

1 Comme nous l'avons déjà dit, les patients se perfectionnent par la pratique. Il est donc bien possible que, une fois la soumission de la volonté transformée en habitude, le rapport entre participants se fasse plus intime, que des phénomènes isolés s'intensifient et se manifestent à un faible degré même à l'état de veille. (F. E.)

Hudson, à Notting Hill, et que, sur deux clichés différents, une haute silhouette de femme, élégamment (*finely*) drapée de gaze blanche, aux traits un peu orientaux, apparut derrière elle, le geste bénisseur.

Or ici, de deux choses l'une *sont* absolument certaine ¹. Ou bien un être vivant, doué d'intelligence, mais invisible, était présent, ou bien M. et M^{me} Guppy, le photographe et quelque quarte personne ont monté une infâme (*wicked*) imposture et l'ont toujours soutenue depuis. Mais je connais très bien M. et M^{me} Guppy et j'ai la certitude absolue qu'ils sont aussi incapables d'une imposture de ce genre que n'importe quel chercheur sérieux de la vérité dans le domaine de la science de la nature (p. 188).

Donc, ou bien il y a imposture, ou bien photographie des esprits. D'accord. Et, en cas de supercherie, ou bien l'esprit était déjà à l'avance sur les plaques, ou bien quatre personnes y ont pris part, trois éventuellement, si nous laissons de côté comme hors de cause ou dupé le vieux M. Guppy, qui mourut en janvier 1875 à l'âge de 84 ans (il suffisait de l'envoyer derrière le paravent du fond). Qu'un photographe ait pu se procurer sans difficulté un « modèle » pour l'esprit, il est inutile d'y insister. Mais, peu après, le photographe Hudson a été accusé publiquement de falsification répétée de photographies d'esprits, de sorte que M. Wallace dit en guise d'apaisement :

Une chose est évidente : au cas où il y a supercherie elle a été immédiatement découverte par des spirites eux-mêmes (p. 189).

On ne peut donc guère se fier au photographe non plus. Reste Mme Guppy, et seule la « conviction absolue » de l'ami Wallace parle en sa faveur, et rien d'autre. — Rien d'autre ? Mais si. En faveur de la confiance absolue qu'on peut mettre en M^{me} Guppy, il y a sa propre affirmation : un soir, vers le début de juin 1871, elle a été transportée à travers les airs, en état d'inconscience, de sa propre maison à Highbury Hill Park jusqu'au 69 de la Lambs Conduit Street — trois milles anglais en ligne droite — et déposée sur la table dans ladite

¹ Here then, one of two things *are* absolutely certain. Le monde des esprits est au-dessus de la grammaire. Un plaisantin fit évoquer une fois l'esprit du grammairien Lindley Murray. A la question « Es-tu là ? » Il répondit : *I are* (dialecte américain au lieu de *I am*). Le médium était américain. (F. E.)

maison du numéro 69 au milieu d'une séance de spiritisme. Les portes de la pièce étaient fermées à clef, et, bien que M^{me} Guppy fût une des dames les plus corpulentes de Londres, et ce n'est pas peu dire, sa brusque intrusion n'a cependant pas laissé le moindre trou ni dans les portes, ni dans le plafond (raconté dans l'*Echo de Londres*, 8 juin 1871). Et tant pis pour celui qui maintenant ne croit pas à l'authenticité des photographies.

Le second adepte notable parmi les savants anglais est Sir William Crookes, qui a découvert un corps chimique, le thallium ¹, et inventé le radiomètre (appelé aussi « moulin à lumière » ² en Allemagne). M. Crookes commença, vers 1871, à étudier les manifestations spirites, et il utilisa à cette fin toute une série d'appareils physiques et mécaniques, des balances à ressort, des batteries électriques, etc. Y a-t-il apporté l'appareil essentiel, une tête critique et sceptique, ou l'a-t-il gardée jusqu'à la fin en état de travailler, c'est ce que nous allons voir. En tout cas il n'a pas fallu très longtemps pour que M. Crookes soit tout aussi complètement subjugué par M. Wallace.

Depuis quelques années, — raconte ce dernier, — une jeune dame, Miss Florence Cook, a fait preuve de remarquables qualités de médium ; et, ces temps derniers, celles-ci ont atteint leur point culminant, allant jusqu'à engendrer une figure féminine intégrale qui prétendait venir du monde des esprits et apparaissait pieds nus et en vêtements blancs flottants, tandis que le médium, habillé de sombre, était étendu, ligoté et plongé dans un sommeil profond, dans une pièce (*cabinet*) tendue de rideaux ou dans une pièce voisine (*loc. cit.* p. 181).

Un soir, cet esprit, qui se donnait le nom de Katey et ressemblait étonnamment à M^{lle} Cook, fut brusquement saisi par la taille et solidement tenu par M. Bolckmann, — l'actuel époux de M^{me} Guppy, — pour voir s'il n'était pas précisément M^{lle} Cook en édition numéro deux. L'esprit se révéla être une jeune fille tout à fait à poigne ; il se défendit vigoureusement, les spectateurs s'en mêlèrent, on éteignit le

¹ Découvert en 1861 par Crookes.

² Instrument de mesure du rayonnement inventé par Crookes en 1873-74. On désigne sous le nom de « moulin à lumière » une petite roue de moulin qui tourne sous l'action des rayons de lumière et de chaleur.

gaz et lorsque après un peu de bagarre le calme fut revenu et la pièce éclairée à nouveau, l'esprit avait disparu, et M^{lle} Cook était couchée, attachée et sans connaissance, dans son coin. Mais on dit que M. Volckmann prétend aujourd'hui encore que c'est bien M^{lle} Cook qu'il a empoigné et personne d'autre. Pour constater cela scientifiquement, un électricien célèbre, M. Varley, fit passer, lors d'un nouvel essai, le courant d'une batterie à travers le médium, M^{lle} Cook, de façon telle qu'elle n'aurait pu jouer l'esprit sans couper le courant. L'esprit apparut cependant. C'était donc en fait un être différent de M^{lle} Cook. La suite des constatations fut l'affaire de M. Crookes. Sa première démarche fut de gagner la *confiance* de la dame fantôme. Cette confiance —, dit-il lui-même dans *Spiritualist* du 5 juin 1874, —

grandit peu à peu au point qu'elle refusait de donner une séance, à moins que *je n'en dirige les arrangements*. Elle disait qu'elle souhaitait *me* voir toujours à côté d'elle ou à proximité du cabinet ; je trouvais, — une fois cette confiance établie et qu'elle était sûre que *je ne romprais pas une promesse que je lui avais faite*, — que les apparitions augmentaient considérablement d'intensité et que des preuves étaient volontairement offertes qu'il n'eût pas été possible d'obtenir par une autre voie. Elle *me consultait* fréquemment sur les personnes présentes aux séances et sur les places à leur attribuer, car ces derniers temps elle était devenue très inquiète (*nervous*) à la suite de certaines suggestions déraisonnables, selon lesquelles, à côté d'autres méthodes d'investigation plus scientifiques, on devait aussi employer la *force*.

La demoiselle fantôme récompensa pleinement cette confiance, aussi aimable que scientifique. Elle apparut, — ce qui ne saurait plus maintenant nous étonner, — jusque dans la maison de M. Crookes, joua avec ses enfants, leur raconta des « anecdotes sur ses aventures aux Indes », confia aussi à M. Crookes « quelques-unes des expériences amères de sa vie passée », se laissa prendre dans ses bras pour le convaincre de sa matérialité bien palpable, lui fit constater le nombre de ses pulsations et de ses respirations par minute et, en fin de compte, se laissa aussi photographier aux côtés de M. Crookes.

Cette figure — dit M. Wallace — après qu'on l'eut vue, touchée, photographiée, et qu'on se fut entretenu avec elle, *disparaissait absolument* d'une petite pièce, d'où il n'y avait pas d'autre issue qu'à travers une pièce attenante, remplie de spectateurs (*loc. cit.* p. 183),

— ce qui n'est pas un tel tour de force, en admettant que les spectateurs aient été assez polis pour ne pas témoigner à M. Crookes, dans la maison duquel ces choses se passaient, moins de confiance qu'il n'en témoignait lui-même à l'esprit.

Malheureusement, ces « phénomènes absolument attestés » ne sont nullement d'emblée vraisemblables, même pour des spirites. Nous avons vu plus haut comment le très spirite M. Volckmann s'est permis une intervention très matérielle. Et voici qu'un ecclésiastique, membre du comité de l'« Association nationale britannique des spirites », a assisté également à une séance de Miss Cook, et il a constaté sans difficulté que la pièce par laquelle l'esprit venait et disparaissait, communiquait avec le monde extérieur par une *deuxième* porte. La conduite de M. Crookes, également présent, « porta un coup fatal à ma croyance qu'il puisse y avoir quelque chose de sérieux dans ces manifestations ». (*Mystic London*, par le Rév. C. Maurice Davies. Londres, Tinsley Brothers [p. 319].) Et, au surplus, on nous a révélé en Amérique la façon dont on « matérialise » les « Katey ». Un ménage Holmes donnait à Philadelphie des représentations au cours desquelles apparaissait également une « Katey », et à qui les naïfs faisaient de riches présents. Cependant un sceptique n'eut de cesse qu'il n'eût retrouvé la trace de ladite Katey, laquelle, d'ailleurs, avait une fois déjà fait grève pour défaut de paiement : il la découvrit dans une pension de famille (*boarding house*) sous la forme d'une jeune dame incontestablement en chair et en os et qui était en possession de tous les cadeaux faits à l'esprit.

Cependant il fallait que le continent, lui aussi, eût ses visionnaires venus de la science. Un corps scientifique de Saint-Pétersbourg, — je ne sais pas exactement si c'est l'Université ou même l'Académie, — a délégué MM. le conseiller d'Etat Aksakov et le chimiste Butlerov pour étudier les phénomènes du spiritisme ; mais il ne semble pas en être sorti grand-chose ¹. Par contre, — s'il faut accorder quelque

¹ Il s'agit de la « commission d'examen des phénomènes médiumniques » créée le 6 mai 1875 par la Société de physique de l'université de Pétersbourg et qui mit fin à ses activités le 21 mars 1876. Cette commission s'adressa à des personnalités qui répandaient le spiritisme en Russie : Aksakov (1832-1903),

crédit aux bruyantes proclamations des spirites, — l'Allemagne a maintenant fourni son visionnaire en la personne du professeur Zöllner à Leipzig.

On sait que, depuis des années, M. Zöllner a fort travaillé dans la « quatrième dimension » de l'espace ; il a découvert que beaucoup de choses qui sont impossibles dans un espace à trois dimensions, vont tout à fait de soi dans un espace à quatre dimension. C'est ainsi que, dans ce dernier, on peut retourner comme un gant une sphère métallique sans y faire de trou, de même qu'on peut faire un nœud dans un fil sans fin ou fixé au deux extrémités ou bien encore entrelacer deux anneaux séparés et fermés sans ouvrir l'un d'eux et autres tours de force du même genre. Selon de récents bulletins de victoire venus du monde des esprits, M. Zöllner, se serait adressé à un ou plusieurs médiums pour déterminer d'une façon plus précise, avec leur aide, le lieu de résidence de la quatrième dimension. Le succès aurait été surprenant. Le dossier de chaise, sur lequel il avait appuyé son bras, tandis que sa main ne quittait pas la table, aurait été entrelacé avec son bras après la séance, un fil scellé aux deux bouts à la table aurait eu quatre nœuds, etc. Bref, tous les miracles de la quatrième dimension auraient été accomplis en se jouant par des esprits. Notez bien que *relata refero*, je ne me porte pas garant de l'exactitude des bulletins des esprits et, s'ils contenaient des choses inexacts, M. Zöllner devrait m'être obligé de lui donner l'occasion de les corriger. Mais au cas où ils rendraient fidèlement les expériences de M. Zöllner, ils marquent manifestement une ère nouvelle dans la science du spiritisme comme dans celle des mathématiques. Les esprits prouvent l'existence de la quatrième dimension, de même que la quatrième dimension garantit l'existence des esprits. Et, une fois ce point établi, on voit s'ouvrir devant la science un champ tout neuf et

Butlerov (1828-1886), etc., en leur proposant de donner une introduction à d'« authentiques » phénomènes de spiritisme. Appartenant à cette commission les savants Medéléiev (1834-1907), Bobylev (1842-1917), Krajewitch, etc. La commission arriva à la conclusion que « les phénomènes de spiritisme devaient être ramenés à des mouvements inconscients ou à des tromperies conscientes et que la doctrine spiritiste était une superstition » et publia ses résultats dans le journal *Golos (La Voix)* du 25 mars 1876. Les documents de la commission furent publiés par Mendéléiev sous le titre *Documents pour juger du spiritisme*, à Saint-Petersbourg en 1876.

incommensurable ? Toutes les mathématiques et la science de la nature jusqu'à nos jours ne deviennent qu'une école préparatoire pour les mathématiques de la quatrième dimension et des suivantes, ainsi que pour la mécanique, la physique, la chimie et la physiologie des esprits qui se tiennent dans ces dimensions supérieures. M. Crookes n'a-t-il pas constaté scientifiquement quelle perte de poids les tables tournantes et autres meubles subissent lors de leur passage — nous pouvons bien le dire maintenant — dans la quatrième dimension et M. Wallace ne proclame-t-il pas comme acquis que le feu n'y blesse pas le corps des fantômes ! Ils respirent, ils ont un poulx, donc des poumons, un cœur et un appareil circulatoire et, par suite, ils sont sûrement pour le moins aussi bien pourvus que vous et moi quant aux autres organes du corps. Car, pour respirer, il faut des hydrates de carbone qui sont brûlés dans les poumons, et ceux-ci ne peuvent venir que de l'extérieur : il faut donc un estomac, des intestins et leurs accessoires... et une fois que nous avons constaté tout cela, le reste suis sans difficulté. Mais l'existence de tous les organes implique qu'ils peuvent tomber malades, et, de ce fait, il pourrait encore arriver à M. Virchow qu'il soit dans l'obligation d'écrire une pathologie cellulaire du monde des esprits. Et comme la plupart de ces esprits sont de jeunes dames d'une merveilleuse beauté qui ne se distinguent en rien, mais en rien du tout des demoiselles de la terre, sinon par leur beauté surnaturelle, comment pourraient-elles manquer longtemps d'apparaître « à des hommes qui ressentent de l'amour ¹ » ; et si, d'après ce qu'a constaté M. Crookes par les pulsations, « le cœur féminin ne manque pas non plus », c'est également une quatrième dimension qui s'ouvre devant la sélection naturelle, dimension où elle n'aura pas à craindre d'être confondue avec la méchante social-démocratie ².

Il suffit. On voit apparaître ici manifestement quel est le plus sûr chemin de la science de la nature au mysticisme. Ce n'est pas

¹ Extrait du livret de l'opéra de MOZART : *La Flûte enchantée* (acte I, scène 18).

² Engels fait allusion aux attaques réactionnaires contre le darwinisme déclenchées en Allemagne surtout après la Commune de 1871. Même un savant notoire comme Virchow, qui avait été partisan du darwinisme, fit en 1877 la proposition d'interdire la doctrine de Darwin en prétendant que le darwinisme était en rapports étroits avec le mouvement socialiste et donc dangereux pour l'ordre social établi.

l'impétueux foisonnement théorique de la philosophie de la nature, mais l'empirisme le plus plat, dédaignant toute théorie, se méfiant de toute pensée. Ce n'est pas la nécessité *a priori* qui démontre l'existence des esprits, mais l'observation expérimentale de MM. Wallace, Crookes et C^{ie}. Si nous avons foi dans les observations d'analyse spectrale de Crookes qui ont amené la découverte du thallium, ou des riches découvertes zoologiques de Wallace dans l'archipel malais, on exige de nous que nous croyions de même aux expériences et découvertes spirites de ces deux savants. Et si nous déclarons qu'il y a tout de même là une petite différence, à savoir que nous pouvons vérifier les unes et non pas les autres, les voyants spirites nous rétorquent que ce n'est pas le cas et qu'ils sont prêts à nous donner l'occasion de vérifier aussi les phénomènes de spiritisme.

En fait, on ne méprise pas impunément la dialectique. Quel que soit le dédain qu'on nourrisse pour toute pensée théorique, on ne peut tout de même pas mettre en liaison deux faits de la nature ou comprendre le rapport existant entre eux sans pensée théorique. Mais alors, la question est seulement de savoir si, dans ce cas, on pense juste ou non, et le mépris de la théorie est évidemment le plus sûr moyen de penser de façon naturaliste, c'est-à-dire de penser faux. Or, selon une vieille loi bien connue de la dialectique, la pensée fautive, poussée jusqu'à sa conclusion logique, aboutit régulièrement au contraire de son point de départ. Et voilà comment se paie le mépris empirique de la dialectique : il conduit quelques-uns des empiristes les plus terre à terre à la plus saugrenue de toutes les superstitions, au spiritisme moderne.

Il en va de même des mathématiques. Les mathématiciens communs du genre métaphysique sont très fiers du fait que leur science obtient des résultats absolument irréfutables. Or, parmi ces résultats, il y a aussi les grandeurs imaginaires, qui prennent de ce fait une certaine réalité. Mais une fois qu'on a pris l'habitude d'attribuer à $\sqrt{-1}$ ou à la quatrième dimension quelque réalité en dehors de notre tête, peu importe de faire un pas de plus et d'accepter aussi le monde spirite des médiums. Il en va comme Ketteler disait de Döllinger :

Cet homme a défendu tant d'absurdités dans sa vie qu'en vérité il pouvait bien encore accepter l'infailibilité par-dessus le marché ! 53

En fait, l'empirisme pur n'est pas capable d'en finir avec le spiritisme. Premièrement, les phénomènes « supérieurs » ne sont jamais montrés que lorsque le « savant » intéressé est déjà subjugué au point de ne plus voir que ce qu'on veut lui faire voir ou ce qu'il veut voir, — ainsi que Crookes le décrit lui-même avec une inimitable naïveté. Mais, deuxièmement, il est indifférent aux spirites que des centaines de soi-disant faits soient dévoilés comme des escroqueries et des douzaines de soi-disant médiums convaincus d'être de vulgaires escamoteurs. Tant que *chaque* prétendu miracle en particulier n'est pas balayé par l'explication, il leur reste suffisamment de terrain ; et Wallace lui-même le dit nettement à l'occasion des photographies d'esprit truquées : l'existence des truquages prouve l'authenticité des photographies vraies.

Et alors l'empirisme se voit contraint d'opposer à l'importunité des voyants, non pas des expériences empiriques, mais des considérations théoriques, et de dire avec Huxley :

A mon avis, le seul bien qui pourrait sortir de la démonstration de la vérité su spiritisme, ce serait de balayer les rues sa vie durant que de raconter, une fois mort, des âneries par la bouche d'un médium qui se loue à une guinée la séance ! 54

53 Le 18 juillet 1870 on proclama à Rome le dogme de « l'infailibilité » du pape. Le théologien allemand Döllinger refusa de reconnaître ce dogme. L'évêque de Mayence Ketteler fut au début également contre la proclamation du nouveau dogme, mais en devint bientôt le zélé défenseur.

54 Cette citation est tirée d'une lettre du biologiste Thomas Huxley à la Dialectical Society de Londres qui l'avait invité à participer au travail du comité pour l'étude des phénomènes du spiritisme. Huxley déclina cette invitation avec quelques remarques ironiques sur le spiritisme. La lettre de Huxley du 29 janvier 1869 fut publiée dans le *Daily News* du 17 octobre 1871.

Participation du travail à l'humanisation du singe
(*extrait*)

Et en fait, nous apprenons chaque jour à comprendre plus correctement ces lois et à reconnaître les conséquences plus ou moins lointaines de nos interventions dans la cours normal des choses de la nature. Surtout depuis les énormes progrès de la science de la nature au cours de ce siècle, nous sommes de plus en plus à même de connaître aussi les conséquences naturelles lointaines, tout au moins de nos actions les plus courantes dans le domaine de la production, et, par suite, d'apprendre à les maîtriser. Mais plus il en sera ainsi, plus les hommes non seulement sentiront, mais sauront à nouveau qu'ils ne font qu'un avec la nature et plus deviendra impossible cette idée absurde et contre nature d'une opposition entre l'esprit et la matière, l'homme et la nature, l'âme et le corps, idée qui s'est répandue en Europe depuis le déclin de l'antiquité classique et qui a connu avec le christianisme son développement le plus élevé.

[Notice et fragments]

Historique

L'étude moderne de la nature, — la seule dont il peut être question en tant que science, à l'opposé des institutions géniales des Grecs et des recherches sporadiques et sans lien entre elles des Arabes, — commence avec cette époque prodigieuse où la bourgeoisie brisa la domination du féodalisme, où apparut à l'arrière-plan de la lutte entre bourgeois des villes et noblesse féodale le paysan rebelle, et, derrière le paysan, les débuts révolutionnaires du prolétariat moderne, déjà le drapeau rouge au poing et le communisme aux lèvres, avec cette époque qui créa les grandes monarchies en Europe, brisa la dictature spirituelle du pape, ressuscita l'antiquité grecque et engendra en même temps le développement artistique le plus élevé des temps modernes, fit éclater les limites de l'ancien Orbis et découvrit à proprement parler la terre pour la première fois.

C'était la plus grande révolution que la terre eût jamais connue. L'étude de la nature, elle aussi, qui vécut et se développa dans l'atmosphère de cette révolution, fut révolutionnaire jusqu'à la moelle, marcha la main dans la main avec l'éveil de la philosophie moderne des grands Italiens et fournit ses martyrs sur les bûchers et aux cachots. Il est caractéristique que protestants et catholiques rivalisèrent pour la persécuter. Les uns brûlèrent Servet, les autres Giordano Bruno. Ce fut une époque qui avait besoin de géants et qui engendra des géants, géants de l'érudition, de l'esprit et du caractère. Ce fut l'époque que les Français appellent judicieusement la Renaissance, et l'Europe protestante, d'une façon unilatérale et bornée, la Réforme.

La science de la nature, elle aussi, a eu à cette époque sa déclaration d'indépendance, qui certes ne vint pas dès le début, tout comme Luther ne fut pas le premier protestant. Ce que fut dans le domaine religieux le geste de Luther jetant au feu la bulle du pape, ce fut dans la science de la nature le grand ouvrage de Copernic dans lequel, quoique avec timidité, après trente-six ans d'hésitations et, pourrait-on dire, sur son lit de mort, il défia la superstition ecclésiastique. Dès lors la science de la nature était, pour l'essentiel, émancipée de la religion, bien que la discrimination complète dans tous les détails ait duré jusqu'à nos jours, et que, dans bien des esprits, elle soit encore loin d'être achevée. Il n'empêche que le développement de la science avança dès lors, lui aussi, à pas de géant, il grandit, pourrait-on dire, en raison du carré de la distance décomptée dans le temps à partir de l'origine ; elle voulait, semble-t-il, montrer au monde que le mouvement de la suprême floraison de la matière organique, l'esprit humain, obéissant à une loi inverse de celle du mouvement de la matière non organique.

La première période de la science moderne de la nature se clôt — dans le domaine du monde non organique — avec Newton. C'était la période où elle acquit la maîtrise des matériaux donnés ; elle accomplit de grandes choses dans le domaine de la mathématique, de la mécanique et de l'astronomie, de la statique et de la dynamique, en particulier grâce à Kepler et à Galilée, dont les conclusions ont été tirées par Newton. Mais, dans le domaine organique, on n'avait pas dépassé les premiers rudiments. L'étude des formes de vie qui se

succèdent et s'évincent dans l'histoire, de même que celle des conditions changeantes de vie qui leur correspondent, — la paléontologie et la géologie, — n'existent pas encore. La nature n'était somme toute pas considérée comme quelque chose qui se développe dans l'histoire, qui a son histoire dans le temps ; on ne tenait compte que de l'extension dans l'espace ; les diverses formes n'avaient pas été groupées par les savants selon leur succession, mais seulement selon leur juxtaposition ; l'histoire de la nature était valable pour tous les temps, comme les ellipses que décrivent les planètes. Pour toute étude plus poussée des formes de la vie organique, il manquait les deux bases primordiales, la chimie et la connaissance de la structure organique fondamentale, la cellule. La science de la nature, révolutionnaire à ses débuts, se trouvait en face d'une nature absolument conservatrice dans laquelle tout était, aujourd'hui encore, tel qu'il avait été depuis le commencement du monde, et dans laquelle, jusqu'à la fin du monde, tout resterait tel qu'il avait été dès le début.

Il est caractéristique que cette conception conservatrice de la nature, aussi bien dans le domaine non organique que dans le domaine organique [...] ¹.

Astronomie	Minéralogie
Mécanique	Physiologie végétale
Mathématique	Physiologie animale
Physique	Anatomie
Chimie	Thérapeutique
Géologie	Diagnostique
Paléontologie	

Première brèche : Kant et Laplace. Deuxième : géologie et paléontologie (Lyell, développement lent). Troisième : chimie organique, qui produit des corps organiques et dégage la validité des lois chimiques pour les corps vivants. Quatrième : 1842 [Théorie] mécanique de la chaleur, Grove. Cinquième : Darwin, Lamarck, cellule, etc. (Lutte, Cuvier et Agassiz). Sixième : *l'élément comparatif* en anatomie, climatologie (isothermes), géographie animale et végétale (voyages d'exploration scientifiques depuis le milieu du

¹ La phrase est restée inachevée.

XVIII^e siècle) géographie physique en général (Humboldt), la mise en liaison des matériaux. Morphologie (embryologie, Baer).

La vieille téléologie s'en est allée au diable, mais maintenant la certitude est bien établie que, dans son cycle éternel, la matière se meut selon des lois qui, à un stade déterminé, — tantôt ici, tantôt là, — produisent nécessairement dans des êtres organiques l'esprit pensant.

L'existence normale des animaux est donnée dans les conditions simultanées à leur existence, dans lesquelles ils vivent et auxquelles ils s'adaptent ; celles de l'existence de l'homme, dès qu'il se différencie de l'animal au sens étroit du terme, sont absolument inédites ; elles doivent d'abord être élaborées par le développement historique qui suit. L'homme est le seul animal qui puisse sortir par le travail de l'état purement animal ; son état normal est celui qui correspond à la conscience et qu'*il doit lui-même créer*.

... Dieu n'est jamais plus mal traité que par les savants qui croient en lui. Les matérialistes expliquent simplement la *chose*, sans entrer dans cette phraséologie : ils ne le font que lorsque des croyants importuns veulent leur imposer un dieu, et dans ce cas-là ils font une réponse brève, soit comme Laplace : Sire, je n'avais, etc... ⁵⁵, soit plus brutalement à la manière des marchands hollandais, qui ont coutume de renvoyer les représentants de commerce allemands lorsque ceux-ci veulent leur imposer leur camelote avec ces mots : *Ik Kan die Zaken niet gebruiken* ⁵⁶ et c'en est fini. Mais que n'a-t-il pas fallu que Dieu subisse de la part de ses défenseurs ! Dans l'histoire des sciences modernes de la nature, Dieu est traité par ses défenseurs comme le fut Frédéric-Guillaume III par ses généraux et ses fonctionnaires au cours de la campagne de Iéna. Une partie de l'armée après l'autre dépose les armes, une forteresse après l'autre capitule devant l'avance victorieuse de la science qui finira par conquérir tout l'immense domaine de la nature sans qu'il reste de place pour le

⁵⁵ « Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse » : réponse de Laplace à Napoléon qui lui demandait pourquoi il ne faisait pas mention de Dieu dans sa mécanique céleste.

⁵⁶ Je ne peux faire usage de cela.

créateur. Newton lui accordait encore « l'impression première », mais ne voulait pas entendre parler d'une autre intervention dans son système solaire. Le Père Secchi ne l'exclut pas moins catégoriquement du système solaire, avec ses compliments et malgré tous les honneurs canoniques, et ne lui permet plus d'acte créateur que par rapport à la nébuleuse primitive. Et il en va de même dans tous les domaines. En biologie, son dernier grand Don Quichotte, Agassiz le croit même positivement capable d'absurdités. Il ne crée, paraît-il, pas seulement les animaux réels, mais encore des animaux abstraits, le poisson en tant que tel ! Enfin Tyndall lui interdit complètement l'accès de la nature et le renvoi dans le monde des émotions, et ne lui accorde l'existence que parce qu'il faut bien quelqu'un qui en sache plus sur tout cela (sur la nature) que John Tyndall 57 ! Quelle distance par rapport à l'ancien Dieu — créateur du ciel et de la terre, qui tient toutes choses en sa main, sans qui pas un cheveu ne peut tomber d'une tête !

Le besoin émotionnel de Tyndall ne prouve rien. Le chevalier des Grieux avait aussi le besoin émotionnel d'aimer et de posséder Manon Lescaut qui se vendait et le vendait jour après jour ; il devint tricheur et maquereau 58 pour l'amour d'elle, et si Tyndall veut maintenant lui faire des reproches, il répond en parlant de son « besoin émotionnel ». Dieu = *nescio* 59, mais *ignorantia non est argumentum* 60 (Spinoza).

57 Engels se réfère à la conférence faite par Tyndall à la séance de l'Union scientifique anglaise à Belfast le 19 août 1874 (publiée dans la revue *Nature*, le 20 août 1874). Dans sa lettre à Marx du 21 septembre 1874, Engels donne un compte rendu plus détaillé de cette conférence.

58 En français dans le texte

59 Je ne sais pas.

60 L'ignorance n'est pas un argument. C'est dans l'appendice à la première partie de l'*Ethique* que Spinoza parle de l'appel à l'ignorance, unique argument dont se servent les partisans de la conception religieuse téléologique de la nature.

18.**FRIEDRICH ENGELS****Bruno Bauer et le christianisme primitif ***[Retour à la table des matières](#)

Le 13 avril est mort à Berlin un homme qui a joué jadis un certain rôle en tant que philosophe et théologien, mais qui, depuis des années, à demi oublié, n'avait attiré sur lui l'attention du public que de temps en temps comme une sorte « d'original » de la littérature. Les théologiens officiels, Renan aussi, le plagiaient et, de ce fait, étaient unanimes à passer son nom sous silence. Et pourtant il valait mieux qu'eux et a plus fait qu'eux dans le domaine qui nous intéresse aussi, nous autres socialistes : la question de l'origine historique du christianisme.

Que sa mort soit l'occasion de décrire brièvement l'état actuel de la question et la contribution de Bauer à sa solution.

La conception qui régna depuis les libres penseurs du moyen âge jusqu'aux philosophes des Lumières du XVIII^e siècle inclus, et qui faisait de toutes les religions, et donc du christianisme également, l'œuvre d'imposteurs, était suffisante depuis que Hegel avait fixé pour tâche à la philosophie de montrer que l'histoire universelle obéissait à une évolution rationnelle.

Il est bien évident que, si des religions naturelles comme le fétichisme des nègres ou la religion primitive des Aryens ⁶¹ naissent

* Paru dans le *Sozialdemokrat*, n^{os} 19 et 20 du 4 et du 11 mai 1882.

⁶¹ Le terme d'*Aryen* est aujourd'hui considéré comme vieilli et non-scientifique. A l'origine il n'est que le nom que se donnaient à eux-mêmes les anciens habitants de l'Inde et de l'Iran ; cette expression fut utilisée, à partir du XIX^e siècle, par quelques savants comme l'équivalent d'« indo-européen », c'est-à-

sans que l'imposture joue un rôle dans cette affaire, leur développement ultérieur rend très vite inévitable l'imposture des prêtres. Quant aux religions artificielles, à côté des enthousiasmes religieux sincères qu'elles suscitent, elles ne peuvent se passer, dès leur fondation, de l'imposture et de la falsification de l'histoire, et le christianisme a lui aussi, dès ses débuts, de forts bons résultats à présenter en ce domaine, ainsi que Bauer l'a montré dans sa critique du Nouveau Testament. Mais ce n'est là que la constatation d'un phénomène général qui n'explique pas le cas particulier dont il s'agit précisément ici.

On n'en a pas fini avec une religion qui s'est soumise le monde romain et a dominé pendant 1800 ans la plus grande partie, et de loin, de l'humanité civilisée, en se bornant à déclarer que c'est un tissu d'absurdités fabriqué par des imposteurs. On n'en vient à bout que si l'on sait expliquer son origine et son développement à partir des conditions historiques existant au moment où elle est née et où elle est devenue religion dominante. C'est particulièrement vrai en ce qui concerne le christianisme. Il s'agit précisément de résoudre la question de savoir comment il a pu se faire que les masses populaires de l'empire romain préférèrent à toutes les autres religions cette absurdité prêchée de surcroît par des esclaves et des opprimés, jusqu'à ce que l'ambitieux *Constantin* finit par considérer que confesser cette religion de l'absurde était le meilleur moyen de parvenir à régner sans partage sur le monde romain.

La contribution de Bruno Bauer pour répondre à cette question est beaucoup plus importante que celle de quiconque. Par l'étude de la langue, Wilke avait démontré que les Evangiles s'étaient succédé dans le temps et étaient interdépendants. Bruno Bauer refit la

dire pour désigner tous les peuples qui parlent les langues indo-européennes. On tenta plus tard de fabriquer à l'aide du concept d'Aryen une unité raciale des peuples indo-européens qui n'a jamais existé. Les fascistes allemands utilisèrent ce terme en faisant des « Aryens » les représentants d'une race prétendue supérieure. Friedrich Engels, qui en utilisant le terme d'« Aryen » se conformait à l'usage de la science de son temps, entendait par là les Indo-Européens, « peuples dont les langues se groupent autour du sanscrit, la plus ancienne d'entre elles » (F. ENGELS : *Contribution à l'histoire des anciens Germains*).

démonstration, de façon irréfutable, à partir du contenu des Evangiles, en dépit du désir des théologiens semi-croyants de la période de réaction qui a suivi 1849 de s'opposer à sa démarche. Il a dévoilé le caractère antiscientifique de la confuse théorie de Strauss sur les mythes qui donnait loisir à chacun de tenir pour historique ce qui lui plaisait dans les récits évangéliques. Et si dans cette affaire il apparut que, de tout le contenu des Evangiles, presque rien n'était historiquement vérifiable — si bien que l'on peut même mettre en doute l'existence historique d'un Jésus-Christ, Bauer a, ce faisant, seulement déblayé le terrain pour répondre à la question : quelle est l'origine des représentations et des idées qui ont été rassemblées dans le christianisme en une espèce de système, et comment parvinrent-elles à dominer le monde ?

C'est de cette question que Bauer s'est occupé jusqu'à la fin. Ses recherches culminent dans ce résultat : le Juif alexandrin *Philon*, qui vivait encore en l'an 40 de notre ère, mais était très vieux, est le vrai père du christianisme et le stoïcien romain *Sénèque* pour ainsi dire son oncle. Les nombreux écrits qui nous ont été transmis et qu'on prête à Philon sont nés en effet de la fusion de traditions juives interprétées dans une optique rationaliste et allégorique avec la philosophie grecque, surtout stoïcienne. Cette conciliation de conceptions occidentales et orientales contient déjà toutes les idées intrinsèquement chrétiennes : l'idée que le péché est inné chez l'homme, le Logos, le Verbe qui est en Dieu et l'homme ; l'expiation obtenue non par des sacrifices d'animaux, mais par l'offrande de son propre cœur à Dieu ; enfin ce trait essentiel, la nouvelle philosophie religieuse renversant l'ordre antérieur du monde, cherchant ses disciples parmi les pauvres, les misérables, les esclaves, les parias et méprisant les riches, les puissants, les privilégiés et, par là, érigeant en règle le mépris de toutes les jouissances temporelles et la mortification de la chair.

D'autre part, Auguste avait déjà veillé à ce que non seulement « l'homme-dieu », mais encore la prétendue « immaculée conception » fussent des formules prescrites pour raison d'Etat. Non seulement il fit honorer César et lui-même comme des dieux, mais il fit répandre la fable que lui, Augustus Caesar Divus, le divin, n'était pas le fils de son père terrestre, mais que sa mère l'avait conçu du dieu

Apollon. Espérons que ce dieu Apollon n'était pas parent de celui qu'a chanté Henri Heine ! 62.

On le voit, pour que le christianisme soit achevé dans ses traits principaux, il ne manque plus que la clef de voûte : l'incarnation du Verbe en une personne déterminée et le sacrifice expiatoire de celle-ci sur la croix pour le rachat de l'humanité pécheresse.

Comment cette clef de voûte s'est-elle insérée historiquement dans les enseignements stoïciens de Philon ? Sur ce point, les sources réellement dignes de foi nous laissent en panne. Mais ce qu'il y a de sûr, c'est qu'elle n'a pas été insérée par des philosophes disciples de Philon ou des stoïciens. Les religions sont fondées par des gens qui éprouvent eux-mêmes un besoin religieux des masses, et, en règle générale, nous voyons, aux périodes où tout se désagrège — actuellement aussi, par exemple — la philosophie et les dogmes religieux perdre toute profondeur et se vulgariser, se répandre partout. Si la philosophie classique grecque a abouti dans ses dernières formes — en particulier dans le cas de l'école épicurienne — au matérialisme athée, la philosophie vulgaire grecque mène à la doctrine du dieu unique et de l'immortalité de l'âme. La même chose s'était produite dans le judaïsme, vulgarisé et devenu rationaliste au contact et sous l'influence des étrangers et des demi-juifs ; il en était arrivé à négliger les cérémonies de la loi, à transformer l'ancien dieu national exclusivement juif Jahvé 63 en dieu — le seul vrai dieu — créateur du ciel et de la terre, et à accepter l'immortalité de l'âme qui était à l'origine étrangère du judaïsme. Ainsi il y eut rencontre entre la philosophie vulgaire monothéiste et la religion vulgaire qui lui présentait un dieu unique tout prêt. Voilà comment se trouva préparé le terrain sur lequel des représentations venues de Philon et vulgarisées elles aussi, s'élaborèrent pour donner naissance au

62 Engels pense au poème de Henri HEINE : « *Le dieu Apollon* ».

63 Comme Ewald l'a démontré, les Juifs écrivaient, dans leurs manuscrits ponctués (c'est-à-dire comportant voyelle et signes de ponctuation), sous les consonnes du nom de Jahvé, qu'il était interdit de prononcer, les voyelles du mot Adonāï qu'on lisait à sa place. Ce qui donna pour les générations postérieures Jehovah. Ce mot n'est donc pas le nom d'un dieu, mais simplement une grossière faute grammaticale : en hébreu il est tout simplement impossible (F. E.).

christianisme chez les Juifs, et sur lequel cette religion, une fois créée, put trouver bon accueil chez les Grecs et chez les Romains. Le christianisme est issu de représentations empruntées à Philon et popularisées, et non pas directement des écrits de Philon ; la preuve en est fournie par le fait que le Nouveau Testament néglige presque complètement la partie principale de ses écrits, à savoir l'interprétation philosophico-allégorique des récits de l'Ancien Testament. C'est là un aspect dont Bauer n'a pas tenu suffisamment compte.

On peut se faire une idée de ce qu'était le christianisme dans sa forme primitive en lisant l'Apocalypse de saint Jean. Un fanatisme forcené et confus ; pour tout dogme, des embryons seulement, de ce qu'on appelle morale chrétienne, la mortification de la chair seulement ; par contre des visions et des prophéties en masse. L'élaboration définitive des dogmes et de la morale est le fait d'une période postérieure au cours de laquelle ont été écrits les Evangiles et ce qu'on appelle les Epîtres Apostoliques. Et on utilisa alors — au moins pour la morale — sans la moindre gêne la philosophie stoïcienne et notamment Sénèque. Bauer a montré que les Epîtres plagient ce dernier parfois mot pour mot ; ce fait avait en réalité déjà frappé les croyants orthodoxes, mais ils prétendaient que c'était Sénèque qui avait copié le Nouveau Testament — avant qu'il fut écrit. Les dogmes se développèrent d'une part en liaison avec la légende évangélique de Jésus, alors en cours d'élaboration, d'autre part dans la lutte entre chrétiens d'origine juive et chrétien d'origine païenne.

Quant aux causes qui permirent au christianisme d'emporter la victoire et d'étendre sa domination au monde, Bauer donne également des dates très précieuses. Mais ici l'idéalisme propre au philosophe allemand vient à la traverse et l'empêche d'avoir une vue très claire et une formulation nette. Sur tel ou tel point décisif, c'est souvent une phrase creuse qui se substitue au fait. Aussi, au lieu d'entrer dans le détail des vues de Bauer, nous préférons présenter notre propre conception sur ce point, fondée sur les travaux de Bauer et aussi sur des études personnelles.

La conquête romaine désagréa dans tous les pays soumis, directement d'abord la structure politique antérieure, indirectement

ensuite les anciennes conditions de vie sociale. Premièrement en substituant à l'ancienne division en castes (abstraction faite de l'esclavage) la simple différence entre citoyens romains et non-citoyens ou sujets. Deuxièmement, et surtout, par les exactions commises au nom de l'Etat romain. Si l'Empire a fait son possible, dans l'intérêt même de l'Etat, pour mettre un terme à la cupidité forcenée des proconsuls, celle-ci fut remplacée par les impôts levés pour le trésor impérial, qui pesèrent d'un poids de plus en plus lourd sur les populations — et cette exploitation eut un effet terriblement désagréateur. Troisièmement enfin, partout la justice fut rendue selon le droit romain par des juges romains, la réglementation sociale autochtone fut de ce fait déclarée sans valeur, dans la mesure où elle ne coïncidait pas avec les règles du droit romain. Ces trois moyens devaient avoir un énorme effet niveleur, surtout lorsqu'ils furent employés pendant quelques siècles à l'encontre de populations dont l'élément le plus robuste avait déjà été abattu ou emmené en esclavage au cours des luttes qui précédèrent, accompagnèrent ou souvent même suivirent la conquête. Les conditions sociales des Provinces se rapprochèrent de plus en plus de celles de la capitale et de l'Italie. La population se répartit de plus en plus en trois classes formées des éléments et des nationalités les plus disparates : les riches, parmi lesquels nombre d'esclaves affranchis (cf. Pétrone), grands propriétaires fonciers, usuriers, ou les deux à la fois comme cet oncle du christianisme, Sénèque ; les hommes libres prolétaires, nourris et distraits à Rome aux frais de l'Etat — dans les Provinces, réduits à eux-mêmes ; enfin la grande masse — les esclaves. Vis-à-vis de l'Etat, c'est-à-dire de l'Empereur, les deux premières classes étaient presque aussi dépourvues de droits que les esclaves vis-à-vis de leurs maîtres. Notamment de Tibère à Néron, ce fut une règle de condamner à mort de riches Romains pour confisquer leur fortune. Pour tout soutien, le gouvernement disposait *matériellement* de l'armée, qui ressemblait déjà beaucoup plus à une armée de lansquenets qu'à l'antique armée romaine composée de paysans, et — *moralement* — de l'opinion généralement répandue qu'il n'y avait aucune possibilité de sortir de cette situation, que l'Empire fondé sur la domination militaire était une nécessité immuable, même si tel ou tel empereur, lui, pouvait être changé. Ce n'est pas le lieu ici d'examiner sur quels faits très matériels reposait cette opinion.

A cette privatisation de droits et à l'absence d'espoir de jamais instaurer un meilleur état de choses correspondaient une mollesse et une démoralisation générales. Les rares anciens Romains de manières et de mentalité patriciennes qui subsistaient encore, furent éliminés ou s'éteignirent ; le dernier d'entre eux est Tacite. Les autres étaient bien contents de pouvoir se tenir complètement à l'écart de la vie publique ; devenir riches et jouir de cette richesse, voilà qui comblait leur existence, ainsi que les commérages privés et les intrigues privées. Les hommes libres prolétaires, qui percevaient à Rome une pension de l'Etat, avaient par contre dans les Provinces une situation difficile. Ils étaient obligés de travailler et ils avaient affaire par-dessus le marché à la concurrence du travail des esclaves. Mais ils ne se trouvaient que dans les villes. A côté d'eux il existait encore dans les Provinces des paysans, propriétaires fonciers libres (ici et là, il existait sans doute encore des terres en communauté) ou, comme en Gaule, serfs pour dettes des grands propriétaires fonciers. Cette classe fut la moins touchée par le bouleversement social ; ce fut aussi celle qui opposa la plus longue résistance au bouleversement religieux ¹. Enfin les esclaves, privés de droits et de libertés, étaient dans l'impossibilité de se libérer, comme l'avait déjà prouvé la défaite de Spartacus ; mais pour une grande part ils étaient cependant eux-mêmes d'anciens hommes libres ou fils d'hommes nés libres. C'est donc encore parmi eux que devait exister le plus de haine contre leurs conditions de vie, une haine vivante, bien que vouée extérieurement à l'impuissance.

Le caractère des idéologues de cette période correspond aussi à cet état de choses. Les philosophes étaient ou bien de simples magisters qui faisaient ce métier pour gagner leur vie ou bien les bouffons

¹ D'après Fallmerayer, au IX^e siècle, dans le Pénoponèse, les paysans faisaient encore des sacrifices à Zeus (F. E.). Fallmerayer écrivait : « Je ne veux pas soulever à nouveau la querelle autour des habitants et du district de *Mani* ou *Maina*. Cependant une chose est tranchée : c'est que les Maniates... du IX^e siècle après J.-C. étaient encore idolâtres... » (cf. Jacob Philipp FALLMERAYER : « Quelle influence a eu l'occupation de la Grèce par les Slaves sur le destin de la cité d'Athènes et de l'Attique ? Ou nouveaux arguments à l'appui de la thèse sur l'origine des Grecs modernes, exposée dans le 1^{er} volume de *Histoire de la presqu'île de la Morée au cours du moyen âge* », Stuttgart et Tubingen, 1835, pp. 78-79.)

appointés de riches débauchés. Beaucoup étaient même des esclaves. L'exemple du sieur Sénèque nous montre ce qu'il advenait d'eux quand tout allait bien. Ce stoïcien, qui prêchait la vertu et l'abstinence, fut un maître-intrigant à la cour de Néron, ce qui n'allait pas sans servilité ; il se fit offrir de l'argent, des biens, des jardins, des palais, et tandis qu'il proposait un pauvre Lazare comme modèle, il était en réalité le riche de la parabole évangélique. Ce n'est que lorsque Néron voulut lui tordre le cou qu'il pria l'empereur de reprendre tous ses cadeaux, disant que sa philosophie lui suffisait. Il n'y eut que quelques très rares philosophes, comme Persius, pour brandir au moins le fouet de la satire sur leurs contemporains dégénérés. Mais en ce qui concerne le second type d'idéologues, les juristes, ils étaient des partisans enthousiastes des nouvelles conditions sociales, parce que l'effacement de toutes les différences de caste leur laissait toute latitude de mettre au point leur cher droit civil, en échange de quoi ils fabriquèrent ensuite pour l'empereur le droit constitutionnel le plus servile qui ait jamais existé.

En détruisant les particularités politiques et sociales des peuples, l'Empire romain avait aussi voué à la destruction leurs religions particulières. Toutes les religions de l'antiquité ont été des religions naturelles de tribus et plus tard de nations, nées de la situation sociale et politique de chaque peuple et étroitement liées à celle-ci. Une fois les bases détruites, une fois brisées les formes sociales et l'organisation politique traditionnelles ainsi que l'indépendance nationale, il va de soi que la religion qui faisait corps avec ces institutions s'effondrera aussi. Les dieux nationaux peuvent tolérer à leurs côtés d'autres dieux nationaux, et ce fut la règle dans l'antiquité ; mais pas au-dessus d'eux. Lorsque des cultes d'Orient furent transplantés à Rome, cela ne fit que nuire à la religion romaine, mais ne put retarder la décadence des religions orientales. Dès que les dieux nationaux ne peuvent plus être les patrons tutélaires de l'indépendance et de la souveraineté de leur nation, ils se rompent eux-mêmes le cou. C'est ce qui est arrivé partout (à l'exception des paysans, en particulier dans les montagnes). Ce qui à Rome et en Grèce a été l'œuvre de la philosophie vulgaire, j'allais dire du voltairianisme, dans les Provinces c'est l'asservissement à Rome et le remplacement d'hommes libres et fiers de l'être par des sujets résignés et des gueux égoïstes.

Telle était la situation matérielle et morale. Le présent insupportable, l'avenir, si possible, encore plus menaçant. Pas d'issue. Désespérer ou se réfugier dans la plus vulgaire jouissance — chez *ceux-là* du moins qui pouvaient se le permettre, et c'était une petite minorité. Sinon il ne restait d'autre recours que la soumission veule à l'inévitable.

Mais dans toutes les classes devaient se trouver un certain nombre de gens qui, désespérant d'une délivrance matérielle, cherchaient en compensation une délivrance spirituelle — une consolation sur le plan de la conscience, qui pût les préserver du désespoir total. La philosophie du Portique ne pouvait offrir cette consolation, pas plus que l'école d'Epicure, précisément parce qu'elles étaient des philosophies et, à ce titre, n'étaient pas destinées à la conscience vulgaire et deuxièmement parce que le comportement de leurs disciples jetait le discrédit sur les enseignements de ces écoles. Cette consolation recherchée ne devait pas remplacer la philosophie perdue, mais la religion perdue, elle devait se manifester sous une forme religieuse comme toute notion qui devait s'emparer des masses à cette époque-là et jusqu'au XVII^e siècle.

Il est sans doute à peine besoin de noter que la majorité de ceux qui aspiraient à cette consolation au niveau de la conscience, à cette évasion du monde extérieur vers le monde intérieur devait nécessairement se recruter... parmi les *esclaves*.

C'est dans cette situation de désagrégation universelle, économique, politique, intellectuelle et morale que le christianisme fit son apparition. Il s'opposait radicalement à toutes les religions antérieures.

Dans toutes les religions antérieures, les cérémonies étaient l'essentiel. Ce n'est qu'en participant aux sacrifices et aux processions, en Orient en outre en observant les prescriptions les plus détaillées concernant le régime alimentaire et la pureté, que l'on pouvait manifester son appartenance. Tandis que Rome et la Grèce étaient tolérantes sous ce rapport, régnait en Orient une frénésie d'interdictions religieuses qui n'a pas peu contribué au déclin final.

Des gens appartenant à deux religions différentes (Égyptiens, Perses, juifs, Chaldéens) ne pouvaient manger ni boire ensemble, ni accomplir en commun aucun acte quotidien, à peine pouvaient-ils se parler. Cette ségrégation des hommes est une des grandes causes de la disparition de l'ancien monde oriental. Le christianisme ignorait ces cérémonies, qui consacraient une ségrégation, comme il ignorait même les sacrifices et les cortèges du monde classique. En rejetant ainsi toutes les religions nationales et le cérémonial qui leur est commun, en s'adressant à tous les peuples sans distinction, il devenait lui-même la *première religion universelle possible*. Le judaïsme aussi, avec son nouveau dieu universel, avait fait un pas vers la religion universelle ; mais les fils d'Israël demeuraient toujours une aristocratie parmi les croyants et les circoncis ; et il fallut d'abord que le christianisme lui-même se débarrassât de l'idée de la prééminence des chrétiens d'origine juive (qui domine encore dans l'Apocalypse de saint Jean) avant de pouvoir devenir réellement une religion universelle. D'autre part, l'Islam, en conservant son cérémonial spécifiquement oriental a limité lui-même son aire d'extension à l'Orient et à l'Afrique du Nord conquise et repeuplée par les Bédouins arabes : là il a pu devenir la religion dominante, en Occident il n'y a pas réussi.

Deuxièmement, le christianisme a fait vibrer une corde qui devait être sensible dans d'innombrables cœurs. A toutes les plaintes sur le malheur des temps et sur l'universelle misère matérielle et morale, la conscience chrétienne du péché répondait : il en est ainsi, et il ne peut en être autrement ; les responsables de la perversité morale de chacun ! Et où était l'homme qui pouvait dire non ? *Mea culpa* ! Il était impossible de refuser de reconnaître la part de culpabilité de chacun dans le malheur général et c'était aussi la condition préalable de la rédemption spirituelle que le christianisme annonçait en même temps. Et cette rédemption spirituelle était faite de telle sorte que les adeptes de toutes les autres communautés religieuses anciennes pouvaient facilement la comprendre. Pour toutes ces anciennes religions la notion du sacrifice expiatoire par lequel on se concilie la divinité offensée était une notion courante ; comment l'idée du médiateur effaçant une fois pour toutes par son propre sacrifice les péchés de l'humanité n'aurait-elle pas trouvé un terrain propice ? Donc, en donnant, par la notion de conscience personnelle du péché,

une expression claire au sentiment universellement répandu que les hommes étaient eux-mêmes responsables du malheur universel, et en même temps en fournissant par l'holocauste de son juge, une forme accessible à tous de consolation sur le plan de la conscience, qui donne satisfaction au désir général de se racheter intérieurement de la perversité du monde, le christianisme prouvait à nouveau sa capacité de devenir une religion universelle et une religion qui convenait précisément au monde existant.

Voilà pourquoi, de tous les milliers de prophètes et de prédicateurs dans le désert qui remplirent ce temps-là de leurs innombrables innovations en matière religieuse, seuls les fondateurs du christianisme furent couronnés de succès. Non seulement la Palestine, mais tout l'Orient, fourmillait de ces fondateurs de religions entre lesquels se livrait un combat véritablement darwinien pour l'existence sur le plan des idées. C'est éminemment grâce aux éléments développés ci-dessus que le christianisme l'a emporté. Comment il a peu à peu continué d'élaborer son caractère de religion universelle, par sélection naturelle dans le combat que se livraient les sectes entre elles et dans la lutte contre le monde païen, c'est ce qu'apprend dans le détail l'histoire de l'Eglise des trois premiers siècles de notre ère.

19.

FRIEDRICH ENGELS

Le livre de l'Apocalypse *

[Retour à la table des matières](#)

La critique historique et linguistique de la Bible, l'étude de l'âge, de l'origine et de la valeur historique des différents écrits qui composent l'Ancien et le Nouveau Testament, est une science qui n'est connue de presque personne dans ce pays, hormis quelques théologiens libéraux qui tentent de la tenir aussi secrète que possible.

Cette science est presque exclusivement allemande. En outre, le peu qui a passé les frontières de l'Allemagne n'en est pas précisément le meilleur ; c'est cette critique libérale qui se vante d'être sans préjugés, exhaustive et en même temps chrétienne. Les livres, dit-elle, ne sont pas précisément des révélations du Saint-Esprit, mais ce sont des révélations du divin par l'entremise de l'esprit saint de l'humanité, etc. C'est ainsi que les représentants de l'école de Tubingue (Baur, Gfrörer, etc.) ¹ sont autant prisés en Hollande et en Suisse qu'en Angleterre ; et si l'on veut aller un peu plus loin, on suit Strauss. C'est le même esprit indulgent, mais parfaitement anti-historique, qui domine chez le célèbre Ernest Renan, qui n'est qu'un pauvre plagiaire des critiques allemands. De toutes ses œuvres, rien ne lui appartient en propre sinon le sentimentalisme esthétique des idées qui s'y manifestent et le vernis de la langue qui habille le tout.

* Paru pour la première fois en anglais dans *Progress*, vol. II, Londres, 1883, pp. 112-116.

¹ *Ecole de Tubingue* : école de recherche biblique et de critique biblique fondée dans la première partie du XIX^e siècle par Ferdinand Christian Baur. La critique rationaliste de l'Évangile à laquelle se livraient les membres de cette école se caractérisait par son inconséquence et par le désir de maintenir certaines propositions fondamentales de la Bible comme historiquement dignes de foi. Sans le vouloir, es chercheurs ont cependant fait beaucoup pour diminuer l'autorité de la Bible.

Ernest Renan a pourtant eu une bonne formule :

Si vous voulez avoir une idée exacte de ce que furent les premières communautés chrétiennes, ne les comparez pas aux communautés religieuses de nos jours ; elle ressemblent plutôt à des sections locales de l'Association Internationale des Travailleurs.

Et c'est exact. Le christianisme s'est emparé des masses comme le fait le socialisme actuel, sous la forme de sectes multiples et plus encore par le canal d'opinions individuelles contradictoires — les unes plus claires, les autres plus confuses, ces dernières formant la grande majorité — mais toutes hostiles au système dominant, « aux puissances existantes ».

Prenons par exemple notre livre de l'Apocalypse dont nous verrons que, loin d'être le plus obscur et le plus mystérieux, il est le plus simple et le plus clair de tout le Nouveau Testament. Pour l'instant, nous devons demander au lecteur de croire ce que nous allons démontrer peu à peu : qu'il a été écrit en 68 ou en janvier 69 de notre ère et qu'il est donc non seulement le seul livre du Nouveau Testament dont la date est vraiment assurée, mais encore le livre le plus ancien de ce Testament. Nous y voyons, comme dans un miroir la physionomie du christianisme en 68.

En premier lieu, des sectes et encore des sectes. Dans les lettres aux sept Eglises d'Asie, trois sectes pour le moins sont mentionnées, dont nous ne savons rien de plus : les Nicolaïtes, les Balaamites, et les sectateurs d'une femme, symbolisée ici par le nom de Jézabel. On prétend que ces trois sectes permettaient à leurs adhérents de manger ce qu'ils sacrifiaient aux idoles et qu'ils s'adonnaient à la débauche. C'est un fait remarquable qu'à chaque grand mouvement révolutionnaire la question de « l'amour libre » apparaît au premier plan ; pour une partie des hommes, c'est un progrès révolutionnaire, le rejet de vieilles chaînes traditionnelles qui n'ont plus aucune nécessité, pour d'autres une doctrine bienvenue, très commode pour couvrir toutes sortes de règlements entre homme et femme. Ces derniers, c'est-à-dire les philistins, semblent ici avoir bientôt pris le dessus ; car la « fornication » est toujours mise en corrélation avec le fait de manger « le produit des sacrifices faits aux idoles », pratique

sévèrement interdite aux Juifs et aux Chrétiens, mais qu'il pouvait être parfois dangereux ou au moins désagréable de refuser d'accomplir. Cela montre à l'évidence que les sectateurs de l'amour libre dont on parle ici, s'efforçaient en général d'être les amis de tous, et qu'ils n'avaient rien moins que l'étoffe de martyrs.

Comme tous les autres grands mouvements révolutionnaires, le christianisme est l'œuvre des masses. Il est né d'une manière qui nous échappe totalement, en Palestine, à une époque où sectes nouvelles, religions nouvelles, prophètes nouveaux surgissent par centaines. De fait, il ne s'agit que d'un phénomène moyen, né spontanément des frictions réciproques des plus progressistes de ces sectes, qui se transforma ensuite en une doctrine, par l'adjonction de théorèmes du Juif alexandrin Philon et plus tard par de fortes infiltrations stoïciennes. Si, en effet, à considérer la doctrine, on peut appeler Philon le père du christianisme, Sénèque fut son oncle. Des paragraphes entiers du Nouveau Testament semblent recopiés presque mot pour mot de ses œuvres ; d'autre part on peut trouver dans les satires de Persius des paragraphes qui paraissent empruntés au Nouveau Testament, qui n'était pas encore écrit à l'époque. De tous ces éléments qui concernent la doctrine, il n'y a pas trace dans notre livre de l'Apocalypse. Nous y trouvons le christianisme sous la forme la plus primitive où il nous ait été conservé. On n'y trouve souligné qu'un seul point de dogme : les croyants ont été sauvés par le sacrifice du Christ. Mais comment et pourquoi, c'est parfaitement inexplicable. Ce n'est là rien d'autre que la vieille idée juive et païenne qu'on peut se concilier Dieu ou les Dieux par des sacrifices, transformée en cette idée spécifiquement chrétienne (qui fit effectivement du christianisme une religion universelle) que la mort du Christ est le grand sacrifice, suffisant une fois pour toutes.

Du péché originel pas de trace. Rien sur la Trinité. Jésus est l'« Agneau », mais subordonné à Dieu. Il est effectivement mis dans un paragraphe (15,3) sur le même plan que Moïse. Au lieu d'un esprit saint laïque, il y a « les sept esprits de Dieu » (3,1 et 4,5). Les saints assassinés (les martyrs) appellent Dieu à les venger : « Jusques à quand, ô Maître saint et véritable, différeras-tu de juger et venger notre sang sur ceux qui habitent la terre ? » (6,10) — un tel sentiment a été plus tard soigneusement éliminé du code de morale du

christianisme, mais a été appliqué dans la pratique avec d'autant plus de violence, dès que les chrétiens prirent le dessus sur les païens.

De par nature le christianisme ne représente qu'une secte du judaïsme. Ainsi dans les épîtres aux sept Eglises : « Je connais le sacrilège de ceux qui se disent Juifs » (non chrétiens) « et qui ne le sont pas, mais sont une synagogue de Satan » (2,9) ; et encore (3,9) « je te livre quelques-uns de ceux de la synagogue de Satan qui se prétendent Juifs et qui ne le sont pas ». Notre auteur n'avait pas la moindre idée, en 69 de notre ère, qu'il représentait une étape nouvelle de l'évolution religieuse, destinée à devenir l'un des éléments essentiels de la révolution. Aussi, lorsque les saints paraissent devant le trône de Dieu, ce sont d'abord 144 000 Juifs qui défilent ; 12 000 de chacune des douze tribus, et ce n'est qu'après eux que sont introduits les païens qui adhèrent à cette nouvelle phase du judaïsme.

Voilà quel était l'aspect du christianisme en 68, tel que le décrit le livre le plus ancien du Nouveau Testament et le seul dont l'authenticité ne puisse être mise en doute. Nous ne savons pas qui était l'auteur. Il ne se donne même pas pour « l'apôtre » Jean, car dans les fondations de la « nouvelle Jérusalem » sont enfermés « les noms des douze apôtres de l'Agneau » (21,14). Il fallait donc qu'ils fussent déjà morts, quand il écrivit le livre. Il était Juif, cela ressort clairement des hébraïsmes abondants de son grec qui fourmille d'incorrections grammaticales plus encore que les autres livres du Nouveau Testament. Au cas où cela ne serait pas déjà prouvé par les doctrines tout à fait contradictoires qu'ils contiennent, la langue montre à l'évidence que l'« Evangile de Jean », les épîtres de Jean et ce livre ont au moins trois auteurs différents.

Les visions apocalyptiques qui sont la matière de presque toute la Révélation, sont dans la plupart des cas empruntées mot à mot aux prophètes classiques de l'Ancien Testament et à leurs imitateurs postérieurs —, à commencer par le livre de Daniel (environ 190 avant notre ère, qui prophétisait des événements survenus plusieurs siècles auparavant), pour finir par le « livre d'Enoch », ouvrage apocryphe en langue grecque, écrit peu avant le commencement de notre ère. L'affabulation originelle, même l'enchaînement des visions plagiées est extrêmement pauvre. Le professeur Ferdinand Benary fit à

l'université de Berlin en 1841 une série de cours auxquels j'emprunte ce qui suit, et dans lesquels il démontrait chapitre par chapitre et vers par vers, où notre auteur avait pris chacune de ses prétendues visions. Il est donc inutile de suivre notre « Jean » dans toutes ses sottises inventions. Mieux vaut en venir tout de suite au point qui dévoile le secret d'un livre en tout cas remarquable.

En contradiction totale avec tous ses commentateurs orthodoxes qui attendent tous que ses prophéties se réalisent encore, après plus de mille huit cents ans, « Jean » ne cesse jamais de dire : « Les temps sont proches, tout ceci arrivera sous peu ». Et cela concerne particulièrement la crise qu'il prédit et à laquelle, de toute évidence, il espère assister.

Cette crise est le grand combat décisif entre Dieu et « l'Antéchrist », comme d'autres l'ont nommé. Les chapitres décisifs sont les chapitres 13 et 17. Laissons de côté les enjolivements inutiles : « Jean » voit sortir de la mer une bête qui a sept têtes et dix cornes (les cornes ne nous intéressent pas). « L'une de ses têtes paraissait blessée à mort ; mais cette blessure mortelle guérit ». Cette bête devait régner en maître sur la terre, contre Dieu et l'Agneau, pendant quarante-deux mois (la moitié des sept années saintes) et tous les hommes devaient être contraints pendant ce temps de porter le signe de cet animal ou le nombre de son nom, à la main droite ou au front. « Voici la sagesse. Que celui qui est intelligent *calcule le nombre de la Bête ; car c'est un nombre d'homme et son nombre est six cent soixante six.* »

Au deuxième siècle, Irénée savait encore que la tête blessée et guérie désignait l'empereur Néron. Néron fut le premier grand persécuteur des chrétiens. A sa mort se répandit, particulièrement en Achaïe et en Asie, le bruit qu'il n'était pas mort mais blessé seulement, et qu'il reparaitrait un jour et répandrait la terreur sur le monde entier (TACITE, Hist. 11-8) ⁶⁴. En même temps, Irénée

⁶⁴ On lit dans TACITE : Sub item tempus Achaia atque Asia falso exterritæ, velut Nero adventaret, varro super exitu ejus rumore, eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque. (A la même époque, l'Achaïe et l'Asie furent la proie d'une terreur sans fondement comme si Néron revenait, car de multiples

connaissait une autre version, d'après laquelle le nom donnait le nombre 616 au lieu de 666.

Au chapitre 17 l'animal aux sept têtes reparaît, chevauché cette fois par la femme écarlate bien connue dont le lecteur peut trouver lui-même dans le livre la description complaisante. Un ange y déclare à Jean :

La bête que tu as vue a existé et elle n'est plus... Les sept têtes sont sept montagnes sur lesquelles la femme est assise. Elles sont aussi sept rois. Cinq sont tombés, il en reste un, et l'autre *n'est pas encore venu*. Quand il sera venu, il ne doit rester que peu de temps. Et la Bête qui n'était et qui n'est plus, *est elle-même le huitième et elle est au nombre des sept*... Et la femme que tu as vue, c'est la grande ville qui règne sur les rois de la terre.

Ce passage nous fournit deux indications claires : 1. la dame écarlate est Rome, la grande cité qui règne sur les rois du monde ; 2. à l'époque où le livre est écrit, règne le sixième empereur romain, après lui viendra un autre qui règnera peu de temps, ensuite aura lieu le retour de l'un, qui est « un des sept », qui a été blessé, puis guéri, dont le nombre mystérieux renferme le nom et dont Irénée savait encore que c'était Néron.

Si nous commençons par Auguste, nous avons Auguste, Tibère, Caligula, Claude et Néron, qui était le cinquième. Le sixième, celui qui existe, c'est Galba, dont l'accession au trône fut, particulièrement en Gaule, le signal d'un soulèvement des légions, dirigé par Othon, successeur de Galba. Notre livre doit donc avoir été écrit sous le règne de Galba, qui régna du 9 juin 68 au 15 janvier 69. Il prédit le retour de Néron comme imminent.

Mais maintenant la preuve définitive — le nombre. Celui-ci fut découvert aussi par Ferdinand Benary et depuis personne dans le monde scientifique n'a contesté cette découverte.

rumeurs concernaient sa mort et beaucoup inventaient une fable et croyaient qu'il vivait encore).

Environ trois cents ans avant notre ère, les Juifs se mirent à utiliser leurs lettres comme symboles des nombres. Les rabbins adonnés à la spéculation, y voyaient une méthode d'interprétation mystique, la kabbale. On exprimait des mots mystérieux par le nombre résultant de l'addition de la valeur numérique des lettres qu'ils contenaient. Ils appelèrent cette science nouvelle Ghematria, géométrie. C'est précisément cette science qu'utilise ici notre « Jean ». Nous avons à démontrer : 1. Que le nombre contient le nom d'un homme et que ce no est Néron et 2. Que la solution est valable aussi bien pour la version 666 que pour la version aussi ancienne qui donne 616. Prenons les lettres hébraïques et leurs valeurs :

(nun)	n	=	50
(resch)	r	=	200
(vau) pour	o	=	6
(nun)	n	=	50
(koph)	k (q)	=	100
(samech)	s	=	60
(rech)	r	=	200

Neron Kesar, l'empereur Néron, en grec Nêron Kaisar. Si donc, au lieu d'employer l'orthographe grecque, nous transposons le latin Nero Caesar en caractère hébreux, le nun à la fin de *Neron* disparaît et avec lui la valeur 50. Nous aboutissons ainsi à l'autre ancienne leçon, 616, et la démonstration est aussi parfaite qu'on peut le souhaiter ¹.

Ainsi le contenu de ce livre mystérieux est parfaitement clair pour nous. « Jean » prédit le retour de Néron environ pour l'année 70 et prédit qu'il fera régner la terreur pendant quarante-deux mois, c'est-à-dire mille deux soixante jours. Après ce temps Dieu apparaîtra, vaincra l'Antéchrist, détruira par le feu la grande métropole et enchaînera le diable pour un millénaire. L'empire millénaire commencera, et cœtera. Tout cela a perdu aujourd'hui toute signification, sauf pour des simples d'esprit qui voudraient essayer encore de calculer le jour du Jugement Dernier. Cependant comme

¹ L'orthographe ci-dessus, aussi bien avec que sans le deuxième noun, correspond à l'orthographe du Talmud et est donc authentique (F. E.).

tableau authentique d'un christianisme presque primitif dessiné par l'un de ses membres, ce livre a plus de valeur que tous les autres livres du Nouveau Testament pris ensemble.

20.**FRIEDRICH ENGELS****Ludwig Feuerbach et la fin
de la philosophie classique allemande *****Préface de l'auteur**[Retour à la table des matières](#)

*Dans sa préface à la Contribution à la critique de l'économie politique, Berlin 1859, Marx raconte comment nous entreprîmes tous deux, à Bruxelles en 1845, « de travailler en commun à dégager l'antagonisme existant entre notre manière de voir [il s'agissait de la conception matérialiste de l'histoire élaborée surtout par Marx] et la conception idéologique de la philosophie allemande : en fait, de régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois. Ce dessein fut réalisé sous la forme d'une critique de la philosophie post-hégélienne. Le manuscrit, deux forts volumes in-octavo, était depuis longtemps entre les mains de l'éditeur, en Westphalie, lorsque nous apprîmes que des circonstances nouvelles n'en permettaient plus l'impression. Nous abandonnâmes d'autant plus volontiers le manuscrit **1** à la critique rongeuse des souris que nous avons atteint notre but principal, voir clair en nous-mêmes ».*

Depuis cette époque, plus de quarante années se sont écoulées, et Marx est mort sans que l'un de nous ait eu l'occasion de revenir sur ce sujet. Sur nos rapports avec Hegel, nous nous sommes expliqués en diverses occasions mais nulle part d'une manière exhaustive. Nous ne sommes jamais revenus sur Feuerbach, qui constitue cependant à

* Ecrit en 1886. Publié pour la première fois dans la *Neue Zeit*, 4^e année (1886), n^{os} 4 et 5 et en édition séparée, avec la préface, à Stuttgart en 1888.

1 C'est *L'idéologie allemande*, retrouvée seulement au début du siècle et publiée pour la première fois dans son intégralité en 1933 par les soins de l'Institut Marx-Engels-Lénine.

maints égards un chaînon intermédiaire entre la philosophie hégélienne et notre conception.

Entre temps, la conception du monde de Marx a trouvé des partisans bien au-delà des frontières de l'Allemagne et de l'Europe et dans toutes les langues civilisées du monde. D'autre part, la philosophie classique allemande connaît actuellement à l'étranger une sorte de résurrection, surtout en Angleterre et en Scandinavie, et même en Allemagne, il semble qu'on commence à se fatiguer des éclectiques bouillons populaires que l'on sert là-bas dans les Universités sous le nom de philosophie.

Etant donné ces circonstances, un exposé succinct et systématique de nos rapports avec la philosophie hégélienne, de la façon dont nous en sommes sortis et dont nous nous en sommes séparés, me parut s'imposer de plus en plus. Et, de même, il m'apparut que nous avions encore à acquitter une dette d'honneur en reconnaissant pleinement l'influence que tout autre philosophe post-hégélien, Feuerbach exerça sur nous. Aussi ai-je saisi avec empressement l'occasion que m'offrait la rédaction de la Neue Zeit en me priant d'écrire une critique du livre de Starcke sur Feuerbach. Mon travail fut publié dans les fascicules 4 et 5 de l'année 1886 de cette revue et paraît ici, après révision en édition séparée.

Avant d'envoyer ces lignes à l'impression, j'ai ressorti et regardé encore une fois le vieux manuscrit de 1845-1846. Le chapitre sur Feuerbach n'est pas terminé. La partie rédigée consiste en un exposé de la conception matérialiste de l'histoire, qui prouve seulement combien nos connaissances d'alors en histoire économique étaient encore incomplètes. La critique de la doctrine même de Feuerbach y faisant défaut, je ne pouvais l'utiliser pour mon but actuel. J'ai retrouvé, par contre, dans un vieux cahier de Marx, les onze thèses sur Feuerbach publiées en appendice. Ce sont de simples notes jetées rapidement sur le papier pour être élaborées par la suite, nullement destinées à l'impression, mais d'une valeur inappréciable, comme premier document où soit déposé le germe génial de la nouvelle conception du monde.

Londres, 21 février 1888.

I. — De Hegel à Feuerbah

Cet ouvrage [65](#) nous ramène à une époque qui, dans le temps, est séparée de nous par l'espace d'une bonne génération, mais est devenue aussi étrangère à la génération actuelle en Allemagne que si elle datait déjà d'un siècle entier. Et cependant ce fut l'époque de la préparation de l'Allemagne à la révolution de 1848 : tout ce qui s'est passé depuis chez nous n'est qu'une continuation de 1848, la simple exécution testamentaire de la révolution.

Tout comme en France au XVIII^e siècle, au XIX^e siècle en Allemagne, la révolution philosophique prépara également l'effondrement politique. Mais quelle différence entre l'une et l'autre ! Les Français en lutte ouverte contre toute la science officielle, contre l'Eglise, souvent même contre l'Etat, leurs ouvrages imprimés de l'autre côté de la frontière, en Hollande ou en Angleterre, et eux-mêmes assez souvent sur le point de faire un tour à la Bastille. Les Allemands, au contraire, des professeurs, des maîtres de la jeunesse nommés par l'Etat, leurs ouvrages reconnus comme manuels d'enseignement, et le système qui couronne tout le développement, celui de Hegel, élevé même en quelque sorte au rang de philosophie d'Etat de la royauté prussienne ! Et la révolution se serait cachée derrière ces professeurs, derrière leurs phrases pédantesques et obscures, dans leurs périodes lourdes et ennuyeuses ? Les hommes qui passèrent à l'époque pour les représentants de la révolution, les libéraux, n'étaient-ils pas précisément les adversaires les plus acharnés de cette philosophie qui jetait le trouble dans les esprits ? Mais ce que ne virent ni le gouvernement, ni les libéraux, *un* homme tout au moins le vit dès 1833. Il est vrai qu'il s'appelait Henri Heine [66](#).

[65](#) *Ludwig Feuerbach*, par C. N. STARCKE, docteur en philosophie, Stuttgart, Ferd. Enke, 1885. (F. E.)

[66](#) Engels fait ici allusion à l'ouvrage de HEINE : *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (Contribution à l'histoire de la philosophie et de la religion en Allemagne). Dans ce livre destiné au public français, Heine donnait une caractéristique de la philosophie allemande et du rôle qu'elle a joué en son temps.

Prenons un exemple. Aucune thèse philosophique ne s'est autant attiré la reconnaissance de gouvernements bornés et la colère de libéraux non moins bornés que la thèse fameuse de Hegel : « Tout ce qui est réel est rationnel et tout ce qui est rationnel est réel ⁶⁷. » N'était-ce pas, manifestement, la sanctification de tout ce qui existe, la consécration philosophique du despotisme, de l'Etat policier, de la justice arbitraire, de la censure ? C'est ainsi que l'interprétèrent Frédéric-Guillaume III, et ses sujets avec lui. Or, chez Hegel, tout ce qui existe n'est nullement réel d'emblée. L'attribut de la réalité ne s'applique chez lui qu'à ce qui est en même temps nécessaire ; « la réalité dans son déploiement s'avère être la nécessité » ⁶⁸ ; C'est pourquoi il ne considère pas non plus d'emblée comme réelle toute mesure gouvernementale quelconque — Hegel cite lui-même l'exemple d'«une certaine institution fiscale». Mais ce qui est nécessaire s'avère en dernière instance également rationnel, conforme à la raison dans la mesure où il est nécessaire ; s'il nous paraît cependant mauvais, mais continue néanmoins d'exister bien qu'il soit mauvais, c'est que la mauvaise qualité du gouvernement trouve sa justification et son explication dans la mauvaise qualité correspondante des sujets. Les Prussiens de l'époque avaient le gouvernement qu'ils méritaient.

Or, la réalité n'est aucunement, d'après Hegel, un attribut qui revient de droit en toutes circonstances et en tout temps à un état de chose social ou politique donné. Tout au contraire. La République romaine était réelle, mais l'Empire romain qui la supplanta l'était également. La monarchie française de 1789 était devenue si irréaliste, c'est-à-dire si dénuée de toute nécessité, si irrationnelle, qu'elle devait être abolie par la Grande Révolution dont Hegel parle toujours avec le plus grand enthousiasme. Ici la monarchie était par conséquent l'irréel et la Révolution le réel. Et ainsi, au cours du développement, tout ce qui précédemment était réel devient irréel, perd sa nécessité, son droit

⁶⁷ C'est dans la préface aux *Principes de la philosophie du droit* (1820) que Hegel a exposé pour la première fois cette thèse qui est à la base de toute sa philosophie de l'histoire.

⁶⁸ Hegel formule ces pensées dans la 3^e partie, § 270 de ses *Principes de la philosophie du droit, ou Esquisse du droit naturel et de la science de l'Etat* de la manière suivante : « ...la réalité vraie est nécessité, ce qui est réel est en soi nécessaire ».

à l'existence, son caractère rationnel ; à la réalité mourante se substitue une réalité nouvelle et viable, d'une manière pacifique, si l'ancien état de choses est assez raisonnable pour mourir sans résistance, violente, s'il se rebiffe contre cette nécessité. Et ainsi la thèse de Hegel se tourne, par le jeu de la dialectique hégélienne elle-même, en son contraire : tout ce qui est réel dans le domaine de l'histoire humaine devient, avec le temps, irrationnel, est donc déjà par destination irrationnel, entaché d'avance d'irrationalité ; et tout ce qui est rationnel dans la tête des hommes est destiné à devenir apparemment existante. La thèse de la rationalité de tout le réel se résout, selon toutes les règles de la dialectique hégélienne, en cette autre : Tout ce qui existe mérite de périr.

Mais la véritable signification et le caractère révolutionnaire de la philosophie hégélienne (à laquelle nous devons nous limiter ici, comme étant la conclusion de tout le mouvement depuis Kant), c'est précisément qu'elle mettait fin une fois pour toutes au caractère définitif de tous les résultats de la pensée et de l'activité humaines. La vérité qu'il s'agissait de reconnaître dans la philosophie n'était plus, chez Hegel, une collection de principes dogmatiques tout faits, qu'il ne reste plus, quand on les a découverts, qu'à apprendre par cœur ; la vérité résidait désormais dans le processus même de la science qui monte des degrés inférieurs à des degrés de plus en plus élevés du savoir, sans arriver jamais, par la découverte d'une prétendue vérité absolue, au point où elle ne peut plus avancer et où il ne lui reste plus rien d'autre à faire qu'à demeurer les bras croisés et à contempler bouche bée la vérité absolue à laquelle on est parvenu. Et cela dans le domaine de la connaissance philosophique comme dans celui de tous les autres savoirs et de l'activité pratique.

Pas plus que la connaissance, l'histoire ne peut trouver un achèvement définitif dans un état idéal parfait de l'humanité ; une société parfaite, un « Etat » parfait sont des choses qui ne peuvent exister que dans l'imagination ; tout au contraire, toutes les situations qui se sont succédé dans l'histoire ne sont que des étapes transitoires dans le développement sans fin de la société humaine allant de l'inférieur au supérieur. Chaque étape est nécessaire, et par conséquent légitime pour l'époque et les conditions auxquelles elle doit son origine ; mais elle devient caduque et injustifiée en présence

de conditions supérieures nouvelles qui se développent peu à peu dans son propre sein ; il lui faut faire place à une étape supérieure qui entre à son tour dans le cycle de la décadence et de la mort. De même que la bourgeoisie, au moyen de la grande industrie, de la concurrence et du marché mondial, dissout dans la pratique toutes les vieilles institutions stables et vénérables ¹, de même cette philosophie dialectique dissout toutes les notions de vérité absolue définitive et d'états absolus de l'humanité qui y correspondent. Il ne subsiste rien de définitif, d'absolu, de sacré devant elle ; elle montre la caducité de toutes choses et en toutes choses, et rien ne subsiste devant elle que le processus ininterrompu du devenir et du périr, de l'ascension sans fin de l'inférieur au supérieur, dont elle n'est elle-même que le reflet dans le cerveau pensant. Elle a, il est vrai, également son côté conservateur ; elle reconnaît la légitimité de certaines étapes du développement de la connaissance et de la société pour leur époque et leurs conditions ; mais elle ne va pas plus loin. Le conservatisme de cette manière de voir est relatif, son caractère révolutionnaire est absolu — le seul absolu, d'ailleurs, qu'elle laisse prévaloir.

Il n'est pas nécessaire de discuter ici la question de savoir si cette manière de voir est en accord complet avec l'état actuel de la science de la nature, qui, si elle fait prévoir une fin possible à l'existence de la terre elle-même, prédit par contre une fin assez certaine de son habilité, et, par conséquent, confère également à l'histoire de l'humanité non seulement un rameau ascendant, mais aussi un rameau descendant. Nous nous trouvons en tout cas encore assez loin du tournant à partir duquel l'histoire de l'humanité ira en déclinant, et nous ne pouvons pas exiger de la philosophie de Hegel qu'elle s'occupe d'un sujet qu'à son époque la science de la nature n'avait pas encore mis à l'ordre du jour.

Mais ce qu'on peut dire, en fait, c'est que le développement exposé plus haut ne se trouve pas avec cette rigueur chez Hegel. Il est une conséquence nécessaire de sa méthode, mais il ne l'a jamais lui-même tirée de façon aussi explicite. Et cela pour cette simple raison qu'il était obligé de construire un système, et qu'un système de philosophie

¹ Cf. dans le *Manifeste du Parti communiste* le passage où est expliquée cette action révolutionnaire de la bourgeoisie.

doit, selon les exigences traditionnelles, se conclure par une sorte quelconque de vérité absolue. Quelle que soit donc la force avec laquelle Hegel, surtout dans la *Logique*, affirme que cette vérité éternelle n'est autre chose que le processus logique, c'est-à-dire le processus historique lui-même, il se voit cependant contraint de donner à ce processus une fin, précisément parce qu'il faut bien qu'il arrive quelque part au bout de son système. Dans la *Logique* ; il peut faire à son tour de cette fin un début, en ce sens qu'ici le point final ; l'Idée absolue — qui n'est d'ailleurs absolue que parce qu'il ne sait absolument rien nous en dire — « s'aliène » dans la nature, c'est-à-dire se transforme en elle, et revient plus tard à elle-même dans l'esprit, c'est-à-dire dans la pensée et dans l'histoire. Mais à la fin de toute la philosophie, un tel retour au point de départ n'est possible que par *un seul* moyen : à savoir, en supposant que la fin de l'histoire consiste en ce que l'humanité parvient précisément à la connaissance de cette Idée absolue, et en déclarant que cette connaissance de l'Idée absolue est atteinte dans la philosophie de Hegel. Mais, par là, on proclame comme étant la vérité absolue tout le contenu dogmatique du système de Hegel, ce qui est en contradiction avec sa méthode dialectique, qui dissout tout ce qui est dogmatique ; par là, le côté révolutionnaire de la doctrine de Hegel est étouffé sous le foisonnement de son côté conservateur. Et ce qui est vrai de la connaissance philosophique l'est également de la pratique historique. L'humanité qui a réussi, en la personne de Hegel, à élaborer l'Idée absolue, doit pouvoir également, dans la pratique, être en mesure de faire passer cette Idée absolue dans la réalité. Les exigences politiques pratiques que pose l'Idée absolue aux contemporains ne doivent, par conséquent, pas être trop ambitieuses. Et c'est ainsi que nous trouvons, à la fin de la *Philosophie du Droit*, que l'Idée absolue doit se réaliser dans cette monarchie représentative que Frédéric-Guillaume III mettait sans résultat ¹ tant d'obstination à promettre à ses sujets, c'est-à-dire, dans une domination indirecte, limitée et modérée des classes possédantes, adaptée aux conditions petites-bourgeoises de l'Allemagne d'alors ; ce qui est, de plus, une occasion de nous démontrer par la voie spéculative la nécessité de la noblesse.

¹ Au cours des guerres dites de libération contre Napoléon, le roi de Prusse promit à ses sujets d'adopter un régime constitutionnel. Cette promesse ne fut jamais tenue.

Les nécessités internes du système suffisent donc à elles seules à expliquer la mise au jour d'une conclusion politique très modérée à l'aide d'une méthode de pensée profondément révolutionnaire. La forme spécifique de cette conclusion provient d'ailleurs du fait que Hegel était allemand, et qu'il portait derrière la tête, tout comme son contemporain Goethe, un bout de natte de philistin. Goethe aussi bien que Hegel étaient, chacun dans son domaine, des Jupiter olympiens, mais l'un et l'autre ne dépouillèrent jamais complètement le philistin allemand.

Tout cela n'empêche cependant pas le système de Hegel d'embarrasser un domaine incomparablement plus vaste que n'importe quel système antérieur et de développer dans ce domaine une richesse de pensée qui étonne aujourd'hui encore. *Phénoménologie de l'esprit* (que l'on pourrait appeler un parallèle de l'embryologie et de la paléontologie de l'esprit : le développement de la conscience individuelle à travers ses différentes phases par lesquelles a passé historiquement la conscience humaine), *Logique*, *Philosophie de la nature*, *Philosophie de l'Esprit*, cette dernière élaborée à son tour en ses différentes subdivisions historiques : *Philosophie de l'Histoire*, *du Droit*, *de la Religion*, *Histoire de la Philosophie*, *Esthétique*, etc. — dans tous ces différents domaines historiques, Hegel travaille à découvrir et à démontrer l'existence du fil conducteur du développement, et comme il n'était pas seulement un génie créateur, mais aussi un homme d'une érudition encyclopédique, ses travaux dans tous ces domaines font époque. Il est bien évident que, par suite des nécessités du « système », il est assez souvent obligé d'avoir ici recours ces constructions arbitraires dont ses minuscules adversaires font tant de bruit aujourd'hui encore. Mais ces constructions ne sont que le cadre et l'échafaudage de son œuvre ; si l'on ne s'y arrête pas inutilement, si l'on pénètre plus profondément dans le puissant édifice, on y découvre des trésors innombrables qui conservent encore aujourd'hui toute leur valeur. Chez tous les philosophes, le « système » est précisément ce qui est périssable, et cela justement parce qu'il est issu d'un besoin impérissable de l'esprit humain : le besoin de surmonter toutes les contradictions. Mais toutes ces contradictions étant supprimées une fois pour toutes nous arrivons à la prétendue vérité absolue ; l'histoire

mondiale est terminée, et cependant il faut qu'elle continue, bien qu'il ne lui reste plus rien à faire : donc nouvelle contradiction impossible à résoudre. Dès que nous avons compris, — et personne, en définitive, ne nous a mieux aidés à le comprendre que Hegel lui-même, — que, ainsi posée, la tâche de la philosophie ne signifie pas autre chose que demander à un philosophe particulier de réaliser ce que seule peut faire l'humanité entière dans son développement progressif ¹ — dès que nous comprenons cela, c'en est fini également de toute la philosophie, au sens donné jusqu'ici à ce mot. On renonce dès lors à toute « vérité absolue », impossible à obtenir par cette voie et pour chacun isolément, et, à la place, on fait la chasse aux vérités relatives accessibles par la voie des sciences positives et de la synthèse de leurs résultats à l'aide de la pensée dialectique. C'est avec Hegel que se termine, d'une façon générale, la philosophie ; en effet d'une part, dans son système, il en résume de la façon la plus grandiose tout le développement et, d'autre part, il nous montre, quoique inconsciemment, le chemin qui mène, hors de ce labyrinthe des systèmes, à la véritable connaissance positive du monde.

On conçoit quelle énorme influence ce système de Hegel ne pouvait manquer d'exercer dans l'atmosphère teintée de philosophie de l'Allemagne. Ce fut une marche triomphale qui dura plusieurs dizaines d'années et ne s'arrêtera nullement à la mort de Hegel. Au contraire, c'est précisément de 1830 à 1840 que l'« engouement hégélien » régna le plus exclusivement, contaminant plus ou moins même ses adversaires. Ce fut précisément à ce moment que les conceptions de Hegel pénétrèrent le plus abondamment, sciemment ou non, dans les sciences les plus diverses, imprégnant également de leur ferment la littérature populaire et la presse quotidienne, d'où l'habituelle conscience « cultivée » tire sa nourriture intellectuelle. Mais cette victoire sur toute la ligne n'était que le prélude d'une lutte interne.

L'ensemble de la doctrine de Hegel laissait, nous l'avons vu, bien assez de place pour y loger les conceptions pratiques de parti les plus différentes ; et chez les théoriciens de l'Allemagne d'alors, deux choses avant tout revêtaient un caractère pratique : la religion et la

¹ Cf. ENGELS : *Anti-Dühring*, p. 119-120.

politique. Celui qui mettait l'accent sur le système de Hegel pouvait être passablement conservateur dans ces deux domaines ; celui qui, par contre, considérait la *méthode* dialectique comme l'essentiel, pouvait, tant en religion qu'en politique, appartenir à l'opposition la plus extrême. Hegel lui-même, malgré les éclats de colère révolutionnaires assez fréquents dans son œuvre, paraissait somme toute pencher davantage du côté conservateur. Son système ne lui avait-il pas coûté plus de « travail ardu de la pensée » que sa méthode ? Vers la fin des années 1830-1840, la scission dans l'école hégélienne se manifesta de plus en plus nettement. L'aile gauche, ceux que l'on a appelés les « jeunes hégéliens », abandonné peu à peu, dans la lutte contre les orthodoxes piétistes et les réactionnaires féodaux, cette réserve à la foi philosophique et distinguée à l'égard des questions brûlantes de l'actualité, qui avait assuré jusque-là à leur doctrine la tolérance et même la protection de l'Etat ; et lorsque, en 1840, la bigoterie orthodoxe et la réaction féodale absolutiste montèrent sur le trône avec Frédéric-Guillaume IV, il ne fut plus possible de ne pas prendre ouvertement parti. On continua encore à mener la lutte à l'aide d'armes philosophiques, mais non plus, cette fois, pour des buts philosophiques abstraits ; il y allait directement de la destruction de la religion traditionnelle et de l'Etat existant. Et si, dans les *Annales allemandes* ¹, les buts finaux pratiques apparaissent encore pour la plupart sous un travestissement philosophique, l'école jeune-hégélienne se dévoila nettement, dans la *Gazette rhénane* de 1842, comme la philosophie de la bourgeoisie radicale montante, et elle n'utilisa plus le masque philosophique que pour tromper la censure.

Mais comme la politique était, à cette époque, un domaine très épineux, la lutte principale fut menée contre la religion. N'était-ce pas d'ailleurs, indirectement aussi, surtout depuis 1840, une lutte politique ? La première impulsion avait été donnée par Strauss dans la *Vie de Jésus* (1835) ². Plus tard, Bruno Bauer s'opposa à la théorie

¹ Revue des hégéliens de gauche éditée par A. Ruge et Th. Echtermeyer dans les années 1838-1848.

² Strauss y présente Jésus-Christ non comme dieu, mais comme une éminente personnalité historique. Il tient les récits des Evangiles pour des mythes surgis de manière quasi-inconsciente dans les communautés chrétiennes. Dans sa

développée dans cet ouvrage sur la formation des mythes évangéliques en démontrant que toute une série de récits évangéliques ont été fabriqués par leurs auteurs eux-mêmes. La lutte entre ces deux courants fut menée sous le manteau philosophique d'un conflit entre la « conscience de soi » et la « substance ». La question de savoir si les histoires miraculeuses de l'Évangile étaient nées du fait de la formation de mythes par voie inconsciente et traditionnelle au sein de la communauté, ou si elles avaient été fabriquées par les évangélistes eux-mêmes fut enflée jusqu'à devenir la question de savoir si c'était la « substance » ou la « conscience de soi » qui constituait la force motrice décisive de l'histoire du monde. Et, finalement, vint Stirner, le prophète de l'anarchisme actuel — Bakounine lui doit beaucoup — qui dépassa la « conscience de soi » souveraine à l'aide de son « unique » souverain ⁶⁹.

Nous n'insistons pas sur cet aspect du processus de décomposition de l'école hégélienne. Ce qui nous importe davantage, c'est ceci : la plupart des jeunes hégéliens les plus résolus furent ramenés par les nécessités pratiques de leur lutte contre la religion positive au matérialisme anglo-français. Et ici ils entrèrent en conflit avec le système de leur école. Tandis que le matérialisme considère la nature comme la seule réalité, celle-ci n'est dans le système de Hegel que l'« aliénation » de l'Idée absolue, pour ainsi dire une dégradation de l'idée ; en tout état de cause, la pensée et son produit, l'Idée, est ici l'élément primordial, la nature est l'élément dérivé qui n'existe, somme toute, que grâce à la condescendance de l'Idée. Et l'on se débattit tant bien que mal dans cette contradiction.

C'est alors que parut *L'Essence du christianisme* de Feuerbach. D'un seul coup, il réduisit en poussière la contradiction en replaçant sans détours le matérialisme sur le trône. La nature existe indépendamment de toute philosophie ; elle est la base sur laquelle nous autres hommes, nous-mêmes produits de la nature, avons grandi ; en dehors de la nature et des hommes, il n'y a rien, et les êtres

critique de Strauss, Bruno Bauer lui reproche d'avoir méconnu le rôle de la conscience dans la création des mythes.

⁶⁹ Allusion à *L'Unique et sa propriété*, paru en 1845 et critiqué par Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande*.

supérieurs créés par notre imagination religieuse en sont que le reflet fantastique de notre être propre. L'enchantement était rompu ; le « système » était brisé et jeté au rancart, la contradiction résolue, car elle n'existait que dans l'imagination. Il faut avoir éprouvé soi-même l'action libératrice de ce livre pour s'en faire une idée. L'enthousiasme fut général : nous fûmes tous momentanément des « feuerbachiens ». On peut voir en lisant *La Sainte Famille*, avec quel enthousiasme Marx salua la nouvelle façon de voir et à quel point — malgré toutes ses réserves critiques — il fut influencé par elle.

Même les défauts du livre contribuèrent à son succès du moment. Le style littéraire et même, par endroits, ampoulé, dans lequel il était écrit, lui assura un large public, et, quoi qu'il en soit, c'était un réconfort après ces longues années d'engouement hégélien abstrait et abstrus. On peut en dire autant de l'apothéose excessive de l'amour qui pouvait s'excuser, sinon se justifier en face de la souveraineté devenue insupportable de la « pensée pure ». Mais ne l'oublions pas : c'est précisément à ces deux faiblesses de Feuerbach que se rattacha le « socialisme vrai » qui, s'étant répandu à partir de 1844 comme une épidémie sur l'Allemagne « cultivée », remplaça la connaissance scientifique par la phrase littéraire, l'émancipation du prolétariat au moyen de la transformation économique de la production par la libération de l'humanité au moyen de l'« amour », bref, se perdit dans cette littérature et ce pathos sentimental écœurants, dont M. Karl Grün fut le représentant le plus typique.

Il ne faut pas oublier non plus que si l'école hégélienne était en décomposition la critique n'avait pas eu raison de la philosophie hégélienne. Strauss et Bauer en avaient détaché chacun un de ses aspects et le retournaient de façon polémique contre l'autre. Feuerbach brisa le système tout entier et le mit tout simplement de côté. Mais on ne vient pas à bout d'une philosophie en se contentant de la déclarer fautive. Et une œuvre aussi puissante que la philosophie de Hegel, une œuvre qui a exercé une influence aussi considérable sur le développement intellectuel de la nation, on ne pouvait pas s'en débarrasser en l'ignorant purement et simplement. Il fallait la « dépasser » au sens où elle l'entend, c'est-à-dire en détruire la forme au moyen de la critique, mais sauver le contenu nouveau acquis par elle. Nous verrons plus loin comment cela se fit.

Mais, en attendant, la révolution de 1848 mit toute la philosophie de côté avec la même désinvolture dont Feuerbach avait usé envers Hegel. Et, par-là, Feuerbach lui-même fut également relégué à l'arrière-plan.

II. — Idéalisme et matérialisme

La grande question fondamentale de toute philosophie, et spécialement de la philosophie moderne, est celle du rapport de la pensée à l'être. Depuis les temps très reculés où les hommes encore dans l'ignorance complète de leur propre conformation physique et incités par des apparitions en rêve ¹, en arrivèrent à l'idée que leurs pensées et leurs sensations n'étaient pas une activité de leur propre corps, mais d'une âme particulière, habitant dans ce corps et le quittant au moment de la mort — depuis ce moment, il leur fallut se forger des idées sur les rapports de cette âme avec le monde extérieur. Si, au moment de la mort, elle se séparait du corps et continuait à vivre, il n'y avait aucune raison de lui attribuer encore une mort particulière ; et c'est ainsi que naquit l'idée de son immortalité qui, à cette étape du développement, n'apparaît pas du tout comme une consolation mais, au contraire, comme une fatalité contre laquelle on ne peut rien, et souvent même, chez les Grecs en particulier, comme un véritable malheur. Ce n'est pas le besoin de consolation religieuse, mais l'embarras issu de l'ignorance également générale où l'on était, de ce qu'il fallait faire de l'âme une fois admise après la mort du corps, qui mena à la fiction ennuyeuse de l'immortalité personnelle. C'est d'une façon tout à fait analogue, par la personnification des puissances naturelles, que naquirent les premiers dieux qui, au cours

¹ Aujourd'hui encore règne chez les sauvages et les barbares inférieurs cette conception que les formes humaines qui leur apparaissent dans leurs rêves sont des âmes qui ont quitté pour un temps leur corps. C'est pourquoi l'homme réel est tenu pour responsable des actes que son apparitions en rêve a commis à l'égard de ceux qui ont eu ces rêves. C'est ce que constata, par exemple, Im Thurn, en 1884, chez les Indiens de la Guyane. (F. E.)*

* Vraisemblablement Engels renvoie au livre de Everard Ferdinand, Im Thurn, paru à Londres en 1883 : *Chez les Indiens de la Guyane. Esquisses sur l'intérieur de la Guyane britannique, concernant principalement l'anthropologie.*

du développement ultérieur de la religion, prirent une forme de plus en plus extra-terrestre jusqu'à ce que, enfin, du fait d'un processus d'abstraction, je dirais presque, de distillation qui s'institue naturellement au cours du développement intellectuel, les nombreux dieux au pouvoir plus ou moins restreint et restrictif des hommes, à l'idée du seul Dieu exclusif des religions monothéistes.

La question du rapport de la pensée à l'être, de l'esprit à la nature, question suprême de toutes philosophies, a par conséquent, tout comme chaque religion, ses racines dans les conceptions bornées et ignorantes de l'état de sauvagerie. Mais elle ne pouvait être posée dans toute sa rigueur et ne pouvait acquérir tout son sens que lorsque la société européenne se réveilla du long sommeil hivernal du moyen âge chrétien. La question de la position de la pensée par rapport à l'être qui a joué aussi du reste un grand rôle dans la scolastique du moyen âge, la question de savoir quel est l'élément primordial, l'esprit ou la nature — cette question a pris, à l'égard de l'Eglise, la forme aiguë : le monde a-t-il été créé par Dieu ou existe-t-il de toute éternité ?

Selon qu'ils répondaient de telle ou telle façon à cette question, les philosophes se divisaient en deux grands camps. Ceux qui affirmaient le caractère primordial de l'esprit par rapport à la nature, et qui admettaient par conséquent, en dernière instance, une création du monde de quelque espèce que ce fût, — et cette création est souvent chez les philosophes, par exemple chez Hegel, beaucoup plus compliquée et plus impossible encore que dans le christianisme, — ceux-là formaient le camp de l'idéalisme ? Les autres, qui considéraient la nature comme l'élément primordial, appartenaient aux différentes écoles du matérialisme.

A l'origine, les deux expressions : libéralisme et matérialisme ne signifient pas autre chose, et nous ne les emploierons pas ici non plus dans un autre sens. Nous verrons plus loin quelle confusion en résulte si l'on y fait entrer quelque chose d'autre.

Mais la question du rapport de la pensée à l'être a encore un autre aspect : quelle relation y a-t-il entre nos idées sur le monde qui nous entoure et ce monde lui-même ? Notre pensée est-elle en état de connaître le monde réel ? Pouvons-nous dans nos représentations et

nos concepts du monde réel donner un reflet fidèle de la réalité ? Cette question est appelée en langage philosophique la question de l'identité de la pensée et de l'être, et l'immense majorité des philosophes y répondent d'une façon affirmative. Chez Hegel, par exemple, cette réponse affirmative va de soi ; car ce que nous connaissons dans le monde réel, c'est précisément son contenu conforme à l'idée, ce qui fait du monde une réalisation progressive de l'Idée absolue, laquelle Idée absolue a existé on ne sait où de toute éternité, indépendamment du monde et antérieurement au monde ; or il est de toute évidence que la pensée peut connaître un contenu qui est déjà, par avance, un contenu d'idées. Il est tout aussi évident qu'ici ce qu'il s'agit de prouver est déjà contenu tacitement dans les prémisses. Mais cela n'empêche nullement Hegel de tirer de sa preuve de l'identité de la pensée et de l'être cette autre conclusion que sa philosophie, parce que juste, et que l'identité de la pensée et de l'être doit se vérifier par le fait que l'humanité fera passer immédiatement sa philosophie de la théorie dans la pratique et transformera le monde entier selon les principes hégéliens. C'est là une illusion qu'il partage plus ou moins avec tous les philosophes.

Mais il existe encore toute une série d'autres philosophes qui contestent la possibilité de connaître le monde ou du moins de le connaître à fond. Parmi les modernes, Hume et Kant sont de ceux-là, et ils ont joué un rôle tout à fait considérable dans le développement de la philosophie. Pour réfuter cette façon de voir, l'essentiel a déjà été dit par Hegel ⁷⁰, dans la mesure où cela était possible du point de vue idéaliste ; ce que Feuerbach y a ajouté du point de vue matérialiste est plus spirituel que profond.

La réfutation la plus frappante de cette lubie philosophique, comme d'ailleurs toutes les autres, est la pratique, notamment l'expérimentation et l'industrie ⁷¹. Si nous pouvons prouver la justesse de notre conception d'un phénomène naturel en le créant nous-mêmes, en le produisant à l'aide de ses conditions, et, qui plus est, en le faisant servir à nos fins, c'en est fini de la « chose en soi »

⁷⁰ L'ensemble de l'œuvre de Hegel est une critique de la philosophie de Hume et de Kant. Il y a particulièrement insisté dans sa *Logique*.

⁷¹ Cf. dans LÉNINE : *Matérialisme et Empirio-criticisme*, p. 80-89

insaisissable de Kant. Les substances chimiques produites dans les organismes végétaux et animaux restèrent de telles « choses en soi » jusqu'à ce que la chimie organique se fût mise à les préparer l'une après l'autre ; par là, la « chose en soi » devint une chose pour nous, comme, par exemple, la matière colorante de la garance, l'alizarine, que nous ne faisons plus pousser dans les champs sous forme de racines de garance, mais que nous tirons bien plus simplement et à meilleur marché du goudron de houille. Le système solaire de Copernic fut, pendant trois cents ans, une hypothèse sur laquelle on pouvait parier à cent, à mille, à dix mille contre un, mais c'était, malgré tout, une hypothèse ; or lorsque Leverrier, à l'aide des données découlant de ce système, calcula non seulement la nécessité de l'existence d'une planète inconnue, mais aussi l'endroit où cette planète devait se trouver dans le ciel, et lorsque Galle la découvrit ensuite effectivement ⁷², le système de Copernic était prouvé.

Si, cependant, les néo-kantiens s'efforcent en Allemagne de donner une vie aux idées de Kant, et les agnostiques, en Angleterre, aux idées de Hume (elles n'y avaient jamais disparu), cela constitue, au point de vue scientifique, une régression par rapport à la réfutation théorique et pratique qui en a été faite depuis longtemps, et, dans la pratique, une façon honteuse d'accepter le matérialisme en cachette, tout en le reniant publiquement ⁷³.

Mais, tout au long de cette période qui va de Descartes à Hegel et de Hobbes à Feuerbach, les philosophes n'ont nullement été, comme ils le croyaient, poussés en avant par la force de l'idée pure. Au contraire. Ce qui en réalité les a poussés en avant, cela a surtout été le progrès formidable et de plus en plus impétueux de la science de la nature et de l'industrie. Chez les matérialistes, cela apparaît déjà à la surface, mais les systèmes idéalistes également se remplirent de plus en plus d'un contenu matérialiste et s'efforcèrent de concilier, du point de vue panthéiste, l'antagonisme de l'esprit et de la matière, de telle sorte qu'en fin de compte, le système de Hegel ne représente

⁷² Il s'agit de la planète Neptune que l'observateur Galle découvrit de l'observatoire de Berlin en 1846.

⁷³ Cf. *Ibidem* p. 176-177.

qu'un matérialisme mis sur la tête d'une manière idéaliste d'après sa méthode et son contenu.

On comprend dès lors que, dans sa caractéristique de Feuerbach, Starcke étudie d'abord la position prise par Feuerbach dans cette question fondamentale du rapport de la pensée à l'être. Après une courte introduction, où il expose la conception des philosophes antérieurs, surtout depuis Kant, dans une langue inutilement pleine de lourdeur d'une façon par trop formaliste à des passages isolés de ses œuvres, est très défavorisé, vient un exposé détaillé du développement de la « métaphysique » feuerbachienne elle-même telle qu'il résulte de la succession des ouvrages correspondants de ce philosophe. Cet exposé est fait d'une façon appliquée et claire ; malheureusement il est surchargé, comme tout le livre d'ailleurs, d'un fatras d'expressions philosophiques qu'il eût souvent été possible d'éviter, fatras d'autant plus gênant que l'auteur s'en tient moins au mode d'expression d'une seule et même école, ou de Feuerbach lui-même, et qu'il y incorpore plus d'expressions des courants prétendument philosophiques les plus différents, surtout de ceux qui sévissent actuellement.

Le développement de Feuerbach est celui d'un hégélien — à vrai dire jamais complètement orthodoxe — vers le matérialisme développement qui, à un stade déterminé, amène une rupture totale avec le système idéaliste de son prédécesseur. Finalement s'impose à lui avec une force irrésistible, la compréhension que l'existence avant le monde de l'« Idée absolue » de Hegel, la « préexistence des catégories logiques » antérieures à l'univers, n'est rien d'autre qu'une survivance fantastique de la croyance en un créateur supraterrestre ; que le monde matériel, perceptible par les sens, auquel nous appartenons nous-mêmes, est la seule réalité, et que notre conscience et notre pensée, si transcendantes qu'elles nous paraissent, ne sont que les produits d'un organe matériel, corporel, le cerveau. La matière n'est pas un produit le plus élevé de la matière ¹. C'est là, naturellement, pur matérialisme. Parvenu à ce point, Feuerbach s'arrête court. Il ne peut surmonter le préjugé philosophique habituel, le préjugé concernant non pas la chose, mais le mot matérialisme. Il dit :

¹ Cf. sur ce point *Anti-Dühring*, p. 68.

Le matérialisme est pour moi la base de l'édifice de l'être et du savoir humain ; mais il n'est pas pour moi ce qu'il est pour le physiologiste, le naturaliste, au sens étroit du mot, par exemple Moleschott, et ce qu'il est nécessairement de leur point de vue spécial, professionnel, à savoir l'édifice lui-même. Je suis complètement d'accord avec le matérialisme en arrière, mais non pas en avant. 74 »

Feuerbach confond ici le matérialisme, conception générale du monde reposant sur une manière déterminée de comprendre les rapports entre la matière et l'esprit, avec la forme spéciale dans laquelle cette conception du monde s'est exprimée à une étape historique déterminée, à savoir au XVIII^e siècle. Plus encore, il le confond avec la forme plate, vulgaire, sous laquelle le matérialisme du XVIII^e siècle continue à exister aujourd'hui dans la tête des naturalistes et des médecins et a été colporté au cours des années 1850-1860 par Büchner, Vogt et Moleschott. Mais, de même que l'idéalisme a passé par toute une série de phases de développement, de même le matérialisme. Avec toute découverte faisant époque dans le domaine des sciences de la nature, il doit inévitablement modifier sa forme ; et depuis que l'histoire elle-même est soumise au traitement matérialiste, s'ouvre également ici une nouvelle voie de développement.

Le matérialisme du siècle précédent était surtout mécaniste parce que, à cette époque, de toutes les sciences de la nature, seule la mécanique, et encore seulement celle des corps solides, — célestes et terrestres, — bref la mécanique de la pesanteur, était arrivée à un certain achèvement. La chimie n'existait encore que dans sa forme enfantine, phlogistique 75. La biologie était encore dans les langes ; l'organisme végétal et animal n'avait encore été étudié que

74 Cf. « Aphorismes posthumes » dans Ludwig Feuerbach à travers sa correspondance, ses œuvres posthumes et l'évolution de sa philosophie, par Karl Grün, 2^e vol., Leipzig et Heidelberg, 1874.

75 Selon la théorie phlogistique, réfutée dès 1745 par Lomonossov, la nature de la combustion consistait en ce que, du corps qui brûlait, s'échappait un autre corps hypothétique, le phlogiston. S'appuyant sur les recherches du chimiste anglais Priestley, Lavoisier établit, à la fin du XVIII^e siècle, la théorie exacte. La combustion ne consiste pas en la dissociation de deux corps, mais en l'union du corps qui brûle avec l'oxygène.

grossièrement et n'était expliqué que par des causes purement mécaniques ; pour les matérialistes du XVIII^e siècle, l'homme était une machine, tout comme l'animal pour Descartes. Cette application exclusive du modèle de la mécanique à des phénomènes de nature chimique et organique chez lesquels les lois mécaniques agissent assurément aussi, mais sont rejetées à l'arrière-plan par des lois d'ordre supérieur, constitue une des étroitesse spécifiques, mais inévitables à cette époque, du matérialisme français classique.

La deuxième étroitesse spécifique de ce matérialisme consistait dans son incapacité à concevoir le monde comme un processus, comme une matière en voie de développement historique. Cela correspondait au niveau qu'avaient atteint à l'époque les sciences de la nature et à la façon métaphysique, c'est-à-dire antidialectique, de philosopher qui leur était connexe. On savait que la nature était engagée dans un mouvement perpétuel. Mais, selon les idées de l'époque, ce mouvement décrivait un cercle tout aussi perpétuel et, par conséquent, ne progressait jamais ; il produisait toujours les mêmes résultats. Cette manière de voir était inévitable à l'époque. La théorie kantienne de la formation du système solaire venait à peine d'être formulée et n'était acceptée que comme simple curiosité. L'histoire de l'évolution de la terre, la géologie, était encore totalement inconnue, et l'idée que les êtres vivants actuels sont le résultat d'une longue série évolutive qui va du simple au complexe ne pouvait absolument pas être alors établie scientifiquement. La conception non historique de la nature était, par conséquent, inévitable. On peut d'autant moins en faire reproche aux philosophes du XVIII^e siècle qu'on la rencontre également chez Hegel. Chez ce dernier, la nature en tant que simple « aliénation » de l'Idée, n'est susceptible d'aucun développement dans le temps, mais seulement d'un déploiement de sa diversité dans l'espace, de telle sorte qu'elle étale simultanément et l'un à côté de l'autre tous les degrés de développement qu'elle comporte et se trouve condamnée à une perpétuelle répétition de processus toujours les mêmes. Et c'est cette absurdité d'un développement dans l'espace, mais en dehors du temps — condition fondamentale de tout développement — que Hegel impose à la nature, au moment même où la géologie, l'embryologie, la physiologie végétale et animale et la chimie organique se développaient organiquement, et où apparaissaient, sur la base de ces sciences nouvelles, les

pressentiments pleins de génie de la théorie ultérieure de l'évolution (par exemple, chez Gœthe et Lamarck). Mais le système l'exigeait ainsi, et force était à la méthode, pour l'amour du système, d'être infidèle à elle-même.

Cette conception antihistorique avait également cours dans le domaine de l'histoire. Ici, la lutte contre les survivances du moyen âge limitait étroitement la vue. Le moyen âge était considéré comme une simple interruption de l'histoire par mille années de barbarie générale ; les grands progrès du moyen âge — l'extension du domaine de la civilisation en Europe, les grandes nations viables qui s'y étaient formées côte à côte, enfin les énormes progrès techniques du XIV^e et du XV^e siècles, — on ne voyait rien de tout cela. Or, par là, on empêchait une compréhension rationnelle du grand enchaînement historique et l'histoire servait tout au plus de recueil d'exemples et d'illustrations à l'usage des philosophes.

Les vulgarisateurs ambulants qui, en Allemagne, de 1850 à 1860, faisaient dans le matérialisme ¹, ne dépassèrent en aucune façon, ce point de vue limité de leurs maîtres. Tous les progrès faits depuis lors dans la science de la nature ne leur servirent que d'arguments nouveaux contre l'existence du créateur ; et, en fait, leur entreprise n'était nullement de développer la théorie plus avant. Si l'idéalisme était au bout de son latin et frappé à mort par la révolution de 1848, il eut cependant la satisfaction de voir que le matérialisme était momentanément tombé plus bas encore. Feuerbach avait absolument raison de décliner la responsabilité de ce matérialisme-là ; seulement il n'avait pas le droit de confondre la doctrine des prédicateurs ambulants du matérialisme avec le matérialisme en général.

Cependant, il y a ici deux remarques à faire. Premièrement, même du temps de Feuerbach, les sciences de la nature étaient encore en plein dans ce processus d'intense fermentation qui n'a trouvé sa clarification et son achèvement relatif qu'au cours des quinze dernières années ; de nouveaux matériaux de connaissance s'accumulaient en quantité inouïe, mais l'établissement de l'enchaînement et, par conséquent, de l'ordre dans ce chaos de

¹ Vogt, Büchner, Moleschott.

découvertes se bousculant l'une l'autre, n'a été possible que ces tout derniers temps seulement. Certes, Feuerbach a encore connu les trois découvertes décisives, — celle de la cellule, celle de la transformation de l'énergie et celle de la théorie de l'évolution connue sous le nom de darwinisme. Mais comment le philosophe campagnard solitaire aurait-il pu suivre d'une façon suffisante les progrès de la science pour pouvoir apprécier à leur valeur des découvertes que les savants eux-mêmes, ou bien contestaient encore à l'époque, ou ne savaient exploiter d'une façon suffisante ? La faute en incombe uniquement aux conditions lamentables de l'Allemagne qui faisaient que les chaires de philosophie étaient accaparées par de subtils et éclectiques coupeurs de cheveux en quatre, tandis que Feuerbach, qui les dépassait tous de cent coudées, était obligé de s'empaysanner et de s'encroûter dans un petit village. Ce n'est donc pas la faute de Feuerbach si la conception historique de la nature devenue désormais possible, qui élimine tout ce qu'il y avait d'unilatéral dans le matérialisme français, lui resta inaccessible.

Mais, en second lieu, Feuerbach a tout à fait raison de dire que le seul matérialisme des sciences de la nature constitue bien la « base de l'édifice du savoir humain, mais non pas l'édifice lui-même ». Car nous ne vivons pas seulement dans la nature, mais également dans la société humaine, et cette dernière a, elle aussi, l'histoire de son développement et sa science tout comme la nature. Il s'agissait par conséquent de mettre la science de la société, c'est-à-dire la totalité des sciences appelées historiques et philosophiques en accord avec la base matérialiste, et de les reconstruire en s'appuyant sur elle. Mais cela ne fut pas accordé à Feuerbach. Ici, il resta, malgré la « base », prisonnier des liens idéalistes traditionnels, et il le reconnaît quand il dit : « Je suis d'accord avec les matérialistes en arrière, mais non pas en avant. » Or celui qui, dans le domaine social, ne fit pas un pas « en avant » et ne dépassa pas son point de vue de 1840 ou de 1844, ce fut Feuerbach lui-même, et cela, encore une fois, surtout à cause de son isolement, qui l'obligea à faire sortir des idées de son cerveau solitaire — lui qui, plus que tout autre philosophe, était fait pour le commerce avec la société — au lieu de les créer en collaboration ou en conflit avec des hommes de sa valeur. A quel point il resta dans ce domaine idéaliste, nous le verrons en détail par la suite.

Il suffit de faire remarquer encore en cet endroit que Starcke cherche l'idéalisme de Feuerbach là où il n'est pas. « Feuerbach est idéaliste, il croit au progrès de l'humanité » (page 19). « La base, l'infrastructure du tout, n'en reste pas moins l'idéalisme. Pour nous, le réalisme n'est autre chose qu'une protection contre les égarements, pendant que nous suivons nos tendances idéales. La pitié, l'amour, l'enthousiasme pour la vérité et le droit ne sont-ils pas des puissances idéales ? » (page VIII).

Premièrement, l'idéalisme ne signifie rien d'autre ici que la poursuite de fins idéales. Or, ces dernières se rapportent tout au plus à l'idéalisme de Kant et à son « impératif catégorique » ; mais Kant lui-même intitulait sa philosophie « idéalisme transcendantal » ; et ceci nullement parce qu'elle traite aussi d'idéals moraux, mais pour de tout autres raisons, ainsi que Starcke pourra se le rappeler. La superstition selon laquelle l'idéalisme philosophique tourne autour de la foi en des idéals moraux, c'est-à-dire sociaux, s'est constituée en dehors de la philosophie, chez les philistins allemands, qui apprennent par cœur dans les poésies de Schiller les quelques bribes de culture philosophique qui leur sont nécessaires. Personne n'a critiqué de façon plus acérée l'« impératif catégorique » impuissant de Kant — impuissant parce qu'il demande l'impossible et, par conséquent, n'arrive jamais à quelque chose de réel — personne n'a raillé plus cruellement l'engouement philistin pour les idéals irréalisables, transmis par Schiller (voir, par exemple, la *Phénoménologie*) que, précisément l'idéaliste accompli Hegel.

Mais, deuxièmement, on ne saurait éviter que tout ce qui met les hommes en mouvement passe nécessairement par leur cerveau, — même le manger et le boire, qui commence par une sensation de faim et de soif, éprouvée par l'intermédiaire du cerveau, et se termine par une impression de satiété, ressentie également par l'intermédiaire du cerveau. Les répercussions du monde extérieur sur l'homme s'expriment dans son cerveau, s'y reflètent sous forme de sentiments, de pensées, d'instincts, de volontés, bref sous forme de « tendances idéales », et deviennent, sous cette forme, des « puissances idéales ». Si le fait que cet homme obéit en général à des « tendances idéales » et laisse des « puissances idéales » exercer de l'influence sur lui, — si cela suffit pour faire de lui un idéaliste, tout homme en quelque sorte

normalement développé est un idéaliste-né et, dans ce cas, comment peut-il somme toute y avoir encore des matérialistes ?

Troisièmement, la conviction que l'humanité, tout au moins pour le moment, se meut, d'une façon générale, dans le sens du progrès, n'a absolument rien à voir avec l'antagonisme du matérialisme et de l'idéalisme. Les matérialistes français avaient cette conviction à un degré presque fanatique, tout autant que les déistes Voltaire et Rousseau, et ils lui firent même souvent les plus grands sacrifices personnels. Si jamais quelqu'un consacra toute sa vie à « l'amour de la vérité et du droit » — la phrase étant prise dans son bon sens — ce fut, par exemple, Diderot. Si Starcke, par conséquent, déclare que tout cela est de l'idéalisme, cela prouve uniquement que le mot matérialisme, ainsi que l'antagonisme entre les deux orientations, a perdu ici toute espèce de sens pour lui.

Le fait est que Starcke fait ici, quoique peut-être inconsciemment, une concession impardonnable au préjugé philistin contre le mot matérialisme, préjugé qui a son origine dans la vieille calomnie des curés. Par matérialisme, le philistin entend la goinfrerie, l'ivrognerie, la convoitise, les joies de la chair et le train de vie fastueux, la cupidité, à la Bourse, bref, tous les vices sordides dont il est lui-même l'esclave en secret ; et par idéalisme, il entend la foi en la vertu, en l'humanité et, en général, en un « monde meilleur », dont il fait parade devant les autres, mais auxquels il ne croit lui-même que tant qu'il s'agit de traverser la période de malaise ou de crise qui suit nécessairement ses excès « matérialistes » coutumiers et qu'il va répétant en outre son refrain préféré : « Qu'est-ce que l'homme ? Moitié bête, moitié ange ! »

D'ailleurs, Starcke se donne beaucoup de mal pour défendre Feuerbach contre les attaques et les préceptes des chargés de cours qui plastronnent actuellement en Allemagne sous le nom de philosophes. C'est certainement important pour ceux qui s'intéressent à ces avortons posthumes de la philosophie classique allemande ; cela pouvait sembler nécessaire à Starcke lui-même. Nous en ferons grâce à nos lecteurs.

III. — La philosophie de la religion et l'éthique de Feuerbach

Le véritable idéalisme de Feuerbach apparaît dès que nous abordons sa philosophie de la religion et son éthique. Il ne veut nullement supprimer la religion, il veut la perfectionner. La philosophie elle-même doit se transformer en religion.

Les périodes de l'humanité ne se distinguent que par des changements d'ordre religieux. Il n'y a de mouvements historiques profonds que ceux qui vont jusqu'au cœur humain. Le cœur n'est pas une forme de la religion, de sorte qu'elle y aurait aussi sa place ; il est l'essence de la religion [cité par Starcke, page 168].

La religion est, d'après Feuerbach, le rapport affectif, le rapport de cœur des hommes entre eux, qui, jusqu'ici, cherchait sa vérité dans un reflet fantastique de la réalité — dans l'entremise d'un ou de nombreux dieux, reflets fantastiques de qualités humaines — mais la trouve maintenant directement et sans intermédiaire dans l'amour entre toi et moi. Et c'est ainsi que l'amour sexuel devient, en fin de compte, chez Feuerbach, l'une des formes les plus élevées, sinon la plus élevée, de l'exercice de sa nouvelle religion.

Or les rapports sentimentaux entre les hommes, et surtout les rapports entre les deux sexes, ont existé depuis que les hommes existent. L'amour sexuel, spécialement, s'est développé au cours des huit derniers siècles et a conquis une place qui en a fait, au cours de cette période, le pivot obligatoire de toute poésie. Les religions positives existantes se sont bornées à donner leur consécration suprême à la réglementation par l'Etat de l'amour sexuel, c'est-à-dire à la législation du mariage et elles peuvent disparaître toutes demain sans que la moindre chose soit changée à la pratique de l'amour et de l'amitié. C'est ainsi que la religion chrétienne avait en fait si bien disparu en France de 1793 à 1798 que Napoléon lui-même ne put la réintroduire sans résistance et sans difficultés, et, dans l'intervalle, nul besoin ne s'est fait sentir d'un équivalent au sens de Feuerbach.

L'idéalisme consiste ici chez Feuerbach à considérer les rapports entre les hommes basés sur une inclination mutuelle tels que l'amour, l'amitié, la pitié, l'abnégation, etc., non pas simplement tels qu'ils sont par eux-mêmes, sans réminiscence d'une religion particulière qui appartient pour lui aussi au passé ; mais au contraire, à prétendre qu'ils n'atteignent leur pleine valeur que dès qu'on leur donne une consécration suprême au moyen du nom de religion. L'essentiel pour lui n'est pas que ces rapports purement humains existent, mais qu'ils soient conçus comme la religion nouvelle, véritable. Ils ne doivent avoir pleine valeur que lorsqu'ils ont reçu le sceau religieux. Religion provient du mot latin *religare* [lier] et signifie primitivement *union*. Par conséquent, toute union entre deux hommes est une religion. Ce sont de pareils tours de passe-passe étymologiques qui constituent le dernier recours de la philosophie idéaliste. Ce qui doit prévaloir, ce n'est pas ce que le mot signifie d'après l'évolution historique de son emploi réel, mais ce qu'il devrait signifier d'après son origine étymologique. Et c'est ainsi que l'amour sexuel et l'union sexuelle sont élevés à la hauteur d'une « religion », afin que le mot religion, cher au souvenir idéaliste, ne s'avise surtout pas de disparaître de la langue. C'est exactement ainsi que s'exprimaient, entre 1840 et 1850, les réformistes parisiens de la tendance Louis Blanc : ils ne pouvaient se représenter un homme sans religion que comme un monstre, et nous disaient : « Donc, l'athéisme, c'est votre religion **1** ! » Lorsque Feuerbach veut établir la vraie religion sur la base d'une conception essentiellement matérialiste de la nature, cela revient, en réalité, à concevoir la chimie moderne comme étant la véritable alchimie. Si la religion peut se passer de son Dieu, l'alchimie peut également se passer de sa pierre philosophale. Il existe d'ailleurs un lien très étroit entre l'alchimie et la religion. La pierre philosophale a un grand nombre de propriétés quasi divines, et les alchimistes gréco-égyptiens des deux premiers siècles de notre ère sont pour quelque chose dans l'élaboration de la doctrine chrétienne, ainsi que le prouvent les données fournies par Kopp et Berthelot.

Tout à fait fausse est l'affirmation de Feuerbach que les « périodes de l'humanité ne se distinguent que par des changements d'ordre religieux ». De grands tournants historiques n'ont été accompagnés de

1 En français dans le texte.

changements d'ordre religieux que dans la mesure où entrent en ligne de compte les trois religions mondiales ayant existé jusqu'ici : le bouddhisme, le christianisme, et l'islamisme. Les anciennes religions de tribus et de nations qui s'étaient constituées d'une façon naturelle n'avaient aucune tendance au prosélytisme et perdaient toute capacité de résistance dès qu'était brisée l'indépendance des tribus et des nations ; chez les Germains, il suffit même pour cela du simple contact avec l'Empire romain sur son déclin et avec la religion chrétienne universelle qu'il venait d'adopter et qui était appropriée à sa situation économique, politique et idéologique. Ce n'est que pour ces grandes religions universelles, nées d'une façon plus ou moins artificielle, et surtout pour le christianisme et l'islamisme, que nous constatons que des mouvements historiques d'envergure prennent une empreinte religieuse et, même dans le domaine du christianisme, cette empreinte religieuse se limite, pour des révolutions de portée véritablement universelle, aux premières phases de la lutte émancipatrice de la bourgeoisie, entre le XIII^e et le XVII^e siècle, et ne s'explique pas, comme le croit Feuerbach, par le cœur de l'homme et son besoin de religion, mais par toute l'histoire antérieure du moyen âge, qui ne connaissait précisément d'autre forme d'idéologie que la religion et la théologie. Cependant, lorsqu'au XVIII^e siècle, la bourgeoisie fut devenue suffisamment forte pour avoir, elle aussi, son idéologie propre, conforme à son point de vue de classe, elle fit sa grande et décisive révolution, la Révolution française, en faisant exclusivement appel à des idées juridiques et politiques, ne se souciant de la religion que dans la mesure où celle-ci était pour elle un obstacle. Mais elle se garda bien de mettre une nouvelle religion à la place de l'ancienne ; on sait comment Robespierre y échoua ¹.

La possibilité d'éprouver des sentiments purement humains dans nos rapports avec nos semblables nous est déjà aujourd'hui suffisamment gâtée par la société fondée sur l'antagonisme et sur la domination de classes, dans laquelle nous sommes obligés de nous mouvoir ; nous n'avons, par conséquent, aucune raison de nous la gâter davantage encore en élevant ces sentiments à la hauteur d'une religion. Et, de même, la compréhension des grandes luttes de classes

¹ Il s'agit de la tentative faite par Robespierre pour instaurer le culte de « l'être suprême ».

historiques est déjà suffisamment obscurcie par la façon courante d'écrire l'histoire, surtout en Allemagne, sans que nous ayons encore besoin de nous la rendre complètement impossible en transformant cette histoire des luttes en un simple appendice de l'histoire de la religion. Déjà ici, il apparaît à quel point nous nous sommes aujourd'hui éloignés de Feuerbach. Ses « plus beaux passages » consacrés à célébrer cette nouvelle religion d'amour sont devenus aujourd'hui complètement illisibles.

La seule religion que Feuerbach étudie sérieusement est le christianisme, la religion de l'Occident, fondée sur le monothéisme. Il démontre que le Dieu chrétien n'est que l'image fantastique, le reflet de l'homme. Mais ce Dieu est lui-même le produit d'un long processus d'abstraction, la quintessence des nombreux dieux de tribus et de nations antérieurs. Et, par conséquent, l'homme, dont ce Dieu n'est qu'une image, n'est pas non plus un homme réel, mais, lui aussi, la quintessence d'un grand nombre d'hommes réels, l'homme abstrait, donc lui-même à son tour une image mentale. Le même Feuerbach, qui prêche à chaque page la sensualité, qui invite à se plonger dans le concret, dans la réalité, devient complètement abstrait dès qu'il en vient à parler d'autres relations que des relations purement sexuelles entre les hommes.

Ces relations ne lui offrent qu'un seul aspect : la morale. Et ici, nous sommes à nouveau frappés de la pauvreté étonnante de Feuerbach par rapport à Hegel. L'éthique de Hegel, ou doctrine de la moralité, est la philosophie du droit et elle comprend : 1. le droit abstrait ; 2. la moralité subjective ; 3. La moralité objective, qui comprend, à son tour la famille, la société civile, l'Etat. Autant la forme est idéaliste, autant le contenu est ici réaliste. Tout le domaine du droit, de l'économie, de la politique y est englobé, à côté de la morale. Chez Feuerbach, c'est exactement le contraire. Au point de vue de la forme, il est réaliste, il prend pour point de départ l'homme : mais il n'est absolument pas question du monde dans lequel vit cet homme, aussi celui-ci reste-t-il toujours le même être abstrait qui périrait dans la philosophie de la religion. C'est que cet homme n'est pas né dans le sein de sa mère, il est éclos du dieu des religions monothéistes, il ne vit donc pas non plus dans un monde réel, formé et déterminé historiquement ; il est bien en rapport avec d'autres

hommes, mais chacun d'eux est aussi abstrait que lui-même. Dans la philosophie de la religion, nous avons au moins encore des hommes et des femmes, mais dans l'éthique, cette dernière différence disparaît également. A vrai dire, on rencontre bien à de longs intervalles chez Feuerbach des phrases comme celle-ci : « Dans un palais, on pense autrement que dans une chaumière. » — « SI par faim, par misère tu n'as rien de substantiel dans le corps, tu n'as pas non plus dans la tête, dans l'esprit et dans le cœur de substance pour la morale. » — « Il faut que la politique devienne notre religion », etc. ¹ Mais Feuerbach ne sait absolument rien faire de ces phrases, elles restent chez lui de simples façons de parler, et Starcke lui-même est obligé d'avouer que la politique était pour Feuerbach une frontière infranchissable et que « la sociologie était pour lui une *terra incognita* »

Il ne nous apparaît pas moins plat en comparaison avec Hegel dans sa façon de traiter l'antinomie du bien et du mal. « On croit dire une grande vérité, écrit Hegel, lorsqu'on dit : l'homme est naturellement bon, mais on oublie que l'on dit une plus grande vérité encore par ces mots : l'homme est naturellement mauvais. ² » Chez Hegel, le mal est la forme sous laquelle se présente la force motrice du développement historique. Et, à vrai dire, cette phrase a ce double sens que, d'une part, chaque nouveau progrès apparaît nécessairement comme un crime contre quelque chose de sacré, comme une rébellion contre l'ancien état de choses en voie de dépérissement, mais sanctifié par l'habitude, et d'autre part, que, depuis l'apparition des antagonismes de classes, ce sont précisément les passions mauvaises des hommes, la

¹ Cf. Ludwig FEUERBACH : « Contre le dualisme du corps et de l'âme, de la chair et de l'esprit », dans : Ludwig FEUERBACH, *Œuvres complètes*, 2^e vol. Leipzig, 1846, p. 363. Cf. Ludwig FEUERBACH : « La nécessité maîtrise toutes les lois et les abroge » dans *L. F. à travers sa correspondance, ses œuvres posthumes...*, op. cit., p. 285-286, ainsi que Ludwig FEUERBACH : « Principes de philosophie. Nécessité d'un changement. 1842-43 » dans *L. F. à travers sa correspondance...*, op. cit., 1^{er} vol. p. 409.

² Cette pensée qu'Engels rend en quelques mots a été formulée par Hegel en divers passages de ses œuvres. Ainsi Hegel dit dans ses *Cours sur la philosophie de la religion* : « ...que, si l'homme est seulement selon sa nature, il n'est pas comme il doit être ; cette pensée a été exprimée en disant que l'homme est méchant par nature ». Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel dit : « la doctrine chrétienne selon laquelle l'homme est méchant par nature est supérieure à celle qui le tient pour bon ».

convoitise et le désir de domination qui sont devenus les leviers du développement historique, ce dont l'histoire du féodalisme et de la bourgeoisie, par exemple, n'est qu'une preuve continue. Or il ne vient pas du tout à l'esprit de Feuerbach d'étudier ce rôle historique du mal moral. D'une façon générale, l'histoire est, pour lui, un domaine où il est mal à l'aise et ne se sent pas rassuré. Même sa fameuse déclaration : « L'homme primitif issu de la nature n'était qu'un simple être naturel, ce n'était pas un homme. L'homme est un produit de l'homme, de la culture, de l'histoire » ⁷⁶, même cette déclaration reste chez lui complètement stérile.

C'est pourquoi ce que nous dit Feuerbach de la morale ne peut être qu'extrêmement pauvre. Le penchant au bonheur est inné chez l'homme et doit par conséquent constituer la base de toute morale. Mais le penchant au bonheur est soumis à un double correctif. Premièrement, du fait des conséquences naturelles de nos actes : le mal aux cheveux suit l'ivresse, la maladie l'excès habituel. Deuxièmement, du fait de leurs conséquences sociales : si nous ne respectons pas le même penchant au bonheur chez les autres, ces derniers se défendent et troublent par là notre propre penchant au bonheur. Il en résulte que, pour satisfaire notre penchant, il faut que nous soyons à même d'apprécier d'une façon juste les conséquences de nos actes, et, d'autre part, d'admettre le même droit au penchant en question chez autrui. La restriction volontaire rationnelle en ce qui nous concerne nous-mêmes, et l'amour — toujours l'amour ! — dans nos rapports avec autrui constituent, par conséquent, les règles fondamentales de la morale de Feuerbach, dont découlent toutes les autres. Et ni les exposés les plus ingénieux de Feuerbach, ni les plus grands éloges de Starcke ne peuvent masquer la pauvreté et la platitude de ces quelques phrases.

Le penchant au bonheur n'est satisfait que très exceptionnellement et nullement à son propre avantage ou à l'avantage d'autrui si l'individu s'occupe exclusivement de lui-même. Il exige, au contraire, des relations avec le monde extérieur, des moyens de se satisfaire, par

⁷⁶ Cf. Ludwig FEUERBACH : « Fragments d'une caractéristique de mon *curriculum vitae* philosophique », dans L. FEUERBACH, *Œuvres complètes*, 2^e vol. Leipzig, 1846, p. 411.

conséquent, de la nourriture, un individu de l'autre sexe, des livres, des conversations, des discussions, de l'activité, des objets de consommation et de travail. La morale de Feuerbach, ou bien suppose que ces moyens et objets des satisfaction sont donnés d'emblée à chaque homme, ou bien elle ne lui donne que de bonnes leçons inapplicables, elle ne vaut, par conséquent, pas un rouge liard pour ceux à qui ces moyens font défaut. Et c'est ce que Feuerbach lui-même déclare tout sèchement : « On pense autrement dans un palais que dans une chaumière. Si par faim, par misère, tu n'as rien de substantiel dans le corps, tu n'as pas non plus dans la tête, dans l'esprit et dans le cœur de substances pour la morale. »

Les choses se présentent-elles mieux quand il s'agit de l'égalité de droit du penchant au bonheur pour autrui ? Feuerbach pose cette revendication d'une façon absolue comme valant pour toutes les époques et dans toutes les circonstances. Mais depuis quand prévaut-elle ? Eest-ce que, dans l'antiquité, il fut jamais question d'égalité de droit du penchant au bonheur chez les esclaves et les maîtres, et au moyen âge, chez les serfs et les barons ? Le penchant au bonheur de la classe opprimée n'a-t-il pas toujours été impitoyablement et « légalement » sacrifié à celui de la classe dominante ? Oui, dira-t-on, c'était immoral, mais actuellement l'égalité des droits est reconnue. Reconnue en paroles depuis et parce que la bourgeoisie s'est vue obligée, dans sa lutte contre la féodalité et au cours du développement de la production capitaliste, d'abolir tous les privilèges de caste, c'est-à-dire tous les privilèges personnels, et d'introduire d'abord l'égalité de l'individu en matière de droit privé, puis, peu à peu, en matière de droit civil et au point de vue juridique. Mais le penchant au bonheur ne vit que pour la moindre part de droits spirituels, et pour la plus grande part de moyens matériels. Or la production capitaliste veille à ce qu'il ne revienne à la grande majorité des personnes jouissant de l'égalité de droits que le strict nécessaire, et elle ne respecte par conséquent guère plus — quand elle la respecte — l'égalité de droit du penchant au bonheur de la majorité que le faisait la société esclavagiste ou féodale. Et la situation est-elle meilleure en ce qui

concerne les moyens intellectuels du bonheur, les moyens de culture ? Le maître d'école de Sadowa lui-même n'est-il pas un mythe ⁷⁷ ?

Mais ce n'est pas encore tout. D'après la théorie feuerbachienne de la morale, la Bourse des valeurs est le temple suprême de la morale... à condition qu'on y spéculé toujours d'une façon juste. Si mon penchant au bonheur me conduit à la Bourse et si j'y pèse d'une façon si juste les conséquences de mes actes qu'ils n'entraînent pour moi que des avantages et aucun désagrément, c'est-à-dire si je gagne constamment, la prescription de Feuerbach est remplie. Ce faisant, je ne porte pas non plus atteinte au même penchant au bonheur d'un autre, car cet autre est allé à la Bourse aussi volontairement que moi, et, en concluant son affaire de spéculation avec moi, il a suivi, tout comme moi, son penchant au bonheur. Et s'il perd son argent, son action se révèle précisément par la comme immorale parce que mal exécutée, et, en lui appliquant la peine qu'il a méritée, je puis même me vanter fièrement d'être un moderne Rhadamante ⁷⁸. L'amour règne aussi à la Bourse, dans la mesure où il n'est pas seulement une phrase sentimentale, car chacun y trouve dans autrui la satisfaction de son penchant au bonheur. Or n'est-ce pas ce que doit faire l'amour et sa façon de se manifester dans la pratique ? Et si je joue avec une exacte prévision des conséquences de mes opérations, par conséquent avec succès, je remplis toutes les exigences les plus strictes de la morale de Feuerbach et je m'enrichis encore par-dessus le marché. En d'autres termes, la morale de Feuerbach est faite à la mesure de la société capitaliste actuelle si peu qu'il veuille lui-même ou qu'il s'en doute.

Mais l'amour ! — Oui, l'amour est partout et toujours le dieu enchanteur qui, chez Feuerbach, doit aider à surmonter toutes les difficultés de la vie pratique — et cela dans une société divisée en classes ayant des intérêts diamétralement opposés. Par là disparaît de

⁷⁷ La victoire des Prussiens à Sadowa (3 juillet 1866) fut déclarée par les historiens allemands « victoire de la culture et de l'instruction ». Ils forgèrent le mot célèbre : « La victoire de Sadowa est la victoire du maître d'école prussien. »

⁷⁸ Son esprit de justice le désigna comme juge des enfers dans la légende grecque.

la philosophie le dernier vestige de son caractère révolutionnaire, et il ne reste que la vieille rengaine : Aimez-vous les uns les autres ! — Embrassez-vous sans distinction de sexe et de condition ! — Rêve de réconciliation universelle !

En résumé, il en est de la théorie de la morale de Feuerbach comme de toutes celles qui l'ont précédée. Elle est adaptée à tous les temps, à tous les peuples, à toutes les conditions, et c'est précisément pour cela qu'elle n'est jamais ni nulle part applicable et qu'elle reste tout aussi impuissante à l'égard du monde réel que l'impératif catégorique de Kant. En réalité, chaque classe et même chaque profession a sa morale propre, et brise là où elle peut le faire impunément, et l'amour qui doit unir tout le monde se manifeste par des guerres, des conflits, des procès, des scènes de ménage, des divorces et l'exploitation la plus grande possible des uns par les autres.

Mais comment a-t-il été possible que la formidable impulsion donnée par Feuerbach ne peut sortir du royaume de l'abstraction qu'il haïssait mortellement et trouver le chemin de la réalité vivante. Il se cramponne de toutes ses forces à la nature et à l'homme, mais la nature et l'homme restent pour lui de simples mots. Ni de la nature réelle, ni de l'homme réel, il ne sait rien nous dire de précis. Or on ne passe de l'homme abstrait de Feuerbach aux hommes réels vivants que si on les considère en action dans l'histoire. Et Feuerbach s'y refusait, et c'est pourquoi l'année 1848, qu'il ne comprit pas, ne signifia pour lui que la rupture définitive avec le monde réel, la retraite dans la solitude. La responsabilité en incombe essentiellement, une fois encore, aux conditions de l'Allemagne qui le laissèrent périlcliter misérablement.

Mais le pas que Feuerbach ne fit point ne pouvait manquer d'être fait ; le culte de l'homme abstrait qui constituait le centre de la nouvelle religion fueurbachienne devait nécessairement être remplacé par la science des hommes réels et de leur développement historique. Ce développement ultérieur du point de vue de Feuerbach, au-delà de Feuerbach lui-même, Marx l'inaugura en 1845 dans *La Sainte Famille*.

IV. Le matérialisme dialectique

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach furent autant de prolongement de la philosophie hégélienne, dans la mesure où ils ne quittèrent pas le terrain philosophique. Après sa *Vie de Jésus* et sa *Dogmatique*, Strauss n'a plus fait que de la littérature philosophique et de l'histoire religieuse à la Renan ; Bauer n'a réussi à faire quelque chose que dans le domaine de l'histoire de l'origine du christianisme, mais en vérité une chose remarquable ; Stirner resta une curiosité, même après que Bakounine l'eut amalgamé avec Proudhon et qu'il eut baptisé cet amalgame « anarchisme » ; Feuerbach seul fut éminent en tant que philosophe. Mais non seulement la philosophie, la soi-disant science des sciences planant au-dessus de toutes les sciences particulières et en faisant la synthèse, resta pour lui une barrière infranchissable, un tabernacle inviolable ; il s'arrêta lui aussi en chemin en tant que philosophe et fut matérialiste par en bas, idéaliste par en haut ; il ne sut pas en finir avec Hegel par la critique, mais le rejeta tout bonnement comme inutilisable, alors que lui-même, par rapport à la richesse encyclopédique du système de Hegel, ne réalisait rien de positif qu'une religion boursouflée de l'amour et une morale pauvre et impuissante.

Mais de la désagrégation de l'école hégélienne sortit encore une autre tendance, la seule qui ait vraiment donné des fruits, et cette tendance est essentiellement attachée au nom de Marx ¹.

¹ Qu'on me permette ici une explication personnelle. On a récemment, à différentes reprises, fait allusion à la part que j'ai prise à l'élaboration de cette théorie, et c'est pourquoi je puis difficilement me dispenser de dire ici les quelques mots qui règlent ce point. Je ne puis nier moi-même avoir pris avant et pendant ma collaboration de quarante années avec Marx, une certaine part personnelle tant à l'élaboration que surtout au développement de la théorie. Mais la plus grande partie des idées directrices fondamentales, particulièrement dans le domaine économique et historique, et spécialement leur formulation définitive, rigoureuse, sont le fait de Marx. Ce que j'y ai apporté — à l'exception, tout au plus, de quelques branches spéciales — Marx aurait bien pu le réaliser sans moi. Mais ce que Marx a fait je n'aurais pas pu le faire. Marx nous dépassait tous, il voyait plus loin, plus large et plus rapidement que nous tous. Marx était un génie, nous autres, tout au plus des

La rupture avec la philosophie de Hegel se produisit ici également par le retour au point de vue matérialiste. Cela signifie qu'on se décida à concevoir le monde réel — la nature et l'histoire — tel qu'il se présente lui-même à quiconque l'aborde sans lubies idéalistes préconçues ; on se décida à sacrifier impitoyablement toute lubie idéaliste impossible à concilier avec les faits considérés dans leurs propres rapports et non dans des rapports fantastiques. Et le matérialisme ne signifie vraiment rien de plus. Seulement, c'était la première fois qu'on prenait vraiment au sérieux la conception matérialiste du monde, qu'on l'appliquait d'une façon conséquente à tous les domaines considérés du savoir, — tout au moins dans les grandes lignes.

On ne se contenta pas de mettre tout simplement Hegel de côté : on partit au contraire de son aspect révolutionnaire développé ci-dessus, de la méthode dialectique. Mais cette méthode était inutilisable sous sa forme hégélienne. Chez Hegel, la dialectique est l'Idée se développant elle-même. L'Idée absolue, non seulement existe de toute éternité — on ne sait où — mais elle est également la véritable âme de tout le monde existant. Elle se développe pour venir à elle-même à travers toutes les phases préliminaires, qui sont longuement traitées dans la *Logique*, et qui sont toutes incluses en elle. Puis elle « s'aliène » en se transformant en la nature, où, sans avoir conscience d'elle-même, déguisée en nécessité naturelle, elle passe par un nouveau développement, et finalement revient à la conscience d'elle-même s'élabore et s'affine à son tour dans l'histoire jusqu'à ce qu'enfin l'Idée absolue revienne complètement à elle-même dans la philosophie de Hegel. Chez Hegel, le développement dialectique qui se manifeste dans la nature et dans l'histoire, c'est-à-dire l'enchaînement causal du progrès de l'inférieur au supérieur qui s'impose à travers tous les mouvements en zigzag et tous les reculs momentanés, n'est donc que le calque du mouvement autonome de l'Idée se poursuivant de toute éternité, on ne sait où, mais, en tout cas, indépendamment de tout cerveau humain pensant. C'était cette interversion idéologique qu'il s'agissait d'éliminer. Nous conçûmes à

talents. Sans lui la théorie serait aujourd'hui bien loin d'être ce qu'elle est. C'est donc à juste titre qu'elle porte son nom. (F. E.)

nouveau les idées de notre cerveau du point de vue matérialiste, comme étant les reflets des objets, au lieu de considérer les objets réels comme les reflets de tel ou tel degré de l'Idée absolue. De ce fait, la dialectique se réduisait à la science des lois générales du mouvement, tant du monde extérieur que de la pensée humaine — à deux séries de lois identiques au fond, mais différentes dans leur expression en ce sens que le cerveau humain peut les appliquer consciemment, tandis que, dans la nature, et, jusqu'à présent, en majeure partie également dans l'histoire humaine, elles ne se fraient leur chemin que d'une façon inconsciente, sous la forme de la nécessité extérieure, au sein d'une série infinie de hasards apparents. Mais, par là, la dialectique de l'Idée même ne devint que le simple reflet conscient du mouvement dialectique du monde réel, et, ce faisant, la dialectique de Hegel fut mise la tête en haut, ou, plus exactement, de la tête sur laquelle elle se tenait, on la remit de nouveau sur ses pieds. Et cette dialectique matérialiste, qui était depuis des années notre meilleur instrument de travail et notre arme la plus acérée, fut, chose remarquable, découverte à nouveau non seulement par nous, mais en outre, indépendamment de nous et même de Hegel, par un ouvrier allemand, Joseph Dietzgen ¹.

Mais par là, on avait repris le côté révolutionnaire de la philosophie de Hegel, et on l'avait débarrassée, du même coup, de ses chamarrures idéalistes qui, chez Hegel, en avaient empêchée l'application conséquente. La grande idée fondamentale selon laquelle le monde ne doit pas être considéré comme un complexe de *choses* achevées, mais comme un complexe de *processus* où les choses, en apparence stables, tout autant que leurs reflets intellectuels dans notre cerveau, les concepts passent par un changement ininterrompu de devenir et de périr où, finalement, malgré tous les hasards apparents et tous les retours momentanés en arrière, un développement progressif a, surtout depuis Hegel, pénétré si profondément dans la conscience courante qu'elle ne trouve sous cette forme générale presque plus de contradiction. Mais la reconnaître en paroles et l'appliquer, dans la réalité, en détail, à chaque domaine soumis à l'investigation, sont

¹ Voir *L'Essence du travail intellectuel humain décrite par un travailleur manuel*. Nouvelle critique de la raison pure et pratique. Hambourg, Meissner, 1869. (F. E.)

deux choses différentes. Or, si l'on part constamment de ce point de vue dans la recherche, on cesse une fois pour toutes de demander des solutions définitives et des vérités éternelles ; on a toujours conscience du caractère nécessairement borné de toute connaissance acquise, de sa dépendance à l'égard des conditions dans lesquelles elle a été acquise ; on ne s'en laisse plus imposer non plus par les oppositions irréductibles pour la vieille métaphysique qui a toujours cours, du vrai et du faux, du bien et du mal, de l'identique et du différent, du nécessaire et du contingent ; on sait que ces oppositions n'ont qu'une valeur relative, que ce qui est maintenant reconnu comme vrai a son côté faux caché qui apparaîtra plus tard, tout comme ce qui est actuellement reconnu comme faux a son côté vrai grâce auquel il a pu précédemment être considéré comme vrai ; que ce que l'on affirme nécessaire est composé de purs hasards et que le prétendu hasard est la forme sous laquelle se cache la nécessité — et ainsi de suite.

L'ancienne méthode de recherche et de pensée, que Hegel appelle la méthode « métaphysique » qui s'occupait de préférence de l'étude des *choses* considérées en tant qu'objets fixes donnés et dont les survivances continuent à hanter les esprits, a été, en son temps très justifiée historiquement. Il fallait d'abord étudier les choses avant de pouvoir étudier les processus. Il fallait d'abord savoir ce qu'était telle ou telle chose avant de pouvoir observer les modifications qui s'opèrent en elle. Et il en fut ainsi dans la science de la nature. L'ancienne métaphysique, qui considérait les choses comme faites une fois pour toutes était le produit d'une science de la nature qui étudiait les choses mortes et vivantes en tant que choses faites une fois pour toutes. Mais lorsque cette étude fut avancée au point que le progrès décisif fut possible, à savoir le passage à l'étude systématique des modifications s'opérant dans ces choses au sein de la nature même, à ce moment sonna aussi dans le domaine philosophique le glas de la vieille métaphysique. Et, en effet, si, jusqu'à la fin du siècle dernier, la science de la nature fut surtout une science rassemblant des faits, une science de choses achevées, elle est essentiellement, dans notre siècle, une science de *classement*, une science de processus, de l'origine et du développement de ces choses et de la connexion qui relie ces processus naturels en un grand tout. La physiologie qui étudie les phénomènes de l'organisme végétal et animal, l'embryologie qui étudie le développement de chaque organisme

depuis l'embryon jusqu'à la maturité, la géologie qui étudie la formation progressive de la surface terrestre, sont toutes filles de notre siècle.

Mais ce sont surtout trois grandes découvertes qui ont fait progresser à pas de géant notre connaissance de l'enchaînement des processus naturels : premièrement, la découverte de la cellule en tant que l'unité à partir de laquelle se développe par voie de multiplication et de différenciation tout l'organisme végétal et animal ; en conséquence non seulement l'on a reconnu que le développement et la croissance de tous les organismes supérieurs s'opèrent selon une loi universelle unique, mais encore la capacité de transformation de la cellule indique la voie par laquelle les organismes peuvent modifier leur espèce, et, par là, connaître un développement plus qu'individuel. — Deuxièmement, la découverte de la transformation de l'énergie, qui nous a montré toutes les soi-disant forces agissant en premier lieu dans la nature inorganique, la force mécanique et son complément, l'énergie dite potentielle, la chaleur, le rayonnement (lumière ou chaleur rayonnante), l'électricité, le magnétisme, l'énergie chimique comme étant autant de manifestations différentes du mouvement universel passant de l'une à l'autre selon certains rapports quantitatifs, de sorte que, pour une certaine quantité de l'une qui disparaît, réapparaît une certaine quantité d'une autre, et qu'ainsi tout le mouvement de la nature se réduit à ce processus ininterrompu de transformation d'une forme dans l'autre. — Enfin, la démonstration d'ensemble faite pour la première fois par Darwin, selon laquelle tous les produits de la nature qui nous environnent actuellement, y compris les hommes, sont le produit d'un long processus de développement à partir d'un petit nombre de germes unicellulaires à l'origine, et que ces derniers sont, à leur tour, issus d'un protoplasme ou d'un corps albuminoïdal constitué par voie chimique.

Grâce à ces trois grandes découvertes et aux progrès formidables de la science de la nature, nous sommes aujourd'hui en mesure de montrer dans leurs grandes lignes non seulement l'enchaînement entre les phénomènes de la nature dans les différents domaines entre eux, et de présenter ainsi un tableau d'ensemble de l'enchaînement de la nature sous une forme à peu près systématique, au moyen de faits fournis par la science empirique de la nature elle-même. C'était

autrefois la tâche de ce que l'on appelait la philosophie de la nature de fournir ce tableau d'ensemble. Elle ne pouvait le faire qu'en remplaçant les connexions réelles encore inconnues par des faits manquants par des idées, et en ne comblant que dans l'imagination les lacunes existant dans la réalité. En procédant ainsi, elle a eu maintes idées géniales, pressenti maintes découvertes ultérieures, mais elle a également, comme il ne pouvait en être autrement, mis au jour pas mal de bêtises. Aujourd'hui, où il suffit d'interpréter les résultats de l'étude de la nature dialectiquement, c'est-à-dire dans le sens de l'enchaînement qui lui est propre, pour arriver à un « système de la nature » satisfaisant pour notre époque, où le caractère dialectique de cet enchaînement s'impose, qu'ils le veuillent ou non, même aux cerveaux des savants formés à l'école métaphysique, aujourd'hui, la philosophie de la nature est définitivement mise à l'écart. Toute tentative pour la ressusciter ne serait pas seulement superflue, *elle serait une régression.*

Mais ce qui est vrai de la nature, reconnue également de ce fait comme un processus de développement historique, l'est aussi de l'histoire de la société dans toutes ses branches et de l'ensemble de toutes les sciences qui traitent des choses humaines (et divines). Ici également, la philosophie de l'histoire, du droit, de la religion, etc., consistait à substituer à la connexion réelle qu'il fallait prouver entre les événements, celle qu'inventait le cerveau du philosophe, à concevoir l'histoire, dans son ensemble comme dans ses différentes parties, comme la réalisation progressive d'idées, et naturellement toujours des seules idées favorites du philosophe lui-même. De la sorte, l'histoire travaillait inconsciemment, mais nécessairement en direction d'un certain but idéal fixé *a priori* qui était, par exemple chez Hegel, la réalisation de son Idée absolue, et la marche irrévocable vers cette Idée absolue constituait l'enchaînement interne des événements historiques. A l'enchaînement réel, encore inconnu, on substituait ainsi une nouvelle Providence mystérieuse, — on substituait ou prenant peu à peu conscience d'elle-même. Il s'agissait par conséquent ici, tout comme dans le domaine de la nature, d'éliminer de la nature, d'éliminer ces enchaînements construits, artificiels, en dégageant les enchaînements réels ; tâche qui revient, en fin de compte, à découvrir les lois générales du mouvement qui, dans l'histoire de la société humaine, s'imposent comme lois dominantes.

Or l'histoire du développement de la société se révèle, sur un point, essentiellement différente de celle de la nature. Dans la nature, — dans la mesure où nous laissons de côté la réaction exercée sur elle par les hommes, — ce sont uniquement des facteurs inconscients et aveugles qui agissent les uns sur les autres et c'est dans leur jeu changeant que se manifeste la loi générale. De tout ce qui se produit, — des innombrables hasards apparents, visibles à la surface, comme des résultats finaux qui confirment la norme à l'intérieur de ces hasards, — rien ne se produit en tant que but conscient, voulu. Par contre, dans l'histoire de la société, ceux qui agissent sont exclusivement des hommes doués de conscience, agissant avec réflexion ou avec passion et poursuivant des buts déterminés ; rien ne se produit sans dessein conscient, sans fin voulue. Mais cette différence, quelle que soit son importance pour l'investigation historique, surtout d'époques et d'événements pris isolément, ne peut rien changer au fait que le cours de l'histoire est sous l'empire de lois générales internes. Car, ici aussi, malgré les buts consciemment poursuivis par tous les individus, c'est le hasard qui, d'une façon générale, règne en apparence à la surface. Ce n'est que rarement que se réalise le dessein voulu ; dans la majorité des cas, les nombreux buts poursuivis s'entrecroisent et se contredisent, ou bien ils sont eux-mêmes *a priori* irréalisables, ou bien encore les moyens pour les réaliser sont insuffisants. C'est ainsi que les conflits des innombrables volontés et actions individuelles créent dans le domaine historique une situation tout à fait analogue à celle qui règne dans la nature inconsciente. Les buts des actions sont voulus, mais les résultats qui suivent réellement ces actions ne le sont pas, ou s'ils semblent, au début, correspondre cependant au but poursuivi, ils ont finalement des conséquences tout autres que celles qui ont été voulues. Ainsi les événements historiques apparaissent en gros également dominés par le hasard. Mais partout où le hasard semble jouer à la surface, il est toujours sous l'empire de lois internes cachées, et il ne s'agit que de les découvrir.

Les hommes font leur histoire, quelque tournure qu'elle prenne, en poursuivant chacun leurs fins propres, consciemment voulues, et c'est précisément la résultante de ces nombreuses volontés agissant dans des directions différentes et de leurs répercussions variées sur le

monde extérieur qui constitue l'histoire. Ce qui importe donc également ici, c'est ce que veulent les nombreux individus. La volonté est déterminée par la passion ou la réflexion. Mais les leviers qui déterminent directement à leur tour la passion ou la réflexion sont de natures très diverses. Ce peuvent être, soit des objets extérieurs, soit des motifs d'ordre idéal : ambition, « enthousiasme pour la vérité et la justice », haine personnelle ou encore toutes sortes de lubies purement personnelles. Mais, d'une part, nous avons vu que les nombreuses volontés individuelles qui agissent dans l'histoire entraînent, pour la plupart, des résultats tout à fait différents de ceux que l'on se proposait, — et souvent directement contraires, — et que leurs motifs n'ont par conséquent aussi qu'une importance secondaire pour le résultat final. D'autre part, on peut encore se demander quelles sont à leur tour les forces motrices cachées derrière ces motifs, et quelles sont les causes historiques qui se transforment en ces motifs dans les cerveaux des hommes qui agissent.

Cette question, l'ancien matérialisme ne se l'est jamais posée. C'est pourquoi sa conception de l'histoire, dans la mesure où somme toute il en a une, est essentiellement pragmatique ; elle juge tout d'après les motifs de l'action, partage les hommes exerçant une action historique en âmes nobles et non nobles, et constate ensuite régulièrement que les nobles, et constate ensuite régulièrement que les nobles sont les dupes et les non nobles les vainqueurs, d'où il résulte pour l'ancien matérialisme qu'il n'y a rien à tirer de bien édifiant de l'étude de l'histoire, et pour nous que, dans le domaine historique l'ancien matérialisme est infidèle à lui-même parce qu'il prend pour causes dernières les forces motrices idéales qui y sont actives, au lieu d'examiner ce qu'il y a derrière elles, et quelles sont les forces motrices de ces forces motrices. L'inconséquence ne consiste pas à reconnaître des forces motrices *idéales*, mais à ne pas remonter plus haut jusqu'à leurs causes déterminantes. La philosophie de l'histoire, par contre, telle qu'elle est représentée surtout par Hegel, reconnaît que les motifs apparents et ceux aussi qui déterminent véritablement les actions des hommes dans l'histoire ne sont pas du tout les causes dernières des événements historiques, et que, derrière ces motifs, il y a d'autres puissances déterminantes qu'il s'agit précisément de rechercher ; mais elle ne les cherche pas dans l'histoire elle-même, elle les importe plutôt de l'extérieur, de l'idéologie philosophique,

dans l'histoire. Au lieu d'expliquer l'histoire de l'ancienne Grèce par son propre enchaînement interne, Hegel, par exemple, affirme simplement qu'elle n'est rien d'autre que l'élaboration des « formes de la belle individualité », la réalisation de l'« œuvre d'art » comme telle. Il dit, à cette occasion, beaucoup de choses belles et profondes sur les anciens Grecs, mais cela n'empêche que nous ne pouvons plus nous contenter aujourd'hui d'une telle explication, qui n'est qu'une phrase et rien de plus.

S'il s'agit, par conséquent, de rechercher les forces motrices qui, — consciemment ou inconsciemment et, il faut le dire, très souvent inconsciemment, — se trouvent derrière les mobiles des actions historiques des hommes et qui constituent en fait les forces motrices dernières de l'histoire, il ne peut pas tant s'agir des motifs des individus, si éminents soient-ils, que de ceux qui mettent en mouvement de grandes masses, des peuples entiers, et dans chaque peuple, à leur tour, des classes tout entières, et encore des motifs qui les poussent non à une effervescence passagère et à un feu de paille rapidement éteint, mais à une action durable, aboutissant à une grande transformation historique. Elucider les causes motrices qui, d'une façon claire ou confuse, directement ou sous une forme idéologique et même divinisée, se reflètent ici dans l'esprit des masses en action et de leurs chefs — ceux que l'on appelle les grands hommes — en tant que motifs conscients, — telle est la seule voie qui puisse nous mettre sur la trace des lois qui dominent l'histoire dans son ensemble comme aux différentes époques et dans les différents pays. Tout ce qui met les hommes en mouvement doit nécessairement passer par leur cerveau, mais la forme que cela prend dans ce cerveau dépend beaucoup des circonstances. Les ouvriers ne se sont pas le moins du monde réconciliés avec le machisme capitaliste depuis qu'ils ne détruisent plus purement et simplement les machines, comme ils le firent encore en 1848 en Rhénanie.

Mais alors que dans toutes les périodes antérieures, la recherche de ces causes motrices de l'histoire était presque impossible, — du fait de l'enchevêtrement et du caractère masqué des liaisons et de leurs effets, — notre époque a tellement simplifié ces enchaînements que l'énigme a pu être résolue. Depuis le triomphe de la grande industrie, c'est-à-dire au moins depuis les traités de paix de 1815, ce n'est plus

un secret pour personne en Angleterre que toute la lutte politique y tournait autour des prétentions à la domination de deux classes : l'aristocratie foncière (*landed aristocracy*) et la bourgeoisie (*middle class*). En France, c'est avec le retour des Bourbons qu'on prit conscience du même fait ; les historiens de l'époque de la Restauration, de Thierry à Guizot, Mignet et Thiers, l'indiquent partout comme étant la clé qui permet de comprendre toute l'histoire de la France depuis le moyen âge. Et, depuis 1830, la classe ouvrière, le prolétariat, a été reconnu comme troisième combattant pour le pouvoir dans ces deux pays. La situation s'était tellement simplifiée qu'il fallait fermer les yeux à dessein pour ne pas voir dans la lutte de ces trois grandes classes et dans le conflit de leurs intérêts la force motrice de l'histoire moderne — tout au moins dans les deux pays les plus avancés.

Mais comment ces classes s'étaient-elles formées ? Si l'on pouvait encore attribuer au premier abord à sa grande propriété jadis féodale une origine due — au début du moins — à des causes politiques, à la prise de possession par la violence, cela n'était plus possible pour la bourgeoisie et le prolétariat. Ici, l'origine et le développement de deux grandes classes apparaissent de façon claire et tangible comme provenant de causes purement économiques. Et il était aussi manifeste que, dans la lutte entre la propriété foncière et la bourgeoisie, autant que dans la lutte entre la bourgeoisie et le prolétariat, il s'agissait, en premier lieu, d'intérêts économiques à la réalisation desquels le pouvoir politique ne devait servir que de simple moyen. Bourgeoisie et prolétariat s'étaient formés l'un et l'autre à la suite d'une transformation des conditions économiques, plus exactement du mode de production. C'est la passage, d'abord du métier corporatif à la manufacture et de la manufacture à la grande industrie utilisant les machines et actionnée par la vapeur qui avait développé ces deux classes. A un certain degré de ce développement, les nouvelles forces productives mises en mouvement par la bourgeoisie — en premier lieu, la division du travail et le groupement d'un grand nombre d'ouvriers parcellaires en une seule manufacture — ainsi que les conditions et besoins d'échange créés par elles, devinrent incompatibles avec le régime de production existant, transmis par l'histoire et consacré par la loi, c'est-à-dire avec les privilèges corporatifs et les innombrables privilèges personnels et locaux (qui

constituaient autant d'obstacles pour les ordres non privilégiés) du régime social féodal. Les forces productives, représentées par la bourgeoisie, se rebellèrent contre le régime de production représenté par les propriétaires fonciers féodaux et les maîtres de corporation. On connaît le résultat. Les liens féodaux furent brisés, en Angleterre progressivement, en France d'un seul coup, en Allemagne, on n'en est pas encore venu à bout. Mais de même qu'à une certaine phase de développement, la manufacture entra en conflit avec le mode de production féodal, de même, maintenant, la grande industrie est entrée en conflit avec le régime de production bourgeois qui l'a remplacée. Liée par ce régime, par les cadres étroits du mode de production capitaliste, elle crée, d'une part, une prolétarisation toujours croissante de la grande masse du peuple tout entier et, d'autre part, une quantité de plus en plus considérable de produits impossibles à écouler. Surproduction et misère des masses, chacune étant la cause de l'autre, telle est la contradiction absurde à laquelle elle aboutit et qui exige fatalement une libération des forces productives par la transformation du mode de production.

Il est donc prouvé que, dans l'histoire moderne tout au moins, toutes les luttes politiques sont des luttes de classes et que toutes les luttes émancipatrices de classes, malgré leur forme nécessairement politique — car toute lutte de classes est une lutte politique — tournant, en dernière analyse, autour de l'émancipation *économique*. Par conséquent, l'Etat, le régime politique, constitue, ici tout au moins, l'élément secondaire, et la société civile, le domaine des relations économiques, l'élément décisif. La vieille conception traditionnelle, à laquelle Hegel sacrifie lui aussi, voyait dans l'Etat l'élément déterminant et dans la société civile l'élément déterminé par le premier. Il en est ainsi en apparence. De même que, chez l'homme isolé, toutes les forces motrices de ses actions doivent nécessairement passer par son cerveau, se transformer en mobiles de sa volonté pour l'amener à agir, de même tous les besoins de la société civile — quelle que soit la classe au pouvoir — doivent passer par la volonté de l'Etat pour s'imposer universellement sous forme de lois. Tel est le côté formel de la chose qui se comprend de soi-même ; la question est seulement de savoir quel est le contenu de cette volonté purement formelle — celle de l'individu comme celle de l'Etat — et d'où vient ce contenu, pourquoi on veut précisément telle chose et non pas telle

autre. Et si nous en cherchons la raison, nous trouvons que, dans l'histoire moderne, la volonté de l'Etat est déterminée dans l'ensemble par les besoins changeants de la société civile, par la suprématie de telle ou telle classe, en dernière analyse, par le développement des forces productives et des rapports d'échange.

Mais si déjà à notre époque moderne avec ses formidables moyens de production et de communication, l'Etat ne constitue pas un domaine indépendant, avec un développement indépendant, et si, au contraire, son existence comme son développement s'expliquent en dernière analyse par les conditions d'existence économiques de la société, cela doit être beaucoup plus vrai encore de toutes les époques précédentes où la production de la vie matérielle des hommes ne disposait pas encore de ces riches ressources et où, par conséquent, la nécessité de cette production devait exercer une domination plus grande encore sur les hommes. Si aujourd'hui encore, à l'époque de la grande industrie et des chemins de fer, l'Etat n'est au fond que le reflet, sous une forme condensée, des besoins économiques de la classe régnant sur la production, il devait l'être encore beaucoup plus à l'époque où une génération humaine était obligée de consacrer une bien plus grande partie de sa vie entière à la satisfaction de ses besoins matériels et en dépendait par conséquent beaucoup plus que nous aujourd'hui. L'étude de l'histoire des époques passées, dès qu'elle s'occupe sérieusement de ce aspect, le confirme surabondamment. Mais cela ne peut évidemment pas être traité ici.

Si l'Etat et le droit public sont déterminés par les conditions économiques, il en est évidemment de même aussi pour le droit civil, qui ne fait au fond que sanctionner les rapports économiques normaux dans les conditions données qui existent entre les individus. Mais les formes sous lesquelles cela se fait peuvent être très diverses. On peut, comme cela s'est produit en Angleterre, en accord avec tout le développement national, conserver en majeure partie les formes du vieux droit féodal, tout en leur donnant un contenu bourgeois, voire introduire directement un sens bourgeois sous un nom féodal ; mais on peut également, comme cela fut le cas sur le continent en Europe occidentale, prendre pour base le premier droit mondial d'une société productrice de marchandises, le droit romain, avec son élaboration incomparablement précise de tous les principaux rapports juridiques

existant entre simples possesseurs de marchandises (acheteur et vendeur, créancier et débiteur, contrat, obligation, etc.). Ce faisant, on peut, pour le bien d'une société encore petite-bourgeoise et semi-féodale, soit le ramener simplement par la pratique judiciaire au niveau de cette société (droit commun), soit encore, à l'aide de juristes soi-disant éclairés et moralistes, le remanier et en faire un code à part, correspondant à cet état social, code qui, dans ces conditions, sera mauvais même du point de vue juridique (droit prussien). Mais on peut aussi, après une grande révolution bourgeoise, élaborer, sur la base précisément de ce droit romain, un code de la société bourgeoise aussi classique que le code civil français. Si, par conséquent, les prescriptions du droit bourgeois ne sont que l'expression sous une forme juridique des conditions d'existence économiques de la société, cela peut se faire bien ou mal, selon les circonstances.

L'Etat s'offre à nous comme la première puissance idéologique sur l'homme. La société se crée un organisme en vue de la défense de ses intérêts communs contre les attaques intérieures et extérieures. Cet organisme est le pouvoir d'Etat. A peine né, il se rend indépendant de la société, et cela d'autant plus qu'il devient davantage l'organisme d'une certaine classe, qu'il fait prévaloir directement la domination de cette classe. La lutte de la classe opprimée contre la classe dominante devient nécessairement une lutte politique, une lutte menée d'abord contre la domination politique de cette classe ; la conscience du rapport de cette lutte politique avec sa base économique s'estompe et peut même disparaître complètement. Mais même lorsque ce n'est pas tout à fait le cas chez ceux qui participent à cette lutte, cela se produit presque toujours dans l'esprit des historiens. De toutes les anciennes sources concernant les luttes au sein de la République romaine, Appien est le seul à nous dire clairement et nettement de quoi il s'agissait en réalité, à avoir de la propriété foncière.

Or l'Etat, une fois devenu une puissance indépendante à l'égard de la société, crée, à son tour, une nouvelle idéologie. Les professionnels de la politique, les théoriciens du droit public et les juristes du droit privé escamotent en effet la liaison avec les faits économiques. Comme, dans chaque cas particulier, force est aux faits économiques de prendre la forme de motifs juridiques pour être sanctionnés sous forme de lois, et comme il faut aussi, bien nés sous forme de lois, et

comme il faut aussi, bien entendu, tenir compte de tout le système juridique déjà en vigueur, c'est la forme juridique qui doit être tout et le contenu économique rien. Droit public et droit privé sont traités comme des domaines autonomes, ayant leur propre développement historique indépendant, se prêtant par eux-mêmes à une exposition systématique et ne pouvant se passer d'elle du fait de l'élimination conséquente de toutes les contradictions internes.

Des idéologies encore plus élevées, c'est-à-dire encore plus éloignées de leur base matérielle, économique, prennent la forme de la philosophie et de la religion. Ici, la liaison des représentations avec leurs conditions d'existence matérielles devient de plus en plus complexe, de plus en plus obscurcie par les anneaux intermédiaires. Mais elle existe cependant. De même que toute l'époque de la Renaissance, depuis le milieu du XV^e siècle, fut un produit essentiel des villes, par conséquent de la bourgeoisie, de même la philosophie sortie depuis de son sommeil. Son contenu n'était, au fond, que l'expression philosophique des idées correspondant au développement de la petite et de la moyenne bourgeoisie devenant la grande bourgeoisie. Cela apparaît clairement chez les Anglais et les Français du siècle dernier qui étaient en de nombreux cas aussi bien économistes politiques que philosophes, et pour ce qui est de l'école de Hegel, nous l'avons montré plus haut.

Arrêtons-nous cependant encore un peu à la religion, parce que c'est elle qui est le plus éloignée de la vie matérielle, à l'époque extrêmement reculée de la vie arboricole, des représentations pleines d'erreurs toutes primitives des hommes concernant leur propre nature et la nature extérieure les environnant. Mais chaque idéologie, une fois constituée, se développe sur la base des éléments de représentation donnés et continue à les élaborer ; sinon, elle ne serait pas idéologie, c'est-à-dire le fait de s'occuper d'idées comme d'entités autonomes, se développant d'une façon indépendante et uniquement soumises à leurs propres lois. Que les conditions d'existence matérielle des hommes, dans le cerveau desquels se poursuit ce processus mental, en déterminent en fin de compte le cours, cela reste chez eux nécessairement inconscient, sinon c'en serait fini de toute l'idéologie. Ces représentations religieuses primitives, par conséquent, qui sont la plupart du temps communes à chaque groupe de peuples

apparentés, se développent, après la scission de ce groupe, d'une façon particulière à chaque peuple, selon les conditions d'existence qui lui sont dévolues, et ce processus est démontré dans le détail par la mythologie comparée pour toute une série de groupes de peuples, notamment pour le groupe aryen (le groupe indo-européen). Les dieux qui se sont ainsi constitués chez chaque peuple étaient des dieux nationaux dont l'empire ne dépassait pas les limites du territoire national qu'ils avaient à protéger, et au delà des frontières duquel d'autres dieux exerçaient une domination incontestée. Ils ne pouvaient survivre dans la représentation que tant que subsistait la nation ; ils disparurent en même temps qu'elle. Cette disparition des vieilles nationalités fut provoquée par l'apparition de l'Empire romain, dont nous n'avons pas à examiner ici les conditions économiques de sa formation. Les vieux dieux nationaux tombèrent en désuétude, même les dieux romains, lesquels n'étaient précisément taillés qu'aux limites étroites de la cité de Rome ; le besoin de compléter l'Empire mondial par une religion universelle apparaît clairement dans les tentatives faites en vue de faire reconnaître à Rome, à côté des dieux indigènes, tous les dieux étrangers dignes de quelque respect et de leur procurer des autels. Mais une nouvelle religion universelle ne se crée pas de cette façon, au moyen de décrets impériaux. La nouvelle religion universelle, le christianisme, s'était déjà constituée clandestinement par un amalgame de la théologie orientale universalisée, surtout de la théologie juive, et de la philosophie grecque vulgarisée, surtout du stoïcisme. Pour connaître l'aspect qu'il avait au début, il faut procéder d'abord à des recherches minutieuses, car la forme officielle sous laquelle il nous a été transmis n'est pas celle sous laquelle il devint religion d'Etat et fut adapté à ce but par le concile de Nicée ¹. A lui seul, le fait devint religion d'Etat 250 ans seulement après sa naissance prouve qu'il était la religion correspondant aux conditions de l'époque. Au moyen âge, il se transforma, au fur et à mesure du développement du féodalisme, en une religion correspondant à ce dernier, avec une hiérarchie féodale adéquate. Et lorsque apparut la bourgeoisie, l'hérésie protestante se développa, en opposition au

¹ Le premier concile œcuménique, réuni à Nicée en 325, rejeta la doctrine hérétique d'Arius (mort en 336), établit un dogme de la foi chrétienne et les bases de l'organisation et de la tactique de l'Eglise dans sa lutte pour la conquête de l'Etat.

catholicisme féodal, d'abord dans le midi de la France, chez les Albigeois, à l'époque de la plus grande prospérité des villes de cette région. Le moyen âge avait annexé toutes les autres formes de l'idéologie : philosophie, politique, jurisprudence à la théologie et en avait fait des subdivisions de celle-ci. Il obligeait ainsi chaque mouvement social et politique à prendre une forme théologique ; pour provoquer une grande tempête, il fallait présenter à l'esprit des masses nourri exclusivement de religion leurs propres intérêts sous un déguisement religieux. Et de même que, dès le début, la bourgeoisie donna naissance dans les villes à tout un cortège de plébéiens, de journaliers et de gens de service de toutes sortes, non possédants et n'appartenant à aucun ordre reconnu, précurseurs du futur prolétariat, de même l'hérésie se divise très tôt en une hérésie bourgeoise modérée et en hérésie plébéienne révolutionnaire abhorrée même des hérétiques bourgeois.

L'indestructibilité de l'hérésie protestante correspondait à l'invincibilité de la bourgeoisie montante ; lorsque celle-ci fut devenue suffisamment forte, sa lutte contre la noblesse féodale, de caractère jusque-là presque exclusivement local, commença à prendre des proportions nationales. La première grande action eut lieu en Allemagne ; on l'appela la Réforme. La bourgeoisie n'était ni assez forte, ni assez développée pour pouvoir grouper sous sa bannière les autres ordres révoltés ; les plébéiens des villes, la petite noblesse des campagnes et les paysans. La noblesse fut battue la première ; les paysans se soulevèrent dans une insurrection qui constitue le point culminant de tout ce mouvement révolutionnaire ; les villes les abandonnèrent, et c'est ainsi que la révolution succomba devant les armées des princes, lesquels en tirèrent tout le profit. Désormais, l'Allemagne va disparaître pour trois siècles du rang des pays intervenant de façon autonome dans l'histoire. Mais, à côté de l'Allemand Luther, il y avait eu le Français Calvin. Avec une rigueur bien française, Calvin mit au premier plan le caractère bourgeois de la Réforme ; républicanisa et démocratisa l'Eglise. Tandis qu'en Allemagne la Réforme luthérienne stagnait et menait le pays à la ruine, la Réforme calviniste servit de drapeau aux républicains à Genève, en Hollande, en Ecosse, libéra la Hollande du joug de l'Espagne et de l'Empire allemand et fournit au deuxième acte de la Révolution bourgeoise, qui se déroulait en Angleterre, son costume

idéologique. Ici le calvinisme s'avère être le véritable déguisement religieux des intérêts de la bourgeoisie. L'Eglise nationale anglaise fut rétablie, non pas sous sa forme antérieure, en tant qu'Eglise catholique, avec le roi pour pape, mais fortement calvinisée. La vieille Eglise nationale avait célébré le joyeux dimanche catholique et combattu le morne dimanche calviniste, la nouvelle Eglise embourgeoisée introduit ce dernier qui embellit aujourd'hui encore l'Angleterre.

En France, la minorité calviniste fut, en 1685 ¹, opprimée, convertie au catholicisme ou expulsée du pays. Mais à quoi cela servait-il ? Déjà à cette époque, le libre penseur Pierre Bayle était à l'œuvre, et, en 1694, naquit Voltaire. L'acte de despotisme de Louis XIV ne fit que faciliter à la bourgeoisie française la réalisation de sa révolution sous la forme irrégulière, exclusivement politique, la seule qui convînt à la bourgeoisie développée. Au lieu de protestants, ce furent des libres penseurs qui siégèrent dans les assemblées nationales. Ainsi le christianisme était entré dans son dernier stade. Il était devenu incapable de servir à l'avenir de manteau idéologique aux aspirations d'une classe progressive quelconque ; il devint de plus en plus la propriété exclusive des classes dominantes qui l'emploient comme simple moyen de gouvernement pour tenir en lisière les classes utilise la religion qui lui est conforme : l'aristocratie foncière, le jésuitisme catholique ou l'orthodoxie protestante, la bourgeoisie libérale et radicale, le rationalisme ; et que ces messieurs croient ou non à leurs religions respectives, cela ne fait aucune différence.

Nous voyons par conséquent que la religion, une fois constituée, contient toujours une matière traditionnelle, de même que, dans tous les domaines idéologiques, la tradition est une grande force conservatrice. Mais les changements qui se produisent en cette matière découlent des rapports de classes, par conséquent des rapports économiques entre les hommes qui procèdent à ces changements. Et cela suffit ici.

¹ En 1685, Louis XIV révoqua l'Edit de Nantes par lequel Henri IV avait en 1598 accordé la liberté du culte et l'égalité des droits aux protestants français.

Il ne peut évidemment être question, dans ce qui précède, que d'une esquisse générale de la conception marxiste de l'histoire, et tout au plus de quelques illustrations. C'est d'après l'histoire elle-même qu'il faut en faire la preuve, et, à ce sujet, je puis bien dire que d'autres écrits l'ont déjà suffisamment établie. Mais cette conception met fin à la philosophie dans le domaine de l'histoire tout comme la conception dialectique de la nature rend aussi inutile qu'impossible toute philosophie de la nature. Partout il ne s'agit plus d'imaginer dans sa tête des enchaînements, mais de les découvrir dans les faits. Il ne reste plus dès lors à la philosophie, chassée de la nature et de l'histoire, que le domaine de la pensée pure, dans la mesure où celui-ci subsiste encore, à savoir la doctrine des lois du processus même de la pensée, c'est-à-dire la logique et la dialectique.

Avec la révolution de 1848, l'Allemagne « cultivée » donna congé à la théorie et passa à la pratique. La petite industrie reposant sur le travail à la main et la manufacture furent remplacées par une grande industrie véritable : l'Allemagne fit sa réapparition sur le marché mondial. Le nouveau petit Empire ¹ allemand supprima du moins les anomalies les plus criantes, par lesquelles le système des petits Etats, les survivances du féodalisme et l'économie bureaucratique avaient jusque-là entravé ce développement. Mais au fur et à mesure que la spéculation quittait le cabinet de travail du philosophe pour installer son temple à la Bourse des valeurs, l'Allemagne cultivée perdait ce grand sens théorique qui avait été la gloire de l'Allemagne à l'époque de sa plus profonde dégradation politique — le sens de la recherche purement scientifique, que le résultat obtenu fut pratiquement utilisable ou non, contraire ou non aux ordonnances de la police. Certes, la science de la nature allemande officielle, surtout dans le domaine des recherches de détail, reste au niveau de l'époque, mais déjà la revue américaine *Science* remarque à juste titre que c'est beaucoup plus en Angleterre et non plus en Allemagne, comme autrefois, que se font actuellement les progrès décisifs dans le domaine des grands enchaînements de faits isolés, leur généralisation en lois. Et, dans le domaine des sciences historiques, y compris la philosophie, le vieil esprit théorique intransigeant a vraiment

¹ L'Empire allemand qui fut formé en 1871 sous l'hégémonie de la Prusse et qui n'englobait pas tous les pays de langue allemande.

complètement disparu avec la philosophie classique pour faire place à l'éclectisme vide, aux affres des considérations de carrière et de revenu, et se ravalé jusqu'à l'arrivisme le plus vulgaire. Les représentants officiels de cette science sont devenus des idéologues déclarés de la bourgeoisie et de l'Etat actuel — mais à une époque où l'un et l'autre sont en opposition ouverte avec la classe ouvrière.

Et ce n'est que dans la classe ouvrière que le sens théorique allemand se maintient intact. Là, il est impossible de l'extirper ; là il n'y a pas de considération de carrière, de chasse aux profits, de protection bienveillante d'en haut ; au contraire, plus la science procède avec intransigeance et sans préventions, plus elle se trouve en accord avec les intérêts et les aspirations de la classe ouvrière. La tendance nouvelle qui a reconnu dans l'histoire du développement du travail la clef qui permet de comprendre l'histoire de la société tout entière s'est adressée d'emblée de préférence à la classe ouvrière et elle y a trouvé la compréhension qu'elle ne cherchait ni n'attendait de la science officielle. Le mouvement ouvrier allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande.

21.

FRIEDRICH ENGELS

Socialisme de juristes *

[Retour à la table des matières](#)

Au moyen âge la conception du monde était essentiellement théologique. L'unité du monde européen qui n'existait pas en fait à l'intérieur, fut réalisée à l'extérieur, contre l'ennemi commun, les Sarrazins, par le christianisme. C'est le catholicisme qui fut le creuset de l'unité du monde européen, groupe de peuples en rapports mutuels constants au cours de leur évolution. Ce rassemblement théologique ne se limita pas au domaine des idées. Il avait une existence réelle, non seulement dans la personne du pape qui était son centre monarchique, mais avant tout dans l'Eglise organisée féodalement et hiérarchiquement, et qui, en sa qualité de propriétaire d'environ un tiers du sol, détenait dans chaque pays une puissance politique énorme dans l'organisation féodale. L'Eglise, avec sa propriété foncière de type féodal, était le lien réel entre les divers pays ; l'organisation féodale de l'Eglise donnait sa consécration religieuse au féodalisme temporel de l'organisation politique. Le clergé était en outre la seule classe cultivée. Il allait donc de soi que le dogme de l'Eglise devait être le point de départ et la base de toute pensée. Droit, science de la nature, philosophie, l'étalon appliqué à toute connaissance était le suivant : son contenu concorde-t-il avec les enseignements de l'Eglise ou non ?

Mais au sein de la féodalité se développait la puissance de la bourgeoisie. Une classe nouvelle entrait en scène contre les grands propriétaires fonciers. Les bourgeois des villes étaient avant tout et exclusivement des producteurs de marchandises et vivaient du commerce des marchandises, alors que le mode de production féodal reposait essentiellement sur l'auto-consommation des produits

* Article paru dans la *Neue Zeit*, 5^e année, 1887, 2^e numéro pp. 49-51.

fabriqués à l'intérieur d'un cercle restreint — ces consommateurs étant en partie les producteurs, en partie les féodaux qui levaient tribut. La conception catholique du monde, taillée à la mesure du féodalisme, ne pouvait plus suffire à cette classe nouvelle et à ses conditions de production et d'échange. Cependant elle resta prisonnière elle aussi un temps assez long de la toute-puissante théologie. Toutes les Réformes et les luttes qui s'y rattachent et furent menées du XIII^e au XVII^e siècle sous une raison sociale religieuse, ne sont, sous leur aspect théorique, que des tentatives répétées de la bourgeoisie des plébéiens des villes et de leurs alliés les paysans en rébellion, pour ajuster la vieille conception théologique du monde aux conditions économiques nouvelles et à la situation de la classe nouvelle. Mais cela n'allait pas. L'étendard religieux flotta pour la dernière fois en Angleterre au XVII^e siècle, et, cinquante ans plus tard à peine, la nouvelle conception classique de la bourgeoisie, la *conception juridique* entra en scène en France sans déguisement.

C'était une sécularisation de la conception théologique. Au dogme, au droit divin se substituait le droit humain, à l'Eglise l'Etat. Les rapports économiques et sociaux, que l'on s'était autrefois représentés comme créés par l'Eglise et le dogme, parce que l'Eglise leur donnait sa sanction, on se les représentait maintenant comme fondés sur le droit et créés par l'Etat. Parce que l'échange des marchandises à l'échelle de la société et dans son plein épanouissement, favorisé notamment par l'octroi d'avances et de crédit, engendrait de complexes relations contractuelles réciproques et exigeait de ce fait des règles de portée générale qui ne pouvaient être édictées que par la collectivité — normes juridiques fixées par l'Etat —, on se figura que ces normes juridiques n'avaient pas pour origine les faits économiques, mais que c'était leur codification formelle par l'Etat qui leur donnait naissance. Et parce que la concurrence, qui est la forme fondamentale des relations entre libres producteurs de marchandises, est la plus grande niveleuse qui soit, l'égalité devant la loi devint le grand cri de guerre de la bourgeoisie. La lutte de cette classe ascendante contre les seigneurs féodaux et la monarchie absolue qui les protégeait alors, devait nécessairement, comme toute lutte de classes, être une lutte politique, une lutte pour la possession de l'Etat, et c'était nécessairement une lutte pour la satisfaction de

revendications juridiques : ce fait contribua à consolider la conception juridique du monde.

Mais la bourgeoisie engendra son double négatif, le prolétariat, et avec lui une nouvelle lutte de classes, qui éclatée avant même que la bourgeoisie eût entièrement conquis le pouvoir politique. De même que, naguère, la bourgeoisie dans sa lutte contre la noblesse avait, par tradition, traîné la conception théologique du monde pendant un certain temps encore, de même au début le prolétariat a repris de son adversaire les conceptions juridiques et à chercher à y puiser des armes contre la bourgeoisie. Les premières formations politiques prolétariennes comme leurs théoriciens, demeurent absolument sur le « terrain juridique » à la seule différence que leur terrain juridique n'était pas le même que celui de la bourgeoisie. D'une part la revendication de l'égalité était étendue : l'égalité juridique devait être complétée par l'égalité sociale ; d'autre part, des propositions d'Adam Smith — selon qui, le travail est la source de toute richesse, mais le produit du travail est la source de toute richesse, mais le produit du travail doit être partagé par le travailleur avec le propriétaire foncier et le capitaliste —, on tirait la conclusion que ce partage était injuste et devait être soit aboli, soit au moins modifié au profit des travailleurs. Mais le sentiment qu'en laissant cette question sur le seul terrain « du droit » on ne pourrait nullement éliminer les méfaits engendrés par le mode de production du capitalisme bourgeois et surtout par la grande industrie moderne, conduisit déjà les plus importants esprits, chez les premiers socialistes — Saint-Simon, Fourier et Owen — à délaisser complètement le terrain juridico-politique et à déclarer que toute lutte politique était stérile.

Ni l'une, ni l'autre de ces conceptions ne suffisait à exprimer de façon satisfaisante ni à résumer totalement les aspirations de la classe ouvrière à l'émancipation qu'avaient engendrées la situation économique. La revendication de l'égalité, tout comme la revendication du produit total du travail, se perdaient dans d'inextricables contradictions dès qu'on cherchait à les formuler en détail sur le terrain juridique et ne touchaient pas ou peu au nœud du problème, la transformation du mode de production. Refusant la lutte politique, les grands utopistes refusaient du même coup la lutte de classes et par là refusaient du même coup la lutte de classes et par là

refusaient le seul mode d'action possible pour la classe dont ils défendaient les intérêts. Ces deux conceptions faisaient abstraction de l'arrière-plan historique à qui elles étaient redevables de leur existence ; elles faisaient appel toutes les deux au sentiment ; l'une faisait appel au sentiment du droit, l'autre au sentiment d'humanité. Elles donnaient toutes les deux à leurs exigences la forme de vœux pieux dont il était impossible de dire pourquoi ils se seraient réalisés juste à ce moment et non mille ans plus tôt ou plus tard.

Pour la classe ouvrière dépouillée, par la transformation du mode de production féodal en mode de production capitaliste, de toute propriété sur les moyens de production, et constamment reproduite par le mécanisme du système de production capitaliste dans cet état héréditaire de prolétarisation, l'illusion juridique de la bourgeoisie ne peut suffire à exprimer totalement la situation où elle se trouve. Elle ne peut prendre elle-même une connaissance complète de cette situation que si elle regarde les choses dans leur réalité, sans lunettes teintées de couleurs juridiques. C'est à cela que l'aidera Marx avec sa conception matérialiste de l'histoire, en démontrant que toutes les représentations juridiques, politiques, philosophiques, religieuses, etc. des hommes dérivent en dernière instance de leurs conditions de vie économiques, de leur manière de produire et d'échanger les produits. Il fournissait là au prolétariat la conception du monde correspondant à ses conditions de vie et de lutte ; à l'absence de propriété des travailleurs ne pouvait correspondre que l'absence d'illusions dans leur tête. Et cette conception prolétarienne du monde fait maintenant le tour du monde...

22.

FRIEDRICH ENGELS**Lettre à Joseph Bloch ***

Londres, le 21-22 septembre 1890

Cher Monsieur,

[Retour à la table des matières](#)

Votre lettre du 3 de ce mois m'a suivi à Folkestone, mais comme je n'avais pas le livre en question, je n'ai pu y répondre. Rentré chez moi le 12, j'y ai trouvé un tel amoncellement de travail pressant que j'en viens seulement aujourd'hui à vous écrire quelques lignes. Cela pour vous expliquer mon retard en vous priant de m'excuser.

En ce qui concerne le point I. Vous verrez tout d'abord à la page 19 de *L'Origine* **1** que le processus de développement de la famille punaluenne y est représenté comme si lent qu'à Hawaï, en ce siècle même, il y eut dans la famille royale des mariages entre frère et sœur (*nés d'une même mère*). Et dans toute l'Antiquité, nous trouvons des exemples de mariages entre frères et sœurs, par exemple chez les Ptoléméens. Mais il faut ensuite faire la différence entre frères et sœurs *par leur mère* ou seulement *par leur père* ; le grec « adelphos », « adelphè » **2** vient de « delphos », utérus, et signifie donc à l'origine seulement frères et sœurs *utérins*. Et, de la période du matriarcat, s'est maintenu longtemps encore le sentiment que les enfants d'une même mère, même de père différents, étaient plus proches parents que les enfants d'une même père, mais de mères différentes. La forme de la famille punaluenne exclut seulement les mariages entre les premiers,

* Publiée pour la première fois dans le *Sozialistische Akademiker*, 1^{re} année, 1895. Berlin, pp. 351-353.

1 Il s'agit de l'ouvrage de F. ENGELS : *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*.

2 Frère, sœur.

mais pas du tout entre ces derniers, qui selon les représentations d'alors ne sont *même pas parents du tout* (puisque c'est le droit maternel qui règne). Il est exact, autant que je sache, que le cas de mariage entre frères et sœurs qui apparaissent dans l'antiquité grecque se limitent, ou bien à des cas où les personnes ont des mères différentes, ou bien encore à des cas où ce fait n'est pas connu et n'est donc pas exclu non plus, et qui ne contredisent donc absolument pas l'usage punaluen. Ce que vous avez précisément omis de considérer, c'est qu'entre l'époque punaluenne et la monogamie grecque, il y a le saut du matriarcat au patriarcat qui transforme la chose de façon importante.

D'après les *Antiquités helléniques* de Wachsmuth ¹, il n'y a l'époque héroïque de la Grèce « pas trace de scrupules concernant une parenté trop étroite des époux, à l'exception des rapports entre parents et enfants » (Ile partie, p. 157). « Un mariage avec sa propre sœur n'était pas choquant en Crète » (Ib., p. 170). Cette dernière affirmation selon Strabon, livre X, mais je ne peux, pour l'instant, retrouver le passage par suite de la mauvaise division en chapitres ². Par propre sœur, j'entends jusqu'à preuve du contraire des sœurs par le père.

D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui dire que le facteur économique est le seul déterminant, il la

¹ Il s'agit du livre de Wilhelm WACHSMUTH : *Archéologie hellénique*, 2 vol. en 4 parties. Halle, 1826-1830.

² En liaison avec cette phrase : « Un mariage avec sa sœur par le sang n'était pas choquant en Crète », la note au bas de la page : « Euphore chez Strabon, 10-482 », à quoi Engels se réfère ici manifestement. Le passage en question est le suivant chez STRABON : « Les plus importantes des lois crétoises, comme le dit Ephore, sont les suivantes dans le détail. Tous ceux qui sont sortis en même temps de la troupe des jeunes gens sont obligés de se marier en même temps, cependant ils ne conduisent pas tout de suite les jeunes épousées à leur demeure, mais seulement lorsqu'elles sont habiles à diriger les affaires domestiques. La dot se compose, lorsqu'il y a des frères, de la moitié de la part d'héritage d'un frère. » (D'après STRABON : *Géographie*.)

transforme en une phrase vide, abstraite, absurde. La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure — les formes politiques de la lutte de classes et ses résultats, — les Constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc., — les formes juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, exercent également leur action sur le cours des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la *forme*. Il y a action et réaction de tous ces facteurs au sein desquels le mouvement économique finit par se frayer son chemin comme une nécessité à travers la foule infinie de hasards (c'est-à-dire de choses et d'événements dont la liaison intime entre eux est si lointaine ou si difficile à démontrer que nous pouvons la considérer comme inexistante et la négliger). Sinon, l'application de la théorie à n'importe quelle période historique serait, ma foi, plus facile que la résolution d'une simple équation du premier degré.

Nous faisons notre histoire nous-mêmes, mais, tout d'abord, avec des prémisses et dans des conditions très déterminées. Entre toutes, ce sont les conditions économiques qui sont finalement déterminantes. Mais les conditions politiques, etc., voire même la tradition qui hante les cerveaux des hommes jouent également un rôle, bien que non décisif. Ce sont des causes historiques et, en dernière instance, économiques, qui ont formé également l'Etat prussien et qui ont continué à le développer. Mais on pourra difficilement prétendre sans pédanterie que, parmi les nombreux petits Etat de l'Allemagne du Nord, c'était précisément de Brandebourg qui était destiné par la nécessité économique et non par d'autres facteurs encore (avant tout par cette circonstance que, grâce à la possession de la Prusse, le Brandebourg était entraîné dans les affaires polonaises et par elles impliqué dans les relations politiques internationales qui sont décisives également dans la formation de la puissance de la Maison d'Autriche) à devenir la grande puissance où s'est incarnée la différence dans l'économie, dans la langue et aussi, depuis la Réforme, dans la religion entre le Nord et le Sud. On parviendra difficilement à expliquer économiquement, sans se rendre ridicule, l'existence de chaque petit Etat allemand du passé et du présent ou

encore l'origine de la mutation consonantique du haut-allemand qui a élargi la ligne de partage géographique constituée par les chaînes de montagnes des Sudètes jusqu'au Taunus, jusqu'à en faire une véritable faille traversant toute l'Allemagne.

Mais, deuxièmement, l'histoire se fait de telle façon que le résultat final se dégage toujours des conflits d'un grand nombre de volontés individuelles, dont chacune a son tour est faite telle qu'elle est par une foule de conditions particulières d'existence ; il y a donc là d'innombrables forces qui se contrecarrent mutuellement, un groupe infini de parallélogrammes de forces, d'où ressort une résultante — l'événement historique — qui peut être regardée elle-même, à son tour, comme le produit d'une force agissant comme un tout, de façon *inconsciente* et aveugle. Car, ce que veut chaque individu est empêché par chaque autre et ce qui s'en dégage est quelque chose que personne n'a voulu. C'est ainsi que l'histoire jusqu'à nos jours se déroule à la façon d'un processus de la nature et est soumise aussi, en substance, aux mêmes lois de mouvement qu'elle. Mais de ce que les diverses volontés — dont chacune veut ce à quoi la poussent sa constitution physique et les circonstances extérieures, économiques en dernière instance (ou ses propres circonstances personnelles ou les circonstances sociales générale) — n'arrivent pas à ce qu'elles veulent, mais se fondent en une moyenne générale, en une résultante commune, on n'a pas le droit de conclure qu'elles sont égales à zéro. Au contraire, chacune contribue à la résultante et, à ce titre, est incluse en elle.

Je voudrais, en outre, vous prier d'étudier cette théorie aux sources originales et non point de seconde main, c'est vraiment beaucoup plus facile. Marx a rarement écrit quelque chose où elle ne joue son rôle. Mais, en particulier, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* est un exemple tout à fait excellent de son application. Dans *Le Capital*, on y renvoie souvent. Ensuite, je me permets de vous renvoyer également à mes ouvrages : *Monsieur E. Dühring bouleverse la science* et *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, où j'ai donné l'exposé le plus détaillé du matérialisme historique qui existe à ma connaissance.

C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu, ni l'occasion de donner plus de place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque. Mais dès qu'il s'agissait de présenter une tranche d'histoire, c'est-à-dire de passer à l'application pratique, la chose changeait et il n'y avait pas d'erreur possible. Mais, malheureusement, il n'arrive que trop fréquemment que l'on croie avoir parfaitement compris une nouvelle théorie et pouvoir la manier sans difficulté, dès qu'on s'en est approprié les principes essentiels, et cela n'est pas toujours exact. Je ne puis tenir quitte de ce reproche plus d'un de nos récents « marxistes », et il faut dire aussi qu'on a fait des choses singulières.

En ce qui concerne le point I, j'ai trouvé hier (j'écris ceci le 22 sept.) encore le passage suivant, décisif, et qui confirme le tableau que je viens de faire, dans SCHEMANN : *Antiquités grecques*, Berlin 1835, I, p. 52 : « mais il est connu que les mariages entre demi-frères et sœurs *nés de mères différentes* ne passaient pas pour inceste ultérieurement en Grèce ».

J'espère que les épouvantables enchevêtrements qui sont venus sous ma plume parce que je voulais être bref ne vous feront pas trop reculer et je reste

votre dévoué

F. ENGELS.

23.

FRIEDRICH ENGELS**Lettre à Conrad Schmidt***

Londres, le 27 octobre 1890.

[Retour à la table des matières](#)

Je consacre ma première heure de liberté à vous répondre. Je crois que vous ferez bien d'accepter le poste de Zurich. Vous pourrez toujours y apprendre beaucoup de choses au point de vue économique, surtout si vous gardez présent à l'esprit que Zurich n'est jamais qu'un marché de l'argent et de spéculation de troisième ordre et en conséquence que les impressions que l'on y a sont affaiblies ou, éventuellement, falsifiées consciemment après s'être réfléchies deux ou trois fois. Mais vous y ferez connaissance pratiquement avec le mécanisme et vous serez obligés de suivre les cours de bourse de première main de Londres, New York, Paris, Berlin, Vienne et du coup de marché mondial s'éclairera pour vous, sous l'aspect du marché de l'argent et des effets, qui en est le reflet. Il en va des reflets économiques, politiques et autres tout comme des reflets dans l'œil humain, ils traversent une lentille convexe et par conséquent prennent forme à l'envers, sur la tête. La seule différence est qu'il manque un système nerveux qui les remette sur les pieds dans la représentation qu'on en a. L'homme du marché mondial ne voit les fluctuations de l'industrie et du marché mondial que sous la forme du reflet inversé du marché de l'argent et des effets et alors l'effet devient la cause dans son esprit. Cela je l'ai déjà vu à Manchester dans les années 40 : pour la marche de l'industrie, avec ses maxima et minima périodiques, les cours de la bourse de Londres étaient absolument inutilisables parce que ces messieurs voulaient tout expliquer par les crises du marché de l'argent, qui n'étaient pourtant elles-mêmes que des symptômes. Il s'agissait alors de démontrer que la naissance des crises

* Publiée pour la première fois dans *Leipziger Volkszeitung*, le 26 octobre 1895.

industrielles n'avait rien à voir avec une surproduction temporaire et qui incitait à la falsification. Aujourd'hui cet élément disparaît — pour nous au moins une fois pour toutes — et en outre c'est un fait que le marché de l'argent peut avoir aussi ses propres crises et qu'à cette occasion des troubles directement dans l'industrie ne jouent qu'un rôle subordonné ou ne jouent même aucun rôle ; dans ce domaine il reste encore beaucoup de choses, en particulier aussi pour l'histoire des vingt dernières années, à constater et à examiner.

Où il y a division du travail à l'échelle sociale, il y a aussi indépendance des travaux partiels les uns par rapport aux autres. La production est le facteur décisif en dernière instance. Mais en même temps que le commerce des produits devient indépendant de la production proprement dite, il obéit à son propre mouvement, que domine certes en gros le processus de production mais qui, dans le détail, et à l'intérieur de cette dépendance générale, n'en obéit pas moins à ses propres lois qui ont leur origine dans la nature de ce facteur nouveau. Il possède ses propres phases et réagit de son côté sur le processus de production. La découverte de l'Amérique était due à la soif d'or qui avait déjà poussé auparavant les Portugais vers l'Afrique (cf. SÆTBEER : *La Production des métaux précieux*), parce que l'industrie européenne si puissamment développée au XIV^e et XV^e siècles et le commerce correspondant exigeaient de nouveaux moyens d'échange que l'Allemagne — le grand pays de l'argent de 1450 à 1550 — ne pouvait livrer. La conquête de l'Inde par les Portugais, Hollandais, Anglais de 1500 à 1800 avait pour but les *importations en provenance* de l'Inde, personne ne pensait à des exportations vers ce pays. Et pourtant quelle action colossale en retour ont eue sur l'industrie ces découvertes et ces conquêtes nées des seuls intérêts commerciaux — ce sont les besoins en vue de *l'exportation en direction* de ces pays qui ont créé et développé la grande industrie.

Il en est de même du marché des valeurs. Et même temps que le commerce des valeurs se détache du commerce des marchandises, le commerce de l'argent — sous certaines conditions posées par la production et le commerce des marchandises et à l'intérieur de ces limites — a sa propre nature, connaît des phases particulières. S'il s'y ajoute encore qu'au cours de cette évolution nouvelle le commerce de l'argent s'élargit en commerce des effets, que ces effets ne sont pas

seulement des effets tirés sur l'Etat mais aussi des actions de sociétés industrielles et de transport, qu'en somme le commerce de l'argent acquiert un pouvoir direct sur une partie de la production (laquelle en gros le domine), on comprend que l'action en retour du commerce de l'argent sur la production devient encore plus forte et plus compliquée. Ceux qui font commerce de l'argent sont les propriétaires des chemins de fer, des mines, des usines sidérurgiques, etc... Les moyens de production acquièrent un double visage : leur exploitation doit se conformer tantôt aux intérêts de la production directe, mais tantôt aussi aux besoins des actionnaires dans la mesure où ils font commerce de l'argent. Voici l'exemple le plus frappant : l'exploitation des chemins de fer de l'Amérique du Nord dépend totalement des opérations boursières que font à tel moment Jay Gould, Vanderbilt, etc. lesquelles opérations sont parfaitement étrangères aux chemins de fer en particulier et à ce qui leur est utile en tant que moyen de communication. Ici même, en Angleterre, nous avons vu durant des dizaines d'années différentes sociétés de chemin de fer lutter entre elles pour la possession de régions où elles touchaient l'une à l'autre ; au cours de ces luttes des sommes énormes étaient dépensées, non dans l'intérêt de la production et du rapport mais uniquement à cause d'une rivalité qui, la plupart du temps, n'avait d'autre but que de permettre des opérations boursières à ceux qui possédaient les actions et faisaient commerce de l'argent.

Dans ces quelques indications sur ma conception des rapports de la production avec le commerce des marchandises et de celles-ci avec le commerce de l'argent, j'ai au fond déjà répondu du même coup à vos questions concernant le matérialisme historique en général.

C'est du point de vue de la division du travail que la chose se conçoit le plus facilement. La société crée certaines fonctions communes dont elle ne peut se dispenser. Les gens qui y sont nommés constituent une nouvelle branche de la division du travail *au sein de la société*. Ils acquièrent ainsi des intérêts particuliers également envers leurs mandataires, ils se rendent indépendants à leur égard, et... voilà l'Etat. Désormais, il en est de même que dans le commerce des marchandises et, plus tard, dans le commerce de l'argent : la nouvelle force indépendante doit bien suivre dans l'ensemble le mouvement de la production, mais, en vertu de l'indépendance relative qui lui est

inhérente, c'est-à-dire qui lui été conférée et qui continue à se développer progressivement, elle réagit aussi à son tour sur les conditions et la marche de la production. Il y a action réciproque de deux forces inégales, du mouvement économique d'un côté, et de l'autre de la nouvelle puissance politique qui aspire à la plus grande indépendance possible et qui, une fois constituée, est douée, elle aussi, d'un mouvement propre ; le mouvement économique se fraie bien son chemin en général, mais il est obligé, lui aussi, de subir le contre-coup du mouvement politique qu'il a constitué lui-même et qui est doué d'une indépendance relative, du mouvement d'une part du pouvoir d'Etat, d'autre part, de l'opposition qui se forme en même temps que lui. De même que sur le marché de l'argent, le mouvement du marché industriel se reflète en gros et sous les réserves indiquées plus haut, et naturellement à l'envers, de même, dans la lutte entre le gouvernement et l'opposition se reflète la lutte des classes qui existaient et se combattaient déjà auparavant, mais également à l'envers, non plus directement mais indirectement, non pas comme une lutte de classes, mais comme la lutte pour des principes politiques, et tellement à l'envers qu'il a fallu des millénaires pour que nous découvriions le mystère.

La répercussion du pouvoir de l'Etat sur le développement économique peut être de trois sortes. Elle peut agir dans la même direction, alors tout marche plus vite, elle peut agir en sens inverse du développement économique, et de nos jours, elle fait fiasco chez chaque grand peuple au bout d'un temps déterminé, ou encore, elle peut fermer au développement économique certaines voies et lui en prescrire d'autres — ce cas se ramenant finalement à l'un des deux précédents. Mais il est clair que dans les deuxième et troisième cas, le pouvoir politique peut causer un grand dommage au développement économique et produire un gaspillage massif de force et de matière.

A cela s'ajoute encore le cas de la conquête et de la destruction brutale de ressources économiques où, dans certaines circonstances, tout un développement économique local et national a pu jadis disparaître. Aujourd'hui, ce cas a le plus souvent des effets contraires, du moins chez les grands peuples : du point de vue économique, politique et moral, le vaincu gagne à la longue parfois plus que le vainqueur.

Il en va de même du droit : dès que la nouvelle division du travail devient nécessaire et crée les juristes professionnels, s'ouvre à son tour un domaine nouveau, indépendant qui, tout en étant dépendant d'une façon générale de la production et du commerce n'en possède pas moins lui aussi une capacité particulière de réaction contre ces domaines. Dans un Etat moderne, il faut non seulement que le droit corresponde à la situation économique générale et soit son expression, mais qu'il soit aussi une expression *systématique* qui ne se frappe pas elle-même au visage, du fait de ses contradictions internes. Et le prix de la réussite, c'est que la fidélité du reflet des rapports économiques s'évanouit de plus en plus. Et cela d'autant plus qu'il arrive plus rarement qu'un code soit l'expression brutale, intransigeante, authentique de la domination d'une classe : la chose elle-même ne serait-elle pas déjà contre la « notion du droit » ? La notion du droit pure, consécutive, de la bourgeoisie révolutionnaire de 1792 à 1796 est déjà faussée, comme nous le savons, en de nombreux endroits dans le code Napoléon, et dans la mesure où elle y est incarnée, elle est obligée de subir journallement toutes sortes d'atténuations par suite de la puissance croissante du prolétariat. Ce qui n'empêche pas le code Napoléon d'être le code qui sert de base à toutes les codifications nouvelles dans toutes les parties du monde. C'est ainsi que le cours du « développement du droit » ne consiste en grande partie qu'à essayer tout d'abord d'éliminer les contradictions résultant de la traduction directe de rapports économiques en principes juridiques et d'établir un système juridique harmonieux, pour constater ensuite que l'influence et la pression du développement économique ultérieur ne cessent de faire éclater ce système et l'impliquent dans de nouvelles contradictions (je ne parle ici avant tout que du droit civil).

Le reflet de rapports économiques sous forme de principes juridiques a nécessairement aussi pour résultat de mettre les choses la tête en bas : il se produit sans que ceux qui agissent en aient conscience ; le juriste s'imagine qu'il opère par propositions *a priori*, alors que ce ne sont pourtant que des reflets économiques — et c'est pourquoi tout est mis la tête en bas. Et le fait que ce renversement, qui tant qu'on ne le reconnaît pas, constitue ce que nous appelons *un point de vue idéologique*, réagit à son tour sur la base économique et peut la modifier, dans certaines limites, me paraît être l'évidence même. La

base du droit successoral, en supposant l'égalité du stade de développement de la famille, est une base économique. Néanmoins, il sera difficile de démontrer qu'en Angleterre, par exemple, la liberté absolue de tester, et en France sa grande limitation, n'ont dans toutes leurs particularités que des causes économiques. Mais, pour une part très importante, toutes deux réagissent sur l'économie par le fait qu'elles influencent la répartition de la fortune.

En ce qui concerne les régions idéologiques qui planent plus haut encore dans les airs, la religion, la philosophie, etc., elles sont composées d'un reliquat — remontant à la préhistoire et que la période historique a trouvé avant elle et recueilli — de... ce que nous appellerions aujourd'hui stupidité. A la base de ces diverses représentations fausses de la nature, de la constitution de l'homme lui-même, des esprits, des puissances magiques, etc..., il n'y a le plus souvent qu'un élément économique négatif ; le faible développement économique de la période préhistorique a comme complément, mais aussi çà et là pour condition et même pour cause, les représentations fausses de la nature. Et bien que le besoin économique ait été le ressort principal du progrès dans la connaissance de la nature et qu'il le soit devenu de plus en plus, ce n'en serait pas moins du pédantisme de vouloir chercher des causes économiques à toute cette stupidité primitive. L'histoire des sciences est l'histoire de l'élimination progressive de cette stupidité, ou bien encore de son remplacement par une stupidité nouvelle, mais de moins en moins absurde. Les gens qui s'en chargent font partie à leur tour de sphères particulières de la division du travail et ils s'imaginent qu'ils travaillent sur un terrain indépendant. Et, dans la mesure où ils constituent un groupe indépendant au sein de la division sociale du travail, leurs productions, y compris leurs erreurs, réagissent sur tout le développement social, même sur le développement économique. Mais avec tout cela ils n'en sont pas moins eux-mêmes à leur tour sous l'influence dominante du développement économique. C'est dans la philosophie, par exemple, qu'on peut le plus facilement le prouver pour la période bourgeoise. Hobbes fut le premier matérialiste moderne (dans le sens du XVIII^e siècle), mais un partisan de l'absolutisme à l'époque où la monarchie absolue florissait dans toute l'Europe et engageait en Angleterre la lutte avec le peuple. Locke a été, en religion comme en politique, le fils du compromis de classe de

1688. Les déistes anglais et leurs successeurs plus conséquents, les matérialistes français, furent les philosophes authentiques de la bourgeoisie ; les Français furent même ceux de la révolution bourgeoise. Dans la philosophie allemande qui va de Kant à Hegel on voit passer le philistin allemand, de façon tantôt positive, tantôt négative. Mais, en tant que domaine déterminé de la division du travail, la philosophie de chaque époque suppose une documentation intellectuelle déterminée qui lui a été transmise par celles qui l'ont précédé et dont elle part. Et c'est pourquoi il arrive que des pays économiquement retardataires peuvent pourtant tenir le premier violon en philosophie : la France au XVIII^e siècle par rapport à l'Angleterre sur la philosophie de laquelle s'appuyaient les Français, et plus tard l'Allemagne par rapport à l'une et à l'autre. Mais, en France comme en Allemagne, la philosophie, tout comme l'épanouissement littéraire général de cette époque, fut, elle aussi, le résultat d'un essor économique. La suprématie finale du développement économique également dans ces domaines est pour moi chose assurée, mais elle se produit au sein de conditions prescrites par le domaine intéressé lui-même ; en philosophie, par exemple, par l'effet d'influences économiques (qui n'agissent le plus souvent à leur tour que sous leur déguisement politique, etc.), sur la matière philosophique existante transmise par les prédécesseurs. L'économie ne crée ici rien directement d'elle-même, mais elle détermine la sorte de modification et de développement de la matière intellectuelle existante, et encore elle fait cela le plus souvent indirectement par le fait que ce sont les reflets politiques, juridiques et moraux qui exercent la plus grande action directe sur la philosophie.

Sur la religion, j'ai dit l'indispensable dans mon dernier chapitre sur Feuerbach.

Donc, lorsque Barth prétend que nous aurions nié toute réaction des reflets politiques, etc., du mouvement économique sur ce mouvement même, il ne fait que se battre contre des moulins à vent. Il n'a qu'à regarder *Le 18 Brumaire* de Marx où il s'agit presque uniquement du rôle *particulier* joué par les luttes et événements politiques, naturellement dans la limite de leur dépendance *générale* des conditions économiques. Ou *Le Capital*, par exemple le chapitre sur la journée de travail, où la législation, qui est bien un acte politique, agit

de façon si radicale. Ou encore, le chapitre sur l'histoire de la bourgeoisie (le 24^e chapitre). Pourquoi luttons-nous donc pour la dictature politique du prolétariat si le pouvoir politique est économiquement impuissant ? La violence (c'est-à-dire le pouvoir d'Etat) est, elle aussi, une puissance économique !

Mais je n'ai pas maintenant le temps de faire la critique de ce livre. Il faut d'abord que sorte le III^e livre **1** et d'ailleurs je crois que Bernstein, par exemple, pourrait très bien faire la chose.

Ce qui manque à tous ces messieurs, c'est la dialectique. Ils ne voient toujours ici que la cause, là que l'effet. Que c'est une abstraction vide, que dans le monde réel pareils antagonismes polaires métaphysiques n'existent que dans les crises, mais que tout le grand cours des choses se produit sous la forme d'action et de réaction de forces, sans doute, très inégales, — dont le mouvement économique est de beaucoup la force la plus puissante, la plus initiale, la plus décisive, qu'il n'y a rien ici d'absolu et que tout est relatif, tout cela, que voulez-vous, ils ne le voient pas ; pour eux Hegel n'a pas existé...

1 Du Capital.

24.

FRIEDRICH ENGELS

Socialisme utopique et socialisme scientifique

Introduction à l'édition anglaise *

[Retour à la table des matières](#)

Cette étude est une partie d'un tout plus important. Vers 1875, le D^r Eug. Dühring, *privat-docent* ¹ à l'Université de Berlin, annonça soudain et avec assez de bruit sa conversion au socialisme et se présenta au public allemand avec une théorie socialiste complète, comportant tout un plan de réorganisation pratique de la société : comme de juste, il tomba à bras raccourci sur ses prédécesseurs ; il s'en prit surtout à Marx sur qui il déversa les flots de sa rage.

Cela se passait à peu près au temps où les deux fractions du parti socialiste allemand — le groupe d'Eisenach et les lassaliens — fusionnaient ² et acquéraient de ce fait, non seulement un immense accroissement de forces, mais ce qui est plus important encore, le moyen de mettre en jeu toute cette force contre l'ennemi commun. Le parti socialiste était en train de devenir rapidement en Allemagne une puissance. Mais pour devenir une puissance, il fallait que l'unité nouvellement conquise ne fût pas menacée. Or le Dr Dühring se mit ouvertement à grouper autour de sa personne une coterie, le noyau

* Publiée pour la première fois dans *Socialism : Utopian and Scientific*, Londres, 1892 (traduction anglaise de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*). Parut en même temps (amputé des sept premiers paragraphes) en allemand sous le titre « Sur le matérialisme historique » dans la *Neue Zeit*, 11^e année (1892-93), tome I, n^{os} 1 et 2.

¹ Professeur libre.

² Au Congrès de Gotha (mai 1875).

d'un parti séparatiste de l'avenir ⁷⁹. Il était donc nécessaire de relever le gant qui nous était jeté et, bon gré mal gré, d'engager la lutte.

L'affaire n'était pas extraordinairement difficile, mais de longue haleine. Nous autres Allemands, comme chacun le sait, nous sommes d'une *Gründlichkeit* ⁸⁰ terriblement pesante, profondément radicale ou radicalement profonde, comme il vous plaira de la nommer. Chaque fois que l'un de nous accouche de ce qu'il considère comme une nouvelle théorie, il doit commencer par l'élaborer en un système embrassant le monde entier. Il doit démontrer que les premiers principes de la logique et que les lois fondamentales de l'univers n'ont existé de toute éternité que pour conduire l'esprit humain à cette théorie nouvellement découverte et qui couronne tout : sous ce rapport le D^r Dühring était à la hauteur du génie national. Ce n'était rien de moins qu'un *Système complet de philosophie* de l'esprit, de la morale, de la nature et de l'histoire, qu'un *Système complet d'économie politique et de socialisme* et enfin qu'une *Critique historique de l'économie politique* — trois gros in-octavo, aussi lourds de forme que de contenu, trois corps d'armée d'arguments mobilisés contre tous les philosophes et économistes antérieurs en général et contre Marx en particulier, en réalité, une tentative de complet « bouleversement de la science » — voilà à quoi je devais m'atteler. J'avais à traiter de tout et d'autres sujets encore ; depuis les concepts de temps et d'espace jusqu'au bimétallisme, depuis l'éternité de la matière et du mouvement jusqu'à la périssable nature de nos idées morales, depuis la sélection naturelle de Darwin jusqu'à l'éducation de la jeunesse dans une société future. Néanmoins, l'universalité systématique de mon adversaire me procurait l'occasion de développer en opposition à lui, et pour la première fois dans leur enchaînement, les opinions que nous avons, Marx et moi, sur cette grande variété de sujets. Telle fut la principale raison qui m'engagea à entreprendre cette tâche, d'ailleurs ingrate.

⁷⁹ Bernstein appartenait à cette coterie : entraîné par les nécessités de la lutte que le Parti soutenait contre Bismarck, il la déserta du vivant de Marx et d'Engels. Quand en 1892, Engels écrivit ces lignes, il était loin de se douter que Bernstein, qu'il choisit pour être un de ses exécuteurs testamentaires, devait tourner casaque après sa mort, retourner à ses premières amours et essayer de former le parti séparatiste qu'il avait tué dans l'œuf. (*Note de Paul Lafargue.*)

⁸⁰ Profondeur. (*Note de Paul Lafargue.*)

Ma réponse, d'abord publiée en une série d'articles dans le *Vorwärts* de Leipzig, l'organe principal du parti socialiste, fut ensuite imprimée en un volume sous le titre : *M. Eugen Dühring bouleverse la science*. Une deuxième édition parut à Zurich en 1886.

Sur la demande de mon ami Paul Lafargue, je remaniai trois chapitres 1 de ce volume pour former une brochure qu'il traduisit et publia 2 en 1880 sous le titre de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Des éditions polonaise et espagnole furent faites d'après le texte français ; mais en 1883 nos amis d'Allemagne firent paraître la brochure dans sa langue originelle ; depuis, des traductions faites sur le texte allemand ont été publiées en italien, en russe, en danois, en hollandais et en roumain, de telle sorte qu'avec cette présente édition anglaise, ce petit volume circule en dix langues. Je ne connais aucun autre ouvrage socialiste, pas même notre *Manifeste communiste* de 1848 et *Le Capital* de Marx, qui ait été si souvent traduit : en Allemagne il a eu quatre éditions formant un total de 20 000 exemplaires.

L'appendice « La marche » 3 a été écrit dans l'intention de répandre dans le parti socialiste allemand quelques connaissances fondamentales sur l'histoire et l'évolution de la propriété foncière en Allemagne. Cela semblait particulièrement nécessaire à une période où la population ouvrière des villes était déjà passablement gagnée au parti socialiste et où il s'agissait de prendre en main les ouvriers agricoles et les paysans. Cet appendice fut inséré dans la traduction, pour la raison que les formes primitives de la propriété du sol, formes

1 Ce sont : le chap. I de l'introduction, les chap. I et II de la III^e partie. Le chap. I de l'introduction a été coupé en deux morceaux, entre lesquels le chap. I de la III^e partie a été intercalée.

2 Dans la première *Revue socialiste*, celle de 1880.

3 Sous le titre « La marche », Engels écrivit en décembre 1882, en supplément du premier tirage de la brochure : *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, parue à Zurich au début de 1883, un court abrégé de l'histoire de la paysannerie allemande depuis les temps reculés. « La marche » parut en 1883, anonymement, sous une forme légèrement revue, comme écrit de propagande destiné aux paysans, sous le titre : « *Le paysan allemand. Qu'a-t-il été ? Qu'est-il ? Que pourrait-il être ?* »

communes à toutes les tribus germaniques, ainsi que l'histoire de leur dégradation, sont encore bien moins connues en Angleterre qu'en Allemagne. J'ai laissé le texte original sans rien changer, je ne me suis donc pas reporté à l'hypothèse échafaudée récemment par Maxime Kovalewski. Selon cette théorie, avant d'être partagée entre les membres de la communauté de la Marche, les terres de labour et de pâturage ont été d'abord cultivées en commun par une grande communauté familiale de type patriarcal qui embrassait plusieurs générations (la *Zadruga* des Slaves du Sud, qui existe encore aujourd'hui, en offre un exemple), le partage a eu lieu plus tard lorsque la communauté fut devenue si vaste qu'elle rendait difficile une exploitation économique en commun. Kovalewski a vraisemblablement tout à fait raison, mais la question est encore *sub judice* ¹.

Les termes économiques employés dans ce livre correspondent, dans la mesure où ils sont nouveaux, à ceux de l'édition anglaise du *Capital* de Marx. Nous désignons par « production des marchandises » cette phase de l'économie dans laquelle les denrées ne sont pas produites seulement pour l'usage du producteur, mais en vue de l'échange, c'est-à-dire comme marchandise, et non comme valeurs d'usage. Cette phase s'étend depuis les premiers débuts de la production pour l'échange jusqu'à nos jours ; elle n'atteint son plein développement qu'avec la production capitaliste, c'est-à-dire avec les conditions dans lesquelles le capitaliste, propriétaire des moyens de production, occupe pour un salaire des ouvriers, gens privés de tout moyen de production à l'exception de leur propre force de travail, et empoche l'excédent du prix de vente des produits sur ses dépenses. Nous divisons l'histoire de la production industrielle depuis le moyen âge, en trois périodes :

1° L'artisanat, petits maîtres-artisans assistés de quelques compagnons et apprentis, où chaque ouvrier fabrique l'article entier.

2° La manufacture, où un assez grand nombre d'ouvriers groupés dans un grand atelier, fabrique l'article entier selon le principe de la division du travail, c'est-à-dire que chaque ouvrier n'exécute qu'une

¹ En suspens.

opération partielle, de sorte que le produit n'est terminé qu'après avoir passé successivement entre les mains de tous.

3° L'industrie moderne, où le produit est fabriqué par la machine actionnée par une force, et où le travail de l'ouvrier se borne à la surveillance et à la correction des opérations accomplis par la mécanique.

L'Angleterre, berceau du matérialisme

Je sais parfaitement que ce travail ne sera pas accueilli favorablement par une partie considérable du public anglais. Mais si nous, continentaux, nous avons prêté la moindre attention aux préjugés de la *respectabilité* britannique, nous nous trouverions dans une position pire que celle où nous sommes. Cette brochure défend ce que nous nommons le « matérialisme historique » et le mot matérialisme écorche les oreilles de l'immense majorité des lecteurs anglais. *Agnosticisme* serait tolérable, mais matérialisme est absolument inadmissible ¹.

Et cependant le berceau du matérialisme moderne n'est depuis le XVII^e siècle, nulle part ailleurs... qu'en Angleterre.

Le matérialisme est le *vrai* fils de la *Grande-Bretagne*. Déjà son grand scolastique, *Duns Scot*, s'était demandé « *si la matière ne pouvait pas penser* ».

Pour opérer ce miracle, il eut recours à la toute-puissance de Dieu ; autrement dit, il força la *théologie* elle-même à prêcher le

1 Herbert Spencer, Huxley, les philosophes et les savants du darwinisme, pour ne pas choquer la respectabilité de leur compatriotes, se nommèrent agnostiques, voulant dire, par ce mot grec, qu'ils étaient privés de toute connaissance sur Dieu, la matière, les causes finales, la chose en soi, etc. Des farceurs le traduisirent en anglais : *Know-nothing*, ne connais rien ! Auguste Comte avait également débarrassé son positivisme de ces questions gênantes, pour ne pas déplaire à la bourgeoisie française, qui reniait la philosophie du XVIII^e siècle et qui, comme le chien de la Bible, retournait à son vomissement. (*Note de Paul Lafargue.*)

matérialisme. Il était de surcroît *nominaliste*. Le nominalisme ⁸¹ se trouve comme élément principal chez les matérialistes *anglais*, et il constitue d'une façon générale la *première* expression du matérialisme.

Le père authentique du *matérialisme anglais* et de toute la science *expérimentale* moderne est *Bacon*. La science de la nature est à ses yeux la vraie science ; et la physique, basée sur l'expérience sensible, en est la partie fondamentale la plus noble. Il se réfère souvent à *Anaxadore* et ses *homéomères*, ainsi qu'à *Démocrite* et ses atomes. Les *sens* sont, dans sa doctrine, infaillibles ; ils sont la *source* de toute connaissance. La science est *science d'expérience* et consiste souvent à l'application d'une *méthode rationnelle* au donné sensible. Introduction, analyse, comparaison, observation, expérimentation, telles sont les conditions principales d'une méthode rationnelle. Parmi les propriétés innées à la *matière*, le *mouvement* est la première et la plus éminente, non seulement en tant que mouvement *mécanique* et *mathématique*, mais plus encore comme *instinct*, *esprit vital*, *force expansive*, *tourment (Qual)* ⁸² de la matière (pour employer l'expression de Jacob Bœhme). Les formes primitives de la matière sont des forces essentielles vivantes, individualisantes, inhérente à elle, et ce sont elles qui produisent les différences spécifiques.

Chez *Bacon*, son premier créateur, le matérialisme recèle encore, d'une manière naïve, les germes d'un développement universel. La matière rit à l'homme tout entier dans l'éclat de sa poétique sensualité ; mais la doctrine aphoristique elle-même fourmille encore d'inconséquences théologiques.

Dans la suite de son évolution, le matérialisme devient *exclusif*. *Hobbes* *systématise* le matérialisme de *Bacon*. Le monde sensible perd

⁸¹ *Le nominalisme* est une tendance de la philosophie médiévale qui considère les concepts généraux d'espèce (les universaux) seulement comme des noms, comme produits de la pensée et de la langue des hommes et n'ayant de valeur pour désigner des choses particulières existant réellement. A l'inverse des réalistes du moyen âge, les nominalistes niaient l'existence des concepts en tant que prototypes et sources créatrices des choses. En ce sens le nominalisme est la première expression du matérialisme au moyen âge.

⁸² *Qual* est un jeu de mot philosophique. *Qual* signifie littéralement une torture, une souffrance qui pousse à une action quelconque. Le mystique Bœhme donne aussi au mot allemand quelque chose de la signification du mot latin *qualitas* ; son *qual* était le principe actif venant de l'objet, de la relation ou de la personne et déterminant à son tour son développement spontané, en opposition à une souffrance qui lui serait infligé du dehors. (F. E.).

sa fleur et devient le sensible abstrait du *géomètre*. Le mouvement *physique* est sacrifié au mouvement *mécanique* ou *mathématique* ; la *géométrie* est proclamée science principale. Le matérialisme se fait *misanthrope*, s'il veut battre sur son propre terrain l'esprit *misanthrope* et *désincarné*, le matérialisme est forcé de mortifier lui-même sa chair et de devenir *ascète*. Il se présente comme un *être de raison*, mais développe aussi bien la logique inexorable de l'entendement.

Partant de Bacon, Hobbes procède à la démonstration suivante : si la sensibilité fournit aux hommes toutes leurs connaissances, il en résulte que l'intuition, l'idée, la représentation, ne sont que les fantômes du monde corporel plus ou moins dépouillé de sa forme sensible. Tout ce que la science peut faire, c'est de donner un nom à ces fantômes. Un *seul et même nom* peut être appliqué à plusieurs fantômes. Il peut même y avoir des noms de noms. Mais il serait contradictoire d'affirmer, d'une part, que toutes les idées ont leur origine dans le monde sensible, et de soutenir, d'autre part, qu'un mot est plus qu'un mot et que, en dehors des entités représentées et toujours singulières, il existe encore des entités universelles. Au contraire une *substance incorporelle* est tout aussi contradictoire qu'un *corps incorporel*. *Corps, Etre, substance*, tout cela est une seule et même idée *réelle*. On ne peut séparer la pensée de la matière qui pense. Elle est le sujet de tous les changements. Le mot *infini* est *vide de sens* à moins de signifier la capacité de notre esprit d'additionner sans fin. C'est parce la matérialité seule peut faire l'objet de la perception et du savoir, que nous ne savons *rien* de l'existence de Dieu. Seule ma propre existence est *certaine*. Toute passion humaine est un mouvement mécanique, qui finit ou commence. Les objets des instincts voilà le bien. L'homme est soumis aux mêmes lois que la nature. Puissance et liberté sont identiques.

Hobbes avait systématisé Bacon, mais sans avoir établi sur des raisons précises son principe fondamental, aux termes duquel les connaissances et les idées ont leur origine dans le monde sensible.

C'est *Locke* qui, dans son *Essai sur l'entendement humain* a donné les raisons du principe de Bacon et Hobbes.

De même que Hobbes anéantissait les préjugés *théistes*, de matérialisme baconien, Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley, etc., firent tomber la dernière barrière théologique du sensualisme de

Locke. Pour le matérialisme tout au moins, le théisme n'est qu'un moyen commode et indolent de se débarrasser de la religion 83.

Ainsi écrivait Marx à propos de l'origine britannique du matérialisme moderne : si les Anglais d'aujourd'hui ne sont pas particulièrement enchantés de la justice rendue à leurs ancêtres, tant pis pour eux ! Il n'en reste pas moins indéniable que Bacon, Hobbes et Locke sont les pères de cette brillante pléiade de matérialistes français qui, en dépit des victoires sur terre et sur mer remportées sur la France par les Anglais et les Allemands, firent du XVIII^e siècle le siècle français par excellence, même avant son couronnement par la Révolution française, dont nous essayons encore en Allemagne et en Angleterre d'acclimater les résultats.

Il n'y a pas à le nier : l'étranger cultivé qui, vers le milieu du siècle, élisait domicile en Angleterre, était frappé d'une chose, et c'était, comme il était contraint de le comprendre, la stupidité et la bigoterie religieuse de la « respectable » classe moyenne anglaise. Nous étions à cette époque tous les matérialistes ou tout au moins des libres penseurs très avancés et il était inconcevable pour nous que presque tous les gens cultivés pussent ajouter foi à toutes sortes d'impossibles miracles et que même des géologues comme Buskland et Mantell, déformassent les données de leurs sciences pour qu'elles ne vissent pas trop en contradiction avec les mythes de la Genèse : tandis que pour rencontrer des hommes osant se servir de leurs facultés intellectuelles en matière religieuse, il fallait aller parmi les gens incultes, les *great unwashed*, comme on les dénommait, parmi les travailleurs, spécialement parmi les socialistes oweniens 84.

83 MARX et ENGELS : *Die Heilige Familie* (La Sainte Famille), Francfort, 1845, pp. 201-204.

84 *Great unwashed*, littéralement, les grands non lavés : Ledru-Rollin, Mazzini, Pyat et les républicains à l'eau de rose de 1848 avaient le même mépris pour les socialistes ; ils disaient que les *démoc-socs* étaient en guerre avec le savon. La propreté est un luxe coûteux, que la classe ouvrière, tondu par la bourgeoisie, ne peut se payer que difficilement : ces beaux esprits faisaient aux ouvriers un crime de la misère que leur imposaient leurs compères de la bourgeoisie. (*Note de Paul Lafargue.*)

L'agnosticisme anglais, matérialisme honteux

Mais, depuis l'Angleterre s'est « civilisée ». L'exposition de 1851 sonna le glas de son exclusivisme insulaire : elle s'est graduellement internationalisée pour la nourriture, les mœurs et les idées, à un tel point que je me prends à souhaiter que certaines coutumes et habitudes anglaises fassent leur chemin sur le continent, comme d'autres coutumes continentales, l'ont fait ici. N'importe, la propagation de l'huile à salade, que seule l'aristocratie connaissait avant 1851, a été accompagnée d'une fâcheuse propagation du scepticisme continental en matière religieuse, et il est arrivé que l'agnosticisme, sans être encore tenu pour aussi *comme il faut* que l'Eglise d'Angleterre, est placé, en ce qui regarde la respectabilité, sur le même plan que le baptême ⁸⁵ et incontestablement au-dessus de l'Armée du Salut ⁸⁶. Je ne puis m'empêcher de songer que, dans la circonstance, ce sera une consolation pour beaucoup qui déplorent et maudissent sincèrement les progrès de l'irreligion d'apprendre que ces « notions de date récente » ne sont pas d'origine étrangère et manufacturées en Allemagne, ainsi que beaucoup d'objets d'usage quotidien, mais qu'elles sont, sans contradiction possible, tout ce qu'il y a de plus *Old England* et que les Anglais d'il y a deux cents ans qui les mirent au monde allaient bien plus loin que n'osent encore le faire leurs descendants d'aujourd'hui.

⁸⁵ La baptême est une secte nombreuse en Angleterre et aux Etats-Unis : son dogme distinctif est de baptiser à l'âge adulte par l'immersion complète du corps du croyant. (*Note de Paul Lafargue.*)

⁸⁶ Organisation par le prédicateur méthodiste William Booth (1829-1912) pour venir en aide matériellement et « spirituellement » aux pauvres. Une de ses tâches principales est d'obscurcir la conscience du peuple grâce à des sermons religieux et moraux et une propagande réactionnaire. Elle a des organisations aux Etats-Unis et dans une série d'autres pays capitalistes et en particulier dans les colonies où elle soutient l'application de la politique coloniale. L'armée du salut est organisée militairement. Elle est un instrument aux mains de la bourgeoisie réactionnaire, dirigé contre le mouvement ouvrier et démocratique.

En fait, qu'est-ce que c'est que l'agnosticisme, sinon un matérialisme honteux ? La conception de la nature qu'a l'agnostique est entièrement matérialiste. Le monde naturel tout entier est gouverné par des lois et n'admet pas l'intervention d'une action extérieure ; mais il ajoute par précaution : « Nous ne possédons pas le moyen d'affirmer ou d'infirmer l'existence d'un être suprême quelconque au delà de l'univers connu. » Cela pouvait avoir raison d'être à l'époque où Laplace répondait fièrement à Napoléon, lui demandant pourquoi, dans sa *Mécanique céleste*, il n'avait pas même mentionné le nom du créateur : « Je n'avais pas besoin de cette hypothèse. » Mais aujourd'hui, avec notre conception évolutionniste de l'Univers, il n'y a absolument plus de place pour un créateur ou un ordonnateur ; et parler d'un être suprême, mis à la porte de tout l'univers existant, implique une contradiction dans les termes et me semble par surcroît une injure aux sentiments des croyants.

Notre agnostique admet aussi que toute notre connaissance est basée sur les données fournies par les sens : « Comment savoir si nos sens nous fournissent des images exactes des objets perçus par leur intermédiaire ? » Et il continue, en nous informant que, quand il parle des objets ou de leurs qualités, il n'entend pas en réalité ces objets ou de leurs qualités, il n'entend pas en réalité ces objets et ces qualités dont on ne peut rien savoir de certain, mais simplement les impressions qu'ils ont produites sur ses sens. Voilà certes un genre de conception qu'il semble difficile de combattre avec des arguments. Mais avant l'argumentation était l'action. *Im Anfang war die Tat* 87. Et l'action humaine a résolu la difficulté bien avant que la subtilité humaine l'eût inventée. *The proof of the pudding is in the eating* 88. Du moment que nous employons ces objets à notre usage d'après les qualités que nous percevons en eux, nous soumettons à une épreuve infaillible l'exactitude ou l'inexactitude de nos perceptions sensorielles. Si ces perceptions sont fausses, l'usage de l'objet qu'elles nous ont suggéré est faux ; par conséquent notre tentative doit échouer. Mais si nous réussissons à atteindre notre but, si nous constatons que l'objet correspond à la représentation que nous en avons, qu'il donne ce que

87 « Au commencement était l'action. » (GËTHE : *Faust*.)

88 La preuve du pudding, c'est qu'on le mange.

nous attendons de son usage, c'est la preuve positive que, dans le cadre de ces limites, nos perceptions de l'objet et de ses qualités concordent avec la réalité en dehors de nous. Et si par contre nous échouons, nous ne sommes généralement pas longs à découvrir la cause de nos insuccès ; nous trouvons que la perception qui a servi de base à notre tentative, ou bien était par elle-même incomplète ou superficielle, ou bien avait été rattachée d'une façon que ne justifiait pas la réalité aux données d'autres perceptions. Aussi souvent que nous aurons pris le soin d'éduquer et d'utiliser correctement nos sens et de renfermer notre action dans les limites prescrites par nos perceptions correctement obtenues et correctement utilisées, aussi souvent nous trouverons que le résultat de notre action démontre la conformité de nos perceptions avec la nature objective des objets perçus. Jusqu'ici il n'y a pas un seul exemple que les perceptions de nos sens, scientifiquement contrôlées, aient engendré dans notre cerveau des représentations du monde extérieur, qui soient, par leur nature même, en désaccord avec la réalité ou qu'il y ait incompatibilité immanente entre le monde extérieur et les perceptions sensibles que nous en avons.

Et voici que paraît l'agnostique néo-kantien, et il dit : « Nous pouvons certes percevoir peut-être correctement les qualités d'un objet, mais par aucun processus des sens ou de la pensée, nous ne pouvons saisir la chose elle-même. La *chose en soi* est au delà de notre connaissance. » Hegel, depuis longtemps, a déjà répondu : « Si vous connaissez toutes les qualités d'une chose, vous connaissez la chose elle-même ; il ne reste plus que le fait que la dite chose existe en dehors de vous, et dès que vos sens vous ont appris ce fait, vous avez saisi le dernier reste de la chose en soi, le célèbre inconnaissable, le *Ding an sich* ¹ de Kant. » Il est juste d'ajouter que, du temps de Kant, notre connaissance des objets naturels était si fragmentaire qu'il pouvait se croire en droit de supposer, au delà du peu que nous connaissions de chacun d'eux, une mystérieuse « chose en soi ». Mais ces insaisissables choses ont été les unes après les autres saisies,

¹ *Ding an sich* signifie chose en soi. La *chose en soi* ou *noumène*, dans la philosophie de Kant, est inconnaissable et s'oppose au *phénomène* qui, lui, est objet de connaissance. Engels démontre ici la fausseté d'une telle attitude philosophique.

analysées et, ce qui est plus, reproduites par les progrès gigantesques de la science : ce que nous pouvons produire, nous ne pouvons pas prétendre le considérer comme inconnaissable. Les substances organiques étaient ainsi, pour la chimie de la première moitié du siècle, des objets mystérieux ; aujourd'hui, nous apprenons à les fabriquer les unes après les autres avec leurs éléments chimiques, sans l'aide d'aucun processus organique. Les chimistes modernes déclarent que, dès que la constitution chimique de n'importe quel corps est connue, il peut être fabriqué avec ses éléments. Nous sommes encore loin de connaître la constitution des substances organiques les plus élevées, les corps albuminoïdes ; mais il n'y a pas de raison pour désespérer de parvenir à cette connaissance, après des siècles de recherches s'il le faut, et qu'ainsi armés, nous arriverons à produire de l'albumine artificielle. Quand nous serons arrivés là, nous aurons fabriqué la vie organique, car la vie, de ses formes les plus simples aux plus élevées, n'est que le mode d'existence normal des corps albuminoïdes.

Cependant, dès que notre agnostique a fait ces réserves de pure forme, il parle et agit comme le plus fieffé matérialiste qu'il est au fond. Il dira bien : « Pour autant que nous le sachions, la matière et le mouvement — l'énergie, comme on dit à présent — ne peuvent être ni créés ni détruits, mais nous n'avons aucune preuve qu'ils n'aient pas été créés à un moment quelconque. » Mais si vous essayez de retourner cette concession contre lui dans quelque cas particulier, il s'empresse de vous éconduire et de vous imposer le silence. S'il admet la possibilité du spiritualisme *in abstracto*, il ne veut pas en entendre parler *in concreto*. Il vous dira : « Autant que nous le sachions et puissions le savoir, il n'existe pas de créateur et d'ordonnateur de l'univers ; pour ce qui nous regarde, la matière et l'énergie ne peuvent être ni créées ni détruites ; pour nous, la pensée est une forme de l'énergie, une fonction du cerveau ; tout ce que nous savons, c'est que le monde matériel est gouverné par des lois immuables et ainsi de suite. » Donc, dans la mesure où il est un homme *de science*, où il *sait* quelque chose, il est matérialiste ; mais hors de sa science, dans les sphères où il ne sait rien, il traduit son ignorance en grec et l'appelle *agnosticisme*.

En tout cas, une chose me paraît claire : même si j'étais un agnostique, il est évident que je ne pourrais appeler la conception, il est évident que je ne pourrais appeler la conception de l'histoire esquissée dans ce petit livre « agnosticisme historique ». Les gens pieux se moqueraient de moi, et les agnostiques s'indigneraient et me demanderaient si je veux les tourner en ridicule. J'espère donc que même la « respectabilité » britannique ne sera pas trop scandalisée si je me sers en anglais ainsi que je le fais en plusieurs autres langues, du mot *matérialisme historique* pour désigner une conception de l'histoire qui recherche la cause première et le grand moteur de tous les événements historiques importants dans le développement économique de la société, dans la transformation des modes de production et d'échange, dans la division de la société en classes qui en résulte et dans les luttes de ces classes entre elles.

On m'accordera d'autant plus facilement cette permission, si je montre que le matérialisme historique peut être de quelque avantage même à la respectabilité britannique. J'ai déjà remarqué, qu'il y a quelque 40 ou 50 ans de cela, l'étranger cultivé qui s'établissait en Angleterre, était choqué de ce qu'il nommait la bigoterie religieuse et la stupidité de la respectable classe moyenne. Je vais démontrer que la respectable classe moyenne de l'Angleterre de cette époque n'était pas aussi stupide qu'elle paraissait l'être à l'intelligent étranger. On peut expliquer ses inclinations religieuses.

Croissance sociale de la bourgeoisie

Quand l'Europe émergea du moyen âge, la bourgeoisie grandissante des villes constituait chez elle l'élément révolutionnaire. Elle avait conquis dans l'organisation féodale une position qui déjà était devenue trop étroite pour sa force d'expansion. Le libre développement de la classe moyenne, de la bourgeoisie, devenait incompatible avec le maintien du système féodal : le système féodal devait donc être détruit.

Le grand centre international du féodalisme était l'Eglise catholique romaine. Elle réunissait toute l'Europe féodale de l'Occident, malgré ses guerres intestines, en un grand système politique, opposé aux

Grecs schismatiques aussi bien qu'aux pays musulmans. Elle couronnait les institutions féodales de l'auréole d'une consécration divine. Elle avait modelé sa propre hiérarchie sur celle de la féodalité et elle avait fini par devenir le seigneur féodal le plus puissant, propriétaire d'un bon tiers au moins des terres du monde catholique. Avant que le féodalisme pût être attaqué en détail dans chaque pays, il fallait que son organisation centrale sacrée fût détruite.

Or, parallèlement à la montée de la bourgeoisie, se produisit le grand essor de la science ; de nouveau, l'astronomie, la mécanique, la physique, l'anatomie et la physiologie étaient cultivées. La bourgeoisie avait besoin, pour le développement de sa production industrielle, d'une science qui étudiait les propriétés physiques des objets naturels et les modes d'action des forces de la nature ? Jusquelà, la science n'avait été que l'humble servante de l'Eglise, qui ne lui avait jamais permis de franchir les limites posées par la foi ; elle était tout, sauf une science. Elle s'insurgea contre l'Eglise ; la bourgeoisie, ne pouvant rien sans la science, se joignit au mouvement de révolte.

Ces remarques, bien qu'intéressant seulement deux des points où la bourgeoisie montante devait fatalement entrer en collision avec la religion établie, suffiront pour démontrer d'abord que la classe la plus directement intéressée dans la lutte contre la position de force de l'Eglise catholique était la bourgeoisie, et ensuite que toute lutte contre le féodalisme devait à l'époque revêtir un déguisement religieux et être dirigée en premier lieu contre l'Eglise. Mais si les Universités et les marchands des villes lancèrent le cri de guerre, il était certain qu'il trouverait — et il trouva en effet — un puissant écho dans les masses populaires des campagnes, chez les paysans, qui partout devaient durement lutter pour leur existence même contre leurs seigneurs féodaux, tant spirituels que temporels.

La longue lutte de la bourgeoisie contre le féodalisme fut marquée par trois grandes et décisives batailles.

Emancipation de la bourgeoisie

La réforme protestante.

La première est la Réforme protestante en Allemagne. Au cri de guerre de Luther contre l'Eglise, deux insurrections politiques répondirent : l'insurrection de la petite noblesse dirigée par Franz de Sickingen (1523) et la grande guerre des paysans (1525). Toutes deux furent vaincues, surtout à cause de l'indécision des bourgeois des villes, qui y étaient cependant les plus intéressés ; nous ne pouvons ici rechercher les causes de cette indécision. Dès ce moment, la lutte dégénéra en une querelle entre les princes locaux et le pouvoir central de l'empereur, et pendant deux siècles, eut pour conséquence de rayer l'Allemagne du nombre des nations européennes jouant un rôle politique. La réforme luthérienne enfanta néanmoins une nouvelle religion, la religion dont avait précisément besoin la monarchie absolue. Les paysans allemands du Nord-Est n'étaient pas plutôt convertis au luthéranisme, qu'ils étaient transformés d'homme libres en serfs.

Mais là où Luther échoua, Calvin remporta la victoire. Le dogme calviniste répondait aux besoins de la bourgeoisie la plus avancée de l'époque. Sa doctrine de la prédestination était l'expression religieuse du fait que, dans le monde commercial de la concurrence, le succès et n'insuccès ne dépendent ni de l'activité, ni de l'habileté de l'homme, mais de circonstances indépendantes de son contrôle. Ces circonstances ne dépendent ni de celui qui veut, ni de celui qui travaille ; elles sont à la merci de puissances économiques supérieures et inconnues ; et cela était particulièrement vrai à une époque de révolution économique, alors que tous les anciens centres de commerce et toutes les routes commerciales étaient ouvertes au monde, et que les articles de foi économique les plus respectables par leur antiquité — la valeur respective de l'or et de l'argent — commençaient à chanceler et à s'écrouler. De plus la constitution de l'Eglise de Calvin était absolument démocratique et républicaine, et là où le royaume de Dieu était républicanisé, les royaumes de ce monde ne pouvaient rester sous la domination de monarques, d'évêques et de

seigneurs féodaux. Tandis que le luthéranisme allemand consentait à devenir un instrument docile entre les mains des petits princes allemands, le calvinisme fonda une République en Hollande et d'actifs partis républicains en Angleterre et surtout en Écosse.

La révolution anglaise, naissance du matérialisme.

Le deuxième soulèvement de la bourgeoisie trouva dans le calvinisme une doctrine taillée et cousue à sa mesure. L'explosion eut lieu en Angleterre ¹. Les classes moyennes des villes se lancèrent les premières dans le mouvement, et la *yeomanry* des campagnes le fit triompher ². Il est assez curieux que, dans les trois grandes révolutions de la bourgeoisie, la paysannerie fournisse les armées pour soutenir le combat et qu'elle soit précisément la classe qui doive être le plus sûrement ruinée par les conséquences économiques de la victoire. Un siècle après Cromwell, la *yeomanry* avait vécu. Cependant sans cette *yeomanry* et sans l'élément plébéien des villes, jamais la bourgeoisie livrée à ses propres forces n'aurait pu continuer la lutte jusqu'à la victoire et n'aurait pu constituer la lutte jusqu'à la victoire et n'aurait pu faire monter Charles I^{er} sur l'échafaud. Pour que ces conquêtes de la bourgeoisie, qui étaient mûres et prêtes à être moissonnées, pussent être assurées, il fallut que la révolution dépassât de beaucoup le but — exactement comme en France en 1793 et comme en Allemagne en 1848. Il semble que ce soit là une des lois de l'évolution de la société bourgeoise.

Cet excès d'activité révolutionnaire fut suivi en Angleterre par l'inévitable réaction, qui, à son tour, dépassa le point où elle aurait pu se maintenir. Après une série d'oscillations, le nouveau centre de gravité finit par être atteint et il devint un nouveau point de départ. La grande période de l'histoire anglaise, que la « respectabilité » nomme la « grande rébellion », et les luttes qui suivirent parviennent à leur achèvement avec l'événement relativement mesquin de 1689, que

¹ 1648 et années suivantes.

² Les *yeomen* étaient des petits propriétaires libres et cultivant eux-mêmes leurs terres ; ils étaient très nombreux à cette époque en Angleterre. (*Note de Paul Lafargue.*)

cependant les historiens libéraux décorent du titre de « glorieuse révolution ».

Le nouveau point de départ était un compromis entre la bourgeoisie montante et les ci-devant propriétaires féodaux. Ces derniers, bien que nommés alors comme aujourd'hui l'aristocratie, étaient depuis longtemps en train de devenir ce que Louis-Philippe ne devint que beaucoup plus tard : « le premier bourgeois du royaume ». Heureusement pour l'Angleterre, les vieux barons féodaux s'étaient entretués durant la guerre des Deux Roses ¹. Leurs successeurs, quoique généralement issus des mêmes familles, provenaient cependant de branches collatérales si éloignées qu'ils constituèrent un corps tout à fait nouveau ; leurs habitudes et leurs goûts étaient plus bourgeois que féodaux ; ils connaissaient parfaitement la valeur de l'argent et ils commencèrent immédiatement à augmenter leurs rentes foncières, en expulsant des centaines de petits fermiers et en les remplaçant par des moutons. Henry VIII, en dissipant en donations et prodigalités les terres de l'Eglise, créa une légion de nouveaux propriétaires fonciers bourgeois : les innombrables confiscations de grands domaines, qu'on recédait à des demi ou à de parfait parvenus, constituées après lui pendant tout le XVII^e siècle, aboutirent au même résultat. C'est pourquoi à partir de Henry VII, l'aristocratie anglaise, loin de contrecarrer le développement de la production industrielle, avait au contraire cherché à en bénéficier indirectement ; et de même il s'était toujours trouvé un grand nombre de propriétaires fonciers disposés, pour des raisons économiques et politiques, à coopérer avec les *leaders* de la bourgeoisie industrielle et financière. Le compromis de 1689 se réalisa donc aisément. Les dépouilles politique — postes, sinécures, gros traitements — étaient abandonnées aux grandes familles nobiliaires, à condition que les intérêts économiques de la bourgeoisie commerçante, industrielle et financière ne fussent pas négligés. Et ces intérêts économiques étaient déjà à l'époque suffisamment puissants pour déterminer la politique générale de la nation. Il y avait bien des querelles sur les questions de détail, mais l'oligarchie aristocratique ne savait que trop bien que sa propriété économique industrielle et commerçante.

¹ 1455-1485. — Henry VIII, dont il est question ensuite, régna sur l'Angleterre de 1509 à 1547 et rompit avec l'Eglise catholique.

A partir de ce moment, la bourgeoisie devint un élément modeste, mais officiellement reconnu, des classes dominantes de l'Angleterre, ayant avec les autres fractions un intérêt commun au maintien de la sujétion de la grande masse ouvrière de la nation. Le marchand ou le manufacturier lui-même occupa la position de maître ou, comme on disait jusqu'à ces derniers temps, de « supérieur naturel » envers ses ouvriers, commis et domestiques. Son intérêt lui commandait de leur soutirer autant de bon travail que possible ; pour cela il devait la accoutumer à la soumission convenable. Il était lui-même religieux, la religion avait été le drapeau sous lequel il avait combattu le roi et les seigneurs ; il ne fut pas long à découvrir les avantages que l'on pouvait tirer de cette même religion pour agir sur les esprits de ses inférieurs naturels et pour les rendre dociles aux ordres des maîtres que, dans sa sagesse impénétrable, il avait plu à Dieu de placer au-dessus d'eux. Bref, la bourgeoisie anglaise avait à prendre sa part dans l'oppression des « classes inférieures », de la grande masse productrice de la nation, et un de ses instruments d'oppression fut l'influence de la religion.

Un autre fait contribua à renforcer les penchants religieux de la bourgeoisie : la naissance du matérialisme en Angleterre. Cette nouvelle doctrine impie choquait non seulement les pieux sentiments de la classe moyenne, mais elle s'annonçait comme une philosophie qui ne convenait qu'aux érudits et aux gens du monde civilisés, par opposition à la religion assez bonne pour la grande masse inculte, y compris la bourgeoisie. Avec Hobbes, le matérialisme apparut sur la scène, comme défenseur de l'omnipotence et des prérogatives royales ; il faisait appel à la monarchie absolue pour maintenir sous le joug ce *puer robustus sed malitiosus* ¹ qu'était le peuple. Il en fut de même avec les successeurs de Hobbes, avec Golingbroke, Shaftesbury, etc. ; la nouvelle forme déiste ou matérialiste demeura, comme par le passé, une doctrine aristocratique, ésotérique et par conséquent odieuse à la bourgeoisie, et par son hérésie religieuse, et par ses connexions politiques antibourgeoises. Par conséquent, en opposition à ce matérialisme et à ce déisme aristocratiques, les sectes protestantes qui avaient fourni son drapeau et ses combattants à la

¹ Cet enfant robuste, mais malicieux.

guerre contre les Stuarts, continuèrent à constituer la force principale de la classe moyenne progressive et forment aujourd'hui encore l'épine dorsale du « grand Parti libéral ».

Matérialisme du XVIII^e siècle et Révolution française.

Cependant, le matérialisme passait d'Angleterre en France où il rencontra une autre école philosophique matérialiste, issue du cartésianisme avec laquelle il se fonda. Tout d'abord, il demeura en France aussi une doctrine exclusivement aristocratique ; mais son caractère révolutionnaire ne tarda pas à s'affirmer. Les matérialistes français ne limitèrent pas leurs critiques aux seules questions religieuses, ils s'attaquèrent à toutes les traditions scientifiques et institutions politiques de leur temps ; et afin de prouver que leur doctrine avait une application universelle, ils prirent au plus court et l'appliquèrent hardiment à tous les objets du savoir dans une œuvre de géants qui leur valut leur nom — *l'Encyclopédie*. Ainsi sous l'une ou l'autre de ses deux formes — matérialisme déclaré ou déisme — ce matérialisme devint la conception du monde de toute la jeunesse cultivée de France, à tel point que lorsque la grande révolution éclata, la doctrine philosophique, mise au monde en Angleterre par les royalistes, fournit leur étendard théorique aux républicains et aux terroristes français, et fournit le texte de la Déclaration des droits de l'homme.

La grande Révolution française fut le troisième soulèvement de la bourgeoisie ; mais elle fut le premier qui rejeta totalement l'accoutrement religieux et livra toutes ses batailles sur le terrain ouvertement politique ; elle fut aussi le premier qui poussa la lutte jusqu'à l'anéantissement de l'un des combattants, l'aristocratie, et jusqu'au complet triomphe de l'autre, la bourgeoisie. En Angleterre, la continuité des institutions prérévolutionnaires et postrévolutionnaires et le compromis entre les grands propriétaires fonciers et les capitalistes trouvèrent leur expression dans la continuité des précédents juridiques et dans la conservation respectueuse des formes féodales de la loi. La Révolution française fut une rupture complète avec les traditions du passé, elle balaya les derniers vestiges du féodalisme et créa avec le *code civil*, une magistrale adaptation de l'ancien droit romain aux conditions du capitalisme moderne ; il est

l'expression presque parfaite des relations juridiques correspondant au stade de développement économique que Marx nomme la production marchande ; si magistrale, que ce code de la France révolutionnaire sert aujourd'hui encore de modèle pour la réforme du droit de propriété dans tous les pays, sans en excepter l'Angleterre. N'oublions pas cependant que si la loi anglaise continue à exprimer les relations économiques de la société capitaliste dans cette langue barbare de la féodalité, qui correspond à la chose à exprimer exactement comme l'orthographe anglaise correspond à la prononciation anglaise, — vous écivez Londres et vous prononcez Constantinople, disait un Français, — cette même loi anglaise est aussi la seule qui ait conservé intacte et transmis à l'Amérique et aux colonies la meilleure part de cette liberté personnelle, de ce self-government ¹ local et de cette indépendance à l'égard de toute intervention étrangère, celle des cours de justice exceptée, bref de ces libertés germaniques qui sur la continent ont été perdues pendant l'époque de la monarchie absolue et n'ont été pleinement reconquises nulle part.

La bourgeoisie anglaise contre le matérialisme et la Révolution

Mais revenons à notre bourgeois anglais. La Révolution française lui procura une splendide occasion de détruire avec le concours des monarchies continentales le commerce maritime français, d'annexer des colonies française et d'écraser les dernières prétentions de la France à la rivalité sur mer. C'est une des raisons pour laquelle il combattit la Révolution. L'autre était que les méthodes de cette Révolution lui étaient profondément déplaisantes. Non seulement son « exécrable » terrorisme, mais même sa tentative de pousser jusqu'au bout la domination bourgeoise. Que deviendrait la bourgeoisie anglaise sans son aristocratie, qui lui enseignait les belles manières (pour vilaines qu'elles fussent), qui inventait pour elle ses modes, qui fournissait des officiers à l'armée, pour le maintien de l'ordre à l'intérieur, et à la flotte, pour la conquête de nouvelles colonies et de nouveaux marchés ? Il est vrai qu'il y avait une minorité progressive de la bourgeoisie, dont les intérêts n'étaient pas aussi bien servis par

¹ Nom donné en Angleterre à l'autonomie locale.

ce compromis ; cette fraction, recrutée principalement dans la classe moyenne la moins riche, sympathisa avec la Révolution, mais elle était impuissante dans le Parlement.

Ainsi, tandis que le matérialisme français devenait le credo de la Révolution française, le bourgeois anglais, vivant dans la crainte du Seigneur, se cramponna d'autant plus à sa religion. Le règne de la terreur à Paris n'avait-il pas montré à quoi on arriverait si la masse perdait ses sentiments religieux ? Plus le matérialisme se propageait de la France aux pays voisins, renforcé par des courants théoriques similaires, en particulier par la philosophie allemande, plus le matérialisme et la libre-pensée devenaient sur le continent, les qualités requises de tout esprit cultivé, plus la classe moyenne d'Angleterre se cramponnait à ses multiples confessions religieuses. Ces confessions différaient entre elle, mais toutes étaient résolument religieuses et chrétiennes.

Tandis que la Révolution assurait en France le triomphe politique de la bourgeoisie, en Angleterre Watt, Arkwright, Cartwright ¹ et d'autres amorçaient une révolution industrielle qui déplaça totalement le centre de gravité de la puissance économique. La richesse de la bourgeoisie grandit à une vitesse infiniment plus rapide que celle de l'aristocratie foncière. Dans la bourgeoisie elle-même, l'aristocratie financière, les banquiers etc., étaient relégués au second plan par les manufacturiers. Le compromis de 1689, même après les changements graduels qu'il avait subis à l'avantage de la bourgeoisie, ne correspondait plus aux positions relatives des parties contractantes. Le caractère de ces parties s'était également modifié ; la bourgeoisie de 1830 différait grandement de celle du siècle précédent. Le pouvoir politique, demeuré entre les mains de l'aristocratie, qui l'employait pour résister aux prétentions de la nouvelle bourgeoisie industrielle, devint incompatible avec les nouveaux intérêts économiques. Une lutte nouvelle avec l'aristocratie s'imposait, qui ne pouvait se terminer que par la victoire de la nouvelle puissance économique. D'abord, sous l'impulsion imprimée par la révolution française de 1830, le

¹ Ce sont ces trois Anglais qui inventèrent : le premier, la machine à vapeur ; le second, la machine à filer (*mule-Jenny*) ; le troisième, le métier à tisser, le tout entre 1764 et 1790.

Reform Act passa en dépit de toutes les oppositions. Il donna à la bourgeoisie une position puissante et reconnue dans la parlement. Puis l'abrogation des lois sur les céréales ⁸⁹ rassura à jamais la suprématie de la bourgeoisie sur l'aristocratie foncière, principalement de sa fraction la plus active, les fabricants. C'était la plus grande victoire de la bourgeoisie ; ce fut la dernière qu'elle remporta pour son profit exclusif. Tous ses autres triomphes, par la suite, elle dut en partager les bénéfiques avec une nouvelle puissance sociale, d'abord son alliée, mais bientôt sa rivale.

Appropriation du prolétariat anglais

La révolution industrielle avait donné naissance à une classe de puissants industriels capitalistes mais aussi à une classe d'ouvriers d'industrie bien plus nombreuse. Cette classe grandit au fur et à mesure que la révolution industrielle s'emparait branche par branche de toute la production, et sa puissance grandissait en proportion. Cette puissance se fit sentir dès 1824, en obligeant un Parlement récalcitrant à abolir les lois interdisant les coalitions ouvrières. Pendant l'agitation pour le *Reform Act*, les ouvriers formèrent l'aile radicale du parti de la Réforme : le *Reforme Act* de 1832 les ayant exclus du droit de vote, ils formulèrent leurs revendications dans la charte du peuple et s'organisèrent, en opposition au grand parti bourgeois pour l'abolition des lois sur les céréales, en parti indépendant, le Parti chartiste, le premier parti ouvrier des temps modernes.

Alors éclatèrent les révolutions continentales de février-mars 1848, dans lesquelles le peuple ouvrier joua un rôle si prépondérant et formula, du moins à Paris, des revendications qui, à coup sûr, étaient inadmissibles du point de vue de la société capitaliste. Et alors survint la réaction générale. D'abord la défaite des chartistes, le 10 avril

⁸⁹ Les « lois sur les céréales » qui tenaient à limiter, voire à interdire les importations de céréales en provenance de l'étranger avaient été introduites dans l'intérêt des grands propriétaires fonciers. La lutte entre la bourgeoisie industrielle et l'aristocratie terrienne à propos de cette question se termina en 1846 par une loi d'abrogation des lois sur le blé.

1848 ⁹⁰ ; puis l'«écrasement des ouvriers parisiens, en juin ; puis les défaites de 1849 en Italie, en Hongrie, dans l'Allemagne du Sud, et finalement la victoire de Louis Bonaparte sur Paris, le 2 décembre 1851. Enfin, pour un temps, l'épouvantail des revendications ouvrières était renversé, mais à quel prix ! Si auparavant la bourgeoisie anglaise était déjà convaincue qu'il fallait maintenir l'esprit religieux dans la classe ouvrière, combien elle en sentit la nécessité plus impérieuse après toutes ces expériences ! Sans daigner prêter attention aux railleries de leurs compères continentaux, les bourgeois anglais continuèrent à dépenser millions sur millions, chaque année, pour l'évangélisation des classes inférieures ; non satisfait de sa propre machinerie religieuse, John Bull appela à son secours Frère Jonathan ⁹¹, le plus habile organisateur de l'époque en fait d'entreprise religieuse, importa d'Amérique le *revivalism* ⁹², Moody et Sankey ⁹³ et leurs pareils, et finalement il accepta l'aide dangereuse de l'Armée du Salut, qui fait revivre la propagande du christianisme primitif, déclare que les pauvres sont des élus, combat le capitalisme à sa manière religieuse et entretient ainsi un élément primitif d'antagonisme chrétien de classe, susceptible de devenir un jour dangereux pour les possédants qui sont aujourd'hui ses bailleurs de fonds.

Il semble que ce soit une loi du développement historique, que la bourgeoisie ne puisse, en aucun pays d'Europe, s'emparer du pouvoir politique — du moins pour un temps assez prolongé — de la même manière exclusive que l'aristocratie féodale l'a conservé au moyen âge. Même en France, où la féodalité fut complètement extirpée, la bourgeoisie en tant que classe n'a détendu le pouvoir que pendant des périodes très courtes. Pendant le règne de Louis-Philippe (1830-1848),

⁹⁰ Le 10 avril 1848 une manifestation organisée par les chartistes en direction du Parlement où l'on devait remettre une pétition portant cinq millions et demi de signatures, fut interdite ; on fit appel à l'armée. La convention chartiste décommanda alors la manifestation et le Parlement repoussa la pétition. Le mouvement chartiste subit là une défaite décisive.

⁹¹ C'est-à-dire les Etats-Unis d'Amérique. Cette désignation ne tarda pas à être remplacée par celle d'oncle Sam.

⁹² De *revival* : réveil. Mouvement collectif de conversion, de retour à la foi, dont les pays anglo-saxons ont offert divers exemples au XIX^e siècle.

⁹³ Missionnaires américains, qui comptent parmi les fondateurs du revivalisme.

une très petite fraction de la bourgeoisie seulement régna, la fraction la plus nombreuse étant exclue du suffrage par un *cens* très élevé 94. Sous la deuxième République (1848-1851), la bourgeoisie tout entière régna, mais trois ans seulement ; son incapacité fraya la route à l'Empire. C'est seulement sous la troisième République que la bourgeoisie, en son entier, a conservé le pouvoir pendant plus de vingt ans ; elle donne déjà des signes réconfortants de décadence 95. Un règne durable de la bourgeoisie n'a été possible que dans des pays comme l'Amérique, où il n'y avait pas de féodalité et où, d'emblée, la société se constitua sur la base bourgeoise. Cependant en Amérique, comme en France, les successeurs de la bourgeoisie, les ouvriers, frappent déjà à la porte.

Servilité de la bourgeoisie anglaise

La bourgeoisie ne posséda jamais en Angleterre le pouvoir sans partage. Même la victoire de 1832 laissait l'aristocratie foncière en possession presque exclusive de toutes les hautes fonctions gouvernementales. L'humanité avec laquelle la riche classe moyenne acceptait cette situation demeura pour moi incompréhensible, jusqu'à ce que j'eusse entendu dans un discours public le grand manufacturier libéral, M.W.A. Forster, supplier les jeunes gens de Bradford d'apprendre le français pour faire leur chemin dans le monde ; il citait sa propre expérience et racontait combien il s'était à lui-même apparu stupide, quand, en sa qualité de ministre, il se trouva brusquement dans une société où le français était au moins aussi nécessaire que l'anglais. En effet, les bourgeois anglais étaient en moyenne à cette époque des parvenus absolument sans culture, et ne pouvaient faire autrement que d'abandonner bon gré mal gré à l'aristocratie les postes supérieurs du gouvernement, où il était nécessaire d'avoir d'autres qualités que l'étroitesse insulaire et la suffisance insulaire, épicées de

94 Il fallait, pour être électeur, payer au moins 200 francs d'impôts directs (avant la révolution de 1830, 300 francs). C'est ce qu'on appelait le *cens* en général.

95 Engels écrivait ceci au lendemain de la crise boulangiste, qui avait mis en péril les institutions parlementaires.

roublardise commerciale ⁹⁶ Même aujourd'hui les débats interminables de la presse sur l'éducation bourgeoise démontrent surabondamment que la classe moyenne anglaise ne se croit pas assez bonne pour une éducation supérieure et ambitionne quelque chose de plus modeste. Ainsi, même après l'abrogation des lois sur les céréales ⁹⁷, on considéra, comme une chose entendue, que les hommes qui avaient remporté la victoire, les Cobden, les Bright, les Forster, etc., devaient rester exclus de toute participation au gouvernement officiel du pays ; il leur fallut attendre vingt ans pour qu'un nouveau *Reform Act* ⁹⁸ leur ouvrît les portes du ministère. La bourgeoisie anglaise est encore aujourd'hui si pénétrée du sentiment de son infériorité sociale qu'elle entretient à ses propres frais et à ceux du peuple une classe décorative de paresseux pour représenter dignement la nation dans toutes les circonstances solennelles et qu'elle se considère hautement honorée quand un de ses membres est trouvé assez digne pour être admis dans ce corps exclusif, fabriqué après tout par elle-même.

⁹⁶ Et même en affaires, la suffisance du chauvinisme national est un triste conseiller. Jusque tout dernièrement, le fabricant anglais vulgaire considérait comme au-dessous de la dignité d'un Anglais de parler une autre langue que la sienne et il était fier que des « pauvres diables d'étrangers » s'établissent en Angleterre et le déchargeassent des tracas de l'écoulement de ses produits à l'étranger. Jamais il ne songea d'une large partie du commerce extérieur de l'Angleterre, importation et exportation, et que le commerce extérieur anglais direct arrivait à être limité presque exclusivement aux colonies, à la Chine, aux Etats-Unis et à l'Amérique du Sud. Il ne remarqua pas davantage que ces Allemands commerçaient avec d'autres Allemands à l'étranger qui graduellement organisèrent un réseau complet de colonies commerciales sur toute la surface du globe. Mais quand l'Allemagne, il y a quarante ans environ, commença sérieusement à produire pour l'exportation, ce réseau la servit à merveille pour accomplir sa transformation, en un temps si court d'un pays exportateur de céréales en un pays industriel de première importance. Enfin il y a environ dix ans, le fabricant anglais prit peur et demanda à ses ambassadeurs et à ses consuls comment il se faisait qu'il ne pouvait plus garder ses clients. Les réponses furent unanimes : 1. Vous n'apprenez pas la langue de vos clients, vous exigez, au contraire, qu'ils apprennent la vôtre ; 2. Vous n'essayez pas de satisfaire les besoins, les habitudes et les goûts de vos acheteurs, mais vous exigez qu'ils acceptent les vôtres. (F. E.)

⁹⁷ 1846. Cette abrogation marque le triomphe du libre-échange sur le protectionnisme et la bourgeoisie anglaise sur les *landlords*.

⁹⁸ La réforme électorale de 1867.

La classe moyenne industrielle et commerciale n'était donc pas encore parvenue à éliminer l'aristocratie foncière du pouvoir politique, quand un nouveau rival, la classe ouvrière, fit son apparition. La réaction qui suivit le mouvement chartiste et les révolutions continentales, aussi bien que le développement sans précédent du commerce anglais de 1848 à 1866 (communément attribué au seul libre-échange, mais dû bien plus au colossal développement des chemins de fer, de la navigation à vapeur et des moyens de communication en général) avaient une fois encore courbé la classe ouvrière sous la dépendance du Parti libéral, dont elle avait formé dans les temps préchartistes l'aile radicale. La revendication du droit de vote pour les ouvriers devint peu à peu irrésistible ; tandis que les leaders whigs ⁹⁹ du Parti libéral s'effrayaient, Disraeli montra sa supériorité en forçant les tories ¹⁰⁰ à saisir l'occasion et à introduire une extension du droit de vote selon l'habitat (pouvait voter quiconque habitait une maison individuelle) aux districts urbains et un remaniement des circonscriptions électorales. Puis vint le vote secret et, en 1884, l'extension du suffrage selon l'habitat à toutes les circonscriptions, même les circonscriptions rurales (comtés) et un nouveau remaniement de celles-ci qui les rendaient à peu près égales. Toutes ces mesures augmentaient considérablement la puissance électorale de la classe ouvrière, au point que dans 150 à 200 collèges électoraux, les ouvriers forment maintenant la majorité des votants. Mais le parlementarisme est une excellente école pour enseigner le respect de la tradition ; si la bourgeoisie regarde avec vénération et la crainte religieuse ce que lord Manners appelle plaisamment « notre vieille noblesse », la masse des ouvriers regarde avec respect et déférence ceux qu'on appelait alors la « classe supérieure », les bourgeois, qu'elle est habituée à considérer comme ses « supérieurs ». L'ouvrier anglais était, il y a une quinzaine d'années, l'ouvrier modèle, dont la respectueuse déférence pour son maître et la timidité à réclamer ses droits consolait nos « socialistes de la chaire » ¹⁰¹ des

⁹⁹ Ancien nom des libéraux.

¹⁰⁰ Ancien nom des conservateurs.

¹⁰¹ On donne ce nom à un certain nombre de professeurs d'économie politique qui, en Allemagne, après 1870, réagirent contre les principes, les méthodes et les tendances de l'économie classique anglaise et qui préconisèrent une

incurables tendances communistes et révolutionnaires du prolétariat de leur propre nation.

Il faut une religion au peuple

Mais les bourgeois anglais, qui sont des hommes d'affaires, virent plus loin que les professeurs allemands. Ce n'est qu'à contre-cœur qu'ils avaient partagé leur pouvoir avec la classe ouvrière. Ils avaient appris à l'époque du chartiste de quoi était capable le peuple, ce *puer robustus sed malitiosus* ; et depuis ils avaient été contraints d'accepter la plus grande partie de la charte du peuple et de l'incorporer dans la constitution de la Grande-Bretagne. Maintenant, plus que jamais, le peuple doit être tenu en bride par des moyens moraux, et le premier et le principal moyen d'action sur les masses est et reste encore la religion. De là les majorités d'ecclésiastiques dans les *Schools boards* ¹⁰² de là les dépenses sans cesse grandissantes que la bourgeoisie s'impose pour encourager toute sorte de démagogie dévote, depuis le ritualisme jusqu'à l'Armée du Salut.

Et c'est alors qu'éclata le triomphe de la respectabilité britannique sur la libre pensée et le relâchement religieux du bourgeois continental. Les ouvriers de France et d'Allemagne étaient devenus des révoltés. Ils étaient complètement contaminés par le socialisme ; et pour de bonnes raisons ils n'avaient pas de préjugés sur la légalité des moyens permettant de conquérir le pouvoir. Le *puer robustus* était devenu de jour en jour plus *malitiosus*. Il ne restait aux bourgeoisies française et allemande, comme dernière ressource, qu'à jeter tout doucement par-dessus bord leur libre pensée, ainsi que le jeune homme, à l'heure du mal de mer, jette à l'eau le cigare avec lequel il se pavanait en s'embarquant : l'un après l'autre, les esprits forts

politique sociale. Citons parmi eux Schmoller, Adolph Wagner, Brentano. Ils étaient, bien entendu, contre-révolutionnaires. Ils ont inspiré la politique de « réformes sociales » inaugurée par Bismarck après 1880.

¹⁰² *School boards* : Commissions scolaires créées en 1870. Elles avaient pour rôle « de lever une taxe pour bâtir et entretenir des écoles publiques, d'obliger les parents à envoyer leurs enfants à l'école et de dispenser les pauvres de la rétribution scolaire ». (SEIGNOBOS : *Histoire politique de l'Europe contemporaine*, p. 65)

adoptèrent les dehors de la pitié, parlèrent avec respect de l'Église, de ses dogmes et de ses rites et en observèrent eux-mêmes le minimum qu'il était impossible d'éviter. La bourgeoisie française fit maigre le vendredi et les bourgeois allemands écoutèrent religieusement le dimanche les interminables sermons protestants. Ils s'étaient fourvoyés avec leur matérialisme. *Die Religion muss dem Volk erhalten werden — il faut conserver la religion pour le peuple*, — elle seule peut sauver la société de la ruine totale. Malheureusement pour eux, ils ne firent cette découverte qu'après avoir travaillé de leur mieux à détruire la religion pour toujours. Et, maintenant, c'était au bourgeois britannique de prendre sa revanche et de s'écrier : « Imbéciles ! il y a deux siècles que j'aurais pu vous dire cela ! »

Cependant, je crains que ni la religieuse stupidité du bourgeois anglais, ni la conversion *post festum* ¹ du continental ne puissent opposer une digue à la marée montante du prolétariat. La tradition est une grande force retardatrice, elle est la *vis inertiae* ² de l'histoire, mais comme elle est simplement passive, elle est sûre de succomber ; la religion ne sera pas non plus une sauvegarde éternelle pour la société capitaliste. Etant donné que nos idées juridiques, philosophiques et religieuses sont les produits plus ou moins directs des conditions économiques régnant une société donnée, ces idées ne peuvent pas se maintenir éternellement une fois que ces conditions se sont complètement transformées. Et à moins de croire à une révélation surnaturelle, nous devons admettre qu'aucune prédication religieuse ne peut suffire à étayer une société qui s'écroule.

Malgré tout, le prolétariat anglais s'affranchira

La classe ouvrière de l'Angleterre, de nouveau, se met en mouvement. Elle est sans doute entravée par des traditions de toute sorte. Traditions bourgeoises : telle cette croyance si répandue qu'il ne peut y avoir que deux partis, les conservateurs et les libéraux et que la classe ouvrière doit conquérir son émancipation à l'aide du grand Parti

¹ Après coup (littéralement : après la fête).

² La force d'inertie.

libéral ¹⁰³. Traditions ouvrières, héritées des premières tentatives d'action indépendante : telle l'exclusion des vieilles et nombreuses trade-unions de tout ouvrier n'ayant pas fait son temps réglementaire d'apprentissage, ce qui aboutit à la création de ses propres briseurs de grève par chacune de ces trade-unions. Malgré tout, la classe ouvrière est en mouvement ; même le professeur Brentano a été dans la pénible obligation d'en informer ses confrères du « socialisme de la chaire ». Elle se meut, comme toute chose en Angleterre, d'un pas lent et mesurer, ici avec hésitation, là avec des résultats plus ou moins heureux ; elle se meut ici et là avec une méfiance exagérée du *mot* socialisme, tandis qu'elle en absorbe la *substance*, et le mouvement s'étend et s'empare des couches ouvrières, l'une après l'autre. Il a déjà secoué de leur torpeur les manœuvres de l'East-End de Londres et, tous, nous avons vu quelle énergique impulsion ces nouvelles forces qui lui ont à leur tour imprimée. Si la marche du mouvement est trop lente au gré des impatiences de tel ou tel, n'oublions pas que c'est la classe ouvrière qui préserve, vivantes, les plus belles qualités du caractère anglais, et quand un terrain est conquis en Angleterre, il n'est d'ordinaire jamais perdu. Si, pour les raisons dites plus haut, les fils des vieux chartistes n'ont pas été à la hauteur de la situation, les petits-fils promettent d'être dignes de leurs ancêtres.

Mais le triomphe de la classe ouvrière européenne ne dépend pas seulement de l'Angleterre : il ne pourra être obtenu que par la coopération au moins de l'Angleterre, de la France et de l'Allemagne. Dans ces deux derniers pays, le mouvement ouvrier est bien en avant de celui de l'Angleterre. En Allemagne, on peut déjà mesurer la distance qui le sépare du succès : ses progrès, depuis vingt-cinq ans, n'ont pas de précédent ; il avance avec une vitesse toujours croissante. Si la bourgeoisie allemande s'est montrée lamentablement dépourvue de capacités politiques, de discipline, de courage, d'énergie et de persévérance, la classe ouvrière allemande a donné de nombreuses preuves de toutes ces qualités. Il y a près de quatre siècles, l'Allemagne fut le point de départ du premier soulèvement de la bourgeoisie européenne ; au point où en sont les choses, serait-il

¹⁰³ Ecrit huit ans avant la fondation du comité pour représentation ouvrière, berceau du Labour Party (1900).

impossible que l'Allemagne soit encore le théâtre de la première grande victoire du prolétariat européen ?

Londres, 20 avril 1892.

25.

FRIEDRICH ENGELS**Contribution à l'histoire du christianisme primitif *****I**[Retour à la table des matières](#)

L'histoire du christianisme primitif offre de curieux points de contact avec le mouvement ouvrier moderne. Comme celui-ci, le christianisme était à l'origine le mouvement des opprimés ; il apparut tout d'abord comme la religion des esclaves et des affranchis, des pauvres et des hommes privés de droits, des peuples subjugués ou dispersés par Rome. Tous deux, le christianisme aussi bien que le socialisme ouvrier prêchent une délivrance prochaine de la servitude et de la misère ; le christianisme transpose cette délivrance dans l'au-delà, dans une vie après la mort, dans le ciel ; le socialisme la place dans ce monde, dans une transformation de la société. Tous les deux sont poursuivis et traqués, leurs adhérents sont proscrits et soumis à des lois d'exception, les uns comme ennemis du genre humain, les autres comme ennemis du gouvernement, de la religion, de la famille, de l'ordre social. Et malgré toutes les persécutions, et même directement servis par elles, l'un et l'autre se frayent victorieusement, irrésistiblement leur chemin. Trois siècles après sa naissance, le christianisme est reconnu comme la religion d'Etat de l'Empire romain : en moins de soixante ans, le socialisme a conquis une position telle que son triomphe définitif est absolument assuré.

Par conséquent, si M. le professeur A. Menger, dans son *Droit au produit intégral du travail*, s'étonne de ce que sous les empereurs romains, vu la colossale centralisation des biens-fonds et les souffrances infinies de la classe travailleuse composée pour la plus

* Publié dans la *Neue Zeit*, XIII^e année (1894-95), tome I, n^{os} 1 et 2, pp. 4-13 et 36-43.

grande partie d'esclaves, « le socialisme ne se soit pas implanté après la chute de l'Empire romain occidental », c'est qu'il ne voit pas que précisément ce « socialisme », dans la mesure où cela était possible à l'époque, existait effectivement et arrivait au pouvoir... avec le christianisme. Seulement, le christianisme, comme cela devait fatalement être, étant donné les conditions historiques, ne voulait pas réaliser la transformation sociale dans ce monde, mais dans l'au-delà, dans le ciel, dans la vie éternelle après la mort, dans le *millenium* imminent.

Déjà au moyen âge le parallélisme des deux phénomènes s'impose lors des premiers soulèvements de paysans opprimés, et notamment de plébéiens des villes. Ces soulèvements, ainsi que tous les mouvements des masses au moyen âge, portèrent nécessairement un masque religieux ; ils apparaissent comme des restaurations du christianisme primitif à la suite d'une dégénérescence grandissante ¹, mais derrière

1 Les soulèvements du monde mahométan, notamment en Afrique, forment un singulier contraste. Avec cela l'Islam est une religion faite à la mesure des Orientaux plus précisément des Arabes, c'est-à-dire, d'une part, de citadins pratiquant le commerce et l'industrie ; d'autre part, des Bédouins nomades. Mais il y a là le germe d'une collision périodique. Les citadins, devenus opulents et fastueux, se relâchent dans l'observance de la « Loi ». Les Bédouins pauvres et, à cause de leur pauvreté, de mœurs sévères, regardent avec envie et convoitise ces richesses et ces jouissances. Ils s'unissent sous la direction d'un prophète, un Madhi, pour châtier les infidèles, pour rétablir la loi cérémoniale et la vraie croyance, et pour s'approprier comme récompense les trésors des infidèles. Au bout de cent ans, naturellement, ils se trouvent exactement au même point que ceux-ci ; une nouvelle purification est nécessaire ; un nouveau Madhi surgit ; le jeu recommence. Cela s'est passé de la sorte depuis les guerres de conquête des Almoravides* et des Almohades africains en Espagne jusqu'au dernier Madhi de Khartoum qui a bravé si victorieusement les Anglais. Il en fut ainsi, ou à peu près, des bouleversements en Perse et en d'autres contrées mahométanes. Ce sont des mouvements nés de causes économiques, bien que portant un déguisement religieux. Mais, alors même qu'ils réussissent, ils laissent intactes les conditions économiques. Rien n'est donc changé, la collision devient périodique. Par contre, dans les insurrections populaires de l'Occident chrétien, le déguisement religieux ne sert que de drapeau et de masque à des attaques contre un ordre économique devenu caduc : finalement, cet ordre est renversé ; un ordre nouveau s'élève, il y a progrès, le monde marche. (F. E.)

l'exaltation religieuse se cachait régulièrement de très positifs intérêts de ce monde-ci. Cela apparaissait d'une manière grandiose dans l'organisation des taborites de Bohême sous Jean Zizka de glorieuse mémoire : mais ce trait persiste à travers tout le moyen âge, jusqu'à ce qu'il disparaisse petit à petit, après la guerre des paysans en Allemagne, pour reparaître chez les ouvriers communistes après 1830. Les communistes révolutionnaires français, de même que Weitling et ses adhérents, se réclamèrent du christianisme primitif bien longtemps avant que Renan ait dit :

Si vous voulez vous faire des premières communautés chrétiennes, regardez une section locale de l'Association internationale des travailleurs.

L'homme de lettres français qui, grâce à une exploitation de la critique biblique allemande, sans exemple même dans le journalisme moderne, a confectionné son roman sur l'histoire de l'Eglise, *Les Origines du christianisme*, ne savait pas tout ce qu'il y avait de vrai dans sa phrase. Je voudrais voir l'ancien internationaliste capable de lire, par exemple, la seconde *Epître aux Corinthiens*, attribuée à Paul, sans que, sur un point tout au moins, d'anciennes blessures se rouvrirent chez lui. L'*Epître* tout entière, à partir du VIII^e chapitre, retentit de l'éternelle plainte trop connue hélas : « Les cotisations ne rentrent pas ». Combien des plus zélés propagandistes, vers 1865, eussent serré la main de l'auteur de cette lettre, quel qu'il soit, avec une sympathique intelligence, en lui murmurant à l'oreille : « Cela t'est donc arrivé, frère, à toi aussi ! » Nous autres également nous pourrions en dire long là-dessus — dans notre association aussi les Corinthiens pullulaient — ces cotisations qui ne rentraient pas, qui, insaisissables, tournoyaient devant nos yeux de Tantale, mais c'étaient là, précisément, les fameux millions de l'Internationale.

* Almoravides : dynastie en Afrique du Nord et en Espagne du Sud (1056 à 1146). Almohades : autre dynastie maure qui renversa la dynastie des Almoravides en 1146 et exerça le pouvoir jusqu'en 1269.

Sous le nom de mahdi de Khartoum est désigné Mohamed Achmed (env. 1844-1885), chef du soulèvement de paysans et de nomades était dirigé contre les colonisateurs anglais et autres et il finit par les chasser temporairement du Soudan (jusqu'en 1898).

L'une de nos meilleures sources sur les premiers chrétiens est Lucien de Samosate, le Voltaire de l'antiquité classique, qui gardait une attitude également sceptique à l'égard de toute espèce de superstition religieuse, et qui, par conséquent, n'avait pas de motifs — ni par croyance païenne ni par politique — de traiter les chrétiens autrement que n'importe quelle association religieuse. Au contraire, il les raille tous pour leur superstition, aussi bien les adorateurs de Jupiter que les adorateurs du Christ : de son point de vue platement rationaliste un genre de superstition est tout aussi inepte qu'un autre. Ce témoin, en tout cas impartial, raconte entre autres choses, la biographie d'un aventurier, Pérégrinus, qui s'appelait en réalité Protée, de Parium sur l'Hellespont ¹. Ledit Pérégrinus débuté dans sa jeunesse en Arménie, par un adultère, fut pris en flagrant délit et lynché selon la coutume du pays. Heureusement parvenu à s'échapper, il étrangla à Parium son vieux père et dut s'enfuir.

Ce fut vers cette époque qu'il se fit instruire dans l'admirable religion des chrétiens, en s'affiliant en Palestine avec quelques-uns de leurs prêtres et de leurs scribes. Que vous dirai-je ? Cet homme leur fit bientôt voir qu'ils n'étaient que des enfants ; tour à tour prophète, thiasarque, chef d'assemblée, il fut tout à lui seul, interprétant leurs livres, les expliquant, en composant de son propre fonds. Aussi, nombre de gens le regardèrent-ils comme un dieu, un législateur, un pontife, égal à celui qui est honoré en Palestine, où il fut mis en croix pour avoir introduit ce nouveau culte parmi les hommes. Protée ayant été arrêté pour ce motif, fut jeté en prison... Du moment qu'il fut dans les fers, les chrétiens, se regardant comme frappés en lui, mirent tout en œuvre pour l'enlever ; mais ne pouvant y parvenir, ils lui rendirent au moins toutes sortes d'offices avec un zèle et un empressement infatigables. Dès le matin, on voyait rangés autour de la prison une foule de vieilles femmes, de veuves et d'orphelins. Les principaux chefs de la secte passaient la nuit auprès de lui, après avoir corrompu les geôliers : ils y apportaient leur repas, lisaient leurs livres saints ; et le vertueux Pérégrinus, il se nommait encore ainsi, était appelé par eux le nouveau Socrate. Ce n'est pas tout ; plusieurs villes d'Asie lui envoyèrent des députés au nom des chrétiens, pour lui prêter assistance, lui servir d'appuis, d'avocats et de consolateurs. On ne saurait croire leur empressement en pareilles occurrence, pour tout dire en un mot, rien ne leur coûte. Aussi Pérégrinus, sous le prétexte de sa prison, vit-il arriver de bonnes sommes d'argent et se fit-il un

¹ Engels fait allusion au petit ouvrage de LUCIEN : *De la mort de Pérégrinus*.

gros revenu. Ces malheureux se figurent qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement, en conséquence, ils méprisent les supplices et se livrent volontairement à la mort. Leur premier législateur leur a encore persuadé qu'ils sont tous frères. Dès qu'ils ont une fois changé de culte, ils renoncent aux dieux des Grecs, et adorent le sophiste crucifié dont ils suivent les lois. Ils méprisent également tous les biens et les mettent en commun, sur la foi complète qu'ils ont en ses paroles. En sorte que s'il vient à se présenter parmi eux un imposteur, un fourbe adroit, il n'a pas de peine à s'enrichir fort vite, en riant sous cape de leur simplicité. Cependant Pérégrinus est bientôt délivré de ses fers par le gouverneur de Syrie.

A la suite d'autres aventures encore, il est dit :

Pérégrinus reprend donc sa vie errante, accompagné dans ses courses vagabondes par une troupe de chrétiens qui lui servent de satellites et subviennent abondamment à ses besoins. Il se fit ainsi nourrir pendant quelque temps. Mais ensuite ayant violé quelques-uns de leurs préceptes (on l'avait vu, je crois, manger d'une viande prohibée), il fut abandonné de son cortège et réduit à la pauvreté. (*Traduction Talbot.*)

Que de souvenirs de jeunesse s'éveillent en moi à la lecture de ce passage de Lucien. Voilà, tout d'abord, le « prophète Albrecht » qui, à partir de 1840 environ et quelques années durant rendait peu sûres — à la lettre — les communautés communistes de Weitling en Suisse. C'était un homme grand et fort, portant une longue barbe, qui parcourait la Suisse à pied, à la recherche d'un auditoire pour son nouvel évangile de l'affranchissement du monde. Au demeurant il paraît avoir été un brouillon assez inoffensif, le « D^f » Georges Kuhlmann de Holstein, qui mit à profit le temps où Weitling était en prison pour convertir les communistes de la Suisse française à son évangile à lui, et qui, pour un temps, y réussit si bien qu'il gagna jusqu'au plus spirituel en même temps que le plus bohème d'entre eux, August Becker. Feu Kuhlmann donnait des conférences qui furent publiées à Genève en 1845 sous le titre : *Le Nouveau Monde ou le royaume de l'esprit sur terre. Annonciation*. Et dans l'introduction, rédigée selon toute probabilité par Becker, on lit :

Il manquait un homme dans la bouche de qui toutes nos souffrances, toutes nos espérances et nos aspirations, en un mot, tout ce qui remue le plus profondément notre temps, trouvât une voix...

Cet homme qu'attendait notre époque, il est apparu. C'est le Dr George Kuhlmann de Holstein. Il est apparu, avec la doctrine du nouveau monde ou du royaume de l'esprit dans la réalité.

Est-il besoin de dire que cette doctrine du nouveau monde n'était que le plus banal sentimentalisme, traduit en une phraséologie demi-biblique à la Lamennais et débité avec une arrogance de prophète. Ce qui n'empêchait pas les bons disciples de Weitling d'être aux petits soins pour ce charlatan, comme les chrétiens d'Asie l'avaient été pour Pérégrinus. Eux qui, d'ordinaire, « étaient archi-démocratiques et égalitaires, au point de nourrir des soupçons inextinguibles à l'égard de tout maître d'école, de tout journaliste, de tous ceux qui n'étaient pas des ouvriers manuels, comme s'ils étaient autant de « savants » cherchant à les exploiter, ils se laissèrent persuader par ce Kuhlmann avec son accoutrement de mélodrame, que dans le « nouveau monde » le plus sage, *id est* Kuhlmann, réglerait la répartition des jouissances et que, en conséquence, dans le vieux monde déjà, les disciples avaient à fournir les jouissances par boisseaux au plus sage, et à se contenter, eux, des miettes. Et Pérégrinus-Kuhlmann vécut dans la dans la joie et dans l'abondance... tant que cela dura. A vrai dire, cela ne dura guère ; le mécontentement croissant des sceptiques et des incrédules, les menaces de persécution du gouvernement vaudois mirent fin au royaume de l'esprit à Lausanne ; Kuhlmann disparut.

Des exemples analogues viendront par douzaines à la mémoire de quiconque a connu par expérience le commencement du mouvement ouvrier en Europe. A l'heure présente, des cas aussi extrêmes sont devenus impossibles, du moins dans les grands centres ; mais dans des localités perdues, où le mouvement conquiert un terrain vierge, un petit Pérégrinus de ce genre pourrait bien compter encore sur un succès momentané et relatif. Et de même que dans tous les pays affluent vers le parti ouvrier tous les éléments n'ayant plus rien à espérer du monde officiel, ou qui y sont brûlés — tels que les adversaires de la vaccination, les végétariens, les anti-vivisectionnistes, les partisans de la médecine des simples, les prédicateurs des congrégations dissidentes dont les ouailles ont pris le large, les auteurs de nouvelles théories sur l'origine du monde, les inventeurs ratés ou malheureux, les victimes de réels ou d'imaginaires

passé-droit que la bureaucratie appelle « des rouspéteurs inutiles », les imbéciles honnêtes et les déshonnêtes imposteurs — de même, il en était chez les chrétiens. Tous les éléments que le procès de dissolution de l'ancien monde avait libérés, c'est-à-dire avait flanqués à la porte, étaient attirés, les uns après les autres, dans le cercle d'attraction du christianisme, l'unique élément qui résistait à cette dissolution — précisément parce qu'il en était nécessairement le produit tout spécial — et qui, par conséquent, subsistait et grandissait alors que les autres éléments n'étaient que des mouches éphémères. Point d'exaltation, d'extravagance, d'insanité ou d'escroquerie qui n'ait tenté sa chance auprès des jeunes communautés chrétiennes et qui, temporairement et en certaines localités, n'ait rencontré des oreilles attentives et de dociles croyants. Et comme les communistes de nos premières communautés, les premiers chrétiens étaient d'une crédulité inouïe à l'égard de tout ce qui paraissait convenir à leur doctrine, de sorte que nous ne savons pas de façon positive, si sur le grand nombre d'écrits que Pérégrinus a composés pour la chrétienté il ne s'est pas glissé quelque fragment par ci, par là, dans notre Nouveau Testament.

II

La critique biblique allemande, jusqu'ici la seule base scientifique de notre connaissance de l'histoire du christianisme primitif, a suivi une double tendance.

L'une de ces tendances est représentée par l'école de Tubingue, à laquelle, au sens large appartient aussi D.F. Strauss. Elle va aussi loin dans l'examen critique qu'une école *théologique* saurait aller. Elle admet que les quatre Evangiles ne sont pas des rapports de témoins oculaires, mais des remaniements ultérieurs d'écrits perdus, et que quatre tout au plus des Epîtres attribués à saint Paul sont authentiques, etc. Elle biffe la narratio, historique, comme inadmissibles tous les miracles et toutes les contradictions ; de ce qui reste, elle cherche « à sauver tout ce qui peut être sauvé », et, en cela, transparaît bine son caractère d'école théologique. Et c'est grâce à cette école que Renan, qui, en grande partie, se fonde sur elle, a pu, en appliquant la même méthode, opérer bien d'autres « sauvetages » encore. Outre nombre de récits plus que douteux du Nouveau Testament, il vaut encore nous

imposer quantité de légendes de martyrs comme authentifiées historiquement. En tout cas, tout ce que l'école de Tubingue rejette du Nouveau Testament comme apocryphe, ou comme n'étant pas historique, peut être considéré comme définitivement écarté par la science.

L'autre tendance est représentée par un seul homme : Bruno Bauer. Son grand mérite est d'avoir impitoyablement critiqué les Evangiles et les Epîtres apostoliques, d'avoir été le premier à prendre au sérieux l'examen des éléments non seulement juifs et gréco-alexandrins, mais aussi grecs et gréco-romains qui ont permis au christianisme de devenir une religion universelle. La légende du christianisme né de toutes pièces du judaïsme, partant de la Palestine pour conquérir le monde avec une dogmatique et une éthique arrêtées dans leurs grandes lignes, est devenue impossible depuis Bruno Bauer ; désormais elle pourra tout au plus continuer de végéter dans les facultés théologiques et dans l'esprit des gens qui veulent « conserver la religion pour le peuple », même aux dépens de la science. Dans la formation du christianisme, tel qu'il a été élevé au rang de religion d'Etat par Constantin, l'Ecole de Philon d'Alexandrie et la philosophie vulgaire gréco-romaine — platonique et notamment stoïcienne — ont eu leur large part. Cette part est loin d'être établie dans les détails, mais le fait est démontré, et c'est là surtout l'œuvre de Bruno Bauer ; il a jeté les bases de la preuve que le christianisme n'a jamais été importé du dehors, de Judée, et imposé au monde gréco-romain, mais qu'il est, du moins dans la forme qu'il a revêtu comme religion universelle, le produit le plus authentique de ce monde. Naturellement, dans ce travail, Bauer dépassa de beaucoup le but, comme il arrive à tous ceux qui combattent des préjugés invétérés. Dans l'intention de déterminer, même au point de vue littéraire l'influence de Philon, et surtout de Sénèque, sur le christianisme naissant, et de représenter formellement les auteurs du Nouveau testament comme des plagiaires de ces philosophes, il est obligé de retarder l'apparition de la nouvelle religion d'un demi-siècle, de rejeter les récits qui s'y opposent des historiens romains, et, en générale, de prendre de graves libertés avec l'histoire reçue. Selon lui, le christianisme comme tel n'apparaît que sous les empereurs Flavien, la littérature du Nouveau Testament que sous Hadrien, Antonin et Marc-Aurèle. En conséquence, on vit aussi disparaître chez

Bauer tout fond historique pour les récits du Nouveau Testament relatifs à Jésus et à ses disciples ; ils se résolvent en légendes où les phases de développement interne et les conflits moraux des premières communautés sont transposés et attribués à des personnages plus ou moins fictifs. Ce ne sont ni la Galilée ni Jérusalem, mais bien Alexandrie et Rome qui sont, d'après Bauer, les lieux de naissance de la nouvelle religion.

Par conséquent, si dans le résidu qu'elle ne conteste pas de l'histoire et de la littérature du Nouveau Testament, l'école de Tubingue nous a offert l'extrême maximum de ce que la science peut, de nos jours encore, accepter comme étant sujet à controverse, Bruno Bauer nous apporte le maximum de ce qu'elle peut y contester. La vérité se situe entre ces extrêmes. Que celle-ci, avec nos moyens actuels, soit susceptible d'être déterminée, paraît bien problématique. De nouvelles trouvailles, notamment à Rome, dans l'Orient et avant tout en Egypte, y contribueront bien davantage que toute critique.

Or, il y a dans le Nouveau Testament un seul livre dont il soit possible, à quelques mots près, de fixer la date de rédaction ; il a dû être écrit entre juin 67 et janvier ou avril 68 ; c'est un livre qui, par conséquent, appartient aux tout premiers temps chrétiens, qui reflète les idées de cette époque avec la plus naïve sincérité et dans la langue idiomatique qui lui correspond ; qui, partant, est à mon sens autrement important pour déterminer ce que fut réellement le christianisme primitif que tout le reste du Nouveau Testament, de beaucoup postérieur en date dans sa rédaction actuelle. Ce livre est ce qu'on appelle l'*Apocalypse* de Jean ; et comme, par surcroît, ce livre, en apparence le plus obscur de toute la Bible, est devenu aujourd'hui, grâce à la critique allemande, le plus compréhensible et le plus transparent de tous, je me propose d'en entretenir le lecteur.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur ce livre pour se convaincre de l'état d'exaltation non seulement de l'auteur, mais encore du « milieu » où il vivait. Notre *Apocalypse* n'est pas la seule de son espèce et de son temps. De l'an 164 avant notre ère, date de la première qui nous ait été conservée — le livre de Daniel — jusqu'à environ 250 de notre ère, date approximative du *Carmen* de

Commodien ¹, Renan ne compte pas moins de 15 Apocalypses classiques parvenues jusqu'à nous, sans parler des imitations ultérieures. (Je cite Renan parce que son livre est le plus accessible et le plus connu en dehors des cercles des spécialistes.) Ce fut un temps où Rome et en Grèce, mais bien davantage encore en Asie mineure, en Syrie et en Egypte, un mélange absolument hasardeux des plus crasses superstitions des peuples les plus pieuses fraudes et un charlatanisme direct, où les miracles, les extases, les visions, la divination, l'alchimie, la cabale ² et autres sorcelleries occultes tenaient le premier rôle. Ce fut là l'atmosphère dans laquelle le christianisme prit naissance, et cela dans une classe de gens qui, plus que toute autre, était accessible à ces chimères. Aussi bien les gnostiques ³ chrétiens d'Egypte, comme le prouvent entre autres choses les papyrus de Leyde, se sont-ils, au II^e siècle de l'ère chrétienne, fortement adonnés à l'alchimie, et ont-ils incorporé des notions d'alchimie dans leurs doctrines. Et les *mathematici* chaldéens et juifs qui, d'après Tacite, furent à deux reprises, sous Claude et encore Vitellius, chassés de Rome pour magie, ne se livraient pas à d'autres « astuces » de géométrie que celles que nous retrouverons au cœur même de l'*Apocalypse* de Jean.

A cela s'ajoute que toutes les apocalypses s'arrogent le droit de tromper leurs lecteurs. Non seulement elle sont, en règle générale, écrites par tout autres personnes — pour la plupart plus modernes — que leurs prétendus auteurs, par exemple le livre de Daniel, le livre d'Enoch, les *Apocalypses* d'Esdras, de Baruch, de Jude, etc., les livres sibyllins, mais elles ne prophétisent au fond que des choses arrivées depuis longtemps et parfaitement connues de l'auteur véritable. C'est ainsi qu'en l'an 164, peu de temps avant la mort d'Antiochus Epiphane, l'auteur du livre de Daniel fait prédire à Daniel, censé vivre

-
- ¹ Il s'agit du chant apologétique de Commodien adressé aux Juifs et aux païens.
 - ² Ou Kabbale : Système théologique ésotérique juif contenu dans deux livres : le Livre de la Création (VII^e siècle) et le Livre de l'Eclat (fin du XIII^e siècle). Ces deux livres exposent la doctrine mystique de la révélation de la divinité par soi-même, de son et de la partition du Tout en quatre éléments.
 - ³ Adhérents d'une tendance religieuse mystique de la période du christianisme primitif : tendance éclectique et réactionnaire en philosophie qui unissait le néoplatonisme aux idées pythagoriciennes et chrétiennes et prépara le terrain à l'obscurantisme du moyen âge.

à l'époque de Nabuchodonosor, la montée et le déclin de l'hégémonie de la Perse et de la Macédoine, et le commencement de l'Empire mondial de Rome, afin de préparer ses lecteurs, par cette preuve de ses dons prophétiques, à accepter sa prophétie finale : que le peuple d'Israël surmontera toutes ses souffrances et sera enfin victorieux. Si donc l'*Apocalypse* de Jean était réellement l'ouvrage de l'auteur prétendu, elle constituerait l'unique exception dans la littérature apocalyptique.

Le Jean, qui se donne pour l'auteur, était en tout cas un homme très considéré parmi les chrétiens de l'Asie mineure. Le ton des lettres aux sept Eglises nous en est garant. Il se pourrait donc que ce fût l'apôtre Jean, dont l'existence historique, si elle n'est pas absolument attestée, est du moins très vraisemblable. Et si cet apôtre était effectivement l'auteur, ce n'en serait que mieux pour notre thèse. Ce serait la meilleure preuve que le christianisme de ce livre est le véritable, le vrai christianisme primitif. Il est prouvé, soit dit en passant, que l'*Apocalypse* n'est pas du même auteur que l'Evangile ou les trois *Epîtres* attribuées à Jean.

L'*Apocalypse* se compose d'une série de visions. Dans la première, le Christ apparaît, vêtu en grand-prêtre, marchant entre sept chandeliers d'or, qui représentent les sept Eglises d'Asie et dicte à « Jean » des lettres aux sept « anges » de ces « Eglises » d'Asie. Dès le début, la différence se manifeste d'une manière frappante entre ce christianisme-ci et la religion universelle de Constantin formulée par le concile de Nicée. La Trinité est non seulement inconnue, elle est ici une impossibilité. A la place du Saint-Esprit *unique* ultérieur, nous avons les « sept esprits de Dieu », tirés par des rabbins d'Esaië, XI, 2, Jésus-Christ est le Fils de Dieu, le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga, mais nullement lui-même Dieu ou l'égal de Dieu : il est au contraire « le commencement de la création de Dieu », par conséquent, une émanation de Dieu existant de toute éternité, mais subordonnée, analogue aux sept esprits mentionnés plus haut. Au chapitre XV, 3, les martyrs au ciel « chantent le cantique de Moïse, le serviteur de Dieu, et le cantique de l'agneau » pour la glorification de Dieu. Jésus-Christ apparaît donc ici non seulement subordonné à Dieu, mais, d'une certaine manière, placé sur le même plan que Moïse. Jésus-Christ est crucifié à Jérusalem (XI, 8), mais il est

ressuscité (I. 5, 18) il est l'« agneau » qui a été sacrifié pour les péchés du monde et avec le sang duquel les fidèles de tous les peuples et de toutes langues sont rachetés à Dieu. Nous trouvons ici la conception fondamentale qui permit au christianisme de s'épanouir en religion universelle. La notion que les dieux, offensés par les actions des homes, pouvaient être apaisés par des sacrifices était commune à toutes les religions des Sémites et des Européens ; la première idée révolutionnaire fondamentale du christianisme (empruntée à l'école de Philon) était que, par l'unique grand sacrifice volontaire d'un médiateur, les péchés de tous les temps de tous les hommes étaient expiés une fois pour toutes... pour les fidèles. De la sorte disparaissait la nécessité de tout sacrifice ultérieur, et par suite la base de nombre de cérémonies religieuses. Or, se débarrasser de cérémonies qui entravaient ou interdisaient le commerce avec des hommes de croyances différentes, était la condition première d'une religion universelle. Et cependant l'habitude des sacrifices était si ancrée dans les mœurs populaires que le catholicisme — qui reprit tant de coutumes païennes — jugea utile de lui faire droit en introduisant tout au moins le symbolique sacrifice de la messe. Par contre, nulle trace dans notre livre du dogme du péché originel.

Ce qui surtout caractérise ces lettres, de même que le livre tout entier, c'est que jamais ni nulle part il ne vient à l'idée de l'auteur de se désigner, lui et ses coreligionnaires, autrement que comme... Juifs. Aux sectaires de Smyrne et de Philadelphie, contre lesquels il s'élève, il reproche : « Ils se disent Juifs et ne le sont pas, mais sont une synagogue de Satan » ; de ceux de Pergame, il dit :

Ils sont attachés à la doctrine de Balaam, qui enseignant à Balak à faire toutes sortes de difficultés aux enfants d'Israël, pour qu'ils mangeassent des viandes sacrifiées aux idoles et qu'ils se livrassent à l'impudicité.

Ce n'est donc pas à des chrétiens conscients que nous avons affaire ici, mais à des gens qui se donnent pour Juifs ; leur judaïsme, sans doute, est une nouvelle phase de développement de l'ancien : c'est précisément pour cela qu'il est le seul vrai. C'est pourquoi, lors de l'apparition des saints devant le trône de Dieu, viennent en premier lieu 144 000 Juifs, 12 000 de chaque tribu, et seulement ensuite

l'innombrable foule de païens convertis à ce judaïsme renouvelé. Notre auteur, en l'an 69 de notre ère, était si loin de se douter qu'il représentait une phase toute nouvelle de l'évolution religieuse, appelé à devenir un des éléments les plus révolutionnaires dans l'histoire de l'esprit humain.

Ainsi, on le voit, le christianisme d'alors qui n'avait pas encore conscience de soi était à mille lieues de la religion universelle, dogmatiquement arrêtée par le concile de Nicée ; impossible de reconnaître celui-là dans celle-ci. Ni la dogmatique, ni l'éthique du christianisme ultérieur ne s'y rencontrent ; en revanche, il y a le sentiment qu'on est en lutte contre tout un monde et que l'on sortira vainqueur de cette lutte ; une ardeur belliqueuse et une certitude de vaincre qui ont complètement disparu chez les chrétiens de nos jours et ne se rencontrent plus qu'à l'autre pôle de la société, chez les socialistes.

En fait, la lutte contre un monde qui a, au début, l'avantage et la lutte simultanée des novateurs entre eux sont communes à tous deux ; aux chrétiens primitifs et aux socialistes. Les deux grands mouvements ne sont pas faits par des chefs et des prophètes — bien que les prophètes ne manquent ni chez l'un ni chez l'autre — ce sont des mouvements de masses. Et tout mouvement de masses est au début nécessairement confus ; confus parce que toute pensée de masses se meut, d'abord, dans des contradictions, parce qu'elle manque de clarté et de cohérence ; confus encore, précisément à cause du rôle qu'y jouent les prophètes dans les commencements. Cette confusion se manifeste dans la formation de nombreuses sectes qui se combattent entre elles avec au moins autant d'acharnement qu'elles combattent l'ennemi commun du dehors. Cela se passa ainsi dans le christianisme primitif ; cela se passa de même dans les débuts du mouvement socialiste, si affligeant que cela fût pour les honnêtes gens bien intentionnés qui prêchaient l'union, alors que l'union n'était pas possible.

Est-ce que, par exemple, la cohésion de l'Internationale était due à un dogme unitaire ? En aucune façon. Il y avait là des communistes selon la tradition française d'avant 1848, qui à leur tour, représentaient des nuances différentes ; des communistes de l'école de

Weitling ; d'autres encore appartenant à la ligue régénérée des communistes ; des proudhoniens qui étaient l'élément prédominant en France et en Belgique ; des blanquistes ; le Parti ouvrier allemand ; enfin, des anarchistes bakouninistes, qui, un moment, eurent le dessus en Espagne et en Italie ; et ce n'étaient là que les groupes principaux. A dater de la fondation de l'Internationale, il a fallu un bon quart de siècle pour que s'effectue définitivement et partout la séparation d'avec les anarchistes, et que s'établisse un accord tout au moins sur les points de vue économiques les plus généraux. Et cela avec nos moyens de communication, les chemins de fer, les télégraphes, les villes industrielles monstres, la presse et les réunions populaires organisées.

Même division en innombrables sectes chez les premiers chrétiens, division qui était justement le moyen d'amener la discussion et d'obtenir l'unité ultérieure. Nous la constatons déjà dans ce livre, indubitablement le plus ancien document chrétien, et notre auteur fulmine contre elle avec le même comportement implacable que contre le monde des pécheurs non chrétiens. Voilà tout d'abord les nicolaïtes, à Ephèse et à Pergame ; ceux qui se disent être Juifs mais dont la synagogue de Satan, à Smyrne et Philadelphie ; les adhérents de la doctrine du faux prophète, appelé Balaam, à Pergame ; ceux qui disent être des prophètes et qui ne le sont pas, à Ephèse ; enfin, les partisans de la fausse prophétesse, appelée Jezabel, il est dit qu'ils mangent des viandes sacrifiées aux idoles et se livrent à l'impudicité.

On a essayé de représenter ces cinq sectes comme étant des chrétiens pauliniens, et toutes ces lettres comme étant dirigées contre Paul le faux apôtre, le prétendu Balaam et « Nicolas ». Les arguments sur ce point peu soutenables d'ailleurs se trouvent réunis chez Renan, *Saint Paul* (Paris, 1869, pages 303-305-367-370). Tous, ils aboutissent à expliquer nos lettres par les *Actes des apôtres* et les *Epîtres* dites de Paul, écrits qui, tout au moins dans leur rédaction actuelle, sont de soixante ans postérieurs à l'Apocalypse et dont les données relatives à celles-ci sont donc plus que douteuses, et qui, de plus, se contredisent absolument entre eux. Mais ce qui tranche la question, c'est qu'il n'a pas pu venir à l'esprit de notre auteur de donner à une seule et même secte cinq désignations différentes : deux pour la seule Ephèse (faux apôtres et nicolaïstes) et deux également

pour Pergame (les balaamites et les nicolaïtes), et cela en les désignant expressément dans chaque cas comme deux sectes différentes. Toutefois, nous n'entendons pas nier que parmi ces sectes il ait pu se trouver des éléments que l'on considérerait aujourd'hui comme des sectes pauliniennes.

Dans les deux passages où l'on entre dans des détails, l'accusation se borne à la consommation de viandes sacrifiées aux idoles et à l'impudicité, les deux points sur lesquels les Juifs — les anciens aussi bien que les Juifs chrétiens — étaient en dispute perpétuelle avec les païens convertis. De la viande provenant des sacrifices païens était non seulement servie aux festins, où refuser les mets présentés pouvait paraître inconvenant, voire devenir dangereux, mais elle était vendue aussi sur les marchés publics où il n'était guère possible de discerner à la vue si elle était kosher ou non. Par l'impudicité, ces mêmes Juifs n'entendaient pas seulement le commerce sexuel hors du mariage, mais aussi le mariage entre parents à des degrés prohibés par la Loi juive, ou bien encore entre Juifs et païens, et c'est là le sens qui, d'ordinaire, est donné au mot dans les *Actes des apôtres* (XV, 20 et 29). Mais notre Jean a une façon de voir à lui, même en ce qui concerne le commerce sexuel permis aux juifs orthodoxes. Il dit (XIC, 4) des 144 000 Juifs célestes : « Ce sont ceux qui ne se sont pas souillés avec les femmes, car ils sont vierges. » Et, de fait, dans le ciel de notre Jean, il n'y a pas une seule femme. Il appartient donc à cette tendance qui se manifeste également dans d'autres écrits du christianisme primitif et tient pour péché le commerce sexuel en général. Si, en outre, l'on tient compte du fait qu'il appelle Rome la grande prostituée avec laquelle les rois de la terre se sont livrés à l'impudicité et ont été enivrés du vin de son impudicité — et ses marchands se sont enrichis par la puissance de son luxe — il nous est impossible de comprendre le mot des lettres dans le sens étroit que l'apologétique théologique voudrait lui attribuer, à seule fin d'en extraire une confirmation pour d'autres passages du Nouveau Testament. Bien au contraire. Ces passages des lettres indiquent clairement le phénomène commun à toutes les époques profondément troublées, à savoir qu'en même temps qu'on ébranle toutes les barrières, on cherche à relâcher les liens traditionnels du commerce sexuel. Dans les premiers siècles chrétiens également, à côté de l'ascétisme qui mortifie la chair, se manifeste assez souvent la

tendance à étendre la liberté chrétienne aux rapports, plus ou moins libres, entre les hommes et les femmes. La même chose est arrivée dans le mouvement socialiste moderne.

Quelle sainte indignation n'a pas provoqué après 1830, dans l'Allemagne d'alors — cette « pieuse nursery », comme l'appelait Heine — la *réhabilitation de la chair* saint-simonienne ! Les plus affreusement indignés furent les ordres aristocratiques qui dominaient à l'époque (à cette date il n'y avait pas encore de classes chez nous) et qui, pas plus à Berlin que dans leurs propriétés de campagne, ne savaient vivre sans une réhabilitation toujours réitérée de leur chair. Qu'eussent-ils dit, les bonnes gens, s'ils avaient connu Fourier, qui offre pour la chair la perspective de bien d'autres cabrioles !

Une fois l'utopisme dépassé, ces extravagances ont fait place à des notions plus rationnelles et, en réalité, bien plus radicales, et depuis que l'Allemagne, de la preuve nursery de Heine qu'elle était, est devenue le centre du mouvement socialiste, on se moque de l'indignation hypocrite du pieux monde aristocratique.

C'est là tout le contenu dogmatique des lettres. Quant au reste, elles excitent les camarades à la propagande énergique, à la fière et courageuse confession de leur foi face à leurs adversaire, à la lutte sans relâche contre l'ennemi du dehors et du dedans ; et sur ce chapitre, elles auraient pu, tout aussi bien, être écrites par un enthousiaste tant soit peu prophète de l'Internationale.

III

Les lettres ne sont que l'introduction au véritable thème de la communication de notre Jean aux sept Eglises d'Asie mineure et, par elles, à toute la juiverie réformée de l'an 69, d'où la chrétienté est sortie plus tard. Et ici nous entrons dans le sanctuaire le plus intime du christianisme primitif.

Parmi quelles gens les premiers chrétiens se recrutèrent-ils ? Principalement parmi les « laborieux et les accablés », appartenant aux plus basses couches du peuple ; ainsi qu'il convient à un élément

révolutionnaire. Et de qui ces couches se composaient-elles ? Dans les villes, d'hommes libres déchu — gens de toute espèce, semblables aux *mean whites* ¹ des Etats esclavagistes du Sud, aux aventuriers et aux vagabonds européens des villes maritimes coloniales et chinoises, ensuite d'affranchis et surtout d'esclaves ; sur les latifundia d'Italie, de Sicile et d'Afrique, d'esclaves ; dans les districts ruraux des provinces, de petits paysans de plus en plus asservis par les dettes. Il n'y avait absolument pas de voie commune d'émancipation pour tant d'éléments divers. Pour tous, le paradis perdu était derrière eux ; pour l'homme libre déchu, c'était la *polis*, cité et Etat tout ensemble dont ses ancêtres avaient été autrefois les libres citoyens ; pour les esclaves prisonniers de guerre, l'ère de la liberté avant l'assujettissement et la captivité ; pour le petit paysan, la société gentilice et la communauté du sol anéanties. Tout cela, la main de fer égalisatrice du Romain conquérant l'avait jeté à bas. Le groupement social le plus considérable que l'antiquité ait su créer, était la tribu et la confédération des tribus apparentées. Philippe et Alexandre donnèrent à la péninsule hellénique l'unité politique, mais il n'en résulta pas la formation d'une nation grecque. Les nations ne devinrent possibles qu'après la chute de l'Empire romain. Celui-ci mit fin une fois pour toutes aux petits groupements ; la force militaire, la juridiction romaine, l'appareil de perception des impôts disloquèrent complètement l'organisation intérieure traditionnelle. A la perte de l'indépendance et de l'organisation originelle, vint s'ajouter le pillage par les autorités militaires et civiles, qui commençaient par dépouiller les asservis de leurs trésors, pour ensuite les leur prêter de nouveau à des taux d'usure, afin qu'ils puissent payer de nouvelles exactions. Le poids des impôts et le besoin d'argent qui en résultait dans des régions où l'économie naturelle régnait exclusivement ou de façon prépondérante, mettaient de plus en plus les paysans à la merci des usuriers, introduisaient une grande disproportion dans les fortunes, enrichissaient les riches et appauvrirent tout à fait les pauvres. Et toute résistance des petites tribus isolées ou des villes à la gigantesque puissance de Rome était sans espoir. Quel remède à cela, quel refuge pour les asservis, les opprimés, les appauvris, quelle issue commune pour ces groupes humains divers, aux intérêts divergents ou mêmes

¹ Misérables blancs.

opposés ? Il fallait bien pourtant en trouver une, il fallait qu'un seul grand mouvement révolutionnaire les embrassât tous.

Cette issue se trouva ; mais non pas dans ce monde. Et, en l'état de choses d'alors, seule la religion pouvait l'offrir. On découvrit un nouveau monde. L'existence de l'âme après la mort des corps était petit à petit devenue un article de foi reconnu dans tout le monde romain. De plus, une manière de peine et de récompense pour l'âme du mort, suivant les actions commises de son vivant, était partout de plus en plus admise. Pour les récompenses, à la vérité, cela sonnait un peu creux ; l'antiquité était trop spontanément matérialiste pour ne pas attacher infiniment plus de prix à la vie réelle qu'à la vie dans le royaume des ombres ; chez les Grecs l'immortalité passait plutôt pour une malchance. Advint le christianisme, qui prit au sérieux les peines et les récompenses dans l'autre monde et créa le ciel et l'enfer ; ainsi était trouvée la voie par où conduire les laborieux et les accablés de cette vallée de larmes au paradis éternel. En fait, il fallait l'espoir d'une récompense dans l'au-delà pour arriver à élever le renoncement au monde et l'ascétisme de l'école stoïcienne de Philon au rang de principe éthique fondamental d'une nouvelle religion universelle capable d'entraîner les masses opprimées.

Cependant, la mort n'ouvre pas d'emblée ce paradis céleste aux fidèles. Nous verrons que le royaume de Dieu, dont la nouvelle Jérusalem est la capitale, ne se conquiert et ne s'ouvre qu'à la suite d'ardentes luttes avec les puissances infernales. Or, les premiers chrétiens se représentaient ces luttes comme imminentes. Dès le début, notre Jean désigne son livre comme la révélation « des choses qui doivent *arriver* bientôt » ; peu après, au verset 3, il dit : « Heureux celui qui lit et ceux qui écoutent les paroles de la prophétie, car le temps est proche » ; à la communauté de Philadelphie, Jésus-Christ fait écrire : « Je viens bientôt. » Et au dernier chapitre, l'ange dit qu'il a révélé à Jean « les choses qui doivent *arriver* bientôt » et il lui ordonne : « Ne scelle point les paroles de la prophétie de ce livre, car le temps est proche », et Jésus-Christ lui-même dit, à deux reprises, versets 12 et 30 : « Je viens bientôt. » Nous verrons par la suite combien cette venue était attendue pour bientôt.

Les visions apocalyptiques que l'auteur fait maintenant passer sous nos yeux, sont toutes, et la plupart du temps mot pur mot, empruntées à des modèles antérieurs. En partie aux prophètes classiques de l'Ancien Testament, surtout à Ezéchiel, en partie aux apocalypses juives postérieures, composées d'après le prototype du livre de Daniel et surtout du livre d'Enoch déjà rédigé, du moins en partie, à cette époque. Les critiques ont démontré jusque dans les moindres détails, d'où notre Jean a tiré chaque image, chaque pronostic sinistre, chaque plaie infligée à l'humanité incrédule, bref, l'ensemble des matériaux de son livre ; en sorte que non seulement il fait montre d'une pauvreté d'esprit peu commune, mais encore il fournit lui-même la preuve que ses prétendues visions et extases, il ne les a pas vécues, même en imagination, comme il les a dépeintes.

Voici, en quelques mots, la marche de ces apparitions. D'abord Jean voit Dieu assis sur son trône, un livre scelle de sept sceaux à la main ; devant lui est l'agneau (Jésus) égorgé, mais de nouveau vivant, qui est trouvé digne d'ouvrir les sceaux. L'ouverture des sceaux est accompagnée de toute sortes de signes et de prodiges menaçants. Au cinquième sceau Jean aperçoit, sous l'autel de Dieu, les âmes des martyrs du Christ qui ont été tués à cause de la parole de Dieu :

Ils crièrent d'une voix forte, en disant : Jusqu'à quand, maître saint et véritable, tardes-tu à juger, et à tirer vengeance de notre sang sur les habitants de la terre ?

Là-dessus, on leur donne à chacun une robe blanche et on les engage à patienter encore un peu jusqu'à ce que soit complet le nombre des martyrs qui doivent être mis à mort. Ici, il n'est donc nullement question encore de la « religion d'amour », du « aimez ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent », etc... ici, l'on prêche ouvertement la vengeance, la saine, l'honnête vengeance à tirer des persécuteurs des chrétiens. Et il en est ainsi tout le long du livre. Plus la crise approche, plus les plaies, les jugements pleuvent dru du ciel, et plus notre Jean éprouve de la joie à annoncer que la plupart des hommes ne se repentent toujours pas et refusent de faire pénitence pour leurs péchés ; que de nouveaux fléaux de Dieu doivent fondre sur eux ; que Christ doit les gouverner avec une verge de fer et fouler le vin dans le pressoir de la colère de Dieu tout-puissant ; mais que,

néanmoins, les mécréants restent endurcis dans leur cœur. C'est le sentiment naturel éloigné de toute hypocrisie, qu'on est en lutte, et que *à la guerre comme à la guerre*. A l'ouverture du septième sceau, apparaissent sept anges avec des trompettes : chaque fois qu'un ange sonne de la trompette, se produisent de nouveaux signes d'épouvante. Après le septième éclat de trompette, sept nouveaux anges entrent en scène, portant les sept coupes de la colère de Dieu qui sont versées sur la terre, et, de nouveau, il pleut des fléaux et des jugements, pour l'essentiel une fatigante répétition de ce qui a déjà eu lieu nombre de fois. Puis, vient la femme, Babylone, la grande prostituée, vêtue de pourpre et d'écarlate, assise sur les eaux, ivre du sang des saints et du sang des martyrs de Jésus, c'est la grande ville sur les sept collines qui a la royauté sur les rois de la terre. Elle est assise sur une bête qui a sept têtes et dix cornes. Les sept têtes sont sept montagnes, ce sont aussi sept « rois ». De ces rois, cinq sont passés ; un existe, le septième doit venir, et après lui un des cinq premiers reviendra, qui était blessé à mort, mais qui a été guéri. Celui-ci régnera sur la terre quarante-deux mois ou trois ans et demi (la moitié d'une semaine d'années de sept ans), persécutera les fidèles jusqu'à la mort et fera triompher l'impiété. Ensuite, se livre la grande bataille décisive, les saints et les martyrs sont vengés par la destruction de la grande prostituée Babylone et de tous ses partisans, c'est-à-dire de la grande majorité des hommes ; le diable est précipité dans l'abîme et y est enchaîné pour mille ans, pendant lesquels règne le Christ avec les martyrs ressuscités. Quand les mille ans sont accomplis, le diable est relâché : suit une dernière bataille des esprits dans laquelle il est définitivement vaincu. Une seconde résurrection a lieu, le reste des morts ressuscitent et comparaissent devant le trône de Dieu (non pas du Christ, remarquez bien) et les fidèles entrent dans un nouveau ciel, une nouvelle terre et une nouvelle Jérusalem pour la vie éternelle.

De même que tout cet échafaudage est dressé avec des matériaux exclusivement des conceptions purement juives. Depuis que les choses ont commencé à aller mal pour le peuple d'Israël, à partir du moment où il est devenu tributaire de l'Assyrie et Babylone, depuis la destruction des deux royaumes d'Israël et de Juda jusqu'à son assujettissement aux Séleucides, c'est-à-dire d'Isaïe jusqu'à Daniel, il y a toujours eu, aux heures d'adversité, la prophétie d'un sauveur providentiel. Au chapitre XII, 1, 3 de Daniel se trouve la prophétie de

la descente de Michaël, l'ange gardien des Juifs, qui les délivrera de leur grande détresse : « Beaucoup de morts ressusciteront » ; il y aura une sorte de jugement dernier « et ceux qui auront enseigné la justice à la multitude brilleront comme des étoiles, pour toujours et à perpétuité. » De chrétien, il n'y a là que l'accent mis avec insistance sur l'imminence du royaume de Jésus-Christ et sur la félicité des fidèles ressuscités, particulièrement des martyrs.

C'est à la critique allemande, et surtout à Ewald Lücke et Ferdinand Benary que nous sommes redevables de l'interprétation de cette prophétie, pour autant qu'elle se rapporte aux événements de l'époque. Grâce à Renan, elle a pénétré aux événements de l'époque. Grâce à Renan, elle a pénétré dans d'autres milieux que les cercles théologiques. La grande prostituée, Babylone, signifie, on l'a vu, la ville aux sept collines, Rome. De la bête sur laquelle elle est assise, il est dit, XVII, 9, 11 :

Les sept têtes sont sept montagnes sur lesquelles la femme est assise. Ce sont aussi sept rois : cinq sont tombés, un existe, l'autre n'est pas encore venu, et quand il sera venu, il doit rester peu de temps. Et la bête qui était, et qui n'est plus, est elle-même un huitième roi, et elle est du nombre des sept, et elle va à la perdition.

La bête est donc la domination mondiale de Rome, représentée successivement par sept empereurs, dont l'un a été blessé à mort et ne règne plus, mais a été guéri, et va revenir, afin d'accomplir comme huitième roi le règne du blasphème et de la rébellion contre Dieu.

Et il lui fut donné de faire la guerre aux saints et de les vaincre. Et il lui fut donné autorité sur toute tribu, tout peuple, toute langue et toute nation ; et tous les habitants de la terre l'adoreront, ceux dont le nom n'a pas été écrit dès la fondation du monde dans le livre de vie de l'agneau qui a été immolé. Et elle fit que tous, petits et grands, riches et pauvres, libres et esclaves, reçurent une marque sur leur main droite et sur leur front et que personne ne peut acheter ou vendre sans avoir la marque, le nom de la bête ou le nombre de son nom. C'est ici la sagesse. Que celui qui a de l'intelligence calcule le nombre de la bête. Car c'est un nombre d'homme et son nombre est 666 (XIII, 7-18)

Constatons seulement que le boycott est mentionné ici comme une mesure à employer par la puissance romaine contre les chrétiens —

qu'il est donc manifestement une invention du diable — et passons à la question de savoir qui est cet empereur romain qui a déjà régné, qui a été blessé à mort et qui revient comme le huitième de la série pour jouer l'Antéchrist.

Après Auguste, le premier, nous avons : 2, Tibère ; 3, Caligula ; 4, Claude ; 5, Néron ; 6, Galba. « Cinq sont tombés, un existe. » Donc Néron est déjà tombé. Galba existe. Galba régna du 9 juin 68 jusqu'au 15 janvier 69. Mais aussitôt qu'il fut monté sur le trône, les légions du Rhin se levèrent sous Vitellius, cependant qu'en d'autres provinces d'autres généraux préparèrent des soulèvements militaires. A Rome même, les prétoriens se soulevèrent, tuèrent Galba et proclamèrent Othon empereur.

Il résulte de cela que notre Apocalypse a été écrite sous Galba, vraisemblablement vers la fin de son règne, ou plus tard, pendant les trois mois (jusqu'au 15 avril 69) du règne d'Othon, le septième. Mais qui est le huitième, qui a été et n'est pas ? Le nombre 666 nous l'apprendra.

Pari les Sémites — les Chaldéens et les Juifs — de cette époque, un art magique était en vogue, basé sur la double signification des lettres. Depuis environ trois cents ans avant notre ère, les lettres hébraïques étaient également employées comme chiffres : a = 1, b = 2, g = 3, d = 4, et ainsi de suite. Or, les devins cabalistes additionnaient les valeurs numériques des lettres d'un nom, et à l'aide de la somme des chiffres obtenue, par exemple en formant des mots ou des combinaisons de mots d'une égale valeur numérique qui permettaient de tirer des conclusions sur l'avenir de celui qui portait ce nom, ils cherchaient à faire des prophéties. Pareillement, des mots secrets étaient exprimés dans cette langue chiffrée. On appelait cet art d'un nom grec, *ghematriah*, géométrie ; les Chaldéens qui l'exerçaient comme un métier, et que Tacite appelle des *mathematici*, furent chassés de Rome sous Claude, et une fois encore sous Vitellius, vraisemblablement pour « délit grave ».

C'est au moyen justement de cette mathématique qu'a été produit le nombre 666. Derrière lui, se cache le nom d'un des premiers cinq empereurs romains. Or, Irénée, à la fin du II^e siècle, outre le nombre

666, connaissait la variante 616 qui datait, elle aussi, d'un temps où l'énigme des chiffres était encore connue. Si la solution répond également aux deux nombres, la preuve est faite.

Ferdinand Benary à Berlin a trouvé cette solution. Le nom est Néron. Le nombre est fondé sur Néron Kesar, la transcription hébraïque — ainsi que l'attestent le Talmud et les inscriptions palmyriennes — du grec *Nérôn Kaisar*, Néron empereur, que portait comme légende la monnaie de Néron, frappée dans les provinces de l'est de l'Empire. Ainsi : n (*nun*) = 50 ; r (*resch*) = 200 ; v (*vau*) pour o = 6 ; n (*nun*) = 50 ; k (*koph*) = 100 ; s (*samech*) = 60 ; et r (*resch*) = 200 ; total = 666. Or, en prenant pour base la forme latine, *Nero Caesar* le second n (*nun*) = 50 est supprimé, et nous obtenons 666 – 50 = 616, la variante d'Irénée.

Effectivement, tout l'Empire romain, au temps de Galba, était en plein désarroi. Galba lui-même, à la tête des légions d'Espagne et de la Gaule avait marché sur Rome pour renverser Néron ; celui-ci s'enfuit et se fit tuer par un affranchi. Mais contre Galba non seulement les prétoriens à Rome, mais encore les commandants dans les provinces conspiraient ; partout surgissaient des prétendants au trône, se préparant à se diriger sur la capitale avec leurs légions. L'Empire semblait livré à la guerre intestine ; sa chute paraissait imminente. Pour comble, le bruit se répandit, surtout en Orient, que Néron n'était pas mort, mais seulement blessé, qu'il s'était réfugié chez les Parthes, qu'il passerait l'Euphrate et viendrait avec une force armée pour inaugurer un nouveau règne de terreur plus sanglant encore. L'Achaïe et l'Asie en particulier furent mises en émoi par de tels rapports. Et juste au moment où l'Apocalypse a dû être *composée*, parut un faux Néron qui s'établit avec un parti assez nombreux dans l'île de Cythnos (la Thermia moderne) dans la mer Egée, près de Patmos et de l'Asie mineure jusqu'à ce qu'il fut tué sous Othon. Quoi d'étonnant à ce que parmi les chrétiens, contre lesquels Néron avait lancé les premières grandes persécutions, l'opinion se soit propagée qu'il devait revenir comme Antéchrist, que son retour ainsi qu'une nouvelle et plus sérieuse tentative d'extermination sanglante de la jeune secte serait le présage et le prélude du Christ, de la grande bataille victorieuse contre les puissances de l'enfer, du règne de mille

ans à établir « à bientôt » et dont l'arrivée certaine fit que les martyrs allèrent allègrement à la mort.

La littérature chrétienne et d'inspiration chrétienne des deux premiers siècles marque suffisamment d'indices que le secret du chiffre 666 était alors connu de beaucoup. Irénée, certes, ne le connaissait plus, mais il savait par contre, comme beaucoup d'autres jusqu'à la fin du II^e siècle, que la bête de l'*Apocalypse* c'était Néron qui revenait. Puis, cette dernière trace se perd et notre *Apocalypse* est livrée à l'interprétation fantastique de devins orthodoxes ; moi-même j'ai connu encore des vieilles gens qui, d'après les calculs du vieux Johann Albrecht Bengel, attendaient la fin du monde et le jugement dernier pour l'an 1836. La prophétie s'est réalisée à la date annoncée. Seulement, le jugement n'atteignit pas le monde des pécheurs, mais bien les pieux interprètes de l'*Apocalypse* eux-mêmes. Car, en cette même année 1836, F. Benary fournit la clef du nombre 666 et mit ainsi un terme à tout ce calcul divinatoire, à cette nouvelle *ghematriah*.

Du royaume céleste réservé aux fidèles, notre Jean ne nous offre qu'une description très superficielle. Pour l'époque, la nouvelle Jérusalem est certes construite sur un plan assez grandiose : un carré de 12 000 stades de côté = 2 227 kilomètres, donc une superficie d'environ cinq millions de kilomètres carrés, plus que la moitié des Etats-Unis d'Amérique, bâtie uniquement en or et pierres précieuses. Là, Dieu habite au milieu des siens et les éclaire à la place du soleil ; il n'y a plus ni mort, ni peine, ni souffrance ; un fleuve d'eau vive coule à travers la vile, sur ses bords croît l'arbre de vie produisant douze fois ses fruits, rendant son fruit chaque mois, et les feuilles de l'arbre servent « à la guérison des gentils » (à la façon d'un thé médicinal, selon Renan : l'*Antéchrist*, p. 542). Là vivent les saints dans les siècles des siècles.

C'est ainsi qu'était fait le christianisme dans l'Asie mineure, son foyer principal, vers l'an 68, autant que nous le connaissons. Nul indice d'une Trinité ; en revanche, le vieux Jéhovah, un et indivisible du judaïsme décadent où, de Dieu national juif, il s'est élevé, au rang de Dieu unique ; Dieu suprême du ciel et de la terre où il prétend régner sur tous les peuples, promettant la grâce aux convertis et

exterminant les rebelles sans miséricorde, fidèle en cela à l'antique *parcere subjectis ac debellare superbos*. Aussi, est-ce ce Dieu lui-même qui préside au jugement dernier et non par Jésus-Christ, comme dans les récits ultérieurs des Évangiles et des *Epîtres*. Conformément à la doctrine persane de l'émanation, familière au judaïsme décadent, le Christ est l'agneau, émané de Dieu de toute éternité ; de même, bien qu'occupant un rang inférieur, les « sept esprits de Dieu », qui doivent leur existence à un passage poétique mal compris (ESAÏE, XI, 2). Aucun d'eux n'est Dieu ni l'égal de Dieu, mais soumis à lui. L'agneau s'offre de son plein gré comme sacrifice expiatoire pour les péchés du monde, et pour ce haut fait se voit expressément promu en grade dans le ciel ; dans tout le livre ce sacrifice volontaire lui est compté comme acte extraordinaire et non comme une action issue nécessairement du plus profond de son être.

Il va de soi que toute la cour céleste des anciens, des chérubins, des anges et des saints ne fait pas défaut. Pour se constituer en religion, le monothéisme a dû de tout temps faire des concessions au polythéisme, à dater du *Zendavesta* ¹. Chez les Juifs, la rechute vers les dieux païens et sensuels persiste à l'état chronique jusqu'à ce que, après l'exil, la cour céleste à la manière persane accommode un peu mieux la religion à l'imagination populaire. Le christianisme, lui aussi, même après qu'il eut remplacé le Dieu des Juifs éternellement immuable par le mystérieux Dieu trinitaire, différencié en lui-même, n'a pu supplanter le culte des antiques dieux parmi les masses que par le culte des saints. Ainsi, le culte de Jupiter, selon Fallmerayer, ne s'est éteint dans le Péloponèse, dans la Maïna, en Arcadie, que vers le IX^e siècle ². Ce n'est que l'ère bourgeoise moderne et son

¹ Ensemble des « livres sacrés » de la religion de Zoroastre qui était répandue dans la Perse antique, l'Azerbaïdjan et l'Asie centrale ; ils furent réunis environ du IX^e siècle avant notre ère jusqu'au III^e siècle de notre ère.

² J. Ph. FALLMERAYER : *Histoire de la presqu'île de Morée au moyen âge*, essai historique, 1^{re} partie, Stuttgart et Tubingue, 1830, I, p. 227. Il y est dit : « ... de la fin du VI^e siècle jusque dans la deuxième moitié du IX^e, le christianisme ancien avait disparu non seulement du Péloponèse, mais encore de tout le triangle illyrien, en même temps que les anciens habitants. Cependant dans le canton de Maïna le paganisme moins rude des Hellènes s'était maintenu, si bien qu'entre les sacrifices humains dédiés à Rodegast et la sereine majesté du dieu chrétien fumait encore sur les autels l'encens de Zeus oublié. »

protestantisme, qui écartent les saints à leur tour et prennent enfin au sérieux le monothéisme différencié.

Notre Apocalypse ne connaît pas davantage le dogme du péché originel ni la justification par la foi. La foi de ces premières communautés belliqueuses diffère du tout au tout de celle de l'Église triomphante postérieure ; à côté du sacrifice expiatoire de l'agneau, le prochain retour de Christ et l'imminence du règne millénaire en constituent le contenu essentiel et ce par quoi seul elle se manifeste, c'est l'active propagande, la lutte sans relâche contre l'ennemi du dehors et du dedans, le fier aveu de ses convictions révolutionnaires devant les juges païens, le martyre courageusement enduré dans la certitude de la c-victoire.

Nous l'avons vu, l'auteur ne soupçonne pas encore qu'il est autre chose que Juif. En conséquence, aucune allusion, dans tout le livre, au baptême ; aussi bien y a-t-il de nombreux indices que le baptême est une institution de la seconde période chrétienne. Les 144 000 Juifs croyants sont « scellés », non baptisés. Des saints au ciel il est dit : « Ce sont ceux qui ont lavé et blanchi leurs longues robes dans le sang de l'agneau » ; pas un mot de l'eau du baptême. Les deux prophètes qui précèdent l'apparition de l'Antéchrist (ch. XI) ne baptisent pas non plus et au chapitre XIX, 10, le témoignage de Jésus n'est pas le baptême, mais l'esprit de prophétie. Il eût été naturel dans toutes ces occasions de parler du baptême, pour peu qu'il fût déjà institué. Nous sommes donc autorisés à conclure avec une quasi-certitude que notre auteur ne le connaissait pas et qu'il ne s'introduisait que lorsque les chrétiens se séparèrent définitivement d'avec les Juifs.

Notre auteur est également dans l'ignorance du second sacrement ultérieur — l'eucharistie. Si dans le texte de Luther le Christ promet à tout Thyatirien, ayant persévéré dans la foi, ceci donne un faux éclairage du texte. En grec on lit *deipnêso*, je souperai (avec lui), et le mot est correctement rendu dans la bible anglaise : « *I shall sup with him.* » De la cène comme festin commémoratif, il n'est absolument pas question ici.

Notre livre avec sa date (68 ou 69) attestée de façon si particulière, est indubitablement le plus ancien de la littérature chrétienne tout

entière. Aucun autre n'est écrit dans une langue aussi barbare, où fourmillent à ce point les hébraïsmes, les constructions impossibles, les fautes grammaticales. Seuls, les théologiens de profession, ou autres historiographes intéressés, nient encore que les Evangiles et les Actes des apôtres soient des remaniements tardifs d'écrits aujourd'hui perdus et dont le mince noyau historique ne peut plus être découvert sous la luxuriance légendaire ; même les trois ou quatre *Epîtres* apostoliques prétendument authentiques de Bruno Bauer ne représentent plus que des écrits d'une époque postérieure, ou au meilleur cas, des compositions plus anciennes d'auteurs inconnus, retouchées et embellies par nombre d'additions et d'interpolations. Il est d'autant plus important pour nous de posséder avec notre ouvrage, dont la période de rédaction se laisse établir à un mois près, un livre qui nous présente le christianisme sous sa forme la plus rudimentaire, sous la forme où il est à la religion d'Etat du IX^e siècle, achevée dans sa dogmatique et sa mythologie, à peu près ce que la mythologie encore vacillante des Germains de Tacite est à la mythologie de l'Edda, pleinement élaborée sous l'influence d'éléments chrétiens et antiques. Le germe de la religion universelle est là, mais il renferme encore à l'état indifférencié les mille possibilités de développement qui se réalisèrent dans les innombrables sectes ultérieures. Si le fragment le plus ancien du procès d'élaboration du christianisme a pour nous une valeur toute particulière, c'est qu'il nous apporte dans son intégrité ce que le judaïsme — fortement influencé par Alexandrie — a apporté au christianisme. Tout ce qui est postérieur est adjonction occidentale, gréco-romaine. Il a fallu la médiation de la religion juive monothéisme pour faire revêtir au monothéisme érudit de la philosophie grecque vulgaire la forme religieuse sous laquelle, seule, il pouvait avoir prise sur les masses. Une fois cette médiation trouvée, il ne pouvait devenir religion universelle que dans le monde gréco-romain, en continuant de se développer, pour s'y fondre finalement, dans le fonds d'idées que ce monde avait conquis.