

Lénine philosophe

(1938)

Introduction

La Révolution russe a été menée sous la bannière du marxisme. Avant la première guerre mondiale, à l'époque où il ne pouvait se livrer qu'à la propagande, le parti bolchevik était considéré comme le champion des idées et de la tactique marxistes. Il était en communauté d'idées et agissait de concert avec les tendances révolutionnaires des partis socialistes européens, lesquelles étaient comme lui nourries de théories marxistes, tandis que le parti menchevik se rapprochait beaucoup plus des tendances réformistes de ces partis. Lors des controverses doctrinales, les penseurs bolcheviks figuraient en bonne place, au côté des membres des écoles marxistes dites autrichienne et hollandaise, au nombre des défenseurs du marxisme intransigent. Pendant la guerre, les bolcheviks firent cause commune avec les groupes radicaux de gauche de l'Occident (par exemple aux conférences de Zimmerwald et de Kienthal) pour maintenir le principe de la lutte de classe en temps de guerre. Lors de la Révolution, les bolcheviks, après avoir adopté le nom de parti communiste, purent l'emporter parce qu'ils avaient choisi comme principe directeur la lutte de classe des masses ouvrières contre la bourgeoisie. Ainsi Lénine et son parti se révélaient, en théorie comme en pratique, les représentants les plus éminents du marxisme.

Mais une contradiction devait s'affirmer par la suite. Un système de capitalisme d'Etat prit définitivement corps en Russie, non en déviant par rapport aux principes établis par Lénine — dans *l'Etat et la révolution* par exemple — mais en s'y conformant. Une nouvelle classe avait surgi, la bureaucratie, qui domine et exploite le prolétariat. Cela n'empêche pas que le marxisme soit en même temps propagé et proclamé base fondamentale de l'Etat russe. A Moscou, un « Institut Marx-Engels » s'est mis à publier avec un soin respectueux, dans des éditions de luxe, des textes des maîtres, presque tombés dans l'oubli ou encore inédits. Les partis communistes, dirigés par l'Internationale de Moscou, se réclament du marxisme, mais ils se heurtent de plus en plus à l'opposition des ouvriers aux idées les plus avancées qui vivent dans les conditions du capitalisme développé d'Europe occidentale et d'Amérique, la plus radicale étant celle des communistes de conseils. Pour tirer au clair ces contradictions, couvrant tous les domaines de la vie et des luttes sociales, il faut aller à la racine des principes fondamentaux, c'est-à-dire philosophiques, de ce que ces courants de pensée divergents appellent le marxisme.

Lénine a exposé ses conceptions philosophiques dans son livre *Matérialisme et empiriocriticisme*, publié en russe en 1908 et traduit en 1927 en allemand et en anglais. Vers 1904, quelques intellectuels russes commencèrent de s'intéresser à la philosophie de la nature d'Europe occidentale, et surtout aux idées développées par Ernst Mach, et essayèrent de les intégrer au marxisme. Une véritable tendance « machiste », assez influente, se développa dans le Parti; ses porte-parole principaux étaient Bogdanov, l'un des plus proches collaborateurs politiques de Lénine, et Lunatcharsky. Le conflit, auquel le mouvement révolutionnaire de 1905 avait mis une sourdine, reprit de plus belle aussitôt après, car il n'était pas lié seulement à des controverses théoriques abstraites, mais à de multiples divergences pratiques et tactiques au sein du mouvement socialiste. C'est alors que Lénine prit vigoureusement position contre ces déviations et avec l'appui de Plékhanov, le meilleur des marxistes russes, et qui d'ailleurs était menchevik, réussit bientôt à liquider l'influence du *machisme* à l'intérieur du Parti.

Dans sa préface aux traductions anglaise et allemande du livre de Lénine, Deborin alors interprète officiel du léninisme, mais disgracié par la suite, exalte la collaboration des deux plus éminents théoriciens, dans leur lutte pour assurer la victoire définitive du vrai marxisme, sur toutes les tendances antimarxistes. Il écrit :

« L'opposition de Plekhanov et de Lénine au liquidationnisme, à l'otzovisme, au rafistolage de Dieu et au machisme, scella pour un certain temps l'alliance des deux plus grands cerveaux du marxisme authentique. Elle permit le triomphe du matérialisme dialectique sur les diverses tendances révisionnistes antimarxistes... »

« Le livre de Lénine représente donc, non seulement un apport considérable à la philosophie, mais aussi un document de premier ordre sur l'histoire du Parti, document qui prit une importance extraordinaire en contribuant à raffermir les assises philosophiques du marxisme et du léninisme, déterminant ainsi, dans une large mesure, l'évolution ultérieure de la pensée philosophique des marxistes russes... Le marxisme sortit victorieux de cette lutte. Le matérialisme dialectique fut son drapeau. »

Mais Deborin ajoute :

« Il n'en est malheureusement pas de même au-delà des frontières de l'Union soviétique et particulièrement en Allemagne et en Autriche où fleurissent la scolastique kantienne et l'idéalisme positiviste. On y ignore encore complètement la philosophie marxiste. La traduction du livre de Lénine est donc nécessaire pour diffuser dans le reste du monde les fondements philosophiques du marxisme sur lesquels s'appuie le parti communiste. »

Puisque l'importance du livre de Lénine est soulignée avec une telle force, il est nécessaire d'en faire une étude

critique approfondie. Il est clair qu'on ne peut juger à fond de la doctrine de la Troisième Internationale, celle du communisme de parti sans examiner de très près ses bases philosophiques.

Les études de Marx sur la société, qui depuis un siècle jouent un rôle toujours plus important dans le mouvement ouvrier, ont pris forme à partir de la philosophie allemande. Elles ne peuvent être comprises sans un examen de l'évolution intellectuelle et politique du monde européen. Il en va de même, tant pour les autres tendances philosophiques et sociales et les autres écoles matérialistes qui se développèrent en même temps que le marxisme, que pour les conceptions théoriques sous-jacentes à la Révolution russe. Ce n'est qu'en comparant ces divers systèmes de pensée, leurs origines sociales, leurs contenus philosophiques, qu'on peut porter un jugement bien fondé.

1. Le marxisme

Il est impossible de bien comprendre l'évolution des idées de Marx et de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le marxisme, si on les considère indépendamment de leurs rapports avec les conditions sociales et politiques de l'époque où ils naquirent : l'époque où le capitalisme démarra en Allemagne. Cette apparition devait faire naître une opposition sans cesse croissante au système politique et à l'absolutisme aristocratique. La bourgeoisie ascendante avait besoin de libertés commerciales et industrielles, d'une législation et d'un gouvernement favorables à ses intérêts, de la liberté de presse et de réunion, pour faire valoir ses droits. Elle se sentait handicapée et opprimée par un régime hostile, par la toute puissance de la police et par une censure étouffant toute critique contre le gouvernement réactionnaire. La lutte, qui aboutit à la Révolution de 1848, dut d'abord être menée au niveau théorique, par le développement d'idées nouvelles et par une critique des conceptions dominantes. Cette critique, qui trouva ses porte-parole les plus remarquables parmi de jeunes intellectuels bourgeois, était dirigée en premier lieu contre la religion et contre la philosophie hégélienne.

La philosophie hégélienne, selon laquelle *l'Idée absolue* crée le monde par son développement propre, s'aliène en lui, et se voit, au cours de ce développement, transformée à nouveau en conscience propre de l'homme, n'était que le travestissement philosophique du christianisme, sous une forme adaptée au mieux au régime politique d'après 1815, la Restauration. De tout temps, la religion traditionnelle a servi de justification et de fondement théorique à la perpétuation des anciens rapports de classes. Tant qu'un combat politique contre l'oligarchie féodale n'était pas possible de manière ouverte, c'est sous une forme déguisée, celle d'une attaque contre la religion, que la lutte devait être menée. Ce fut, en 1840, l'œuvre d'un groupe de jeunes intellectuels, les *Jeunes Hégéliens*, au sein duquel Marx se forma et où il prit bientôt la première place.

Pendant qu'il poursuivait ses études, Marx fut séduit, sans doute à son corps défendant, par la puissance de la méthode hégélienne, la *dialectique*, et la fit sienne. Le fait qu'il ait pris pour sujet de thèse de doctorat une comparaison entre les deux grands philosophes matérialistes de la Grèce antique, Démocrite et Epicure, semble indiquer toutefois qu'il n'était pas sans incliner au matérialisme. Plus tard la bourgeoisie oppositionnelle de Rhénanie fit appel à lui pour diriger, à Cologne, un nouveau journal. Il dut se plonger dans toutes les tâches pratiques de la lutte politique et sociale, et il la mena avec tant d'énergie qu'au bout d'un an le journal fut interdit. Ce fut aussi à cette époque que Feuerbach fit le pas décisif qui l'amena au matérialisme.

Ecartant purement et simplement le système fantastique de Hegel, Feuerbach, revint à l'expérience toute simple de la vie quotidienne et démontra que la religion était un produit créé par l'homme. Quarante ans plus tard Engels parlait encore du sentiment de libération que causa l'œuvre de Feuerbach et de l'enthousiasme qu'elle fit naître chez Marx, malgré certaines réserves. Aux yeux de Marx, cette œuvre démontrait qu'au lieu de continuer à s'en prendre à des images du ciel, il fallait s'attaquer aux réalités de la terre. C'est pourquoi il écrit, en 1843, dans la *Critique de la philosophie hégélienne du droit* :

« Pour l'Allemagne, la critique de la religion est terminée quant à l'essentiel, et la critique de la religion est la condition de toute critique... La lutte contre la religion est ainsi indirectement la lutte contre le monde, dont la religion est l'arôme spirituel... La religion est le soupir de la créature accablée, le cœur d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit des temps privés d'esprit. Elle est l'opium du peuple. La suppression de la religion comme bonheur illusoire du peuple est une exigence de son bonheur réel. L'exigence de renoncer à une condition qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est ainsi virtuellement la critique de la vallée de larmes, dont la religion est l'auréole. La critique a arraché les fleurs imaginaires qui ornent nos chaînes, non pour que l'homme porte la chaîne prosaïquement, sans consolation, mais afin qu'il rejette la chaîne et cueille la fleur vivante... La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la Religion en critique du Droit, la critique de la Théologie en critique de la Politique. »

Marx se proposait donc d'analyser la réalité sociale. En collaboration avec Engels, pendant leur séjour à Paris et à Bruxelles, il entreprit l'étude de la Révolution française et du socialisme français, ainsi que de l'économie anglaise et du mouvement ouvrier en Angleterre. Les deux hommes jetaient ainsi les bases de la doctrine, que nous appelons aujourd'hui le matérialisme historique, théorie du développement social par la lutte de classes, que Marx exposa plus tard, d'abord en français en 1846, dans son ouvrage contre Proudhon, *Misère de la philosophie*, puis en collaboration avec Engels dans le *Manifeste communiste* (1847) et dans un texte souvent cité : la préface à la *Critique de l'économie politique* (1859).

Marx et Engels eux-mêmes qualifieront toujours leur système de matérialisme par opposition à l'« idéalisme » de Hegel et des Jeunes hégéliens. Qu'entendaient-ils par là ? Engels a traité plus tard des problèmes

philosophiques fondamentaux du matérialisme historique dans *l'Anti-Dühring* et dans sa brochure sur Feuerbach. Il écrit dans cette dernière :

« *La question fondamentale de toute philosophie, et spécialement de toute philosophie moderne, est celle des rapports entre l'être et la pensée... Ceux qui affirmaient la primordialité de l'esprit par rapport à la nature, et admettaient par conséquent une quelconque création du monde, ceux-là constituaient le camp de l'idéalisme. Les autres qui considéraient la nature comme l'élément primordial, appartiennent aux différentes écoles matérialistes.* »

Marx et Engels tenaient pour une vérité allant de soi, non seulement que l'esprit humain est lié à l'organe matériel qu'est le cerveau, mais que l'homme tout entier, avec son cerveau et son esprit, est lié au reste du règne animal et à toute la nature inorganique. Cette conception est commune aux « différentes écoles matérialistes ». Le caractère particulier du matérialisme marxien apparaît dans les différentes brochures polémiques qui traitent des questions pratiques dans le domaine de la politique et dans le domaine social: pour Marx, le matérialisme, en tant que courant de pensée, est une méthode. (Il devait servir à expliquer tous les phénomènes en s'appuyant sur le monde matériel et les réalités existantes.) Dans ses œuvres, Marx ne traite pas de philosophie, il ne présente pas le matérialisme comme un système philosophique : il s'en sert comme d'une méthode d'investigation et démontre ainsi sa validité. Dans l'article cité plus haut, par exemple, il pulvérise la philosophie du Droit de Hegel, non par des dissertations philosophiques mais par une critique foudroyante des conditions politiques réelles d'Allemagne.

La méthode matérialiste consiste à remplacer les arguties et les disputes relatives à des notions abstraites par l'étude du monde réel. Montrons ce qu'il en est par quelques exemples. Le théologien associe au dicton « l'homme propose et Dieu dispose » une réflexion sur la toute puissance de Dieu. Le matérialiste cherche à savoir pourquoi les résultats sont si peu conformes à ce qu'on attendait; il en trouve la raison dans les conséquences sociales de l'échange des marchandises et de la concurrence. L'homme politique discute des avantages de la liberté et du socialisme; le matérialiste se demande quels sont les personnes, les classes qui formulent de telles revendications, quel en est le contenu spécifique, à quel besoin social elles correspondent.

Le philosophe par des spéculations abstraites sur la nature du temps, cherche à déterminer s'il existe ou non un temps absolu; le matérialiste compare des horloges pour voir si l'on peut, par une méthode incontestable, établir que deux événements se déroulent simultanément ou successivement. Feuerbach avait utilisé avant Marx cette méthode matérialiste en montrant que les concepts et les idées découlent des conditions matérielles : l'homme vivant est la source de toute pensée et concept religieux. Sa doctrine peut être grossièrement résumée dans le jeu de mots populaire : *Der Mensch ist was er isst*. Mais pour en démontrer la validité, Feuerbach devait prouver que sa méthode permettait de rendre compte clairement du phénomène religieux. En effet si l'on ne parvient pas à élucider la nature du lien causal, le matérialisme devient insoutenable et une rechute dans l'idéalisme risque fort de s'en suivre. Marx fit ressortir que le principe du retour à l'homme vivant ne pouvait à lui seul tout expliquer. En 1845, dans les *Thèses sur Feuerbach*, il précisait en ces termes ce qui distingue la méthode matérialiste de Feuerbach de la sienne :

« *Feuerbach dissout l'être religieux dans l'être humain (das menschliche Wesen). Mais l'être humain n'est pas une abstraction inhérente à chacun des individus pris isolément, dans sa réalité, l'être humain est l'ensemble des rapports sociaux.* » (Thèse 6.)

« *Son travail consiste à dissoudre le monde religieux en le ramenant à ses fondements temporels. Mais le fait que les fondements temporels se détachent d'eux-mêmes et se fixent dans les nuages tels un royaume indépendant, ne peut s'expliquer que par les discordances et les contradictions internes (Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen) de cette base temporelle. Il faut donc à la fois comprendre celle-ci dans ses contradictions et la révolutionner pratiquement.* » (Thèse 4.)

L'homme ne peut être compris que comme être social. Il faut remonter de l'individu à la société et c'est alors que seront surmontées les contradictions de cette société d'où provient la religion. Le monde réel, le monde sensible et matériel, celui dans lequel il faut chercher l'origine de toute idéologie et de toute conscience, c'est la société humaine dans son développement. Bien entendu, à l'arrière-plan de la société, il y a la nature sur laquelle elle repose et dont elle n'est qu'une partie transformée par l'homme.

Ces thèses devaient être développées dans *l'Idéologie allemande*, écrite dans les années 1845-1846 et restée à l'état de manuscrit jusqu'à ce qu'en 1925 Riazanov, encore directeur de l'institut Marx-Engels de Moscou, en publie la partie consacrée à Feuerbach (l'ensemble de cet ouvrage n'a été publié qu'en 1932). Il s'agit de toute évidence d'un texte écrit au fil de la plume mais qui n'en donne pas moins un exposé brillant de toutes les idées essentielles de Marx sur l'évolution de la société. Ces idées sont reprises sous une forme plus condensée, en termes pratiques, dans une brochure de propagande prolétarienne, le *Manifeste communiste*, et en termes théoriques dans la préface de la *Critique de l'économie politique*.

Dans *l'Idéologie allemande*, Marx combat tout d'abord la conception dominante qui veut que la conscience soit l'unique principe créateur et l'opinion que les idées, en s'engendrant les unes les autres, déterminent l'histoire du monde. Marx traite ces conceptions par le mépris comme des « *fantasmagories dans le cerveau humain (...)* des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle, que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. »

Il importait de mettre vigoureusement l'accent sur le fait que le monde réel, le monde matériel donné par l'expérience, était à la source de toute idéologie. Mais il fallait critiquer tout aussi vigoureusement les théories

matérialistes qui trouvèrent leur épanouissement chez Feuerbach. Revenir à l'homme biologique et à ses besoins essentiels ouvre assurément la possibilité de mettre l'idéologie en question; toutefois, le problème reste entier tant qu'on persiste à concevoir l'individu comme un être abstrait, isolé. Certes, on peut établir de la sorte le caractère fantasmagorique des idées religieuses, mais sans pouvoir expliquer pourquoi et comment elles prennent la forme de contenu de la pensée. La seule façon de rendre compte de la vie spirituelle des hommes c'est de partir de la société et de son développement historique, cette réalité suprême à quoi l'existence humaine se trouve soumise. Feuerbach, voulant élucider la religion au moyen de l'homme « réel », allait chercher ce dernier dans l'individu, dans la généralité humaine de l'individu. Or ceci ne permet en rien de comprendre le monde des idées. Voilà la raison pour laquelle il ne pouvait que retomber dans l'idéologie de l'amour universel.

« Dans la mesure où il est matérialiste, Feuerbach ne fait jamais intervenir l'histoire, et dans la mesure où il fait entrer l'histoire en ligne de compte il n'est pas matérialiste. »

Là où Feuerbach a échoué le matérialisme historique a réussi. Il fournit une explication des idées humaines par le monde matériel réel. On trouve dans la phrase suivante un résumé de cette brillante interprétation du développement historique de la société :

« Les hommes, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. »

Ainsi donc le matérialisme, en tant que relation entre la réalité et la pensée, se démontre fondé en pratique. C'est par l'expérience que nous connaissons la réalité. Elle se révèle à nous, comme monde extérieur par l'intermédiaire de nos sens. Ceci fournit à la philosophie en tant que théorie de la connaissance, un principe fondamental : le monde matériel empiriquement saisissable est la réalité qui détermine la pensée.

Le problème fondamental de toute théorie de la connaissance, l'épistémologie, a toujours été celui-ci : quelle part de vérité revient à la pensée? Le terme « critique de la connaissance (*Erkenntniskritik*) » , si courant chez les philosophes de métier pour désigner cette théorie, prouve déjà leur scepticisme à cet égard. C'est à ce problème que se rapportent les deuxièmes et cinquièmes thèses sur Feuerbach, qui une fois encore, insistent sur le rôle déterminant joué par l'activité pratique de l'homme, fait essentiel de sa vie :

« La question de savoir si la pensée humaine peut accéder à une vérité objective n'est pas une question du domaine de la théorie : c'est une question de la pratique. C'est dans la pratique que l'homme doit démontrer la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, l'en-deçà de sa pensée. » (Thèse 2.)

*Feuerbach, non satisfait de la pensée abstraite, en appelle à l'intuition (*Anschauung*), mais il ne conçoit pas la réalité sensorielle (*die Sinnlichkeit*) comme activité pratique, comme activité des sens humains (*praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit*). (Thèse 5.) »*

Mais pourquoi pratique ? C'est qu'en premier lieu, l'homme doit vivre. Sa structure anatomique, ses aptitudes, toute son activité sont adaptées à cette fin. En utilisant ses facultés, il doit s'insérer et se maintenir dans le milieu qui l'entoure, c'est-à-dire tout d'abord dans la nature, puis, en qualité d'individu, dans la société. Font également partie de ces facultés, l'activité du cerveau, l'organe de la pensée, et la faculté même de penser. Penser est une faculté du corps. A chaque instant de sa vie l'homme se sert du raisonnement et de sa faculté de penser pour tirer des conclusions de ses expériences, en déduire des prévisions, fonder sur elles ses espérances, et régler sa conduite et son activité. La justesse de ses conclusions, la rectitude de sa pensée sont démontrées par le fait même que l'homme existe, car elles sont une condition *sine qua non* de sa survie. Penser c'est s'adapter de manière efficace à la vie, et c'est par ce biais que la pensée humaine devient vérité, non d'une manière absolue, mais dans un sens général.

Partant de l'expérience, l'homme formule des généralisations des règles, des lois de la nature sur lesquelles reposent ses prévisions ultérieures. En général ces prévisions tombent juste, puisque l'homme subsiste.

Mais parfois, elles peuvent être fausses et entraîner l'échec, la ruine et la mort. La vie est un processus continu d'apprentissage, d'adaptation, de développement. La pratique de la vie soumet la justesse du raisonnement à une épreuve aussi permanente qu'impitoyable.

Examinons tout d'abord le cas des sciences de la nature. C'est dans la pratique de ces sciences que le raisonnement trouve sa forme la plus pure, la plus abstraite. C'est pourquoi les philosophes de la nature prennent ce type de pensée comme seul sujet de leur étude sans remarquer combien il est semblable au mode de pensée de chaque homme dans son activité quotidienne. Le raisonnement utilisé dans la recherche scientifique n'est qu'une branche spéciale très élaborée du processus général du travail social. Ce processus de travail exige une connaissance exacte des phénomènes de la nature et leur caractérisation sous forme de « lois de la nature » pouvant être utilisées dans le domaine technique avec un succès assuré. L'élaboration de ces lois, déduites d'expériences spécialement conçues à cet effet, tel est le rôle des spécialistes scientifiques. Dans l'étude de la nature tout le monde s'accorde pour penser que le critère de la vérité, c'est la pratique, l'expérience. Les régularités qu'on y découvre, exprimées sous forme de « lois de la nature », peuvent être généralement utilisées avec confiance comme guide dans les activités pratiques de l'homme, même si fréquemment elles ne sont pas tout à fait correctes, déçoivent souvent l'attente, et doivent être améliorées constamment et étendues sous l'effet des progrès de la science. Si l'on s'est plu quelquefois à voir en l'homme le « législateur de la nature », il faut tout de suite ajouter que souvent la nature se soucie fort peu de ces lois et sans cesse lui crie : fais-en de meilleures.

Cependant, la pratique de la vie comporte beaucoup plus qu'une simple exploration scientifique de la nature. Le rapport du chercheur scientifique au monde extérieur reste toujours, malgré l'expérimentation celui de l'observation sensorielle : le monde est pour lui une chose extérieure à observer. Mais dans la réalité l'homme affronte la nature au travers de son activité pratique, agit sur elle et se l'approprie. L'homme ne s'oppose pas à la nature comme à un monde extérieur auquel il serait étranger. De ses mains, par son travail, il transforme le monde dans une mesure telle qu'on reconnaît à peine la matière primitive. Et dans ce processus il se transforme lui-même. Ainsi crée-t-il ce monde nouveau qui est le sien : la société humaine, au sein d'une nature métamorphosée en appareil technique. L'homme est le créateur de ce monde. Dès lors pourquoi se demander si sa pensée atteint la vérité. L'objet de sa pensée est ce qu'il produit lui-même au moyen de ses activités corporelles et cérébrales et qu'il domine grâce à son cerveau.

Ce n'est donc pas une question de vérités partielles. Engels dans sa brochure sur Feuerbach cite la synthèse de l'alizarine (colorant naturel de la garance) comme critère de la vérité de la pensée humaine. Cette synthèse ne prouve en fait que la validité des formules chimiques employées : elle ne peut prouver la validité du matérialisme face à la chose en soi de Kant. Ce concept, comme on peut le voir dans la préface à la *Critique de la raison pure*, dérivait tout droit de l'incapacité de la philosophie bourgeoise à expliquer l'origine terrestre de la loi morale. Ce n'est pas l'industrie chimique qui a réfuté la « chose en soi » mais le matérialisme historique en expliquant la loi morale par la société. C'est le matérialisme historique qui a mis Engels en mesure de discerner les sophismes de la philosophie de Kant, d'en démontrer la fausseté, et non les raisons qu'il en donne lui-même dans sa brochure. Ainsi encore une fois, il ne s'agit pas de vérités partielles dans un domaine spécifique de la connaissance, que les résultats pratiques confirment ou infirment. Il s'agit d'un problème philosophique : la pensée humaine peut-elle atteindre la vérité profonde du monde ? On comprend aisément que le philosophe, confiné dans le silence de son cabinet, hanté par des conceptions philosophiques abstraites, elles-mêmes dérivées de notions scientifiques abstraites, qui ont été formulées par une science restant en dehors de la vie pratique, puisse être assailli par le doute au sein d'un tel monde de fantômes. Mais pour l'homme qui reste dans la vie pratique, cette question ne peut avoir aucun sens. La vérité de la pensée, dit Marx, n'est rien d'autre que le pouvoir et l'emprise sur le réel.

Bien entendu, cette proposition ne va pas sans sa réciproque : la pensée ne peut arriver à la vérité dès lors que l'esprit humain ne parvient pas à dominer le monde. Marx a montré dans le *Capital* que l'homme laisse son esprit s'abandonner à la croyance mystique en des êtres surnaturels, et commence à douter de la possibilité d'atteindre la vérité, dès que le produit de ses mains devient une force autonome, séparée de lui, qu'il ne domine plus, mais qui s'oppose à lui sous forme de marchandise et de capital, une sorte d'être social indépendant et hostile qui le domine et menace même de le détruire. C'est ainsi que pendant les siècles passés, le mythe d'une vérité céleste surnaturelle inaccessible à l'homme a pesé sur la pratique matérialiste de la vie quotidienne. Lorsque la société aura pris un développement tel que l'homme soit capable de comprendre entièrement les forces sociales et ait appris à les dominer entièrement — c'est-à-dire dans la société communiste — alors la pensée humaine deviendra conforme au monde réel. Mais même avant d'atteindre à ce niveau, encore théorique, lorsque l'homme percevra clairement la structure de la société et comprendra que la production sociale est la base de toute vie, et par là même du développement futur de l'humanité, quand le cerveau arrivera réellement, ne fût-ce que théoriquement, à dominer le monde, alors la pensée deviendra entièrement vraie. Ceci veut dire que par la science de la société (que Marx a formulée et dont les thèses se sont trouvées confirmées dans la pratique) le matérialisme acquiert une base et un pouvoir permanent et devient la seule philosophie épousant vraiment le monde réel. Ainsi la théorie marxiste de la société implique une transformation de la philosophie.

Pour Marx, cependant, il ne s'agissait pas de philosophie pure : « *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières; ce qui importe c'est de le transformer.* »

Ainsi s'exprime-t-il dans la dernière des thèses sur Feuerbach. La situation du monde le contraignit à l'action pratique. D'abord entraînés par l'opposition à l'absolutisme allemand de la bourgeoisie naissante, puis puisant de nouvelles forces dans la lutte des prolétariats anglais et français contre la bourgeoisie, Marx et Engels, en étudiant la réalité sociale, en arrivèrent à la conclusion que seule la révolution prolétarienne qui se profilait derrière la révolution bourgeoise pourrait amener l'émancipation complète de l'humanité. A partir de cette époque, toute leur activité fut consacrée à cette révolution et, dans le *Manifeste communiste*, ils dégagèrent les premières voies qui s'ouvraient à la lutte de classe des ouvriers.

Depuis le marxisme est indissolublement lié à la lutte de classes prolétarienne. Si nous nous demandons maintenant ce qu'il faut entendre par « marxisme » il faut d'abord se rendre bien compte que ce terme n'englobe pas tout ce que Marx a écrit ou pensé. Ses conceptions de jeunesse, par exemple, entre autres celles qui ont été citées ci-dessus, ne s'y rattachent que partiellement: elles représentent des étapes du développement qui aboutit au marxisme. Celui-ci ne fut pas construit d'un seul coup. Si déjà dans le *Manifeste communiste*, le rôle de la lutte de classe prolétarienne et le but communiste sont exposés, la théorie du capital et de la plus-value n'a été élaborée que beaucoup plus tard. En outre les conceptions successives de Marx lui-même évoluèrent avec les conditions sociales et politiques. En 1848, quand le prolétariat commençait tout juste à se constituer, le caractère de la révolution et le rôle de l'Etat se présentaient d'une tout autre manière qu'à la fin du siècle, ou que de nos jours. L'essentiel cependant c'est ce que le marxisme a apporté à la science. C'est tout d'abord le matérialisme historique, la théorie selon laquelle les forces productives et les rapports sociaux déterminent tous les phénomènes politiques et idéologiques et la vie spirituelle en général, le système de production, fondé lui-même sur l'état des forces productives, déterminant le développement de la société, plus particulièrement, par l'intermédiaire de la lutte de classes. C'est ensuite la présentation du capitalisme en tant que phénomène historique temporaire l'analyse de sa structure par la théorie de la valeur et de la plus-value et l'explication de

l'existence en son sein de tendances révolutionnaires vers une société communiste résultant d'une révolution prolétarienne. Ces théories ont enrichi pour toujours le domaine du savoir humain. Elles constituent le noyau solide du marxisme en tant que système de pensée, dont, dans de nouvelles conditions, on pourra tirer de nouvelles conclusions.

Avec cette base scientifique le marxisme est plus qu'une simple science; c'est une nouvelle conception du passé et de l'avenir, du sens de la vie, de l'essence du monde et de la pensée. C'est une révolution spirituelle, une nouvelle conception du monde, un nouveau système de vie. Mais en tant que conception du monde, il n'existe en réalité que par la classe qui la professe : les ouvriers qui s'en pénètrent, prennent conscience de ce qu'ils sont, c'est-à-dire la classe de l'avenir qui croissant en nombre en force et en conscience prendra en mains la production et deviendra par la révolution maîtresse de sa propre destinée. Ainsi le marxisme, théorie de la révolution prolétarienne, n'est une réalité, et du même coup, une force vive que dans l'esprit et le cœur des ouvriers révolutionnaires.

Ceci sous-entend que le marxisme ne saurait être une doctrine immuable ou un dogme stérile qui impose ses vérités. La société se développe, le prolétariat se développe, la science se développe. De nouvelles formes, de nouveaux phénomènes surgissent dans le capitalisme, dans la politique, dans la science, que Marx et Engels n'ont pu prévoir ni pressentir. Les formes de pensée et de lutte que les conditions passées imposaient, doivent donc être remplacées par des formes nouvelles valables pour des conditions nouvelles. Mais la méthode de recherche qu'ils ont forgée demeure toujours un guide et un outil excellents pour expliquer les nouveaux événements. Le prolétariat, qui s'est énormément accru avec le capitalisme, n'en est qu'aux premiers pas de sa révolution, et, par conséquent, de son développement marxiste; le marxisme commence seulement à prendre sa véritable signification en tant que force vive du prolétariat. Le marxisme est donc une théorie vivante dont la croissance est liée à celle du prolétariat et aux tâches comme aux fins de sa lutte.

2. Le matérialisme bourgeois

Revenons maintenant aux circonstances politiques dans lesquelles naquit le marxisme. En Allemagne, la bourgeoisie devait continuer sa lutte. La Révolution de 1848 ne lui avait pas apporté le pouvoir politique sans partage. Mais après 1850 le capitalisme prit un grand essor en France et en Allemagne. En Prusse, le Parti progressiste se lança dans la lutte pour le parlementarisme, mais sa faiblesse profonde devait se manifester dès que le gouvernement, en recourant aux méthodes militaristes eut satisfait les désirs de la bourgeoisie qui voulait un Etat national fort. Les mouvements en faveur de l'unité nationale vinrent au premier plan de la vie politique de l'Europe centrale. Partout, sauf en Angleterre où elle avait déjà le pouvoir, la bourgeoisie montante luttait contre l'oppression féodale et absolutiste.

La lutte d'une nouvelle classe pour la maîtrise de l'Etat et de la société s'accompagne toujours d'une lutte idéologique pour une nouvelle conception du monde. Les vieilles puissances de la tradition ne peuvent être vaincues que si les masses se révoltent contre elles, ou du moins ne leur obéissent plus. La bourgeoisie avait donc besoin d'être suivie par les masses ouvrières, de gagner leur soutien à la société capitaliste. Il fallait donc détruire les vieilles conceptions paysannes et petites-bourgeoises et les remplacer par la nouvelle idéologie bourgeoise. Le capitalisme lui-même en fournit les moyens.

Les sciences de la nature sont le fondement spirituel du capitalisme. Le progrès technique, qui pousse le capitalisme en avant, dépend entièrement de leur développement. Aussi les sciences de la nature jouissaient de la plus haute estime aux yeux de la bourgeoisie montante, d'autant plus que la science libérait cette nouvelle bourgeoisie de la domination des vieux dogmes traditionnels qui régnaient au temps du féodalisme. Les découvertes scientifiques firent naître une nouvelle conception du monde au sein de la bourgeoisie montante, tout en lui fournissant les arguments nécessaires pour s'opposer aux prétentions des puissances d'autrefois. Cette nouvelle conception se répandit dans les masses. La croyance en l'Eglise et en la Bible faisait partie du monde économique des paysans et des artisans. Mais dès que les fils des paysans et des artisans ruinés deviennent ouvriers, ils sont saisis par l'idéologie du capitalisme en développement; les perspectives libérales du progrès capitaliste sourient même à ceux qui restent encore dans les conditions précapitalistes et qui, ainsi, deviennent sensibles à la propagation d'idées nouvelles.

Cette lutte idéologique était au premier chef une lutte contre la religion. La croyance religieuse est une idéologie liée à des conditions périmées; c'est l'héritière d'une tradition qui maintient les masses dans la soumission aux puissances anciennes, tradition qui doit être extirpée. La lutte contre la religion fut imposée par les conditions sociales, et, par conséquent, selon les circonstances, elle a dû revêtir des formes diverses. Là, comme en Angleterre, où la bourgeoisie exerçait déjà le pouvoir sans partage, la lutte n'était plus nécessaire et elle put témoigner à l'Eglise traditionnelle tout son respect. Ce n'est que parmi les petits-bourgeois et les ouvriers que les courants d'idées plus radicaux purent trouver des partisans. En revanche, dans les pays où l'industrie et la bourgeoisie durent lutter pour assurer leur plein épanouissement, on afficha un christianisme libéral et éthique, en opposition à la foi orthodoxe. Là où la lutte contre la classe des nobles et des princes, encore puissante, restait difficile et exigeait le maximum d'efforts, la nouvelle vision du monde dût être poussée jusqu'à un radicalisme extrême et devint le matérialisme bourgeois. C'est ce qui se passa dans la plus grande partie de l'Europe centrale; et ce n'est pas un hasard si les œuvres de propagande les plus connues du matérialisme (celles de Moleschott, Vogt, Büchner, etc.) proviennent de cette partie de l'Europe, ce qui ne les empêcha pas de rencontrer un écho favorable dans d'autres pays. A ces pamphlets radicaux vinrent s'adjoindre une foule de livres populaires qui vulgarisaient les découvertes scientifiques modernes et fournissaient ainsi des armes non négligeables pour

arracher les masses bourgeoises, paysannes et ouvrières aux griffes spirituelles de la tradition et pour les entraîner à la suite de la bourgeoisie progressiste. Les intellectuels, les universitaires, les ingénieurs, les médecins furent les porte-parole les plus zélés de cette propagande.

L'essentiel des sciences exactes, c'est la découverte des lois qui régissent la nature. L'étude attentive des phénomènes naturels avait permis de découvrir certaines régularités périodiques d'où on put tirer des lois, permettant de faire des prévisions. C'est ainsi qu'au XVII^e siècle, Galilée avait déjà découvert la loi de la chute des corps et de l'inertie, Kepler celle du mouvement des planètes, Snellius la loi de la réfraction de la lumière et Boyle la loi des gaz parfaits. Puis vint à la fin du même siècle, la théorie de la gravitation universelle élaborée par Newton, qui plus que tout autre a eu une influence prépondérante sur la pensée philosophique des XVIII^e et XIX^e siècles. Alors que les autres lois n'étaient qu'approximatives, les lois de Newton apparurent comme tout à fait exactes, comme des lois auxquelles les mouvements des corps célestes obéissaient strictement, des lois qui permettaient aux savants de prévoir les phénomènes naturels avec une précision équivalente à celle des mesures qui permettaient de les observer. A la suite de ces découvertes, s'est développée l'idée que les phénomènes naturels étaient tous régis par des lois rigides et précises. La causalité règne dans la nature : la pesanteur est la cause de la chute des corps, la gravitation est la cause du mouvement des planètes. Tous les phénomènes ne sont que des effets entièrement déterminés par leurs causes, sans qu'aucune place ne soit laissée au hasard, ni à une liberté ou à un arbitraire quelconque.

Cet ordre rigide de la nature que dévoilait la science, se trouvait en contradiction totale avec la religion traditionnelle selon laquelle Dieu, souverain despotique, règne sur le monde selon son bon plaisir, distribuant heurs et malheurs comme bon lui chante, frappant ses ennemis de la foudre ou de la peste, faisant des miracles pour récompenser ceux qui lui plaisent. Les miracles sont en contradiction avec cet ordre strict de la nature : les miracles sont impossibles et tous ceux que rapportent la *Bible* et les *Évangiles* ne sont que pure imagination. Les interprétations de la nature que l'on trouve dans la *Bible* et dans la religion traditionnelle appartiennent à une époque où dominait un système primitif de production rurale autarcique, sous le règne de despotes absolus et lointains. La bourgeoisie montante professait en matière de philosophie de la nature des conceptions où les lois naturelles régissaient tous les phénomènes. Cette philosophie correspondait à un ordre nouveau de l'état et de la société, un ordre où, à la place de l'arbitraire du despote, règne la loi impérative pour tous.

La philosophie de la nature que l'on trouve dans la *Bible* et que la théologie prétend être la vérité absolue et divine, n'est que la philosophie de l'ignorance, d'un monde qui s'est laissé abuser par des apparences, qui peut croire que la Terre est immobile au centre de l'Univers, et prétendre que toute matière a été créée et peut disparaître. L'expérience scientifique a montré que, tout au contraire, chaque fois que la matière apparemment disparaissait (comme par exemple lors d'une combustion) elle prenait une forme gazeuse invisible. La balance permit de constater que dans ce processus le poids total de matière ne diminuait pas et que, par conséquent, aucune matière n'était détruite. Cette découverte fut généralisée en un principe nouveau : la matière ne peut être détruite, la quantité de matière est une constante, seules changent ses formes et ses combinaisons. Ceci est valable pour tous les éléments chimiques: les atomes sont les éléments constitutifs de tous les corps. Ainsi la science, avec son principe de conservation de la matière, et ses affirmations sur l'éternité de la nature, entraînait en conflit direct avec le dogme théologique d'une création du monde il y a quelque 6.000 ans.

Mais la matière n'est pas l'unique substance impérissable que découvrit la science en étudiant des phénomènes pourtant de courte durée. Depuis le milieu du XIX^e siècle, la loi de conservation de l'énergie (d'abord appelée loi de conservation des forces, mais le mot allemand *Kraft* (force), qui avait des acceptions par trop diverses, dut être abandonné, car il ne pouvait correspondre à ce nouveau concept bien défini : l'énergie) est considérée comme l'axiome fondamental de la physique. Là encore se manifestait un ordre profond et rigide de la nature dans tous les phénomènes l'énergie change de forme. Tantôt chaleur tantôt mouvement, tantôt tension tantôt attraction, tantôt énergie électrique ou chimique, l'énergie se modifie mais sa quantité totale reste constante. Ce principe permit d'atteindre à une compréhension de l'histoire des corps célestes, du Soleil et de la Terre, telle que les affirmations de la théologie eurent l'air de balbutiements enfantins.

Plus importants encore furent les résultats des recherches scientifiques sur la place occupée par l'homme dans la nature. La théorie de Darwin sur l'origine des espèces montrait que l'homme provenait de l'évolution du règne animal, ce qui était en contradiction avec toutes les doctrines religieuses. Mais déjà avant Darwin, les découvertes de la biologie et de la chimie avaient montré que l'homme et le monde vivant en général étaient composés des mêmes constituants que le monde inorganique. Le protoplasme, cette matière protéinique, qui forme les cellules des êtres vivants et auquel toute vie est liée, se compose des mêmes atomes que tout autre matière. L'esprit humain, considéré comme une partie de la divinité dans la doctrine théologique de l'immortalité de l'âme, est étroitement lié aux propriétés physiques du cerveau : toutes les manifestations spirituelles accompagnent des processus matériels à l'intérieur du cerveau ou en résultent.

Le matérialisme bourgeois tira de ces découvertes scientifiques les conclusions les plus radicales. Tout ce qui est spirituel n'est que le produit de processus matériels; les idées sont une sécrétion du cerveau comme la bile est une sécrétion du foie. La religion a beau affirmer, disait Büchner, que tout ce qui est corporel est mortel et que l'esprit est immortel, en réalité c'est tout juste le contraire. La moindre lésion du cerveau entraîne la disparition de tout ce qui est spirituel, il ne reste rien de l'esprit quand le cerveau est détruit, tandis que la matière qui la compose est indestructible et éternelle. Toutes les manifestations de la vie, y compris la pensée humaine, ont leur cause dans les processus physico-chimiques de la substance cellulaire, qui ne se distinguent de ceux de la matière inerte que par leur plus grande complexité. Enfin de compte, ces processus, pour être expliqués, doivent

être ramenés à la dynamique et aux mouvements des atomes.

Toutefois, il est impossible de soutenir les conclusions du matérialisme des sciences de la nature poussé à ses dernières conséquences. Les idées sont quand même autre chose que la bile ou tout autre sécrétion corporelle : l'esprit ne peut être considéré comme une forme particulière de force ou d'énergie, il appartient à une tout autre catégorie. Si l'esprit est un produit du cerveau, organe qui ne se différencie somme toute des autres tissus et cellules que par un degré de complexité plus grand, il faut en conclure qu'une trace de cet esprit, une certaine forme de sensibilité, se trouve déjà dans chaque cellule animale. Et puisque la matière cellulaire n'est qu'un agrégat d'atomes, sans doute plus complexe mais qui ne diffère pas fondamentalement du reste de la matière, on arrive logiquement à la conclusion que quelque chose de ce que nous appelons esprit se trouve déjà dans chaque atome : dans la plus petite des particules de matière doit se trouver une particule de la « substance spirituelle ». Cette théorie de l'âme des atomes se trouve notamment exposée par le zoologiste éminent Ernst Haeckel, propagandiste fervent du darwinisme et adversaire passionné du dogmatisme religieux, et comme tel haï et constamment attaqué par les réactionnaires de son époque. Haeckel ne qualifiait pas sa philosophie de la nature de matérialisme mais de monisme, ce qui est assez étrange car chez lui la dualité de l'esprit et de la matière s'étend jusqu'aux plus petits éléments de l'univers.

Le matérialisme ne pouvait régner sur l'idéologie bourgeoise que pendant un temps très court. Tant que la bourgeoisie pouvait croire que sa société celle de la propriété privée de la liberté individuelle et de la libre concurrence pourrait résoudre les problèmes vitaux de l'humanité tout entière grâce au développement de la production de la science et de la technique elle pouvait croire également que la science permettrait de résoudre ses problèmes théoriques sans qu'il soit nécessaire d'en appeler à des forces spirituelles surnaturelles. Mais dès que la lutte de classe prolétarienne eut révélé en s'amplifiant que le capitalisme n'était manifestement pas en mesure de résoudre ces problèmes vitaux des masses, la philosophie matérialiste sûre d'elle-même disparut. On se représenta de nouveau l'univers comme lieu de contradictions insolubles et d'incertitudes peuplé de puissances funestes menaçant la civilisation. C'est pourquoi la bourgeoisie s'abandonna à toutes sortes de croyances religieuses et que les intellectuels et les philosophes bourgeois succombèrent à l'influence ces tendances mystiques. Très vite ils découvrirent les faiblesses et les insuffisances de la philosophie matérialiste et se mirent à faire de grands discours sur les « limites des sciences » et sur les « énigmes » insolubles de l'Univers.

Le matérialisme ne resta en honneur que dans une faible partie de la petite bourgeoisie radicale, demeurée fidèle aux anciens mots d'ordre politiques de la bourgeoisie naissante. Il trouva un terrain favorable dans la classe ouvrière. Les anarchistes en furent toujours les partisans les plus convaincus. Les ouvriers socialistes accueillirent avec un égal intérêt les doctrines sociales de Marx et le matérialisme des sciences de la nature. La pratique du travail en régime capitaliste, l'expérience quotidienne et la compréhension des forces sociales, qui s'éveillait alors, contribuèrent largement à saper, chez ces ouvriers, les croyances religieuses traditionnelles. Dès lors pour mettre fin à toute espèce de doute, ils s'intéressèrent de plus en plus aux connaissances scientifiques et se firent les lecteurs assidus de Büchner et de Haeckel. Mais tandis que la doctrine marxiste déterminait déjà leur idéologie pratique, politique et sociale, ce n'est que progressivement qu'une compréhension plus profonde s'affirma chez eux; bien peu se rendirent compte que le matérialisme scientifique bourgeois avait été depuis longtemps dépassé par le matérialisme historique. Ceci correspond d'ailleurs au fait que le mouvement ouvrier ne dépassait pas encore le cadre capitaliste, que la lutte de classe ne cherchait qu'à garantir au prolétariat sa place au sein de la société capitaliste et que l'on croyait dans les mots d'ordre démocratiques des mouvements bourgeois d'autrefois, des slogans valables également pour la classe ouvrière. La compréhension pleine et entière du marxisme n'est possible qu'en liaison avec une pratique révolutionnaire.

En quoi diffèrent le matérialisme historique et le matérialisme bourgeois ?

L'un et l'autre sont des philosophies matérialistes, c'est-à-dire que l'un comme l'autre reconnaissent la primauté du monde matériel extérieur, de la réalité de la nature, dont dérivent les phénomènes spirituels, sensation, conscience et idées. Là où ils s'opposent c'est en ce que le matérialisme bourgeois s'appuie sur les sciences de la nature tandis que le matérialisme historique est au premier chef une science de la société. Les savants bourgeois ne considèrent l'homme qu'en sa qualité d'objet de la nature, d'animal le plus élevé dans l'échelle zoologique, mais déterminé par les lois naturelles. Pour rendre compte de sa vie et de ses actes ils ne font intervenir que les lois générales de la biologie, et, d'une manière plus générale, les lois de la physique, de la chimie et de la mécanique. Mais celles-ci ne permettent guère d'avancer dans l'intelligence des idées et des phénomènes sociaux. Le matérialisme historique en revanche établit les lois spécifiques de l'évolution des sociétés humaines et met l'accent sur l'interaction continue des idées et de la société.

Le principe fondamental du matérialisme qui affirme que le monde matériel détermine le monde spirituel a donc un sens entièrement différent dans chacune de ces deux doctrines. Suivant le matérialisme bourgeois, ce principe exprime le fait que les idées sont des produits du cerveau et qu'il faut pour les expliquer partir de la structure et des transformations de la matière cérébrale, c'est-à-dire, en dernier ressort, de la dynamique des atomes du cerveau. Pour le matérialisme historique, il signifie que les idées de l'homme sont déterminées par les conditions sociales. La société est le milieu qui agit sur l'homme par l'intermédiaire de ses organes sensoriels. Il en résulte que les deux doctrines se posent des problèmes différents, qu'elles les attaquent sous des angles différents, qu'elles adoptent un système de pensée différent et que par conséquent leurs théories de la connaissance sont différentes.

Le matérialisme bourgeois voit dans la signification du savoir une simple question de relation entre les

phénomènes spirituels et les phénomènes physico-psycho-biologiques de la matière cérébrale. Pour le matérialisme historique, il s'agit des rapports de la pensée aux phénomènes qui sont expérimentés comme monde extérieur.

Or la position de l'homme au sein de la société n'est pas celle d'un observateur pur et simple, il constitue une force dynamique réagissant sur le milieu et le transformant. La société est la nature transformée par le travail. Pour le savant la nature est la réalité objective donnée qu'il observe, et qui agit sur lui par l'intermédiaire de ses sens : le monde extérieur est l'élément actif et dynamique tandis que l'esprit est l'élément récepteur. Il insiste donc sur le fait que l'esprit n'est qu'une réflexion, une image du monde extérieur. C'est cette idée qu'exprime Engels quand il dégage la différence entre les philosophies matérialistes et idéalistes. Mais la science des savants n'est qu'une partie de l'activité humaine dans son ensemble, qu'un moyen pour atteindre un but supérieur. Elle est la partie initiale, passive de son activité à laquelle succède la partie active : l'élaboration technique, la production, la transformation du monde par l'homme.

L'homme est avant tout un être actif. Dans le travail il emploie ses organes et ses facultés pour constamment construire et modifier le monde environnant. Au cours de ce processus, il a non seulement inventé ces organes artificiels que nous appelons des outils, mais il a également perfectionné ses facultés corporelles et mentales, de sorte qu'elles puissent réagir efficacement face au milieu environnant, devenant ainsi des instruments pour se maintenir en vie. L'organe principal de l'homme est le cerveau, dont l'activité, la pensée, est une activité corporelle comme les autres. Le produit le plus important de l'activité du cerveau, de l'action efficace de l'esprit sur le monde est la science, outil spirituel qui s'ajoute aux outils matériels, et, par conséquent une force productive, base de la technologie et comme telle partie essentielle de l'appareil productif.

Voilà pourquoi le matérialisme historique voit tout d'abord dans les résultats de la science, ses concepts, ses substances, ses lois naturelles, ses forces — sans doute extraits de la nature — des créations du travail de l'esprit humain.

A l'opposé, le matérialisme bourgeois, en adoptant le point de vue des savants, y voit une partie de la nature elle-même, découverte et mise en lumière par la science. Les savants considèrent les entités invariantes, comme la matière, l'énergie, l'électricité, la pesanteur, l'éther, la loi de gravitation, la loi de croissance de l'entropie, etc., comme autant d'éléments fondamentaux du monde, comme la réalité à découvrir. Du point de vue du matérialisme historique, ce sont des produits de l'activité créatrice de l'esprit, formés à partir de la matière primitive des phénomènes naturels. C'est là une différence fondamentale dans le mode de pensée des deux matérialismes.

Une seconde différence fondamentale consiste en l'utilisation de la dialectique que le matérialisme historique a hérité de Hegel. Engels a souligné que la philosophie matérialiste du XVIII^e siècle négligeait l'évolution ; or c'est l'évolution qui rend indispensable la dialectique en tant que mode de pensée. Depuis lors, on a souvent confondu dialectique et évolution, et on a cru pouvoir rendre compte du caractère dialectique du matérialisme historique en le présentant comme la théorie de l'évolution. Pourtant l'évolution était déjà partie intégrante des sciences de la nature dès le XIX^e siècle. Les savants connaissaient le développement qui menait d'une cellule unique à des organismes plus complexes. Ils connaissaient aussi la théorie de l'évolution des espèces animales exposée par Darwin, et celle de l'évolution du monde physique connue sous le nom de loi de croissance de l'entropie. Pourtant leur manière de raisonner n'était pas dialectique. Ils voyaient dans leurs concepts des objets rigides, dont les identités et les oppositions étaient absolues et tranchées. Ainsi l'évolution du monde et le progrès des sciences conduisit à des contradictions dont de nombreux exemples sont donnés par Engels dans *l'Anti-Dühring*. Le raisonnement en général, et la science en particulier classent dans un système de concepts précis et de lois rigides ce qui dans le monde réel des phénomènes présente toutes les gradations et toutes les transitions. Le langage, par l'intermédiaire des noms, sépare les phénomènes en groupes; tous les phénomènes d'un même groupe, spécimens du concept, sont considérés comme équivalents et invariables. En tant que concepts abstraits, deux groupes différents de manière tranchée alors que dans la réalité ils se transforment et se fondent les uns dans les autres. Le bleu et le vert sont deux couleurs distinctes mais il existe des nuances intermédiaires et il est impossible de discerner où finit le bleu et où commence le vert. Il est impossible de dire à quel moment de son développement un fleur commence ou cesse d'être une fleur. L'expérience quotidienne nous montre qu'il n'y a pas d'opposition absolue entre le bien et le mal et que le comble du droit peut être le comble de l'injustice, comme le dit l'adage latin. La liberté juridique prend en réalité dans le système capitaliste la forme de l'esclavage pur et simple. Le raisonnement dialectique est adapté à la réalité car, dans le maniement des concepts, on n'y perd pas de vue qu'il est impossible de représenter l'infini par ce qui est fini, ou le dynamique par le statique : chaque concept doit se transformer en de nouveaux concepts et même dans le concept contraire. Le raisonnement métaphysique et non dialectique, tout au contraire, mène à des affirmations dogmatiques et à des contradictions, car il voit dans les concepts des entités fixes et indépendantes qui forment la réalité du monde.

Les sciences de la nature mêmes n'en souffrent pas trop. Elles surmontent leurs difficultés et leurs contradictions dans la pratique en révisant sans cesse leur formulation, en s'intéressant à des détails de plus en plus fins, en améliorant, grâce aux formules mathématiques, les distinctions qualitatives, en étendant et en corrigeant ces formules, amenant ainsi l'image de plus en plus près de l'original, c'est-à-dire du monde des phénomènes. L'absence de la dialectique ne se fait sentir que le jour où le savant passe de son domaine spécialisé de la connaissance à des considérations philosophiques générales, comme par exemple dans le cas du matérialisme bourgeois.

Ainsi on déduit souvent de la théorie de l'évolution des espèces que l'esprit humain, résultant de l'évolution de

l'esprit « animal », lui est qualitativement identique et n'en diffère que quantitativement. A l'opposé la différence qualitative entre ces deux sortes d'esprit que chacun peut constater quotidiennement, a été élevée par la théologie au rang d'une antithèse absolue, qui s'incarne dans la doctrine de l'immortalité de l'âme. Dans les deux cas l'absence d'un raisonnement dialectique est manifeste. Celui-ci nous conduit à conclure que dans un processus de développement la différence quantitative qui s'accroît sans cesse aboutit à une différence de qualité — le changement de la quantité en qualité — si bien qu'une similitude originelle possède de nouvelles caractéristiques et doit être désignée par de nouveaux mots sans qu'elle se soit transformée intégralement en son contraire ou qu'elle ait perdu tout rapport avec sa forme première.

La même pensée métaphysique non dialectique se retrouve dans le fait d'assimiler la pensée aux produits des autres organes corporels (comme, par exemple, la bile) sous prétexte qu'elle résulte de processus du cerveau, ou dans le fait de supposer que l'esprit est une propriété de la matière en général sous prétexte qu'il est une propriété d'une matière particulière. Elle se retrouve plus encore dans l'affirmation que l'esprit, parce qu'il est autre chose que la matière, doit appartenir à un univers totalement différent, sans rapport et sans contact possible avec le monde matériel, d'où résulte le plus extrême des dualismes entre l'esprit et la matière, un dualisme qui s'étend jusqu'aux atomes. Pour la pensée dialectique, l'esprit est simplement un concept qui englobe tous les phénomènes que nous qualifions de spirituels, un concept qu'on ne peut étendre au-delà des observations, c'est-à-dire au-delà des animaux inférieurs où ces phénomènes se manifestent encore. Dans le cas de ces animaux le terme même d'esprit devient sujet à caution parce que les phénomènes spirituels disparaissent progressivement jusqu'à n'être plus que la sensibilité pure et simple, que les formes les plus élémentaires de la vie. « L'esprit » en tant que propriété caractéristique, en tant qu'entité séparée, présente ou absente dans tel ou tel organisme, n'existe pas dans la nature; l'esprit n'est qu'un mot, un nom que nous attribuons à un certain nombre de phénomènes bien déterminés, que nous percevons comme spirituels tantôt clairement tantôt de façon vague et incertaine.

Il en va de même pour la vie. Quand on passe des organismes microscopiques les plus petits aux bactéries invisibles et aux virus, encore plus petits, on finit par atteindre le domaine des molécules albuminoïdes, d'un haut degré de complication mais qui relèvent de la chimie. Il est bien impossible de déterminer dans cette succession où cesse la matière vivante et où commence la matière morte; les phénomènes changent progressivement, se simplifient, restent semblables tout en étant déjà différents. Ceci ne veut pas dire que nous soyons incapables de tracer des lignes de démarcation, mais que simplement la nature ne connaît pas de frontières, nettes ou non. Une propriété telle que la « vie », qui serait présente ou absente selon les cas, n'existe pas dans la nature; ici encore nous avons affaire à un mot, à un concept que nous avons forgé pour englober les variétés innombrables des phénomènes de la vie. Le matérialisme bourgeois pour qui la vie et la mort, la matière et l'esprit sont des réalités authentiques existant par elles-mêmes, se trouve contraint d'utiliser des oppositions tranchées, là où la nature présente une immense variété de transitions plus ou moins progressives.

C'est donc jusque dans les conceptions philosophiques les plus fondamentales que diffèrent le matérialisme bourgeois et le matérialisme historique. Le premier n'est qu'un matérialisme limité, incomplet et trompeur, par rapport au matérialisme historique plus vaste et parfaitement réaliste, tout comme le mouvement de classe bourgeois, dont il fut l'expression théorique, ne représente qu'une émancipation imparfaite et trompeuse, par rapport à l'émancipation complète et réelle qu'amènera la lutte de classe prolétarienne.

Dans la pratique leur différence se manifeste dans leur attitude envers la religion. Le matérialisme bourgeois voulait en triompher. Mais on ne peut détruire une conception née de la vie sociale à coup d'arguments : cette manière de faire signifie qu'à un point de vue donné on oppose un autre point de vue, or contre n'importe quel argument on peut toujours trouver un contre-argument. On ne peut éliminer une conception donnée qu'après avoir découvert quelles raisons et quelles circonstances la rendent nécessaire et démontré que ces circonstances sont passagères. C'est pourquoi la réfutation de la religion par les sciences de la nature ne fut effective que dans le cas des croyances religieuses primitives où l'ignorance des lois de la nature, et de l'explication qu'elles fournissent du tonnerre et des éclairs, de la matière et de l'énergie, permet le développement de toutes sortes de superstitions. La théorie de la société bourgeoise a pu détruire les idéologies liées à l'économie agricole primitive. Mais la religion dans la société bourgeoise est profondément ancrée dans ces forces sociales à la fois inconnues et incontrôlables, face auxquelles le matérialisme bourgeois reste impuissant. Seule la théorie de la révolution ouvrière peut détruire les idéologies de l'économie bourgeoise. Le matérialisme historique dégage le fondement social de la religion et montre pourquoi, à certaines époques et pour certaines classes, elle a été un mode de pensée nécessaire. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut rompre son charme. Le matérialisme historique ne mène pas de lutte directe contre la religion; partant d'un point de vue plus élevé, il peut l'analyser et l'expliquer comme étant un phénomène naturel se déroulant dans des conditions déterminées. Ce faisant il en sape les fondements, et prévoit qu'elle disparaîtra avec la naissance d'une nouvelle société. Il explique de manière semblable l'apparition temporaire du matérialisme au sein de la bourgeoisie, ainsi que la rechute de cette classe dans des tendances religieuses et mystiques : conservant une conception fondamentalement semblable à celle du matérialisme bourgeois, c'est-à-dire la croyance en des lois absolues, la bourgeoisie abandonne son optimisme des débuts pour adopter à l'opposé la conviction que les problèmes du monde sont insolubles. Il explique de même que le matérialisme gagne du terrain parmi les ouvriers non qu'ils aient été convaincus par des arguments antireligieux mais parce qu'ils voient croître leur compréhension des forces réelles de la société. La religion disparaîtra donc avec le début de la révolution prolétarienne, dont l'expression théorique est le matérialisme historique. C'est par une telle explication que le marxisme vient à bout de la religion.

3. Dietzgen

Quand, accompagnant la lutte de classe de la bourgeoisie pour son émancipation, le matérialisme bourgeois fit son apparition en Europe occidentale, il représentait un recul théorique par rapport au matérialisme historique, bien qu'il ait été inévitable dans la pratique. Marx et Engels étaient tellement en avance par rapport à cette conception qu'ils y virent une rechute vers des positions depuis longtemps dépassées, une sorte de retour au Siècle des Lumières : le XVIII^e. Ils avaient très clairement estimé à sa juste valeur la faiblesse de la lutte politique de la bourgeoisie allemande (tout en sous-estimant la vitalité du système capitaliste), et ils n'attachèrent qu'une faible importance à cette théorie qui l'accompagnait. Occasionnellement, ils lui consacrèrent quelques phrases méprisantes, destinées à éviter toute confusion entre les deux types de matérialisme. Toute leur vie, ils insistèrent plus spécialement sur l'opposition entre leur théorie et les grands systèmes idéalistes de la philosophie allemande et plus particulièrement celui de Hegel. C'est cette opposition qui est à la base de leurs conceptions philosophiques. Dans *l'Anti-Dühring*, Engels insiste encore sur ce caractère fondamental de la doctrine que Marx et lui-même avaient élaborée quelque trente ans auparavant. C'est pourquoi les problèmes du matérialisme bourgeois furent laissés de côté; seules furent abordées les théories sociales de Dühring. Mais le matérialisme bourgeois était autre chose qu'une répétition pure et simple des idées du XVIII^e siècle; il s'appuyait sur le développement prodigieux des sciences de la nature au XIX^e siècle et y puisait sa force. Une critique de ses fondements amenait à se poser des problèmes tout à fait différents de ceux concernant la philosophie post-hégélienne. Il fallait une étude critique des idées fondamentales des axiomes universellement admis comme résultat des sciences, et qui avaient été adoptés partiellement, bien qu'avec des réserves, par Marx et Engels eux-mêmes.

C'est là que les œuvres de Dietzgen ont leur importance. Dietzgen était un artisan tanneur qui vécut en Rhénanie puis émigra aux États-Unis où il participa au mouvement ouvrier. C'était un autodidacte socialiste qui devint écrivain et philosophe. Il se considérait comme un disciple de Marx dans les domaines sociaux et économiques, et il assimila parfaitement la théorie de la valeur et du capital. En philosophie, c'était un penseur original qui développa les conséquences philosophiques de cette nouvelle conception du monde. Tout en le qualifiant de philosophe du prolétariat Marx et Engels n'approuvaient pas tout ce qu'il écrivait, ils lui reprochaient ses répétitions, le trouvaient souvent confus, et on peut même se demander s'ils ont vraiment compris la nature de son argumentation, qui était bien éloignée de leur propre mode de pensée. Marx pour présenter la vérité nouvelle de ses conceptions les exprime sous forme d'affirmations précises, et d'arguments nets et logiques, Dietzgen au contraire estime que son rôle principal est de stimuler le lecteur pour qu'il réfléchisse par lui-même sur le problème de la pensée. C'est dans ce but qu'il répète ses arguments sous des formes différentes, expose le contraire de ce qu'il affirmait auparavant, et assigne à chaque vérité les limites de sa validité, craignant par dessus tout que le lecteur n'accepte une affirmation quelconque comme un dogme. S'il lui arrive parfois d'être confus, surtout dans ses derniers textes on trouve, en particulier dans *l'Essence du Travail cérébral de l'Homme* (1869), le premier de ses ouvrages, comme dans *Incursions d'un Socialiste dans le Domaine de l'Epistémologie* (1877) et d'autres petites brochures, des exposés clairs et lumineux sur la nature du processus de la pensée, lesquels confèrent à ces œuvres un intérêt exceptionnel et en font une partie intégrante voire essentielle du marxisme. La première grande question de la théorie de la connaissance est l'origine des idées. Marx et Engels démontrèrent qu'elles sont produites par le milieu extérieur. La deuxième question, qui lui est reliée, porte sur la formation en idées des impressions fournies par ce milieu. C'est Dietzgen qui y a répondu. Marx montra que les réalités sociales et économiques déterminent la pensée. Dietzgen a explicité la relation entre la pensée et la réalité. Ou pour reprendre une phrase d'Herman Gorter :

« Marx a montré comment la matière sociale forme l'esprit, Dietzgen nous montre ce que l'esprit lui-même fait. »

Dietzgen part des expériences de la vie quotidienne et plus particulièrement de la pratique des sciences de la nature.

« Systématiser, telle est l'essence, l'expression générale de l'activité scientifique. La science ne vise à rien d'autre que de mettre en ordre et classer dans notre cerveau les objets du monde extérieur. »

L'esprit humain dégage d'un groupe de phénomènes ce qui leur est commun — par exemple la couleur commune à une rose, une cerise, un coucher de soleil — fait abstraction des particularités et fixe en un concept leur caractère général — dans l'exemple donné la couleur rouge. Il exprime sous forme de règle ce qui se répète — par exemple le fait que les pierres tombent. L'objet original est concret, le concept spirituel abstrait.

« Par notre esprit nous entrons en possession potentielle du monde sous deux aspects: l'un extérieur en tant que monde réel, l'autre intérieur, sous forme de pensées, d'idées, d'images. (...) Le cerveau ne saisit pas les choses elles-mêmes, mais seulement leur concept, leur image générale. (...) Il n'y a pas assez de place dans le cerveau pour la diversité sans fin des objets et la richesse infinie de leurs propriétés. »

Et en fait, dans la vie pratique, nous avons besoin de prévoir les événements et pour cela, non pas d'envisager tous les cas particuliers, mais d'utiliser des règles générales. L'opposition esprit matière, pensée réalité, matériel spirituel, est l'opposition même de l'abstrait et du concret, du général et du particulier.

Cette opposition n'est cependant pas absolue. Le monde tout entier est l'objet de notre pensée, aussi bien le monde spirituel que le monde visible et palpable. Les choses spirituelles existent vraiment sous forme de

pensées et servent à leur tour d'objets pour la formation des concepts; les phénomènes spirituels sont eux-mêmes englobés dans le concept d'esprit. Les phénomènes spirituels et matériels, c'est-à-dire la matière et l'esprit réunis, constituent le monde réel dans son intégralité, entité douée de cohésion dans laquelle la matière détermine l'esprit et l'esprit par l'intermédiaire de l'activité humaine « détermine » la matière. Le monde dans son intégralité est une unité en ce sens que chaque partie n'existe qu'en tant que partie de la totalité et est entièrement déterminée par l'action de celle-ci ; les qualités de cette partie, sa nature particulière, sont donc formées de ses relations avec le reste du monde. L'esprit, c'est-à-dire l'ensemble des choses spirituelles, est une partie de la totalité de l'univers et sa nature consiste en l'ensemble de ses relations avec la totalité du monde. C'est cette totalité que nous lui opposons en tant qu'objet de la pensée sous le nom de monde matériel, extérieur, réel. Si maintenant nous attribuons la primauté à ce monde matériel par rapport à l'esprit, cela signifie, selon Dietzgen, tout simplement que le tout est primordial et la partie secondaire. Nous trouvons là le vrai monisme celui où le monde spirituel et le monde matériel forment un ensemble uni.

Cette distinction entre monde réel des phénomènes et monde des concepts formés par la pensée, est particulièrement adaptée à l'étude des conceptions scientifiques et à l'explication de leur nature. La physique peut expliquer les phénomènes lumineux en les considérant comme l'effet de vibrations rapides qui se propagent dans l'espace, ou plutôt comme disaient les physiciens, dans l'éther qui remplit l'espace. Dietzgen cite un physicien pour qui la véritable nature de la lumière est là, alors que nos perceptions (lumière ou couleur) ne sont qu'apparence. Et Dietzgen remarque :

« La croyance superstitieuse en la spéculation philosophique a écarté ce physicien de la méthode de l'induction scientifique quand il prétend que des ondes se propageant dans l'éther à la vitesse de 40.000 milles allemands (300.000 km) par seconde constituent la vraie nature de la lumière, et qu'il les oppose aux phénomènes réels que sont la lumière et la couleur. L'absurdité devient manifeste quand on se rend compte qu'ici le monde visible est appelé « création de l'esprit », alors que les vibrations de l'éther, mises à jour par l'intelligence des plus grands cerveaux, sont considérées comme la réalité matérielle. (C'est tout juste le contraire) ; le monde coloré de tous les phénomènes lumineux est le monde réel alors que les ondes se propageant dans l'éther sont une image construite par l'esprit à partir de ces phénomènes. »

Il est clair que ces divergences proviennent des significations différentes que l'on donne aux termes de vérité et de réalité. Le seul moyen qui permette de savoir si nos pensées sont justes, c'est, sans conteste, l'expérimentation, la pratique, l'expérience. Or la plus directe de ces expériences, c'est l'expérience elle-même; le monde des phénomènes est ce qu'il y a de plus sûr; c'est la réalité donnée avec le moins d'équivoque. Certes nous connaissons des phénomènes qui ne sont que des apparences. Cela signifie que les témoignages de nos différents sens ne concordent pas et qu'ils doivent être recombinaisonnés pour fournir une image harmonieuse du monde. Si nous considérons comme réelle l'image que nous voyons se former derrière un miroir mais que nous ne pouvons toucher, nous rencontrerions constamment des échecs dans notre activité pratique, à cause d'une connaissance scientifique aussi équivoque. L'idée que le monde des phénomènes dans son ensemble ne serait qu'une apparence ne peut avoir de sens que pour celui qui croit en une autre source de connaissance par exemple la voix de Dieu qui s'adresse à lui dans son for intérieur qu'il faut accorder avec les autres expériences.

Si nous appliquons le critère de la pratique expérimentale au travail du physicien, nous en concluons que son raisonnement est également juste. A partir des vibrations de l'éther les physiciens ont été en mesure non seulement d'expliquer des phénomènes connus mais encore d'en prédire un certain nombre d'autres jusque là inconnus. La théorie est bonne et correcte. Elle est vraie car elle exprime en une formule ramassée ce qui est commun à toutes ces expériences, permettant ainsi d'en prédire les résultats dans leur infinie diversité. Les ondes se propageant dans l'éther doivent donc être considérées comme une image vraie de la réalité. L'éther lui-même échappe à toute observation : l'observation ne nous montre que des phénomènes lumineux.

Comment se fait-il alors que les physiciens aient pu parler de l'éther et de ces ondes comme d'une réalité? Tout d'abord en tant que modèle obtenu par analogie. Nous savons d'expérience que des ondes se propagent dans l'eau et dans l'air. Si nous admettons qu'il existe une substance extrêmement fine, l'éther, qui remplit l'espace et dans laquelle se propagent des ondes, nous pourrions y transposer un certain nombre de phénomènes ondulatoires bien connus dans l'air et dans l'eau et constater par la suite que les hypothèses faites se trouvent confirmées. Cette analogie a eu pour effet d'élargir notre monde réel. Par nos « yeux spirituels », nous voyons de nouvelles substances, de nouvelles particules se déplacer, invisibles, car trop petites pour être vues aux meilleurs microscopes, mais concevables d'après le modèle que nous fournissent les substances et les particules macroscopiques plus volumineuses que nous pouvons voir directement.

Mais en voulant considérer l'éther comme une réalité nouvelle invisible les physiciens se sont heurtés à de grandes difficultés. L'analogie n'était pas parfaite. Il fallait attribuer à cet éther remplissant tout l'espace des propriétés bien différentes de celles de l'eau ou de l'air. Bien qu'on le considérât comme une substance, il différerait tellement de toutes les substances connues qu'un physicien anglais le compara un jour à la poix. Quand on découvrit plus tard que les ondes lumineuses sont des vibrations électromagnétiques, il fallut attribuer à l'éther la propriété de transmettre tous les phénomènes électriques et magnétiques. Pour que l'éther puisse remplir ce rôle on dut imaginer une structure compliquée, un système de mécanismes combinant des mouvements, des tensions et des rotations, qui pouvait bien servir de modèle grossier mais que personne ne pouvait admettre comme étant la vraie nature de ce fluide le plus impalpable de tous, censé remplir l'espace entre les atomes. Les choses s'aggravèrent quand, au début du XX^e siècle, l'existence même d'un éther fut remise en cause par la théorie de la

relativité. Les physiciens s'habituaient à un espace vide auquel toutefois ils attribuaient certaines propriétés traduites en formules et équations mathématiques. Avec ces formules on a pu calculer l'évolution des phénomènes; les symboles mathématiques étaient tout ce qui restait de l'éther. Les modèles et les images ne sont qu'accessoires et la vérité d'une théorie n'est rien d'autre que l'exactitude des formules mathématiques.

La situation empira encore lorsqu'on découvrit des phénomènes explicables seulement en supposant la lumière formée d'un courant de particules discrètes (bien séparées), les *quanta*, se déplaçant à grande vitesse à travers l'espace. L'ancienne théorie ondulatoire restait pourtant valable et selon les besoins il fallait recourir soit aux ondes, soit aux quanta. Les deux théories étaient en contradiction manifeste, mais elles étaient toutes deux exactes, c'est-à-dire vraies dans les limites de leur champ d'application. Ce n'est qu'à ce stade que les physiciens commencèrent enfin à soupçonner que les entités physiques qu'ils considéraient autrefois comme étant la réalité se cachant derrière les phénomènes, n'étaient en fait que des images, ce que nous appelons des concepts abstraits, des modèles construits pour obtenir plus facilement une vue d'ensemble des phénomènes. Quand, un demi-siècle avant ces découvertes, Dietzgen publiait les remarques critiques qu'il déduisait simplement du matérialisme historique, il n'y avait pas un physicien pour douter de la réalité de l'éther et de son rôle dans la propagation des vibrations lumineuses. Mais la voix de l'artisan socialiste ne pénétra pas dans les amphithéâtres des universités. Aujourd'hui ce sont justement les physiciens qui affirment ne manier que des modèles et des images, qui discutent sans cesse des bases philosophiques de leur science et font remarquer que le seul but de la science en général est de découvrir des relations et des formules permettant de prévoir, à partir d'expériences connues, des phénomènes inconnus.

Dans le mot *phénomène*, qui étymologiquement signifie ce qui apparaît, il y a déjà une opposition à la réalité des choses. Si on parle d'*apparaître* on sous-entend qu'il existe quelque chose d'autre que ce qui apparaît. Pas du tout, répond Dietzgen, les phénomènes apparaissent — ou ont lieu — un point c'est tout. Ce jeu de mots ne doit pas faire penser à la personne de l'observateur — moi ou un autre — auquel il apparaît quelque chose. Tout ce qui arrive, que l'homme l'observe ou non, est un phénomène et l'ensemble de ces événements constitue la totalité de l'univers, le monde réel des phénomènes.

« La perception sensorielle nous montre une transformation continue de la matière. (...) Le monde sensible, l'univers, à tout instant et en tout lieu, est une chose nouvelle qui n'existait pas auparavant. Il naît et disparaît, disparaît et renaît sous nos yeux. Rien ne reste identique, seul le changement est éternel, durable, et encore pas tout à fait car le changement lui-même varie. (...) Le matérialisme (bourgeois) affirme, il est vrai, la pérennité, l'éternité, l'indestructibilité de la matière. (...) Mais où trouvons-nous cette substance éternelle, impérissable et sans forme? Dans le monde réel, celui des phénomènes, nous ne rencontrons que des formes de matière périssable. (...) Dans la réalité, la matière éternelle et impérissable n'existe en pratique que comme totalité de ses apparences passagères. »

Bref la matière est une abstraction.

Alors que les philosophes parlaient de l'essence des choses, les physiciens parlaient de matière, d'une substance immuable derrière les phénomènes changeants. La réalité, disaient-ils, c'est la matière, l'univers c'est l'ensemble de toute la matière. Cette matière est formée d'atomes, composants ultimes et invariables de l'univers, qui par leurs diverses combinaisons donnent l'impression d'un changement incessant. Construits sur le modèle des objets solides que nous rencontrons, c'est-à-dire à partir d'une extension du monde visible, (des pierres, des grains, de la poussière on extrapole à des particules extrêmement petites,) les atomes devenaient les constituants du monde tout entier, aussi bien d'un liquide comme l'eau que d'un gaz comme l'air. La justesse de cette théorie atomique a résisté à l'épreuve d'un siècle d'expérience. Elle a fourni un nombre incalculable d'explications exactes et de prévisions correctes. Les atomes eux-mêmes ne sont pas, bien entendu, des phénomènes observés directement; ils sont des déductions de la pensée. Comme tels ils participent de la nature de tous les produits de notre pensée. Leur délimitation dans l'espace, la distinction entre eux, leurs qualités exactes découlent de leur caractère abstrait. En tant qu'abstraction ils rendent compte de ce qui est général et commun aux divers phénomènes, et nous fournissent ce qu'il faut pour pouvoir faire des prévisions.

Il va de soi que les physiciens ne considéraient pas les atomes comme des abstractions, mais qu'ils voyaient en eux de petites particules réelles, invisibles, nettement délimitées, semblables pour tous les éléments chimiques, doués de propriétés et de masses rigoureusement déterminées. Mais la science moderne a détruit ces illusions. Les atomes ont d'abord été dissociés en particules plus petites comme les électrons, les protons et les neutrons, qui forment des édifices compliqués, et dont certaines sont inaccessibles à l'expérience et résultent simplement d'une déduction logique. Ces éléments, les plus petits de l'univers, ne peuvent plus être considérés comme des particules nettement discernables et ayant une position définie dans l'espace : la physique moderne leur assigne le caractère d'un mouvement ondulatoire s'étendant à tout l'espace. Si on demande à un physicien ce qui bouge dans ces ondes, il répond en exhibant une équation mathématique. Les ondes ne sont pas des ondes de matière; ce qui bouge ne peut même pas être qualifié de substance. En fait ce qui convient le mieux c'est le concept de probabilité : les électrons sont des ondes de probabilité. Autrefois une particule avait un poids bien déterminé à partir duquel on pouvait définir une quantité bien spécifique : la masse; maintenant la masse change avec l'état du mouvement. On ne peut plus la séparer de l'énergie : l'une se transforme dans l'autre et réciproquement. Ces deux concepts étaient nettement distincts et le monde décrit par la physique était un système clair, sans contradictions, à un point tel que fièrement on l'identifiait au monde réel. Aujourd'hui la physique se heurte à des contradictions insolubles tant qu'on s'efforce de conserver rigide sous forme d'entités bien délimitées ces

concepts fondamentaux qui ont nom : matière, masse, énergie. La contradiction disparaît dès qu'on les considère pour ce qu'ils sont vraiment : des abstractions servant à représenter le monde des phénomènes qui s'élargit constamment.

Il en est de même pour les forces et les lois de la nature. Mais les conclusions de Dietzgen à ce sujet ne sont guère fondées et plutôt confuses. Ceci provient vraisemblablement de ce qu'à l'époque les physiciens allemands utilisaient un seul mot *Kraft* pour désigner indifféremment force et énergie. Nous allons utiliser un exemple simple, celui de la gravité, pour expliquer clairement ce dont il s'agit. La pesanteur, l'attraction terrestre est, selon les physiciens, la cause de la chute des corps. Mais dans ce cas la cause n'est pas quelque chose qui précéderait l'effet et en serait entièrement distinct; cause et effet sont simultanés et traduisent la même chose en termes différents. Les noms communs pesanteur ou attraction ne sont que des mots qui ne contiennent rien de plus que les phénomènes eux-mêmes. Par ces mots nous exprimons le caractère général commun à tous les corps qui tombent. Et bien plus importante que le nom de gravitation est la loi correspondante qui affirme que dans tout mouvement libre à la surface de la terre, il existe une accélération constante dirigée vers le bas. Si la loi est exprimée sous forme d'une relation mathématique, elle permet le calcul du mouvement de tous les corps, soit abandonnés en chute libre, soit lancés avec une vitesse initiale. Ainsi la loi contient tous les mouvements possibles. A ce stade, point n'est besoin de garder en mémoire tous les cas particuliers pour prédire à l'avance ce qui va arriver dans chaque cas nouveau, il suffit de connaître la loi, la formule mathématique. La loi est le concept abstrait que notre raisonnement a tiré des phénomènes de la chute des corps. Elle a une expression précise et prétend à une validité absolue, tandis que les phénomènes dans leur diversité s'écartent de la loi, et nous attribuons alors ces écarts à d'autres causes secondaires.

Newton a étendu la loi de la pesanteur au mouvement des planètes. Le mouvement de la Terre autour du Soleil et celui de la Lune autour de la Terre furent « appliqués » par l'action de la même force qui, sur la Terre fait tomber les pierres vers le bas. L'inconnu était ainsi ramené au connu. La loi de la gravitation universelle de Newton s'exprime en une formule mathématique qui permet aux astronomes de calculer le mouvement des planètes ; et l'accord de ces calculs théoriques avec les observations astronomiques est la preuve de l'exactitude de la loi. C'est pourquoi les physiciens firent de la gravitation la cause de tous ces mouvements ; ils la considéraient comme une chose réelle flottant dans l'espace, une sorte de petit génie mystérieux, d'être spirituel, auquel on donna le nom de « force » (la force d'attraction), et qui réglait le cours des planètes. La loi devenait un commandement suprême, en quelque sorte omniprésent dans la nature, auquel tous les corps devaient obéir. Mais dans la réalité rien de tel n'existe. Par « cause », il ne faut entendre qu'un bref résumé, un abrégé, tandis que par « effet » on désigne la multitude des phénomènes particuliers. La loi est un concept qui regroupe un grand nombre de phénomènes complexes dont elle a été abstraite par l'esprit humain. La formule qui lie l'accélération de chaque particule à sa distance aux autres particules de l'espace et à leur masse, énonce sous une forme particulièrement ramassée la même chose qu'une longue description compliquée de tous les mouvements des corps. La gravitation, la force d'attraction, en tant qu'être particulier dirigeant les corps en mouvement n'existe pas dans la nature, elle n'existe que dans notre cerveau. En tant que commandement mystérieux, omniprésent dans tout l'espace, elle n'a pas plus d'existence réelle que la loi de la réfraction de Snellius considérée comme donnant à la lumière l'ordre de suivre un chemin donné. Le trajet des rayons lumineux est une conséquence mathématique directe des différences de vitesse de la lumière dans des milieux physiques différents. Pour déterminer ce trajet on peut tout aussi bien supposer que la lumière au lieu d'obéir aux lois de Snellius, se comporte comme un être intelligent et choisit le trajet le plus court pour atteindre son but (principe de Fermat). C'est à partir d'un principe analogue que les physiciens préfèrent, de nos jours, conformément à la théorie de la relativité, déduire les mouvements dans l'univers et les représenter non comme résultant d'une force de gravitation mais comme empruntant le trajet minimal dans un espace-temps courbe à quatre dimensions, c'est-à-dire suivant les « géodésiques » de cet espace. Les physiciens une fois encore en sont venus à considérer cet espace courbe comme étant la « réalité » cachée derrière les phénomènes, et qui prend la place de cet « univers de forces » introduit par Newton. Mais, une fois de plus, il faut remarquer que, tout comme dans le cas de la gravitation universelle de Newton, il ne s'agit que d'une abstraction, d'un ensemble de formules, meilleures que celles de Newton et par conséquent plus justes : malgré des calculs mathématiques plus compliqués, la théorie de la relativité générale est finalement plus simple et permet d'englober et d'expliquer plus de phénomènes que la théorie newtonienne.

Ce qu'on appelle « causalité » dans la nature, règne de la loi naturelle, — on va même parfois jusqu'à parler de « loi de causalité », c'est-à-dire d'une loi qui affirme qu'il y a des lois dans la nature — se réduit finalement à ce simple fait que les régularités que nous trouvons dans les phénomènes sont formulées sous l'aspect de règles valables absolument. Le fait que les limitations, les écarts et les exceptions soient explicitement considérés comme tels et qu'on essaie d'en tenir compte en corrigeant la loi, montre bien que la formulation de celle-ci implique qu'on lui attribue *a priori* une validité absolue. Nous sommes sûrs que la loi sera valable pour tous les cas à venir. Sinon elle manquerait son but et perdrait son caractère de loi. Et si l'accord entre les observations et les prédictions n'existe pas ou est imparfait nous avons recours à des « causes » additionnelles, c'est-à-dire que nous cherchons à combiner ce cas singulier avec d'autres cas semblables pour en déduire une loi nouvelle.

Lorsqu'on parle du « règne de la loi dans la nature », on entend souvent « règne de la nécessité ». Mais parler de nécessité dans la nature, c'est appliquer une expression humaine à celle-ci : c'est une utilisation erronée car elle est reliée à la croyance en une obligation extérieure. Encore plus impropre est le mot *déterminisme* fréquemment utilisé dans les écrits bourgeois, qui sous-entend que l'avenir est fixé à l'avance de quelque part, par quelqu'un. Ainsi le mot nécessité s'enrichit d'un sens supplémentaire selon lequel il n'y a aucun libre-arbitre ni aucun hasard

dans le déroulement des processus naturels. Mais bien entendu ce sont des mots qui ne peuvent s'appliquer qu'au comportement des hommes. Il faut noter cependant que la vieille théologie admettait l'existence d'un tel libre-arbitre dans la nature. Nous dirons, plus volontiers et plus exactement, qu'à chaque instant la nature dans son entier dépend de ce qu'elle était à un instant antérieur; ou mieux encore que la nature est une unité, qui, en dépit de tous les changements, reste identique à elle-même. Toutes les parties de la nature sont liées les unes aux autres et nous exprimons ces relations sous forme de lois. Les lois de la nature sont des formulations humaines imparfaites, restreintes à des domaines particuliers, de la nécessité dans la nature. La nécessité absolue n'a de sens que pour l'univers dans son ensemble. Dans chaque domaine, extrait de cet ensemble, que la recherche scientifique étudie elle ne s'applique qu'imparfaitement. La loi de la gravitation n'est pas valable comme telle dans la nature, et elle ne permet de représenter qu'imparfaitement les mouvements des planètes; mais nous sommes convaincus que ces mouvements se déroulent sous l'emprise de la nécessité naturelle, toujours de la même manière sans qu'il puisse en être autrement.

On attribue souvent l'importance du marxisme au fait que pour la première fois apparaît une science de la société analogue aux sciences de la nature. C'est-à-dire que, tout comme dans la nature, il existe dans l'histoire humaine des lois strictes, si bien que le développement de la société ne s'accomplit ni arbitrairement ni accidentellement mais selon une nécessité supérieure. On peut exprimer cette conviction en disant que dans le monde de l'homme règne un déterminisme strict et que « l'indéterminisme », c'est-à-dire la liberté de la volonté et des activités humaines, n'a aucune place. Nous allons expliquer maintenant ce que signifie cette affirmation. La totalité de l'univers, c'est-à-dire la réunion de la nature et de la société, est une unité déterminée à chaque instant par son état antérieur. Affirmer que cette totalité reste une unité, que le monde reste identique à lui-même, revient à dire que l'évolution de chacune de ses parties, de l'humanité ou d'une partie de l'humanité par exemple, dépend entièrement du monde environnant, de l'ensemble nature et société. En nous basant sur nos observations, nous cherchons ici encore à découvrir des régularités, des règles, des lois et à définir des concepts nouveaux; mais attribuer à ces lois une existence indépendante est une tendance bien moins prononcée dans ce domaine que dans celui de l'étude de la nature. S'il est relativement facile au physicien de croire en une loi de la gravitation comme en un être réel planant dans l'univers autour du Soleil et des planètes, il est plus difficile de croire que le « progress », la « liberté » ou une loi de l'évolution sociale planent entre les hommes ou au-dessus d'eux, conduisant l'homme comme une fatalité inéluctable. Ces lois du développement ne sont que des abstractions formulées sous forme absolue par l'esprit à partir de relations partielles. Il en est de la nécessité dans ce domaine comme de toutes les nécessités dans la nature. Si l'on peut parler de nécessité il ne peut s'agir que de l'obligation pour l'homme de manger pour vivre. Ce dicton populaire exprime clairement le relation fondamentale entre l'homme et le monde dans son ensemble.

Les relations sociales sont infiniment plus complexes que celles existant dans la nature, et il est plus difficile de dégager les lois de la société et de les exprimer en formules exactes. Ici plus encore les lois n'expriment que nos prévisions sur le futur, mais les événements réels ne sont jamais en accord partait avec elles. C'est déjà un grand pas que l'on ait pu esquisser les grandes lignes du développement social. L'importance du marxisme ne réside pas tant dans les règles qu'il énonce ou les prévisions qu'il formule, que dans ce qu'on nomme la méthode, dans cette affirmation fondamentale qu'il existe une relation entre chaque événement social et l'ensemble de l'univers, dans le principe que dans tout phénomène social il faut rechercher les facteurs matériels réels auxquels ils sont reliés.

4. Mach

Dans la dernière partie du XIX^e siècle, le monde bourgeois se détourna de plus en plus du matérialisme. La bourgeoisie renforça sa domination sur la société, en développant le capitalisme. Mais la croissance de la classe ouvrière, dont la position sociale était une manifestation permanente de l'imperfection du système et dont le but avoué en était la destruction, amena la bourgeoisie à douter de la pérennité du capitalisme. A la confiance des débuts succéda l'inquiétude, le monde futur comme le monde présent recelaient une foule de problèmes insolubles. Et, comme les forces matérielles visibles lui promettaient des lendemains désagréables, la bourgeoisie chercha à apaiser ses appréhensions et à raffermir sa confiance en elle-même en se tournant vers des croyances en une prédominance des puissances spirituelles. Les tendances mystiques et religieuses reprurent la première place. Cette évolution se renforça encore au XX^e siècle après la première guerre mondiale.

Les hommes de science appartiennent au monde bourgeois; ils sont en liaison constante avec la bourgeoisie et sont influencés par les courants idéologiques qui l'agitent. Mais le développement de la science les a contraint à s'occuper de problèmes nouveaux, à faire face à des contradictions qui se faisaient jour dans leurs concepts. La critique de leurs théories, qu'ils étaient forcés de faire, ne découlait pas d'une conception philosophique nette mais des nécessités directes, pratiques de leur étude de la nature. Cette critique prit la forme et la tonalité des courants idéologiques antimatérialistes, qui prédominaient au sein de la classe dirigeante. C'est pourquoi la philosophie moderne de la nature présente deux tendances : réflexion critique sur les concepts fondamentaux de la science et critique du matérialisme. Ces conceptions prirent un aspect idéologique et mystique. Mais ceci ne veut pas dire qu'elles aient été sans valeur et stériles, pas plus que ne l'avait été le système philosophique idéaliste de Hegel au temps de la Restauration.

A la fin du XIX^e siècle et dans plusieurs pays, apparurent de nombreuses critiques des principales théories en cours. Citons, par exemple, celles de Karl Pearson en Angleterre, Gustav Kirchhoff et Ernst Mach en Allemagne, Henri Poincaré en France. Tous ces critiques, tout en suivant des chemins différents, représentaient une même

tendance. Mais ce sont sans nul doute les oeuvres de Mach qui ont exercé la plus grande influence.

Selon lui, la physique ne doit pas partir de la matière, des atomes, des choses, car ce sont des concepts dérivés. Ce que nous connaissons directement, c'est l'expérience et les composantes de toute expérience ce sont les sensations, les impressions sur les sens (*Empfindung*). Sous l'influence de notre système de concepts acquis au cours de notre éducation et hérités de nos habitudes intuitives, nous expliquons chaque sensation comme l'effet d'un objet sur notre personne en tant que sujet: par exemple je vois une pierre. Mais dès que nous libérons de cette habitude, nous constatons que cette sensation est un tout en elle-même donné directement sans distinction de sujet ou d'objet. Par l'expérience d'un certain nombre de sensations j'arrive à distinguer les objets, et d'ailleurs ce que je connais de moi-même je ne le sais que par un ensemble analogue de telles sensations. Comme le sujet et l'objet sont finalement construits à partir de sensations, il est préférable d'éviter ce mot de sensations qui se rapporte à une personne qui les perçoit. C'est pourquoi, continue Mach, nous préférons utiliser un mot plus neutre, celui d'élément, pour désigner la base la plus élémentaire de la connaissance. (On utilisera souvent plus tard un mot collectif : le donné.)

Pour la pensée ordinaire il y a à un paradoxe. Comment une pierre, chose solide par excellence, dure, immuable, pourrait-elle se composer ou consister en « des sensations », choses aussi subjectives qu'éphémères. Mais si on y regarde de plus près on se rend vite compte que ce qui caractérise une chose c'est justement cela et rien de plus. Sa dureté par exemple n'est rien d'autre que l'expérience d'un certain nombre de sensations souvent douloureuses; quant à son caractère immuable il résulte d'une somme d'expériences qui montrent que chaque fois que nous nous retrouvons dans la même situation, nous voyons se répéter les mêmes sensations. Aussi comptons-nous sur un ordre fixe dans le déroulement de nos sensations. Dans notre conception d'une chose, il n'y a donc rien qui n'ait en définitive la forme ou le caractère d'une sensation. Un objet n'est que la somme de toutes nos sensations éprouvées à différents moments et qui, parce que nous admettons une certaine permanence des lieux et de l'environnement, sont combinées ensemble et désignées sous un même nom. Un objet n'est rien de plus, il n'y a aucune raison de supposer avec Kant l'existence d'une « chose en soi » (*Ding an sich*) en dehors de cette masse de sensations; et il ne nous est même pas possible d'exprimer par des mots ce qu'il faut entendre par l'existence d'une chose en soi. Par conséquent, non seulement l'objet n'est construit qu'à partir de sensations, mais il ne se compose que de sensations. Et Mach exprimait ainsi son opposition à la physique traditionnelle de son époque :

« Ce ne sont pas les corps qui produisent les sensations, mais les complexes d'éléments (complexes de sensations) qui forment les corps. Et si le physicien considère que les corps sont une réalité permanente et ses « éléments » une apparence passagère et éphémère, c'est qu'il ne se rend pas compte que tous les corps ne sont que les symboles mentaux de complexes d'éléments (complexes de sensations). » (Analyse der Empfindungen (Analyse des sensations), p. 23).

Il en est de même pour le sujet. Ce que nous appelons le « moi » c'est un complexe de souvenirs et de sentiments, de sensations et d'idées passées et présentes, reliés entre eux par la continuité de la mémoire, et rattachés à un corps particulier, mais qui ne sont que partiellement permanents :

« Ce n'est pas le « moi » qui est primaire, ce sont les éléments (...) Les éléments forment le « moi » . Les éléments de la conscience d'un individu donné sont fortement reliés entre eux, mais en revanche très faiblement et seulement occasionnellement reliés à ceux d'un autre individu. C'est pourquoi chacun croit ne connaître que lui-même en tant qu'unité indivisible, indépendante de toutes les autres. » (p.19).

« La nature se compose d'éléments fournis par les sens. L'homme primitif saisit d'abord parmi eux certains complexes de ces éléments qui se reproduisent avec une certaine constance et qui sont pour lui les plus importants. Les premiers mots, les plus anciens sont des noms de « chose ». Mais ici on fait abstraction de l'environnement, des petites modifications que ces complexes subissent sans cesse et qui, parce que moins importantes, ne sont pas retenues. Il n'existe pas dans la nature de chose invariable. La chose est une abstraction, le nom est un symbole d'un complexe d'éléments dont nous négligeons les changements. Et si nous désignons le complexe dans son ensemble par un seul mot, par un seul symbole cela vient de ce que nous éprouvons le besoin d'éveiller d'un seul coup toutes les impressions qui se rattachent à ce complexe (...) Les sensations ne sont pas des « symboles des choses ». Au contraire, la « chose » est plutôt un symbole mental pour un complexe de sensations d'une stabilité relative. Ce ne sont pas les choses ou les corps, mais les couleurs, les sons, la pression, l'espace, le temps (ce que nous appelons ordinairement les sensations) qui sont les véritables éléments du monde. Le processus tout entier a un sens d'économie. En décrivant les faits nous commençons par les complexes les plus stables, les plus habituels et les plus courants, et par la suite nous ajoutons ce qui est inhabituel comme correction. » (Die Mechanik in ihrer Entwicklung (Le développement de la mécanique), 1883, p. 454).

Dans l'ouvrage que nous venons de citer et où il traite du développement historique des principes de la mécanique, Mach est très proche de la méthode du matérialisme historique. Pour lui en effet, l'histoire de la science ne se résume pas à celle d'une suite de grands hommes dont le génie a permis les grandes découvertes. Il montre au contraire comment les problèmes pratiques sont d'abord résolus par les méthodes de pensée de la vie quotidienne, puis finissent par trouver leur expression théorique la plus simple et la plus adéquate. Et par là, il insiste sur le rôle « économique » de la science :

« Toute science a pour but de remplacer ou d'économiser des expériences en représentant et en prévoyant les faits par la pensée; car ces reproductions sont plus facilement à disposition que les expériences elles-mêmes et peuvent dans une large mesure les remplacer. » (p. 454).

« Quand nous nous représentons des faits par la pensée, nous ne les reproduisons jamais comme ils sont exactement, mais nous ne retenons que les aspects qui sont importants pour nous. Ce faisant nous poursuivons un but issu directement ou indirectement de préoccupations pratiques. Nos représentations sont toujours des abstractions. Ici aussi on retrouve la tendance à l'économie. » (p.454).

Dans cette conception la science, aussi bien la plus spécialisée que la connaissance la plus commune, est liée aux besoins de la vie, elle est un moyen d'existence :

« La tâche biologique de la science est d'offrir à l'homme en pleine possession de ses sens un fil directeur (Orientierung) aussi parfait que possible. » (Analyse, p. 29).

Pour que l'homme puisse réagir efficacement dans chaque situation de sa vie, face à chaque impression créée par le milieu, point n'est besoin qu'il évoque dans sa mémoire tous les cas antérieurs où il s'est trouvé dans une situation analogue et ce qu'il en est résulté; il lui suffit d'en connaître les conséquences dans le cas général pour décider de sa conduite. La règle, le concept abstrait, sont des instruments toujours prêts à être utilisés qui nous évitent d'avoir à considérer mentalement tous les cas antérieurs. Les lois de la nature ne fournissent pas une prévision de ce qui doit ou va arriver dans la nature mais ce à quoi nous nous attendons; et c'est là le but même qu'elles doivent remplir.

L'élaboration de concepts abstraits, de règles, de lois de la nature, que ce soit dans la vie de tous les jours ou dans l'exercice des sciences, est un processus qui aboutit à économiser l'activité cérébrale, à économiser la pensée. Mach montre par un certain nombre d'exemples empruntés à l'histoire des sciences que les progrès scientifiques reviennent toujours à accroître cette économie, c'est-à-dire économiser des domaines d'expérience de plus en plus grands de manière de plus en plus ramassée et que pour faire des prédictions, on puisse éviter de répéter les mêmes opérations mentales :

« La vie de l'homme est courte et sa mémoire est limitée, et on ne peut acquérir un nombre de connaissances appréciable qu'à l'aide de l'économie de pensée la plus poussée (...) (Ainsi la tâche de la science consiste) à représenter les faits aussi complètement que possible avec le minimum d'effort cérébral. » (Die Mechanik, p. 461).

Le principe de l'économie de pensée détermine, selon Mach, le caractère de la recherche scientifique. Ce que la science présente comme les propriétés des choses, les lois des corps, des atomes, ne sont en réalité que des relations entre des sensations. Par exemple, les phénomènes entre lesquels la loi de la gravitation établit des relations se composent tous d'un certain nombre d'impressions visuelles, tactiles et auditives. La loi nous dit que ces phénomènes n'ont pas lieu au hasard et elle prédit ceux auxquels nous pouvons nous attendre. Bien entendu, les lois ne pourraient être énoncées sous une telle forme, beaucoup trop complexe pour être appropriée et applicable en pratique. Mais, du point de vue des principes, il est important de constater que toutes les lois n'expriment que des relations entre des phénomènes. Si dans notre conception de l'Ether ou des atomes des contradictions surgissent, elles ne sont pas des contradictions de la nature, mais proviennent de la forme que nous avons choisie pour exprimer nos abstractions et nos lois, dans le but de les utiliser de la manière la plus pratique. La contradiction disparaît dès que nous présentons les résultats de la recherche sous forme de rapport entre les grandeurs observées, c'est-à-dire en dernier ressort, entre les sensations.

L'esprit non engagé dans l'activité scientifique est facilement troublé par le fait qu'une conception adaptée à un but particulier puisse être prise comme base de *tout* le système de la recherche scientifique. C'est le cas, dit Mach, pour celui qui considère

« toutes les expériences (...) comme les effets d'un monde extérieur sur la conscience. Il en résulte alors une confusion apparemment inextricable de difficultés métaphysiques. Mais ce spectre disparaît dès que nous considérons les choses sous leur forme mathématique et que nous nous rendons compte que n'a de valeur pour nous que l'établissement de rapports et de fonctions, et que la seule chose que nous désirons réellement connaître ce sont les relations mutuelles entre les expériences. » (Analyse, p. 28).

On pourrait croire que Mach émet ici des doutes sur l'existence d'un monde extérieur indépendant de l'homme et agissant sur lui. Mais en bien d'autres endroits il parle de la nature au sein de laquelle nous devons organiser notre vie et que nous devons explorer. Ce qu'il veut dire c'est que le monde extérieur tel qu'il est compris par la physique et par l'opinion courante, c'est-à-dire le monde de la matière et des forces engendrant les phénomènes, nous conduit à des contradictions.

Ces contradictions ne peuvent être résolues que si nous revenons chaque fois aux phénomènes et si au lieu de discuter sur des mots nous exprimons nos résultats sous forme de rapports entre nos observations. C'est ce que, par la suite, on appela le « principe de Mach » que l'on peut énoncer ainsi : Quand nous nous demandons si une affirmation a un sens ou non et si oui lequel, nous devons chercher quelle expérience peut la confirmer ou l'infirmer. Ce principe a joué un rôle important de nos jours, d'une part dans les controverses sur le temps et l'espace qui accompagnèrent la théorie de la relativité et d'autre part dans la compréhension des phénomènes atomiques et du rayonnement. Pour Mach lui-même, il s'agissait de trouver un champ d'interprétation plus large

des phénomènes physiques. Dans la vie quotidienne, les corps solides sont les complexes d'éléments les plus évidents et c'est pourquoi la mécanique, c'est-à-dire la science qui traite des mouvements de ces corps, a été le premier domaine de la physique à se développer. Mais ce n'est pas une raison pour faire de l'agencement des atomes et de la théorie atomique le schéma de base de l'univers tout entier. Au lieu de vouloir expliquer tous les phénomènes, la chaleur, l'électricité, la lumière, la chimie, la biologie par le mouvement de ces particules microscopiques, mieux vaudrait développer des concepts appropriés à chaque domaine.

Il y a toutefois une certaine ambiguïté dans ce que Mach dit du monde extérieur, ambiguïté qui révèle un penchant certain vers le subjectivisme, correspondant aux tendances générales du monde bourgeois vers le mysticisme, et qui devait aller en se renforçant. Plus tard Mach se plaira à découvrir partout des courants apparentés à ses idées, et s'empressera d'approuver en termes flatteurs les philosophies idéalistes qui doutent de la réalité du monde matériel. Il ne faut pas non plus chercher chez Mach un système philosophique homogène et cohérent, poussé jusqu'à ses dernières conséquences. Ce qui lui paraissait le plus important c'était de faire des remarques critiques destinées à stimuler l'apparition d'idées nouvelles, qu'il exprimait souvent sous forme de paradoxes, de traits acérés contre les conceptions généralement admises, mais sans trop se soucier d'éliminer toute contradiction dans ses affirmations ou de résoudre tous les problèmes. Sa démarche d'esprit n'est pas celle du philosophe construisant un système sans faille mais celle du savant qui présente ses idées comme une contribution partielle à l'ensemble du travail de la collectivité scientifique, certain que d'autres corrigeront les erreurs et compléteront ce qui est laissé inachevé :

« La suprême philosophie du savant consiste précisément à se satisfaire d'une vision du monde (Weltanschauung) incomplète et à la préférer à un système philosophique apparemment complet mais insatisfaisant. » (Die Mechanik, p. 437).

Mach a tendance à faire ressortir le côté subjectif de l'expérience. Ceci est manifeste lorsqu'il décrit comme des sensations les données immédiates du monde (les phénomènes). Certes cette manière de faire repose sur une analyse plus profonde des phénomènes. Le phénomène d'une pierre qui tombe implique toute une série de sensations visuelles qui se succèdent et qui sont reliées au souvenir de sensations visuelles et spatiales antérieures. On pourrait donc dire que les éléments de Mach, c'est-à-dire les sensations, sont les constituants les plus simples des phénomènes. Quand Mach dit :

« Il est exact que le monde se compose de nos sensations. » (Analyse, p. 10)

il entend mettre l'accent sur le caractère subjectif des éléments du monde, mais il ne dit pas : mes sensations à moi, pas plus qu'il ne dit : l'univers est formé de mes sensations. Le solipsisme lui est totalement étranger et est tout à fait incompatible avec son système de pensée. Pour Mach, le « moi » est également un complexe de sensations et d'ailleurs il rejette le solipsisme expressément. Derrière le mot « nous » se cachent les relations entre les hommes (mais Mach ne va pas plus loin que cette manière de s'exprimer). Lorsqu'il examine la relation entre le monde construit à partir de ses sensations et les autres hommes, il est très imprécis :

« Pas plus que je ne considère le rouge et le vert comme appartenant à un corps particulier, je ne fais de distinction essentielle du point de vue de cette orientation générale entre mes sensations et celles d'un autre. Les mêmes éléments se retrouvent réunis sous forme de points nodaux (Verknüpfungspunkte) dans de nombreux « moi ». Mais ces points nodaux ne sont pas stables. Ils apparaissent, disparaissent et se modifient constamment. » (p. 294)

On pourrait objecter ici que si le rouge et le vert appartiennent à plusieurs corps à la fois ils ne sont plus des sensations, de ces éléments constitutifs de l'expérience, mais déjà des concepts abstraits, le « rouge » et le « vert », extraits d'impressions semblables venues de phénomènes différents. Nous trouvons là un renouvellement des bases de la science, celui qui consiste à remplacer des concepts, comme ceux de corps et de matière, par d'autres concepts abstraits, par exemple la couleur, que nous appelons propriétés des premiers. Mais lorsque Mach dit que sa sensation et celle d'un autre sont le même élément (le « moi » et l'autre sont tous les deux de ces points nodaux) le mot « élément » est pris dans un sens différent, et prend le caractère d'un phénomène qui dépasse l'individu.

La thèse de Mach selon laquelle le monde se compose de nos sensations contient cette vérité fondamentale que nous ne connaissons le monde qu'à travers nos sensations. Elles sont le seul matériau avec lequel nous pouvons construire notre monde. C'est dans ce sens que le monde, y compris le « moi », se « compose » uniquement de sensations. Mais pour Mach cette thèse contient quelque chose de plus et il met l'accent sur le caractère subjectif des sensations, révélant ainsi la même tendance idéologique bourgeoise que nous retrouvons dans les autres philosophies de la même époque. Cette tendance est encore plus manifeste quand il remarque que ses conceptions sont en mesure de faire disparaître le dualisme, cet éternel antagonisme philosophique entre les deux mondes de la matière et de l'esprit. Selon Mach le monde physique et le monde psychique se composent des mêmes éléments, mais combinés différemment. La sensation de « vert » que j'éprouve en voyant une feuille, reliée avec toutes les sensations que moi ou d'autres avons pu éprouver face à des feuilles, est un élément de la feuille « matérielle » ; cette même sensation liée cette fois à ma rétine, mon corps et mes souvenirs devient un élément de mon moi, et, jointe à d'autres impressions que j'ai eues auparavant, un élément de mon esprit.

« Je ne vois aucune opposition entre le physique et le psychique, mais au contraire une identité profonde en ce qui concerne les éléments. Dans la sphère sensorielle de ma conscience chaque objet est à la fois physique et psychique. » (Analyse, p. 36.)

« Ce n'est pas le contenu mais la direction des recherches qui diffèrent entre les deux domaines. »
(p. 14)

Ainsi disparaît le dualisme; le monde entier est une unité et se compose d'éléments identiques, qui ne sont pas les atomes mais les sensations :

« Il n'y a aucune difficulté à représenter tous les événements physiques à partir des sensations, qui sont en même temps des éléments psychiques, mais il est en revanche impossible de représenter un phénomène psychique quelconque à partir des éléments en usage dans la physique moderne comme la masse ou les mouvements (...) On doit se rendre compte que rien ne peut devenir objet d'une expérience ou de la science s'il ne peut d'une manière ou d'une autre être partie de la conscience. » (*Erkenntnis und Irrtum (Connaissance et erreur)*, p. 12)

C'est dans cette note d'un ouvrage de 1905 que se fait jour l'esprit antimatérialiste du monde bourgeois. La méthode, servant à caractériser les éléments, jusque là prudente, réfléchie et neutre est brusquement abandonnée, et les éléments eux-mêmes qualifiés de « psychiques ». Ainsi le monde physique se trouve entièrement intégré dans le domaine psychique. Mais il ne s'agit pas pour nous ici de faire la critique des idées de Mach mais d'exposer un courant de pensée et plus particulièrement dans ses relations avec la société. Aussi ne discutons-nous pas de la tautologie de la phrase finale selon laquelle ce qui est conscient ne peut être que ce qui se trouve dans sa conscience, c'est-à-dire que le monde ne peut être que spirituel.

Si nous admettons difficilement que les éléments constituants de l'univers sont les sensations, c'est, dit Mach, parce que dans notre jeunesse nous avons assimilé sans esprit critique l'image toute faite du monde que l'humanité a intuitivement élaborée au cours des millénaires de son évolution. Mach expose alors comment, à l'aide d'un raisonnement philosophique, on peut parvenir à retracer consciemment et avec esprit critique tout ce processus. En repartant des expériences les plus simples, c'est-à-dire des sensations élémentaires, nous pouvons reconstruire pas à pas l'univers : nous-mêmes, le monde extérieur, les différents corps qui font partie du monde extérieur, mais liés à ce que nous éprouvons, à nos actions, à nos souvenirs personnels. Ainsi, par analogie, nous nous rendons compte que les autres hommes sont nos semblables, de même nature que nous et que par conséquent leurs sensations, dont nous prenons connaissance par leurs témoignages, sont des matériaux semblables aux nôtres que nous pouvons utiliser dans notre construction du monde. Mach s'arrête ici et avant l'étape qui le mènerait à la conception d'un monde objectif. Ce n'est pas une lacune accidentelle mais une conception fondamentale. Ceci se retrouve d'ailleurs et plus marqué encore chez Carnap, un des principaux porte-parole de la philosophie moderne de la nature. Dans *La construction logique du monde*, il se fixe le même objectif que Mach, mais le poursuit d'une manière encore plus rigoureuse : si on choisit comme point de départ non l'ignorance totale mais la pleine possession des activités spirituelles, comment arrive-t-on à reconstituer le monde avec tout ce qu'il contient? Partant de « mes sensations » j'établis un système « d'énoncés » et « d'objets » (Carnap désigne par le mot *Gegenstand* tout ce qui peut donner lieu à un énoncé), et ainsi l'existence d'« objets » physiques et psychiques, avec lesquels je construis le « monde » sous forme d'un système ordonné de mes sensations. La question du dualisme entre le corps et l'âme se résout de la même manière que chez Mach ; le matériel et le spirituel se composent des mêmes matériaux, les sensations, et ne diffèrent que par leur combinaison. Les sensations des autres hommes conduisent, si l'on en croit leur témoignage, à un monde physique correspondant exactement au mien. C'est le monde « intersubjectif », commun à tous les sujets, le monde dont traitent les sciences de la nature. Et Carnap s'arrête également là, satisfait d'avoir éliminé tout dualisme, et d'avoir montré que toute question sur le réalité du monde n'a pas de sens, puisque la réalité « ne peut être prouvée que par nos expériences, nos sensations: ici s'arrête l'enchaînement de la constitution du monde.

Il est facile de dégager les limites de cette conception des structures du monde. Pour Mach comme pour Carnap, le monde, ainsi constitué, est un monde instantané supposé immuable. Le fait que le monde soit en perpétuelle évolution est laissé de côté. Nous devons dépasser le point où Carnap s'est arrêté. Nous savons d'expérience que les gens naissent et meurent. Lorsque les hommes, dont les expériences ont servi à constituer le monde, meurent, le monde n'en reste pas moins inchangé. Je sais que lorsque mes sensations, mon « acquis », disparaîtront avec ma mort, le monde continuera d'exister. Les expériences scientifiques admises par tous nous ont permis de conclure qu'il y a des millénaires il n'y avait pas d'hommes sur la Terre ni même d'êtres vivants. Le fait de l'évolution, qui repose sur nos sensations regroupées dans la science, démontre qu'il a existé un monde dont la sensation était exclue. Ainsi on passe d'un monde intersubjectif, commun à tous les hommes, à un monde objectif indépendant de l'homme. La conception du monde en est entièrement changée. Une fois ce monde objectif constitué tous les phénomènes sont considérés comme indépendants de l'observateur, et deviennent des relations entre les diverses parties du monde total. Le monde est l'ensemble de ces innombrables parties qui agissent les unes sur les autres. Chaque partie consiste en la totalité de ses actions et réactions avec le reste du monde ; toutes ces actions mutuelles forment les phénomènes que la science étudie. L'homme est aussi une partie du monde : nous ne sommes que la totalité de nos actions et réactions avec le monde extérieur. Nos sensations apparaissent maintenant sous un nouveau jour. Elles représentent les actions du monde sur nous-mêmes, mais ne sont qu'une partie infime de toutes les interrelations qui constituent l'univers. Bien entendu, elles sont la seule réalité qui nous soit directement donnée. Quand l'homme construit le monde à partir de ses expériences personnelles, il reconstruit dans son esprit un monde objectif qui existe déjà. De nouveau nous nous trouvons face à une double image du monde et de nouveau se posent les problèmes de la théorie de la connaissance. Le matérialisme historique a montré comment on peut les résoudre sans faire appel à la métaphysique.

On peut se demander pourquoi deux philosophes de la nature aussi éminents n'ont pas franchi le pas qui les eût menés à la constitution d'un monde objectif, alors que la logique de leurs raisonnements eût dû les y conduire. On ne peut se l'expliquer qu'à partir de leur conception du monde. Leur façon instinctive d'attaquer les problèmes est antimatérialiste. En s'arrêtant à un monde subjectif ou intersubjectif construit à partir de l'expérience personnelle, ils parviennent à une conception moniste du monde, dans laquelle le monde physique se compose d'éléments psychiques, et réfutent le matérialisme. On a ici un exemple particulièrement significatif de la manière dont une conception de classe arrive à déterminer l'orientation de la science et de la philosophie.

En résumé, nous pouvons dire qu'il faut distinguer deux phases dans les conceptions de Mach. Dans la première il ramène les phénomènes de la nature aux sensations, montrant ainsi leur caractère subjectif. Il ne cherche pas à utiliser ces sensations pour construire par des déductions précises un monde objectif. Ce monde objectif, il l'accepte comme quelque chose d'évident, d'allant de soi, mais poussé par son désir de ne voir la réalité immédiate que dans les sensations considérées comme des éléments psychiques, il lui donne un vague caractère mystique. Vient ensuite la deuxième phase, le passage du monde des phénomènes au monde de la physique. Ce que la physique et aussi le sens commun, convaincu par la vulgarisation scientifique, considèrent comme la réalité du monde (matière, atomes, énergie, lois de la nature, formes de l'espace et du temps, le moi) ne sont que des abstractions à partir d'un groupe de phénomènes. Mach réunit les deux étapes en une seule en disant que les choses sont des complexes de sensations.

La deuxième phase nous ramène à Dietzgen. La similitude est ici manifeste. Les différences entre Mach et Dietzgen proviennent de leurs conceptions de classe. Dietzgen s'est basé sur le matérialisme dialectique et ses conceptions étaient une conséquence directe du marxisme. Mach, influencé par la réaction qui naissait au sein de la classe bourgeoise, considérait que sa tâche était une critique fondamentale du matérialisme naturaliste sous une forme qui assure la suprématie sur la matière à un quelconque principe spirituel. En outre il y a une différence dans leurs attitudes personnelles et leurs buts spécifiques. Dietzgen était un philosophe aux vues larges qui a cherché à expliquer le fonctionnement du cerveau humain. L'expérience pratique, aussi bien dans le domaine de la vie quotidienne que dans celui de la science, lui a servi de matériau pour connaître la connaissance. Mach était un physicien qui a surtout cherché à améliorer la manière dont opérait jusqu'alors, dans la recherche scientifique, l'esprit humain. Le but de Dietzgen était de faire apparaître clairement le rôle de la connaissance dans l'évolution sociale, pour que la lutte du prolétariat puisse en profiter. Le but de Mach était d'améliorer la pratique de la recherche scientifique pour en faire profiter les sciences de la nature.

Quand il parle de l'application pratique de ses conceptions, Mach s'exprime de différentes façons, parfois de manière extravagante. Ici il pense qu'il est inutile d'employer les abstractions courantes :

« Nous connaissons uniquement des sensations, toute hypothèse sur les noyaux (c'est-à-dire sur les particules composant la matière) et sur leurs actions réciproques qui donneraient naissance aux sensations est entièrement vaine et superflue. » (Analyse, p. 10)

Là au contraire il ne veut pas discréditer le sens commun, le réalisme « naïf » qui rend les plus grands services à l'homme dans sa vie de tous les jours. Ce réalisme est un produit de la nature qui s'est développé peu à peu tandis que tout système philosophique n'est qu'un produit artificiel et éphémère, visant des buts temporaires. Il nous faut donc comprendre « pourquoi et dans quel but nous adoptons dans la plus grande partie de notre vie tel point de vue et pourquoi, dans quel but et quelle direction, nous devons l'abandonner temporairement. Aucun point de vue n'a de validité éternelle, chaque principe n'a d'importance que pour un but déterminé. » (p. 30)

Dans l'application pratique de ses conceptions à la physique Mach n'a rencontré que peu d'écho. Il s'en prenait surtout à la matière et aux atomes tels qu'ils étaient présentés dans la physique de son époque. Sans doute ils ne sont que des abstractions et doivent être considérés comme tels :

« Personne n'a jamais vu d'atomes où que ce soit et n'en verra jamais; comme toutes les autres substances, ce sont des produits de l'esprit. » (Der Mechanik, p. 463)

Mais ce n'est pas la seule raison pour les rejeter. En fait, ce sont des abstractions dénuées de pratique qui représentent une tentative d'expliquer tous les phénomènes physiques par la mécanique, par le mouvement de petites particules. Or « il est clair que les hypothèses mécaniques ne permettent pas d'atteindre à la véritable économie de pensée scientifique. » (p. 469)

Mais lorsque dès 1873 il présente sa critique de l'explication de la chaleur par l'agitation des atomes et de l'électricité par l'écoulement d'un fluide, il ne rencontre aucun écho chez les physiciens. Ceux-ci bien au contraire ont continué à développer ce type d'explications, dont les conséquences ont toujours été confirmées. Dans le cas de l'électricité, par exemple, la découverte de l'électron et de sa charge élémentaire a conduit à une théorie de type corpusculaire, qui permit à la théorie atomique de s'étendre avec de plus en plus de succès. La génération de physiciens qui a succédé à celle de Mach, si elle avait certaines sympathies pour ses conceptions philosophiques, ne l'a pas suivi sur le chemin des applications pratiques. Ce n'est qu'au XX^e siècle lorsque la théorie atomique et celle de l'électron eurent pris un essor remarquable et que la théorie de la relativité eut fait son apparition que de graves contradictions internes se firent jour dans la physique. Les principes de Mach se révélèrent alors les meilleurs guides pour vaincre ces difficultés.

5. Avenarius

Matérialisme et empiriocriticisme, tel est le titre du livre de Lénine. Ceci nous contraint à parler ici de l'œuvre du

philosophe zurichois, Avenarius. C'est lui qui a créé le mot *d'empiriocriticisme* pour désigner sa propre théorie, qui en bien des points s'apparente aux idées de Mach. A l'origine son point de départ a été idéaliste, mais, par la suite, dans son œuvre principale : *Critique de l'expérience pure*, il adopte un point de vue plus empirique, il part de l'expérience la plus simple et recherche ensuite soigneusement ce qu'il y a de certain dans cette expérience et examine enfin avec esprit critique tout ce que les hommes ont supposé sur le monde et sur eux-mêmes, à quelles conclusions ils sont parvenus, et parmi ces conclusions celles qui sont justifiées et celles qui ne le sont pas.

Dans la conception naturelle du monde, explique Avenarius, je trouve ce qui suit. Je me trouve moi-même avec mes idées et mes sentiments (*Gefühlen*) au sein du monde environnant: le milieu. A ce milieu appartiennent aussi mes semblables qui parlent et agissent comme moi et que, par conséquent, je considère comme étant de même nature que moi-même. En réalité ceci veut dire que j'interprète les mouvements et les sons des autres hommes comme ayant une signification analogue à celle des miens. Ceci n'est pas un fait d'expérience strict mais une hypothèse — hypothèse toutefois indispensable et sans laquelle l'homme ne peut parvenir qu'à une conception du monde irrationnelle et trompeuse. C'est là l'hypothèse empiriocritique fondamentale, celle de l'égalité humaine. Voici comment se présente « mon » univers. Tout d'abord il y a mes affirmations — par exemple : je vois et je touche un arbre — C'est ce que j'appelle une perception — Je retrouve cet arbre toujours au même endroit je peux en donner une description objective dans l'espace, indépendamment de ma présence, c'est ce que j'appelle le monde extérieur. En outre je possède des souvenirs (que j'appelle images, représentations (*Vorstellungen*)) qui dans une certaine mesure ressemblent à mes observations. Il y a ensuite mes semblables qui appartiennent aussi au monde extérieur. En troisième lieu j'ai les témoignages de ces semblables sur ce même monde extérieur : ils me parlent de l'arbre qu'ils voient eux aussi et ce qu'ils m'en disent est visiblement relié au monde extérieur. Jusqu'à ce point tout est simple et naturel. Rien n'existe en plus qui puisse donner naissance à des pensées, ni dans les corps ni dans l'âme, ni dans le monde extérieur ni dans le monde intérieur.

Pourtant je dis : mon univers est l'objet de l'observation d'un de mes semblables qui est porteur de cette perception, celle-ci devenant une part de lui-même. J'affirme qu'elle est en lui au même titre que d'autres expériences, sentiments, pensées, ou volontés dont j'ai connaissance par son témoignage. J'affirme qu'il a une « sensation » de l'arbre, qu'il se fait une représentation » de l'arbre. Mais la « sensation », la « représentation » d'une autre personne je ne peux les percevoir, elles n'existent pas dans le monde de mes expériences. Ainsi j'ai introduit quelque chose de nouveau, tout à fait étranger à mes observations, que je ne serai jamais en mesure d'éprouver directement et qui est de toute autre nature que ce qui existait jusque là. Mes semblables possèdent donc un monde extérieur qu'ils perçoivent et qu'ils peuvent reconnaître, et un monde intérieur composé de leurs perceptions, de leurs sentiments et de ce qu'ils ont appris. Et, puisque je me trouve dans la même situation envers eux qu'eux envers moi, je possède moi aussi un monde intérieur de perceptions, et de sentiments auquel s'oppose le milieu, ce que j'appelle le monde extérieur, que j'observe et que j'apprends à connaître. Avenarius appelle ce processus *l'introjection*. Cette introjection représente l'introduction à l'intérieur de l'homme de quelque chose qui n'existait pas dans la première conception purement empirique du monde.

L'introjection provoque un clivage du monde. C'est la chute philosophique dans le péché. Avant cette chute l'homme se trouvait dans l'état d'innocence philosophique. Pour lui le monde était simple, unifié tel que ses sens le lui présentaient. Il ne distinguait pas encore le corps de l'âme, l'esprit de la matière, le bien du mal. L'introjection a créé le dualisme et tous les problèmes et contradictions qu'il entraîne. Examinons-en les conséquences aux premiers stades de la civilisation. Utilisant son expérience du mouvement et des sons, l'homme pratique alors l'introjection non seulement chez ses semblables mais aussi chez les animaux, les arbres, etc. C'est l'animisme. Lorsqu'un homme dort, il ne tient aucune conversation; lorsqu'il se réveille, il se met à raconter qu'il était ailleurs. On en conclut qu'une partie de son être est restée ici tandis qu'une autre partie a temporairement quitté son corps. Si cette seconde partie ne revient jamais, la première finit par pourrir et disparaître. Mais l'autre peut apparaître dans les rêves, sous forme d'un spectre. On en déduit que l'homme se compose d'un corps mortel et d'un esprit immortel. L'arbre abrite également un esprit immortel, tout comme le ciel. Dans un stade supérieur de civilisation, l'homme perd ce commerce direct avec les esprits. Ce qui est alors objet d'expérience c'est le monde sensible, le monde extérieur; le monde spirituel, intérieur, est considéré comme transcendant, au delà des sens.

« *L'expérience en tant qu'objet et l'expérience en tant que connaissance s'opposent désormais, comme étant sans commune mesure au même titre que le monde corporel et le monde spirituel.* »
(*Kritik der reinen Erfahrung (Critique de l'expérience pure)*, s. 110)

Dans ce bref résumé des conceptions d'Avenarius nous avons omis quelque chose qui n'est pas indispensable à la compréhension, mais qui, de son point de vue, est un maillon essentiel dans l'enchaînement logique du raisonnement. Dans ses déclarations mon semblable ne fait pas seulement état de sa propre personne et de son propre corps, mais il fait une place particulière à certaines parties de son corps : son cerveau, son système nerveux. Alors, dit Avenarius, trois relations existent au sein de mon expérience: une première relation entre les déclarations de mon semblable et le monde extérieur, une seconde entre le monde extérieur et son cerveau, une troisième entre son cerveau et ses déclarations. La deuxième relation appartient au domaine de la physique et est justiciable de la conservation de l'énergie; les deux autres relèvent de la logique.

Avenarius procède ensuite à la critique de l'introjection et à son rejet. Les mouvements de mon semblable et les sons qu'il émet sont (du point de vue de son expérience) reliés au monde extérieur et à celui des pensées. Mais c'est là un résultat de *ma propre* expérience. Si j'introduis tout cela en lui, c'est dans son cerveau que je le mets. Son cerveau contient des idées et des images; la pensée est une partie, une propriété du cerveau. Mais aucune

dissection anatomique ne permet de le prouver. Ni moi, ni aucun de mes semblables :

« Nous ne pouvons trouver une caractéristique de la pensée ou du cerveau qui prouve que la pensée est une partie ou une propriété du cerveau. » (s. 125)

L'homme peut dire à juste raison : j'ai un cerveau, c'est-à-dire le cerveau fait partie de « mon moi » au même titre que mon corps, mon langage, mes pensées. Il a tout autant le droit de dire : j'ai des pensées, c'est-à-dire que dans la totalité que j'appelle « moi » se trouvent également les pensées. Mais il n'en résulte aucunement que le cerveau « possède » les pensées :

« La pensée est bien une pensée de mon « moi » mais elle n'est pas pour autant une pensée de mon cerveau. » (s. 131)

« Notre cerveau n'est pas l'habitat, le siège, le créateur, ni l'instrument ou l'organe, le porteur ou le substratum, etc., de la pensée. (...) La pensée n'est pas l'habitant ou le souverain du cerveau, elle n'en est pas la moitié ou l'un des aspects, etc., elle n'est pas non plus un produit ou même une fonction physiologique du cerveau. » (s. 132)

Cette énumération imposante montre pourquoi il a été nécessaire de faire intervenir le cerveau. Avenarius n'a rien à objecter au fait que j'introduise chez mon semblable des caractères que je qualifie de spirituels : « la pensée est bien une pensée de mon « moi » ». Mais si j'y ajoute le cerveau, alors la pensée ne peut qu'être localisée dans le cerveau. Pourtant, fait remarquer Avenarius, ni le scalpel ni le microscope ne révèlent rien de « spirituel » dans cet organe. A cette démonstration simpliste, il en joint une nouvelle : introjection signifie en fait que, par la pensée, je me mets à la place de mon semblable, que je raisonne de son point de vue, et qu'ainsi je combine ma pensée à son cerveau. Mais ceci est du domaine de l'imagination, et ne peut être réalisé dans la pratique. Ces dissertations et bien d'autres (p.e. des paragraphes 126 à 129) sont plutôt artificielles, formelles et peu convaincantes. Et elles doivent servir de base à tout un système philosophique! Ce qui reste le plus important c'est le phénomène de l'introjection, celui où j'introduis chez mon semblable ce que je connais par mon expérience personnelle, et que ce processus crée en fait un deuxième monde imaginaire (le monde de mon semblable), d'une tout autre nature que le mien, inaccessible à mon expérience, même si ces deux mondes se correspondent point par point. Il est absolument indispensable que j'introduise ce nouveau monde, mais ceci revient à en créer deux et même en fait des millions qui ne me sont pas directement accessibles, qui ne peuvent faire partie du monde de mon expérience.

Avenarius se met alors à développer une conception générale du monde qui soit exempte de l'introjection, qui ne s'appuie que sur les données de l'expérience individuelle directe :

« Le « moi » désigne un individu humain en tant que constante (relative) au sein d'une pluralité (relativement) changeante, formée de mes semblables, d'arbres, etc., qui constituent de (relatives) unités. Ces unités, les éléments de l'environnement, ont entre elles et envers moi-même des relations de dépendance variées. » (s. 139)

Chacune de ces unités se dissout dans une pluralité d'« éléments » et de « caractères ». Ce qu'on appelle le moi est aussi une donnée immédiate. Ce n'est pas moi qui trouve l'arbre, mais plutôt le moi et l'arbre qui se trouvent là simultanément. Chaque expérience implique également le moi et le milieu, qui jouent un rôle différent l'un vis-à-vis de l'autre. Avenarius les appelle respectivement terme central (*Zentralglied*) et contre-terme (*Gegenglied*). Dans son exposition il croit nécessaire d'introduire un système spécial de noms, de lettres, de chiffres, d'expressions algébriques. L'intention en est louable: il ne veut pas se laisser détourner de son raisonnement par les associations instinctives de significations liées au langage quotidien. Mais le résultat n'est qu'une apparence de profondeur de pensée, au sein d'une terminologie abstruse, qui exige une retraduction dans le langage ordinaire si l'on veut parvenir à comprendre le texte : comme on le voit, cet état de fait peut conduire à de nombreuses erreurs d'interprétation. Son argumentation, qui dans sa formulation personnelle est tout à fait compliquée et obscure, peut être résumée ainsi :

Admettre que les actes de mes semblables et les sons qu'ils émettent ont la même signification que les miens dans leurs rapports avec les choses et les pensées, revient à admettre qu'un des éléments du monde qui m'entoure (mon semblable) est lui aussi un terme central. C'est ainsi que s'introduit le cerveau de mon semblable. (« La variation définie du système C à un moment donné peut être décrite comme une valeur de substitution empiriocritique » (s. 158)). Lorsque des modifications, qui naturellement appartiennent au monde de mon expérience, ont lieu dans le cerveau de mon semblable, des phénomènes se déroulent dans son monde à lui, et tout ce qu'il déclare à ce propos est déterminé par ce qui se passe dans son cerveau (s. 159 et 160). Dans le monde de mon expérience, c'est le monde extérieur qui détermine les variations qui se produisent dans son cerveau. (C'est là un fait neurologique.) Ce n'est pas l'arbre que je perçois qui détermine une perception analogue de mon semblable (car cette perception appartient à un autre monde), mais c'est la modification causée dans son cerveau par la vue de l'arbre (tous les deux appartiennent à mon univers) qui détermine sa perception ou pour s'exprimer dans le langage d'Avenarius :

« Ainsi les valeurs d'éléments et de caractères définis, c'est-à-dire les valeurs E qui dans (T, R) comprennent les membres T et R, ne doivent pas être conçues comme dépendant directement de la valeur complémentaire convenable c'est-à-dire dans la coordination principielle (M, R, T) le contre terme R, mais au contraire des valeurs de substitution qui prennent la forme T, et ainsi des fluctuations du système CT. » (s. 160)

Je suis donc contraint d'admettre que mon cerveau et son cerveau (qui appartiennent tous les deux au monde de mon expérience) subissent les mêmes variations sous l'influence du monde extérieur, et, par conséquent, il faut bien que les perceptions qui en résultent soient de même nature et aient les mêmes propriétés. Ainsi se trouve raffermie la conception naturelle selon laquelle mon monde extérieur est le même que celui des autres. Et cette démonstration ramène à la conception naturelle du monde, sans avoir recours à l'introjection. Ainsi s'exprime Avenarius.

L'argumentation en vient en somme à la conclusion que le fait de prêter à notre semblable des pensées et des conceptions analogues aux nôtres, qui, malgré les relations spirituelles qui existent entre nous, serait une introjection non légitime, devient permise dès que nous empruntons le détour du monde matériel physique. Le monde extérieur, dit Avenarius, produit dans nos cerveaux les mêmes modifications physiques (ce qui n'a jamais été et ne sera jamais démontré anatomiquement) et ces modifications de nos cerveaux déterminent à leur tour des déclarations analogues qui véhiculent nos échanges spirituels (même si ces relations de détermination ne peuvent être démontrées). La neurologie peut accepter cette idée comme une théorie valable, mais si je m'en tiens à mon expérience, je n'en ai jamais eu la preuve visuelle et je ne l'aurai jamais.

Les conceptions d'Avenarius n'ont donc rien de commun avec celles de Dietzgen; elles n'ont pas pour objet la relation entre la connaissance et l'expérience. Elles sont en revanche très proches de celles de Mach par le fait qu'elles partent toutes les deux de l'expérience, et réduisent le monde entier à celle-ci. Les deux hommes croient ainsi éliminer le dualisme :

« Tant qu'on se garde d'altérer » l'expérience complète », notre conception du monde reste toujours exempte de tout dualisme métaphysique. A ce dualisme que nous éliminons, appartiennent toutes les oppositions absolues entre « corps » et « âme », « matière » et « esprit », bref entre « physique » et « psychique ». (s. 118)

« Il n'y a pas de « matière » physique au sein de « l'expérience complète », pas de « matière » au sens métaphysique absolu du mot, car la « matière » n'est dans ce sens qu'une abstraction; elle serait la somme des contre-terme, abstraction faite de tout terme central. » (s. 119)

Nous retrouvons les idées de Mach, avec cette différence toutefois qu'Avenarius, en philosophe professionnel, a construit un système fermé, sans faille et bien élaboré. Montrer l'identité de l'expérience de tous mes semblables, problème résolu en quelques phrases rapides par Mach, constitue la partie la plus difficile de l'œuvre d'Avenarius. Le caractère neutre des « éléments » y est souligné avec plus de précision que chez Mach. Les sensations, le psychique n'existent pas; il y a simplement quelque chose qui « se trouve là » (*vorgefundenes*), une donnée immédiate.

Avenarius s'oppose ainsi à la psychologie officielle qui jadis étudiait « l'âme » puis plus tard les « fonctions psychiques » ou le « monde intérieur ». Celle-ci en effet part de l'affirmation que le monde observé n'est qu'une image à l'intérieur de nous même. Mais selon Avenarius ceci ne constitue pas une donnée immédiate et ne peut être déduit d'aucune donnée immédiate quelle qu'elle soit.

« Alors que je considère l'arbre placé devant moi comme étant avec moi dans la même relation qu'une donnée immédiate, ou qu'une chose qui « se trouve là », la psychologie officielle considère cet arbre comme « quelque chose de vu » à l'intérieur de l'homme, et plus particulièrement dans son cerveau. » (s. 45 Note). L'introjection a détourné la psychologie de son véritable objet; d'un « devant moi » elle a fait un « en moi », d'une donnée immédiate « quelque chose d'imaginé ». Elle a transformé « une partie du milieu (réel) en une partie de la pensée (idéale) ».

En revanche, pour Avenarius, les variations qui se produisent dans le cerveau (« les fluctuations du système C ») sont la seule base de la psychologie. Il s'appuie sur la physiologie pour affirmer que toute action du milieu provoque des modifications dans le cerveau qui donnent naissance à des pensées et à des énoncés. Il faut remarquer que cette conclusion ne fait en aucun cas partie de « ce qui se trouve là » ; qu'elle est extrapolée à partir d'une théorie de la connaissance, sans doute valable, mais qu'elle ne peut en aucune manière être démontrée par l'expérience. L'introjection qu'Avenarius veut éliminer est un processus naturel, un concept instinctif de la vie quotidienne, dont on peut sans doute démontrer qu'il se trouve au dehors de toute expérimentation sûre et immédiate, mais auquel on peut surtout reprocher de mener aux difficultés du dualisme. Ce qu'Avenarius apporte dans ce domaine c'est une affirmation sur la physiologie du cerveau, inaccessible à l'expérience, et qui appartient au courant de pensée du matérialisme des sciences de la nature. Il est remarquable que Mach et aussi Carnap parlent d'observer (de manière idéale et non réelle) le cerveau (par des méthodes physiques ou chimiques, par une sorte de « miroir du cerveau »), pour voir comment s'y effectue l'influence des sensations sur les pensées. Il semble que la théorie bourgeoise de la connaissance ne puisse pas éviter d'avoir recours à ce type de conception matérialiste. De ce point de vue Avenarius est le plus conséquent des trois; selon lui le but de la psychologie est d'étudier en quoi l'expérience dépend de l'individu, c'est-à-dire du cerveau. Ce qui engendre les actions humaines ce ne sont pas des processus psychiques mais des processus physiologiques à l'intérieur du cerveau. Là où nous parlons d'idées ou d'idéologie, l'empirio-criticisme ne parle que de variations dans le système nerveux central. L'étude des grands courants idéologiques mondiaux de l'histoire de l'humanité devient ainsi l'étude du système nerveux.

Ici l'empirio-criticisme se rapproche beaucoup du matérialisme bourgeois pour lequel l'influence du milieu extérieur sur les idées de l'homme se réduit à des changements dans la matière cérébrale. Si on compare Avenarius et Haeckel, on se rend compte que le premier est en quelque sorte un Haeckel sens dessus dessous. Pour l'un

comme pour l'autre l'esprit n'est qu'une propriété du cerveau. Tous deux estiment pourtant que l'esprit et la matière sont deux choses entièrement distinctes et fondamentalement différentes. Haeckel attribue un esprit à chaque atome alors qu'Avenarius écarte toute conception qui fait de l'esprit un être particulier. Il en résulte que, chez Avenarius, le monde prend un caractère quelque peu indéfini, effrayant pour des matérialistes et ouvrant la porte à toutes sortes d'interprétations idéologiques, celui d'un monde qui ne se compose que « de mon expérience ».

L'identification de mes semblables avec moi-même (de leur monde avec le mien), est quelque chose qui va de soi. Mais si ce que je projette en ce semblable est hors du domaine de ma propre expérience, cette projection est un processus naturel et inévitable qu'on l'exprime en des termes matériels ou spirituels. Une fois de plus, tout vient de ce que la philosophie bourgeoise veut critiquer et corriger la pensée humaine au lieu de la considérer comme un processus naturel.

Il faut encore ajouter une remarque d'ordre général. Le caractère essentiel de la philosophie de Mach et d'Avenarius, comme d'ailleurs de presque toute la philosophie des sciences d'aujourd'hui, c'est que tous les deux partent de l'expérience personnelle, comme de la seule base dont on peut être sûr, à laquelle il faut revenir chaque fois qu'il faut décider de ce qui est vrai. C'est lorsque les autres hommes, les semblables, entrent en jeu qu'apparaît une sorte d'incertitude théorique et qu'il devient nécessaire d'introduire force raisonnements laborieux pour ramener l'expérience de ces autres hommes à la nôtre. C'est là une conséquence de l'individualisme forcé de la société bourgeoise. L'individu bourgeois à cause d'un sentiment exacerbé de sa personnalité, a perdu toute conscience sociale; aussi ignore-t-il à quel point il est lui-même intégré dans la société. Dans tout ce qu'il est ou dans tout ce qu'il fait, dans son corps, dans son esprit, dans sa vie, dans ses pensées, dans ses sentiments, dans ses expériences les plus simples il est un produit de la société; c'est la société humaine qui a forgé toutes les manifestations de sa vie. Même ce que je considère comme une expérience purement personnelle (par exemple: je vois un arbre) ne peut entrer dans la conscience que parce que nous la distinguons au moyen de noms précis. Sans les mots dont nous avons hérité pour désigner les choses, les actions et les concepts, il nous serait impossible d'exprimer ou de concevoir une sensation. Les parties les plus importantes ne sortent de la masse indistincte du monde des impressions que lorsqu'elles sont désignées par des sons : elles se trouvent alors séparées de la masse qui est jugée sans importance. Lorsque Carnap reconstruit le monde sans utiliser les noms habituels, il se sert néanmoins de sa capacité d'abstraction. Or la pensée abstraite, celle qui utilise les concepts, ne peut exister sans le langage et s'est d'ailleurs développée avec lui : l'un comme l'autre sont des produits de la société.

Le langage ne serait jamais apparu sans la société humaine où il joue le rôle d'un instrument de communication. Il n'a pu se développer qu'au sein d'une telle société, comme instrument de l'activité pratique de l'homme. Cette activité est un processus social, base fondamentale de toute mon expérience personnelle, de tout ce que j'ai acquis (*Erlebnissen*). L'activité des autres hommes, qui comprend aussi leur discours, je la ressens comme naturelle et semblable à la mienne, car elles appartiennent toutes deux à une activité commune en laquelle nous reconnaissons notre similarité. L'homme est avant toute chose un être actif, un travailleur. Il doit manger pour vivre c'est-à-dire qu'il doit s'emparer d'autres choses et se les assimiler; il doit chercher, lutter, conquérir. L'action qu'il exerce ainsi sur le monde et qui est une nécessité vitale pour lui, détermine sa pensée et ses sentiments et constitue la partie la plus importante de ses expériences. Dès le début ce fut une activité collective, un processus social de travail. Le langage est apparu en tant que partie de ce processus collectif, comme médiateur indispensable dans le travail commun et en même temps comme instrument de réflexion nécessaires au maniement des outils, eux-mêmes produits du travail collectif. Il en va de même pour la pensée abstraite. Ainsi le monde entier de l'expérience humaine revêt un caractère social. La simple « conception naturelle du monde » qu'Avenarius et d'autres philosophes veulent prendre comme point de départ n'est pas du tout une conception spontanée d'un homme primitif et solitaire mais bien le produit d'une société hautement développée.

Le développement social a, par l'accroissement de la division du travail, disséqué et éparpillé ce qui était auparavant une unité. Les savants et les philosophes ont la tâche spécifique de faire des recherches et des raisonnements tels que leur science et leurs conceptions puissent jouer un rôle dans le processus global de production. De nos jours ce rôle est essentiellement de soutenir et de renforcer le système social existant: le capitalisme. Complètement coupés des racines mêmes de la vie, c'est-à-dire du processus social du travail, savants et philosophes sont comme flottant en l'air et doivent utiliser des démonstrations subtiles et artificielles pour retrouver une base solide. Ainsi le philosophe commence par s'imaginer qu'il est le seul être sur la terre, comme tombé du ciel, et plein de doutes il se demande s'il peut prouver sa propre existence. C'est avec un grand soulagement qu'il accueille la démonstration de Descartes : « Je pense, donc je suis. » Ensuite, par un enchaînement de déductions logiques, il se met en devoir de prouver l'existence du monde et de ses semblables. Enfin après de nombreux détours, apparaît au grand jour, et c'est fort heureux, une chose évidente par elle-même — si toutefois elle réussit à apparaître ! C'est que le philosophe bourgeois ne sent pas la nécessité de poursuivre son raisonnement jusqu'à ses dernières conséquences, c'est-à-dire jusqu'au matérialisme; il préfère s'arrêter à mi-chemin et décrire le monde sous une forme nébuleuse et immatérielle.

Telle est donc la différence : la philosophie bourgeoise cherche la source de la connaissance dans la méditation personnelle, le marxisme la trouve dans le travail social. Toute conscience, toute vie spirituelle de l'homme, fut-il l'ermite le plus solitaire, est un produit de la collectivité et a été façonnée par le travail collectif de l'humanité. Bien qu'elle prenne la forme d'une conscience personnelle (tout simplement parce que l'homme est un individu du point de vue biologique) elle ne peut exister qu'en tant que partie d'un tout. L'homme ne peut avoir d'expérience personnelle, qu'en tant qu'être social. Bien que son contenu diffère d'une personne à l'autre, l'expérience, tout ce

qui est acquis, n'est pas dans son essence quelque chose de personnel; elle est au-dessus de l'individu car elle a pour base indispensable la société entière. Ainsi le monde se compose de la totalité des expériences des hommes. Le monde objectif des phénomènes que la pensée logique construit à partir des données de l'expérience est avant tout et par dessus et de par ses origines, l'expérience collective de l'humanité.

6. Lénine

L'influence croissante des idées de Mach au sein du mouvement socialiste russe s'explique aisément par les conditions sociales existantes. La jeune intelligentsia russe n'avait pas encore trouvé, comme en Europe occidentale, sa fonction sociale au service d'une bourgeoisie. L'ordre social était encore barbare, prébourgeois. Elle ne pouvait donc viser qu'à une chose : renverser le tsarisme en adhérant au parti socialiste russe. Mais en même temps, elle restait en liaison spirituelle avec les intellectuels occidentaux et participait aux divers courants de la pensée occidentale. Il était ainsi inévitable que des efforts fussent tentés pour combiner ces courants au marxisme.

Lénine, bien sûr, avait parfaitement raison de s'y opposer. La théorie marxiste ne peut rien tirer d'important des idées de Mach. Dans la mesure où les socialistes ont besoin d'une connaissance plus approfondie de la pensée humaine, ils peuvent la trouver dans l'œuvre de Dietzgen. L'œuvre de Mach était importante parce qu'il déduisait de la pratique des sciences de la nature, des idées analogues à celles de Dietzgen et qui étaient utiles aux savants pour leurs travaux. Il est d'accord avec Dietzgen lorsqu'il ramène le monde à l'expérience, mais il s'arrête à mi-chemin, et, imprégné des courants anti-matérialistes de sa classe sociale et de son époque, il donne à ses conceptions une forme vaguement idéaliste. Ceci ne peut en aucune manière se greffer sur le marxisme et bien plus, c'est justement ici que la critique marxiste devient nécessaire.

La critique

Cependant Lénine, lorsqu'il attaque les conceptions de Mach, commence par présenter cette opposition d'une façon inexacte. Partant d'une citation d'Engels, il dit :

« Or, il ne s'agit pas pour l'instant de telle ou telle définition du matérialisme, mais de l'antinomie entre matérialisme et idéalisme, de la différence entre les deux voies fondamentales de la philosophie. Faut-il aller des choses à la sensation et à la pensée? Ou bien de la pensée et de la sensation aux choses? Engels s'en tient à la première voie, celle du matérialisme. Mach s'en tient à la seconde, celle de l'idéalisme. » (Matérialisme et empiriocriticisme, Editions sociales, 1962, p. 140)

Il est clair que ce n'est pas là l'expression véritable de l'antithèse. D'après le matérialisme, le monde matériel donne naissance à la pensée, à la conscience, à l'esprit, à tout ce qui est spirituel. La doctrine contraire, selon laquelle le spirituel donne naissance au monde matériel, enseignée par la religion, se trouve chez Hegel, mais pas du tout chez Mach. L'expression « aller de... À » ne sert ici qu'à mélanger deux choses tout à fait différentes. Aller des choses à la sensation et à la pensée veut dire que les choses donnent naissance aux pensées. Aller non pas des pensées aux choses, comme Lénine le faisait dire à tort à Mach, mais des sensations aux choses, signifie que ce n'est qu'à travers nos sensations que nous pouvons arriver à la connaissance des choses. Leur existence toute entière est construite à partir de nos sensations; et pour souligner cette vérité, Mach dit : elles consistent en sensations.

Ici apparaît clairement la méthode suivie par Lénine dans sa controverse. Il essaie d'imputer à Mach des conceptions que celui-ci n'a jamais eues. Et notamment la doctrine du solipsisme. Et il poursuit ainsi :

« Aucun subterfuge, aucun sophisme (dont nous retrouverons encore une multitude infinie) ne voileront ce fait indiscutable et bien clair que la doctrine d'Ernst Mach, suivant laquelle /es choses sont des complexes de sensations, n'est qu'idéalisme subjectif, que rabâchage de la théorie de Berkeley. Si, d'après Mach, les corps sont des « complexes de sensations », ou, comme disait Berkeley, des « combinaisons de sensations », il s'ensuit nécessairement que le monde entier n'est que représentation. Partant de ce principe, on ne peut admettre l'existence des autres hommes, mais seulement de soi-même: pur solipsisme. Mach, Avenarius, Petzoldt et Cie ont beau le réfuter, ils ne peuvent en réalité se défaire du solipsisme sans recourir à de criantes absurdités logiques. » (p. 40)

Or, s'il y a quelque chose qu'on peut affirmer sans aucun doute possible à propos de Mach et d'Avenarius, c'est bien que leur doctrine n'a rien à voir avec le solipsisme; le fondement même de leur conception du monde est précisément l'existence, déduite avec une logique plus ou moins stricte, d'autres hommes semblables à moi-même. Toutefois, Lénine ne se préoccupe manifestement pas de savoir de ce que Mach pense en réalité, tout ce qui l'intéresse c'est ce qu'il devrait penser s'il suivait la même logique que la sienne.

« De là, une seule conclusion : « le monde n'est fait que de mes sensations ». Mach n'a pas le droit de mettre comme il le fait, « nos » au lieu de « mes ». » (p. 42)

En vérité, voilà une méthode agréable pour discuter. Ce que j'écris comme étant l'opinion de mon adversaire, celui-ci a le culot de le remplacer sans raison apparente par ses propres écrits. D'ailleurs, Lénine sait très bien que Mach parle de la réalité objective du monde, témoins les nombreux passages que lui-même cite. Mais Lénine ne se laisse pas tromper par Mach, comme tant d'autres.

« Mach de même, prenant pour point de départ l'idéalisme (...), dévie souvent vers l'interprétation matérialiste du mot « expérience »... » (p. 154)

« Ici la nature est considérée comme donnée première, la sensation et l'expérience comme donnée seconde. Si Mach s'en tenait avec esprit de suite à ce point de vue dans les questions fondamentales de la gnoséologie, bien des sottises « complexes » idéalistes eussent été évitées à l'humanité (...) Ici, la « philosophie » personnelle de Mach est jetée par-dessus bord, et l'auteur adopte d'instinct la façon de penser des savants, qui traitent l'expérience en matérialistes. » (p. 155)

N'aurait-il pas mieux fait d'essayer de comprendre le sens que Mach donne à l'affirmation que les objets se composent de sensations?

Lénine a aussi bien des difficultés avec les « éléments ». Il résume en six thèses la conception de Mach des éléments; nous y trouvons dans les thèses 3 et 4 :

« 3° diviser les éléments en physiques et psychiques, — ces derniers étant ceux qui dépendent des nerfs de l'homme et, en général, de l'organisme humain; les premiers n'en dépendant point;

« 4° affirmer que les liaisons des éléments physiques et des éléments psychiques ne peuvent exister séparément; elles ne peuvent exister qu'ensemble. » (p. 53)

Quiconque connaît un tant soit peu Mach, se rend immédiatement compte que sa théorie est ici déformée, jusqu'à en devenir absurde. Voici ce que Mach affirme en réalité : chaque élément, bien que décrit par de nombreux mots, est une unité inséparable, qui peut faire partie d'un complexe que nous appelons physique, mais qui, combiné à d'autres éléments différents, peut former un complexe que nous appelons psychique. Lorsque je sens la chaleur d'une flamme, cette sensation, avec d'autres sensations sur la chaleur, les indications des thermomètres, rentrent, avec certains phénomènes visibles dans le complexe « flamme » ou « chaleur » appartenant au domaine de la physique. Combinée à d'autres sensations de douleur et de plaisir, avec des souvenirs et des perceptions du système nerveux, la même chose rentre alors dans le domaine de la physiologie ou la psychologie. « Aucun (de ces rapports) n'existe tout seul, dit Mach, tous les deux sont toujours présents en même temps ». Car en fait ce sont les éléments d'un même tout combinés de façons différentes. Lénine en déduit que les rapports ne sont pas indépendants et ne peuvent exister qu'ensemble. Mach ne sépare à aucun moment les éléments en éléments physiques et éléments psychiques, pas plus qu'il ne distingue dans ces mêmes éléments une partie physique et une partie psychique; le même élément sera physique dans un certain contexte et psychique dans un autre. Lorsqu'on voit de quelle manière approximative et inintelligible Lénine reproduit les conceptions de Mach, on ne s'étonne pas qu'il la trouve absurde, et qu'il parle de « l'assemblage le plus incohérent de conceptions philosophiques opposées » (p. 53). Si l'on ne prend pas la peine, ou si l'on est incapable de découvrir les véritables opinions de son adversaire, si l'on prend quelques phrases par-ci, par-là, pour les interpréter à sa manière, rien d'étonnant à ce que le résultat soit sans queue ni tête. Et personne ne peut appeler cela une critique marxiste de Mach.

Lénine déforme de la même façon Avenarius. Il reproduit un petit tableau d'Avenarius donnant une première division, en deux catégories, des éléments: ce que je trouve présent, c'est en partie ce que j'appelle le monde extérieur (par ex. : je vois un arbre) et en partie autre chose (je me souviens d'un arbre, je me représente un arbre). Avenarius appelle les premiers éléments-objets (*sachhaft*), et les seconds éléments-pensées (*gedankenhaft*). Sur ce, Lénine, indigné, s'écrit :

« On nous assure d'abord que les « éléments » sont quelque chose de nouveau, à la fois physique et psychique, et on introduit ensuite furtivement une petite correction : au lieu d'une grossière distinction matérialiste de la matière (corps, choses) et du psychique (sensations, souvenirs, imaginations), on nous sert la doctrine du positivisme moderne sur les éléments matériels et les éléments mentaux. » (pp. 56-57)

Il ne se doute visiblement pas à quel point il frappe faux.

Dans un chapitre intitulé ironiquement « L'homme pense-t-il avec son cerveau ? », Lénine cite (p. 87) le passage où Avenarius dit que la pensée n'est pas l'habitant, etc. du cerveau). Il en tire la conclusion que selon Avenarius, l'homme ne pense pas avec son cerveau! Pourtant, un peu plus loin, Avenarius explique, dans sa terminologie, artificielle certes, mais cependant assez nettement, que ce sont les actions du monde extérieur sur notre cerveau qui produisent ce que nous appelons les pensées. Mais cela Lénine ne l'a pas remarqué. Manifestement, il n'a pas eu la patience de traduire en termes communs le langage abscons d'Avenarius. Mais pour combattre un adversaire, il faut avant tout connaître son point de vue. L'ignorance n'a jamais pu servir d'argument. Ce qu'Avenarius conteste ce n'est pas le rôle du cerveau, mais le fait que la pensée soit baptisée produit du cerveau, que nous lui assignions, en tant qu'être spirituel, un siège dans le cerveau, que nous disions qu'elle vit dans le cerveau, qu'elle le commande, ou qu'elle soit une fonction du cerveau. Or, comme nous l'avons vu, la matière cérébrale occupe précisément une place centrale dans sa philosophie. Toutefois, Lénine considère que tout ceci n'est qu'une « mystification » :

« Avenarius suit ici le conseil de l'aigrefin de Tourguenev : « Elève-toi avec le plus d'énergie contre les vices que tu te reconnais. » Avenarius s'efforce de faire semblant de combattre l'idéalisme (...) Détournant l'attention du lecteur à l'aide d'attaques partielles contre l'idéalisme, Avenarius défend en réalité, sous une terminologie à peine modifiée, ce même idéalisme : la pensée n'est pas une

*fonction du cerveau*¹, le cerveau n'est pas l'organe de la pensée, les sensations ne sont pas une fonction du système nerveux, ce sont des « éléments »... » (p. 89)

Le critique Lénine peste contre une auto-mystification sans aucune base réelle. Il trouve de l'idéalisme dans le fait qu'Avenarius parte d'éléments primaires, et que ces éléments soient les sensations. Cependant Avenarius ne part pas des sensations mais simplement de ce que l'homme primitif et inculte trouve autour de lui : des arbres, des choses, le milieu environnant, ses semblables, un monde, ses songes, ses souvenirs. Ce que l'homme trouve devant lui ce ne sont pas des sensations, mais le monde. Avenarius essaie de construire à partir du donné une description du monde sans utiliser le langage courant (de choses, de matière et d'esprit) avec ses contradictions. Il trouve que des arbres sont présents, que chez les hommes existent des cerveaux et, du moins le croit-il, des variations dans les cerveaux produites par ces arbres, et des actes, des paroles des hommes déterminés par ces variations. Visiblement Lénine ne soupçonne même pas l'existence de tout cela. Il essaie de transformer le système d'Avenarius en « idéalisme », en considérant le point de départ d'Avenarius, l'expérience, comme constituée de sensations personnelles, de quelque chose de « psychique », si l'on en croit sa propre interprétation matérialiste. Son erreur est ici de prendre l'opposition matérialisme/idéalisme au sens du matérialisme bourgeois, en prenant pour base la matière physique. Ainsi il se ferme complètement à toute compréhension des conceptions modernes qui partent de l'expérience et des phénomènes en tant que réalité donnée.

Lénine invoque alors toute une série de témoins pour qui les doctrines de Mach et d'Avenarius ne sont qu'idéalisme et solipsisme.

Il est naturel que la foule des philosophes professionnels, conformément à la tendance de la pensée bourgeoise d'affirmer la primauté de l'esprit sur la matière, s'efforce de développer et de souligner le côté anti-matérialiste des deux conceptions; pour eux aussi, le matérialisme n'est rien d'autre que la doctrine de la matière physique. Et peut-on demander quelle est l'utilité de tels témoins? Les témoins sont nécessaires lorsque des faits litigieux doivent être éclaircis. Mais à quoi servent-ils lorsqu'il s'agit d'opinions, de théories, de conceptions du monde? Pour déterminer le contenu véritable d'une conception philosophique, il faut simplement lire soigneusement et reproduire fidèlement les passages où elle s'exprime tenter de comprendre et de restituer ses sources; c'est le seul moyen de trouver les ressemblances ou les différences avec d'autres théories, de distinguer les erreurs de la vérité. Cependant pour Lénine les choses sont différentes. Son livre s'insère dans un procès juridique et pour cette raison il importait de faire défiler toute une série de témoins. Le résultat de ce procès était d'une importance politique considérable. Le « machisme » menaçait de briser les doctrines fondamentales, l'unité théorique du parti. Les représentants de cette tendance devaient donc être mis rapidement hors de combat. Mach et Avenarius constituaient un danger pour le Parti ; par conséquent, ce qui importait ce n'était pas de chercher ce qu'il y avait de vrai et de valable dans leurs théories, de voir ce qu'on pouvait en tirer pour élargir nos propres conceptions. Il s'agissait de les discréditer, de détruire leur réputation, de les présenter comme des esprits bouillonnés², pleins de contradictions internes, ne racontant que des idioties sans queue ni tête, essayant en permanence de dissimuler leurs véritables opinions et ne croyant même pas à leurs propres affirmations³.

Tous les philosophes bourgeois, devant la nouveauté de ces idées, cherchèrent des analogies et des relations entre les idées de Mach et d'Avenarius et les systèmes philosophiques précédents; l'un félicite Mach de renouer avec Kant, d'autres lui découvrent une ressemblance avec Hume, ou Berkeley, ou Fichte. Dans la multitude et la variété des systèmes philosophiques, il n'est pas difficile de trouver partout des liaisons et des similitudes. Lénine reprend tous ces jugements contradictoires et c'est ainsi qu'il découvre le confusionnisme de Mach. Même méthode pour enfoncer Avenarius. Par exemple :

« Et il est difficile de dire lequel des deux démasque plus douloureusement le mystificateur Avenarius, Smith avec sa réfutation nette et directe⁴, ou Schuppe par son éloge enthousiaste de l'œuvre finale d'Avenarius. Le baiser de Wilhelm Schuppe ne vaut pas mieux en philosophie que celui de Piotr Strouvé ou de M. Menchikov en politique. » (p. 730.

Mais quand on lit la « lettre ouverte » de Schuppe, dans laquelle il exprime son accord avec Avenarius, en termes élogieux, on se rend compte qu'il n'avait pas du tout saisi l'essence des idées d'Avenarius. Il interprète Avenarius d'une façon aussi fautive que Lénine, à cette différence près que ce qui lui plaît, déplaît à Lénine; il croit que son point de départ est « le moi » alors qu'Avenarius construit précisément ce « moi » à partir des éléments qu'on trouve devant soi, à partir des données immédiates. Dans sa réponse, Avenarius, dans les termes courtois d'usage entre professeurs, exprime sa satisfaction devant l'approbation d'un penseur si célèbre, mais n'en réexpose pas moins une fois de plus le véritable contenu de sa pensée. Mais Lénine ignore complètement cette mise au point qui réfute ses conclusions, et ne cite que les courtoisies compromettantes.

¹ Pourtant, selon Avenarius, les actes, les perceptions, les déclarations (*Aussehen*) sont une propriété du cerveau.

² Cf. par exemple in *Matérialisme et empiriocriticisme* : « Il faut être d'une naïveté excessive pour ajouter foi aux propos de ce confusionniste ... » (p. 110). « L'idéaliste Wundt a, de façon très incivile, arraché le masque grimacier d'Avenarius.. » (p. 91).

³ Cf. V.I. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 42 : Ce qui prouve simplement que sa philosophie se réduit à une phraséologie oiseuse et vaine à laquelle l'auteur lui-même ne croit pas.

⁴ Smith traduit Avenarius dans le langage de la philosophie traditionnelle et découvre que ce dernier ne parle jamais de signification.

Les sciences de la nature

Aux idées de Mach, Lénine oppose les conceptions matérialistes, la réalité objective du monde matériel, de la matière, de l'éther, des lois de la nature, tels que l'acceptent les sciences de la nature et le bon sens humain. Mais on doit admettre que ces deux autorités, très importantes par ailleurs, ne pèsent pas lourd dans cette controverse. Lénine cite avec ironie, l'aveu de Mach de n'avoir trouvé que peu d'approbation parmi ses collègues. Toutefois, on ne peut pas avoir raison d'un critique qui apporte de nouvelles idées par le simple argument que les vieilles théories critiquées sont généralement acceptées par tous. Et quant au simple bon sens, c'est-à-dire l'ensemble des opinions de l'homme de la rue, il représente généralement les conceptions scientifiques d'une époque antérieure qui, petit à petit, sont parvenues jusqu'aux masses grâce à l'enseignement et à la diffusion des livres populaires. Le fait que la terre tourne autour du soleil, que le monde soit constitué de matière indestructible, que la matière soit composée d'atomes, que l'univers soit éternel et infini, tout cela a pénétré graduellement dans les esprits, d'abord des classes cultivées, ensuite des masses. Toute cette connaissance ancienne, ce « sens commun » peuvent très bien s'opposer aux progrès des sciences vers des conceptions nouvelles et meilleures.

L'ingénuité avec laquelle Lénine s'appuie sur ces deux autorités (d'une façon inexacte d'ailleurs) apparaît clairement quand il dit :

« Pour tout savant que la philosophie professorale n'a pas dérouter, de même que pour tout matérialiste, la sensation est en effet le lien direct de la conscience avec le monde extérieur, la transformation de l'énergie de l'excitation extérieure en un fait de conscience. Cette transformation, chacun l'a observée des millions de fois et continue de l'observer effectivement à tout instant. » (p. 50)

Cette « observation » n'est pas sans rappeler la manière suivante de concevoir la vision : nous voyons des milliers de fois que notre œil voit et que la lumière frappe notre rétine. En réalité, on ne voit pas que l'on voit les choses ou que la rétine reçoit la lumière; nous voyons les objets et nous en déduisons l'existence et le rôle de notre rétine. Nous n'observons pas l'énergie et ses transformations; nous observons des phénomènes, et de ces phénomènes, les physiciens ont tiré le concept d'énergie. La transformation de l'énergie est une formulation de la physique qui résume une foule de phénomènes dans lesquels une quantité mesurée décroît tandis qu'une autre croît. Ce sont là de bons concepts et de bonnes formules sur lesquels nous pouvons nous appuyer pour prévoir les phénomènes futurs, et c'est pourquoi nous pensons qu'ils sont vrais. Lénine prend cette vérité dans un sens si absolu qu'il croit exprimer un fait observé « admis par tous les matérialistes », alors qu'il expose en fait une théorie physique. En outre, il ne l'expose pas correctement. Le fait que l'énergie d'une excitation lumineuse se transforme en conscience a peut-être été cru par les matérialistes bourgeois, mais la science ne l'admet pas. D'après la physique, l'énergie se transforme exclusivement et complètement en une autre forme d'énergie; l'énergie de l'excitation lumineuse qui pénètre dans les nerfs et le cerveau se transforme en énergie chimique, électrique, thermique; mais la conscience n'est pas considérée par la physique comme une forme particulière de l'énergie.

Cette confusion entre les faits réellement observés et les concepts physiques, se retrouve tout au long du livre de Lénine. Engels désignait sous le nom de matérialistes tous ceux pour qui la nature est la chose originelle, dont il faut sortir. Lénine parle d'un matérialisme qui « en plein accord avec les sciences de la nature, considère la matière comme la donnée première » (p. 44) et d'autre part de la matière qui est « la source extérieure, objective, de nos sensations, de la réalité objective qui correspond à nos sensations ». (p. 150)

Pour Lénine, nature et matière physique sont identiques; le mot matière a pour lui, le même sens que « monde objectif ». En cela il est d'accord avec le matérialisme bourgeois qui, de la même manière, considère que la matière est la véritable substance du monde. On comprend alors aisément sa polémique indignée contre Mach. Pour Mach, la matière est un concept abstrait formé à partir des phénomènes ou plus exactement à partir des sensations. Aussi Lénine qui y trouve tantôt une négation de la réalité de la matière, tantôt une constatation pure et simple de la réalité du monde, ne comprend pas ce qu'il prend pour de la confusion pure et simple. La première affirmation l'amène à dire que Mach nie l'existence du monde extérieur et qu'il est un solipsiste, et la seconde à railler Mach parce qu'il rejette entièrement « sa philosophie » et revient à une conception scientifique.

Il en est de même pour la question des lois de la nature. Mach pense que les causes, les effets, les lois naturelles, n'existent pas en fait dans la nature mais sont des formulations élaborées par l'homme d'après certaines régularités observées dans les phénomènes naturels. Et Lénine affirme que cette conception est identique à celle de Kant :

« L'homme dicte les lois à la nature, et non la nature à l'homme. L'essentiel, ce n'est pas de répéter après Kant l'apriorisme (...) l'essentiel, c'est que l'esprit, la pensée, la conscience, constituent chez lui la donnée première et la nature, la donnée seconde. Ce n'est pas la raison qui est une parcelle de la nature, un de ses produits suprêmes, le reflet de ses processus; c'est la nature qui est une parcelle de la raison, laquelle devient alors, par extension, en procédant de l'ordinaire raison humaine familière à tous, la raison mystérieuse, divine, « excessive », comme disait J. Dietzgen. La formule de Kant-Mach : « L'homme dicte les lois à la nature » est une formule du fidéisme. » (p. 166) (Par fidéisme on désigne la doctrine de la foi religieuse.)

Ce passage confus qui est complètement en dehors de la question, ne peut être compris que si l'on considère que pour Lénine « la nature » se compose non seulement de la matière, mais aussi des lois naturelles qui gouvernent ses phénomènes, flottant quelque part dans l'univers comme des commandements rigides, auxquels

les choses doivent obéir. Donc pour lui, nier l'existence objective de ces lois, c'est nier l'existence même de la nature; faire de l'homme le créateur des lois naturelles signifie pour lui, faire de l'esprit humain le créateur du monde. Mais le saut qui permet de passer de l'esprit humain à la divinité comme créateur du monde, reste une énigme pour le lecteur ordinaire.

Déjà, deux pages plus haut, Lénine écrivait :

« La question vraiment importante de la théorie de la connaissance, qui divise les courants philosophiques, n'est pas de savoir quel degré de précision ont atteint nos descriptions des rapports de causalité, ni si ces descriptions peuvent être exprimées dans une formule mathématique précise, mais si la source de notre connaissance de ces rapports est dans les lois objectives de la nature ou dans les propriétés de notre esprit, dans sa faculté de connaître certaines vérités a priori, etc. C'est bien là ce qui sépare à jamais les matérialistes Feuerbach, Marx et Engels des agnostiques Avenarius et Mach (disciples de Hume). » (p. 164)

Le fait que Mach ait doté l'esprit humain de la faculté de connaître certaines vérités a priori, c'est là une découverte purement imaginaire de Lénine. Dans les passages où Mach traite des capacités pratiques de l'esprit à tirer de l'expérience des règles générales abstraites et à leur attribuer une validité illimitée, Lénine, imprégné des conceptions philosophiques traditionnelles, ne voit que découverte de vérités a priori. Et il poursuit :

« Mach, qu'on aurait tort d'accuser d'être conséquent, « oublie souvent, dans certains passages de ses œuvres, son accord avec Hume et sa théorie subjectiviste de la causalité, pour raisonner « tout bonnement » en savant, c'est-à-dire d'un point de vue spontanément matérialiste. C'est ainsi que nous lisons dans sa Mécanique: « La nature nous apprend à reconnaître cette uniformité dans ses phénomènes » (p. 182 de la traduction française). Si nous reconnaissons l'uniformité dans les phénomènes de la nature, faut-il en conclure que cette uniformité a une existence objective, en dehors de notre esprit? Non. Mach énonce sur cette même question de l'uniformité de la nature des choses comme celles-ci : (...) « Que nous nous croyions capables de formuler des prédictions à l'aide d'une telle loi, prouve seulement (!) l'uniformité suffisante de notre milieu, et non point la nécessité du succès de nos prédictions » (Wärmelehre, p. 383).

Il s'ensuit qu'on peut et qu'on doit rechercher une sorte de nécessité en dehors de l'uniformité du milieu, c'est-à-dire de la nature » (pp 164-165)

Ici Lénine présente Mach comme admettant l'uniformité de la nature (première citation) sans la considérer comme réelle. Pour appuyer cette dernière affirmation, il cite un deuxième passage de Mach, où celui-ci admet cette réalité de manière patente, mais rejette la nécessité. C'est sur cette nécessité que Lénine insiste. Le confusionnisme de ces phrases embrouillées, encore amélioré par des formules courtoises que nous n'avons pas reproduites ici, s'éclaire si l'on se souvient que pour Lénine l'uniformité de la nature équivaut à la nécessité de la réalisation de nos prévisions; en d'autres termes, il ne fait pas de différence entre les régularités telles qu'elles apparaissent plus ou moins clairement dans la nature et la forme apodictique des lois naturelles précises. Et il poursuit :

« Où la chercher ? (cette nécessité) — C'est là le secret de la philosophie idéaliste qui n'ose voir, dans la faculté de connaître de l'homme, un simple reflet de la nature » (p. 165).

En réalité, il n'y a pas de nécessité si ce n'est dans notre formulation des lois de la nature; dans la pratique, nous trouvons toujours des déviations, que nous exprimons sous forme de lois supplémentaires. Une loi de la nature ne détermine pas ce que la nature fera nécessairement, mais ce qu'on attend qu'elle fasse. Et après tout ce qui a été dit, nous pouvons nous dispenser de discuter la remarque simpliste que notre faculté de connaître ne serait qu'un reflet de la nature. Lénine conclut ainsi :

« Mach définit même, dans son dernier ouvrage Connaissance et Erreur, les lois de la nature comme une « limitation de l'attente » (2^e édit., p. 450 et suiv.) !

« Le solipsisme prend tout de même son dû. » (p. 65)

Mais cette affirmation n'a aucun sens puisque tous les savants travaillent à établir des lois naturelles qui déterminent notre attente.

La condensation d'un certain nombre de phénomènes en une formule brève, une loi naturelle, a été élevée par Mach, au niveau d'un principe de recherché « l'économie de pensée ». On pourrait s'attendre à ce que le fait de réduire de la sorte la théorie abstraite à la pratique du travail (scientifique) soit bien accueilli par les marxistes. Mais « l'économie de pensée » ne rencontre aucun écho chez Lénine qui traduit son incompréhension par quelques plaisanteries :

« Si nous introduisons dans la gnoséologie une conception aussi absurde, il est plus « économique » de « penser » que j'existe seul, moi et mes sensations. Voilà qui est hors de contestation.

« Est-il plus « économique » de « penser » que l'atome est indivisible ou qu'il est composé d'électrons positifs et négatifs ? Est-il plus « économique » de penser que la révolution bourgeoise russe est faite par les libéraux ou contre les libéraux ? Il n'est que de poser la question pour voir à quel point il est absurde et subjectif d'appliquer ici la catégorie de l' « économie de la pensée ». » (p. 175)

Et à cela il oppose sa propre conception :

« La pensée de l'homme est « économique » quand elle reflète exactement la vérité objective : la pratique, l'expérience, l'industrie fournissent alors le critère de son exactitude. Ce n'est qu'en niant la réalité objective, c'est-à-dire les fondements du marxisme, qu'on peut prendre au sérieux l'économie de la pensée dans la théorie de la connaissance ! » (p. 175)

Comme cela semble simple et évident ! Prenons un exemple. L'ancienne conception de l'Univers établie par Ptolémée plaçait la Terre immobile au centre du monde, et faisait tourner autour d'elle le soleil et les planètes, l'orbite de ces dernières étant des épicycles, c'est-à-dire la combinaison des deux cercles. Copernic plaçait le Soleil au centre et faisait tourner autour la Terre et les planètes sur de simples cercles. Les phénomènes visibles sont exactement les mêmes d'après les deux théories parce que nous voyons seulement les mouvements relatifs, et ils sont absolument identiques. Laquelle des deux dépeint exactement le monde objectif ? L'expérience pratique ne peut pas trancher car les prévisions y sont identiques. Comme preuve décisive, Copernic a invoqué les paralaxes des étoiles fixes; pourtant dans la vieille théorie, chaque étoile pouvait très bien décrire une orbite circulaire et faire une révolution par an, ce qui fournit le même résultat. Mais alors tout le monde dira : c'est absurde de faire décrire une orbite circulaire annuelle aux millions de corps célestes, simplement pour que la Terre puisse rester immobile. Pourquoi absurde ? Parce que cela complique inutilement l'image du monde. Nous y voilà : on choisit le système de Copernic en affirmant qu'il est vrai, parce que c'est le système de l'Univers le plus simple. Cet exemple suffit à montrer qu'il est vraiment naïf de croire que nous choisissons une théorie parce qu'elle reflète exactement la réalité lorsqu'on prend l'expérience comme critère.

Kirchhoff a exprimé le véritable caractère de la théorie scientifique de la même manière en disant que la mécanique, au lieu d'expliquer les mouvements par les « forces » qui les produisent, a pour tâche de « décrire les mouvements dans la nature de la manière la plus complète et la plus simple ». Cette remarque balaie le mythe fétichiste des forces considérées comme des causes, comme des démons au travail : elles ne sont qu'un moyen utile et simple, de décrire les mouvements. Bien sûr, Mach attire l'attention sur la similitude de ses conceptions avec celles de Kirchhoff. Et Lénine pour prouver qu'il n'avait pas la moindre idée de ce dont il s'agissait, étant lui-même entièrement imprégné de ce mythe, s'écrie sur un ton indigné :

« N'est-ce point là un exemple de confusion ? L'« économie de la pensée », dont Mach déduisait en 1872 l'existence exclusive des sensations (point de vue qu'il dut lui-même reconnaître plus tard idéaliste), est mise sur le même plan que l'apophtegme purement matérialiste du mathématicien Grassmann sur la nécessité de coordonner la pensée avec l'être ! sur le même plan que la description la plus simple (de la réalité objective que Kirchhoff n'avait jamais mise en doute !). » (p. 176)

Il faut en outre remarquer que la pensée ne peut jamais décrire la réalité exactement, complètement; la théorie est une image approximative qui ne rend compte que des traits, des caractères généraux d'un groupe de phénomènes.

Après avoir examiné les idées de Lénine sur la matière et les lois naturelles, nous prendrons comme troisième exemple l'espace et le temps.

« Voyez maintenant la « doctrine » du « positivisme moderne » à ce sujet. Nous lisons chez Mach : « L'espace et le temps sont des systèmes bien coordonnés (ou harmonisés, wohlgeordnete) de séries de sensations » (Mécanique, 3^e édit. allemande, p. 498). Absurdité idéaliste évidente, qui est la conséquence obligée de la doctrine d'après laquelle les corps sont des complexes de sensations. D'après Mach, ce n'est pas l'homme avec ses sensations qui existe dans l'espace et le temps; ce sont l'espace et le temps qui existent dans l'homme, qui dépendent de l'homme, qui sont créés par l'homme, Mach se sent glisser vers l'idéalisme et « résiste », en multipliant les restrictions et en noyant, comme Dühring, la question dans des dissertations interminables (voir surtout Connaissance et Erreur) sur la variabilité de nos concepts du temps et de l'espace, sur leur relativité, etc. Mais cela ne le sauve pas, ne peut pas le sauver, car on ne peut surmonter vraiment l'idéalisme, dans cette question, qu'en reconnaissant la réalité objective de l'espace et du temps. Et c'est justement ce que Mach ne veut à aucun prix. Il édifie une théorie gnoséologique du temps et de l'espace, fondée sur le principe du relativisme, rien de plus. Cet effort ne peut le mener qu'à l'idéalisme subjectif, comme nous l'avons déjà montré en parlant de la vérité absolue et de la vérité relative.

« Résistant aux conclusions idéalistes que ses principes imposent, Mach s'élève contre Kant et détend l'origine expérimentale du concept d'espace (Connaissance et Erreur, 2^e édition allemande, p. 350, 385). Mais si la réalité objective ne nous est pas donnée dans l'expérience (comme le veut Mach) ... » (pp. 183-184)

A quoi bon continuer ce genre de citations ? Ce sont là des coups qui portent à faux, parce que nous savons que Mach accepte bel et bien la réalité objective du monde, et qu'il pense que tous les phénomènes, constituant ce monde, ont lieu dans l'espace et dans le temps. Lénine aurait pu être averti qu'il faisait fausse route, par un certain nombre de phrases qu'il connaît et qu'il cite en partie, celles où Mach discute des recherches mathématiques sur les espaces à plusieurs dimensions. Mach s'exprime ainsi, dans la *Mechanik* :

« Ce que nous appelons espace est un cas spécial réel parmi des cas imaginés bien plus généraux

(...) *L'espace de la vue et du toucher est une multiplicité à trois dimensions, il a trois dimensions*
(...) *Les propriétés d'un espace donné apparaissent directement comme des objets de l'expérience*
(...) *Au sujet d'un espace donné seule l'expérience peut nous dire s'il est fini, si des lignes parallèles se croisent, etc. Pour nombre de théologiens qui éprouvent des difficultés en ce sens qu'ils ne savent où placer l'enfer, et pour les spirites, une quatrième dimension pourrait être tout à fait bienvenue. »*

« *Mais cette quatrième dimension restera toujours un produit de l'imagination* ».

Ces citations peuvent suffire. Et quelle réponse Lénine donne-t-il à tout cela, à part un certain nombre de railleries et d'invectives dénuées de tout fondement ? :

« *Très bien ! Mach ne veut pas marcher en compagnie des théologiens et des spirites. Et comment s'en sépare-t-il dans sa théorie de la connaissance ? En constatant que l'espace à trois dimensions est le seul espace réel ! Mais que vaut cette défense contre les théologiens et Cie, si vous ne reconnaissez pas à l'espace et au temps un réalité objective ?* » (p. 187)

Quelle différence peut-il y avoir entre l'espace réel et la réalité objective de l'espace? Dans tous les cas, Lénine ne peut pas se débarrasser de son erreur.

Quelle est donc cette phrase de Mach qui a donné lieu à tout ce verbiage? Dans le dernier chapitre de la *Mechanik*, Mach traite des relations qui existent entre les différentes branches de la science. Et voici ce qu'il dit :

« *Tout d'abord nous remarquons que nous avons une plus grande confiance dans toutes les expériences sur l'espace et le temps, et nous leur attribuons un caractère plus objectif et plus réel, qu'à des expériences sur les couleurs, les sons ou les odeurs (...)* Pourtant, quand on y regarde de plus près, on se rend vite compte que les sensations de l'espace et du temps sont tout à fait semblables aux sensations de couleurs, de sons et d'odeurs; seulement, nous sommes plus habitués aux premières citées, donc plus conscients, que dans le cas des dernières. L'espace et le temps sont des systèmes bien ordonnés de séries de sensations... »

Mach part ici de l'expérience; nos sensations sont la seule source de notre connaissance; tout notre univers est basé sur ces sensations, y compris tout ce que l'on sait du temps et de l'espace. Quelle est la signification du temps absolu et de l'espace absolu ? Pour Mach, cette question n'a pas de sens; le seul problème sensé qu'on doit poser est celui-ci: comment l'espace et le temps apparaissent-ils dans notre expérience ? Tout comme pour les corps et la matière, on peut édifier une conception scientifique du temps et de l'espace uniquement à l'aide d'abstractions tirées de la totalité de nos expériences. Nous sommes rompus, dès notre plus jeune âge, au schéma espace-temps, qui nous paraît tout simple et tout naturel, et dans lequel nous classons toutes ces expériences. Comment cela apparaît-il dans la science expérimentale, on ne peut pas mieux l'exprimer que par les mots de Mach lui-même : des systèmes bien ordonnés de séries d'expériences.

Ce que Lénine pense de l'espace et du temps transparait dans la citation suivante :

« *La physique contemporaine (dit Mach) est encore dominée par la conception de Newton sur le temps et l'espace absolus (p. 442-444), sur le temps et l'espace comme tels. Cette conception « nous » paraît absurde, continue Mach, sans se douter, évidemment, de l'existence des matérialistes et de la théorie matérialiste de la connaissance. Mais cette conception était inoffensive (unschädlich, p. 442) dans la pratique, et c'est pourquoi la critique s'est longtemps abstenue d'y toucher. »* (pp. 184-185)

Donc, d'après Lénine, le « matérialisme » accepte la théorie de Newton qui repose sur l'affirmation qu'il existe un temps absolu et un espace absolu.

Cela signifie qu'un point dans l'espace peut être fixé de façon absolue sans référer aux autres choses, et qu'on peut le retrouver sans aucune hésitation. Lorsque Mach dit que c'est l'opinion des physiciens de son époque, il voit ses collègues plus en retard qu'ils ne l'étaient, car déjà à cette époque on acceptait communément que les grandes théories physiques sur le mouvement, etc., étaient des conceptions relatives, que la place d'un corps est toujours déterminée par rapport à la place des autres corps, et que l'idée même de position absolue n'a aucun sens.

Un certain doute régnait pourtant. L'éther, qui remplissait tout l'espace ne pouvait-il pas servir de système de référence pour un espace absolu, système de référence par rapport auquel mouvement et repos pourraient alors être appelés à juste titre, mouvement et repos absolus. Toutefois, lorsque les physiciens tentèrent de le mettre en évidence en étudiant la propagation de la lumière, ils ne purent aboutir à rien d'autre que la relativité : la fameuse expérience de Michelson et Morley en 1889, conçue pour prouver directement le mouvement de notre Terre par rapport à l'éther eut un résultat négatif : la nature resta muette, comme si elle disait : votre question n'a pas de sens. Pour expliquer ce résultat négatif, on commença par supposer qu'il y avait toujours des phénomènes secondaires annulant purement et simplement le résultat escompté. Enfin, Einstein, en 1905, avec la théorie de la relativité, réussit à combiner tous les faits de sorte que le résultat de l'expérience devenait évident. Le concept de « position absolue » dans l'éther devint du même coup vide de sens et, petit à petit, l'idée même d'éther fut abandonnée, et toute idée d'espace absolu disparut de la science.

Il ne semblait pas en être de même pour le temps; on pensait qu'un instant dans le temps était quelque chose d'absolu. Mais ce furent justement les idées de Mach qui amenèrent des changements dans ce domaine. A la

place des discussions sur des conceptions abstraites, Einstein introduisit la pratique de l'expérience. Que faisons-nous lorsque nous fixons un instant dans le temps ? Nous regardons une pendule et nous comparons les différentes pendules; il n'y a pas d'autre moyen. En suivant ce mode d'argumentation, Einstein réussit à détruire la notion de temps absolu et à démontrer la relativité du temps. La théorie d'Einstein fut bientôt universellement adoptée par les savants (à l'exception de quelques physiciens antisémites d'Allemagne qui, par conséquent, furent proclamés les lumières de la « physique national-socialiste » allemande).

Lorsqu'il écrivit son livre, Lénine ne pouvait pas connaître ce dernier développement de la science. Mais le caractère de ses arguments est manifeste lorsqu'il écrit : « *La conception matérialiste de l'espace et du temps est restée « inoffensive », c'est-à-dire tout aussi conforme qu'auparavant aux sciences de la nature, tandis que la conception contraire de Mach et Cie n'a été qu'une capitulation « nocive » devant le fidéisme.* » (p. 187)

Ainsi il qualifie de matérialiste la croyance selon laquelle les concepts de temps et d'espace absolus (théorie que la science soutenait autrefois mais qu'elle dut abandonner par la suite) sont la véritable réalité du monde⁵. Parce que Mach s'oppose à la réalité de ces concepts et affirme qu'il en va de même pour le temps et l'espace que pour n'importe quel autre concept — c'est-à-dire que nous ne pouvons les déduire que de l'expérience — Lénine lui colle un « idéalisme » menant au « fidéisme ».

Le matérialisme

Ce n'est pas Mach que nous voulons discuter dans cet ouvrage mais Lénine. Mach n'y occupe une place considérable que parce que la critique que Lénine en fait, nous fait découvrir ses propres conceptions philosophiques. Du point de vue du marxisme, il y a pas mal de choses à critiquer dans Mach; mais Lénine prend le problème par le mauvais bout. Comme nous l'avons vu, il fait appel aux théories anciennes de la physique, telles qu'elles sont répandues dans l'opinion populaire, pour les opposer aux critiques modernes des fondements de ces théories. Nous avons vu également qu'il identifie la réalité objective du monde à la matière physique, comme le faisait auparavant le matérialisme bourgeois. Il essaie de le démontrer par les arguments suivants :

« *Si la réalité objective nous est donnée, il faut lui attribuer un concept philosophique; or, ce concept est établi depuis longtemps, très longtemps, et ce concept est celui de la matière. La matière est une catégorie philosophique servant à désigner la réalité objective donnée à l'homme dans ses sensations qui la copient, la photographient, la reflètent et qui existe indépendamment des sensations.* » (p. 132)

Parfait nous sommes sûrement tous d'accord avec la première phrase. Pourtant lorsqu'on veut restreindre à la seule matière physique que toute réalité, nous sommes alors en contradiction avec la première définition. L'électricité aussi fait partie de la réalité objective; est-elle pour autant matière physique ? Nos sensations nous montrent l'existence de la lumière; celle-ci est une réalité mais ce n'est pas de la matière. Les concepts introduits par les physiciens pour expliquer ces phénomènes lumineux, c'est-à-dire d'abord l'éther, puis les photons, peuvent difficilement être qualifiés de matière. Et l'énergie n'est-elle pas aussi réelle que la matière physique ? Plus directement que les choses matérielles elles-mêmes, c'est leur énergie qui se manifeste dans toute expérience et qui donne naissance à nos sensations. C'est pour cette raison qu'Ostwald déclarait, il y a un demi-siècle, que l'énergie est la seule substance réelle du monde; et il nomme cela « la fin du matérialisme scientifique ». Et finalement, ce qui nous est donné à travers nos sensations, quand nos semblables nous parlent, ce ne sont pas seulement les sons qui sortent de leur gorge et de leurs lèvres, et pas seulement l'énergie des vibrations de l'air, mais aussi et surtout, leurs pensées, leurs idées. Les idées humaines appartiennent à la réalité objective aussi sûrement que les objets palpables; le monde réel est constitué aussi bien des choses spirituelles que des choses appelées matérielles en physique. Si dans notre science, dont nous avons besoin pour notre activité, nous voulons représenter notre monde d'expérience tout entier, le concept de matière physique ne suffit pas; nous avons besoin d'autres concepts comme l'énergie, l'esprit, la conscience.

Si en accord avec la définition ci-dessus, la matière doit être considérée comme le nom du concept philosophique qui dénote la réalité objective, ce terme recouvre beaucoup plus de choses que la seule matière physique. Nous en venons alors à cette notion exprimée à plusieurs reprises dans les chapitres précédents où l'on considérait que le terme de « monde matériel » désignait la réalité observée toute entière. Et c'est là la signification du mot *materia*, matière, dans le matérialisme historique qui désigne tout ce qui existe réellement dans le monde « y compris l'esprit et les chimères », comme disait Dietzgen. Par conséquent, ce ne sont pas les théories modernes de la structure de la matière qui amènent à critiquer le matérialisme de Lénine, comme celui-ci l'indique un peu plus haut, dans la même page, mais bien le fait qu'il identifie matière physique et monde réel.

La signification du mot matière dans le matérialisme historique, telle que nous venons de la définir, est bien entendu complètement étrangère à Lénine; contrairement à sa première définition il restreint cette signification à la seule matière physique. C'est de là que provient son attaque contre le « confusionnisme » de Dietzgen :

⁵ Ces idées bizarres, partie essentielle du léninisme, c'est-à-dire de la philosophie d'Etat en Russie, furent imposées par la suite à la science russe. On peut s'en rendre compte en lisant l'ouvrage de Waldemar Kaempfert *La science en Russie Soviétique*, dont voici un passage : « *Vers la fin de la purge des trotskistes, le Département d'Astronomie de l'Académie des sciences vota quelques résolutions violentes, qui furent signées par le président et dix-huit membres, déclarant que « la cosmogonie bourgeoise moderne était dans un état de profonde confusion idéologique résultant de son refus d'accepter le seul concept vrai du matérialisme dialectique, à savoir l'infinité de l'univers en espace et en temps », et dénonçant comme « contre-révolutionnaire » la croyance en la relativité.* »

« *La pensée est fonction du cerveau* », dit J. Dietzgen (*Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*, 1903, p. 52. Il y a une traduction russe : *L'essence du travail cérébral*). « *La pensée est le produit du cerveau... Ma table à écrire, contenu de ma pensée, coïncide avec cette pensée, ne s'en distingue pas. Mais hors de ma tête, cette table à écrire, objet de ma pensée, en est tout à fait différente* » (p. 53). Ces propositions matérialistes parfaitement claires sont cependant complétées chez Dietzgen par celle-ci : « *Mais la représentation qui ne provient pas des sens est également sensible, matérielle, c'est-à-dire réelle... L'esprit ne se distingue pas plus de la table, de la lumière, du son que ces choses ne se distinguent les unes des autres* » (p. 54). L'erreur est ici évidente. Que pensée et matière soient « réelles », c'est-à-dire qu'elles existent, cela est juste. Mais dire que la pensée est matérielle, c'est faire un faux pas vers la confusion du matérialisme et de l'idéalisme. Au fond, c'est plutôt chez Dietzgen une expression inexacte. — il s'exprime en effet ailleurs en termes plus précis : « *L'esprit et la matière ont au moins ceci de commun qu'ils existent* » (p. 80). » (p. 253)

Ici, Lénine répudie sa propre définition de la matière comme l'expression philosophique de la réalité objective. Ou peut-être la réalité objective est-elle quelque chose de différent de ce qui existe réellement ? Ce que Lénine veut exprimer, — mais qu'il n'arrive pas à formuler sans « expressions inexactes » — c'est que les pensées existent réellement certes, mais la réalité objective pure et véritable ne se trouve que dans la matière physique.

Le matérialisme bourgeois, en identifiant la réalité objective avec la matière physique, devait faire de toute autre réalité, comme les choses spirituelles, un attribut ou une propriété de cette matière. Par conséquent, il n'y a rien d'étonnant à ce que nous trouvions des idées analogues chez Lénine. A l'affirmation de Pearson : « il n'est pas logique de dire que toute matière possède une conscience », Lénine réplique :

« *Il est illogique d'affirmer que toute la matière est consciente* » (il est par contre logique de supposer que toute matière a la propriété de refléter les choses extérieures, propriété qui, au fond, s'apparente à la sensation). » (p. 93)

Et il est encore plus clair lorsqu'il se retourne contre Mach :

« *Quant au matérialisme, auquel Mach oppose ici encore ses conceptions, sans nommer tout franc et tout net l'« ennemi », l'exemple de Diderot⁶ nous a montré quelle était la véritable façon de voir des matérialistes. Elle ne consiste pas à dégager la sensation du mouvement de la matière ou à l'y ramener, mais à considérer la sensation comme une des propriétés de la matière en mouvement. Sur ce point Engels partageait le point de vue de Diderot.* » (p. 46)

Mais il n'indique pas où Engels aurait fait cette profession de foi. Nous sommes en droit de nous demander si la conviction, qu'Engels partageait les vues de Lénine et de Diderot, repose sur des preuves précises. Dans *l'Anti-Dühring*, Engels s'exprime tout différemment : « *la vie est la forme d'existence des matières albuminoïdes* », c'est-à-dire la vie n'est pas la propriété de toute matière, mais apparaît seulement dans des structures moléculaires très compliquées, comme l'albumine. Il n'est donc guère probable qu'il ait pu considérer la sensibilité, qui, nous le savons, n'est propre qu'à la matière vivante, comme une propriété de toute matière. Cette manière de généraliser à la matière en général des propriétés qui n'ont été observées que dans certains cas particuliers, relève d'une tournure d'esprit bourgeoise non dialectique.

On peut ici remarquer que Plekhanov affiche des idées semblables à celles de Lénine. Dans son livre *Grundprobleme des Marxismus* (Questions fondamentales du marxisme), il critique le botaniste Francé au sujet de la « *spiritualité de la matière* », de « *la doctrine selon laquelle la matière en général et surtout la matière organique a toujours une certaine sensibilité* ». Ensuite Plekhanov exprime ainsi son propre point de vue : « *Francé y voit le contraire du matérialisme. En réalité c'est la traduction de la doctrine matérialiste de Feuerbach (...)* On peut affirmer avec certitude que Marx et Engels (...) auraient suivi ce courant de pensée avec le plus grand intérêt » (Edition allemande, pp. 42 et suiv.). La prudence de cette affirmation montre bien que Marx et Engels n'ont jamais manifesté dans leurs écrits un intérêt quelconque pour cette tendance. De plus Francé, en naturaliste borné, ne connaît que les oppositions existant au sein de la pensée bourgeoise; il prétend que les matérialistes ne croient qu'en la matière, donc, d'après lui, la doctrine selon laquelle il y a quelque chose de spirituel dans toute matière n'a plus rien à voir avec le matérialisme. Plekhanov, au contraire, pense que cette doctrine constitue une petite modification du matérialisme, qui s'en trouve renforcé.

Lénine était parfaitement conscient de l'accord qui existait entre ses conceptions et le matérialisme bourgeois du 19^e siècle. Pour lui le « matérialisme » a est la base commune du marxisme et du matérialisme bourgeois. Il précise qu'Engels, dans son livre sur Feuerbach faisait trois reproches à ces matérialistes, à savoir qu'ils conservaient les doctrines matérialistes du 18^e siècle, que leur matérialisme était mécanique, et que dans le domaine des sciences sociales, ils restaient accrochés à l'idéalisme et ne comprenaient rien au matérialisme historique, et il poursuit :

« *C'est exclusivement pour ces trois raisons, exclusivement dans ces limites, qu'Engels rejette le matérialisme du XVIII^e siècle et la doctrine de Büchner et Cie. Pour toutes les autres questions,*

⁶ Diderot, un des Encyclopédistes du 18^e siècle, avait écrit que : « la sensibilité est une propriété générale de la matière, ou produit de son organisation » (cf. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 35). Le dernier membre de la phrase qui élargit singulièrement la portée de cette affirmation est entièrement négligé par Lénine dans cette discussion.

plus élémentaires, du matérialisme (déformées par les disciples de Mach) il n'y a, il ne peut y avoir aucune différence entre Marx et Engels d'une part et tous ces vieux matérialistes, d'autre part. » (p. 250)

Nous avons démontré dans les pages précédentes que c'était là une illusion de la part de Lénine; ces trois reproches entraînent dans leurs conséquences, une opposition fondamentale dans les conceptions épistémologiques. Lénine fait un amalgame analogue quand il écrit qu'Engels était d'accord avec Dühring sur la question du matérialisme :

« Pour Engels, bien au contraire, Dühring, en tant que matérialiste, n'était ni assez terne, ni assez clair et conséquent. » (pp. 251-252)

Témoin la manière dont Engels achève Dühring en des termes remarquablement méprisants.

L'accord de Lénine avec le matérialisme bourgeois, et son désaccord avec le matérialisme historique se manifestent en de nombreuses circonstances. Le matérialisme bourgeois avait lutté et luttait principalement contre la religion, et ce que Lénine reproche au premier chef à Mach et à ses adeptes, c'est de soutenir le fidéisme. Nous avons pu le constater dans plusieurs des citations que nous avons faites et on trouve des centaines d'exemples dans son livre où le fidéisme est considéré comme le contraire du matérialisme. Marx et Engels ne parlent pas de fidéisme; pour eux la ligne de démarcation se trouve entre matérialisme et idéalisme. Dans le terme « fidéisme » l'accent est mis sur la religion. Lénine explique où il a pris ce mot :

« on appelle en France fidéistes (du latin fides, foi) ceux qui placent la foi au-dessus de la raison. » (p. 267).

Opposer la religion à la raison est une réminiscence de l'époque pré-marxiste, de l'émancipation de la bourgeoisie où l'on faisait appel à la « raison » pour attaquer la foi religieuse, considérée comme ennemi principal dans la lutte sociale; la « libre pensée » s'opposait à l'« obscurantisme ». En brandissant constamment le spectre du fidéisme comme la conséquence la plus dangereuse des doctrines qu'il combat Lénine montre que pour lui aussi, dans le monde des idées, la religion reste l'ennemi principal.

Ainsi attaque-t-il Mach quand celui-ci écrit que le problème du déterminisme ne peut pas être résolu d'une façon empirique: dans la recherche scientifique, dit Mach, tous les savants doivent être déterministes, mais dans la vie pratique, ils restent indéterministes.

« N'est-ce pas faire preuve d'obscurantisme lorsqu'on sépare soigneusement la théorie pure de la pratique? Lorsqu'on réduit le déterminisme au domaine de la « recherche », et qu'en morale, dans la vie sociale, dans tous les autres domaines, sauf la « recherche », on laisse la question à l'appréciation « subjective » (...) Voilà bien un partage à l'amiable : la théorie aux professeurs, la pratique aux théologiens ! » (p. 196)

Ainsi tous les problèmes sont abordés du point de vue de la religion. De toute évidence Lénine ignorait que la doctrine calviniste, pourtant profondément religieuse, était d'un déterminisme très strict, tandis que les matérialistes bourgeois du XIX^e siècle croyaient au libre arbitre et professaient par là même l'indéterminisme. D'ailleurs un penseur vraiment marxiste n'aurait pas manqué l'occasion d'expliquer aux « machistes » russes que c'est le matérialisme historique qui a ouvert la voie au déterminisme dans le domaine social; nous avons montré plus haut que la conviction théorique, que les règles et les lois sont valables dans certains domaines, ce qui revient au déterminisme, ne peut être fondée sur des bases solides que lorsque nous réussissons à établir pratiquement de telles lois et de telles relations. On a vu, plus loin, que Mach, parce qu'il appartenait à la bourgeoisie et donc qu'il conservait une ligne de pensée fondamentalement bourgeoise, était nécessairement indéterministe dans ses conceptions sociales, et que par conséquent ses idées étaient en retard sur celles de Marx et incompatibles avec le marxisme. Mais on ne trouve rien de ce genre chez Lénine; nulle part n'est mentionné le fait que les idées sont déterminées par la classe sociale; les divergences théoriques planent dans l'air sans lien avec la réalité sociale. Bien sûr les idées théoriques doivent être critiquées à l'aide d'arguments théoriques. Toutefois, lorsque l'accent est mis avec une telle violence sur les conséquences sociales, il faudrait quand même prendre en considération les origines sociales des idées critiquées. Mais cet aspect essentiel du marxisme ne semble pas exister chez Lénine.

Aussi il n'y a rien d'étonnant à voir que parmi les auteurs précédents c'est surtout Ernest Haeckel que Lénine estime et comble d'éloges. Dans un dernier chapitre intitulé « Ernst Haeckel et Ernst Mach », il les compare et les oppose :

« Se ralliant, au fond, à l'idéalisme philosophique, Mach livre les sciences au fidéisme (...) Et c'est cette doctrine « sacro-sainte » de toute la philosophie et de la théologie professorales qui est souffletée à chaque page du livre de Haeckel. Le savant qui exprime assurément les opinions, les dispositions d'esprit et les tendances les plus durables, quoique insuffisamment cristallisées, de la plupart des savants de la fin du XIX^e et du commencement du XX^e siècle, montre d'emblée, avec aisance et simplicité, ce que la philosophie professorale tentait de cacher au public et de se cacher à elle-même, à savoir : qu'il existe une base de plus en plus large et puissante, contre laquelle viennent se briser les vains efforts des mille et une écoles de l'idéalisme philosophique, du positivisme, du réalisme, de l'empirio-criticisme et de tout autre confusionnisme. Cette base, c'est le matérialisme des sciences de la nature. » (pp. 363 et 365)

Cela ne dérange pas Lénine dans ses louanges que Haeckel combine comme tout le monde sait, la science populaire avec une philosophie des plus sommaires; Lénine lui-même parle de « naïveté philosophique » et dit que Haeckel « n'entre pas dans le détail des questions philosophiques et ne sait pas opposer l'une à l'autre les théories matérialistes et idéalistes de la connaissance. » (p. 366). L'essentiel pour lui c'est que Haeckel soit un adversaire acharné des principales doctrines religieuses.

« La tempête soulevée dans les pays civilisés par les Enigmes de l'Univers de E. Haeckel a fait ressortir avec un singulier relief l'esprit de parti en philosophie, dans la société contemporaine d'une part et, de l'autre, la véritable portée sociale de la lutte du matérialisme contre l'idéalisme et l'agnosticisme. La diffusion de ce livre par centaines de milliers d'exemplaires, immédiatement, traduit dans toutes les langues et répandu en éditions à bon marché, atteste avec évidence que cet ouvrage « est allé au peuple », et que E. Haeckel a du coup conquis des masses de lecteurs. Ce petit livre populaire est devenu une arme de la lutte de classe. Dans tous les pays du monde, les professeurs de philosophie et de théologie se sont mis de mille manières à réfuter et à pourfendre Haeckel. » (p. 363)

De quelle lutte de classe est-il question ? Quelle classe est ici représentée par Haeckel et contre quelle autre classe lutte-t-elle ? Lénine ne le dit pas. Doit-on comprendre qu'il pense implicitement que Haeckel, sans le vouloir, agissait comme porte-parole de la classe ouvrière contre la bourgeoisie ? Mais en ce cas, il faut préciser que Haeckel s'opposait violemment au socialisme, et que dans sa défense du darwinisme il essayait de faire admettre cette doctrine à la classe dirigeante en soulignant que le principe de la sélection naturelle du plus apte, était une théorie d'essence aristocratique qui pouvait très bien servir à réfuter « cette absurdité totale du socialisme égalitaire ». Ce que Lénine appelle une tempête soulevée par *les Enigmes de l'Univers (Welträtsel)* n'était en réalité qu'un léger orage au sein de la bourgeoisie, qui représentait le dernier stade de son abandon du matérialisme pour une conception idéaliste du monde. Ce livre de Haeckel fut le dernier sursaut, bien affaibli, du matérialisme bourgeois; les tendances idéalistes, mystiques et religieuses étaient cependant déjà si fortes dans la bourgeoisie et chez les intellectuels que de toutes parts les attaques fusèrent contre le livre de Haeckel et en dévoilèrent les faiblesses. Nous avons indiqué ci-dessus ce qui faisait l'importance de ce livre pour la masse de ses lecteurs de la classe ouvrière. Lorsque Lénine parle ici de lutte de classes, cela prouve à quel point il ignorait la nature de la lutte des classes dans les pays de capitalisme développé, et qu'il la voyait surtout sous forme d'une lutte pour et contre la religion.

Plekhanov

La parenté entre la pensée de Lénine et le matérialisme bourgeois qui est manifeste dans son livre, n'est pas une déformation du marxisme propre à Lénine. On trouve des idées analogues chez Plekhanov, qui, à l'époque, était considéré comme le premier et le plus important théoricien du socialisme russe. Dans son livre *Grundprobleme des Marxismus* (Questions fondamentales du marxisme), d'abord écrit en russe, puis traduit en allemand en 1910, il commence par envisager d'une façon générale la concordance de vues entre Marx et Feuerbach. Ce qu'on désigne communément par « humanisme » dans l'œuvre de Feuerbach, explique-t-il, n'est en fait qu'une démarche qui part de l'homme pour arriver à la matière. La citation de Feuerbach sur la « tête de l'homme » reproduite ci-dessus, montre que la question de la « matière cérébrale » a été résolue à cette époque dans un sens purement matérialiste. Cette manière de voir fut aussi celle de Marx et d'Engels et devint la base même de leur philosophie. Bien sûr Marx et Engels pensaient que les idées humaines sont produites dans le cerveau, comme ils pensaient que la terre tourne autour du soleil. Mais Plekhanov ajoute que : « *Lorsqu'on examine cette thèse de Feuerbach on se familiarise du même coup avec l'aspect philosophique du marxisme.* » Puis il cite cette phrase de Feuerbach : « *L'être engendre la pensée et non la pensée l'être. L'être existe en lui-même et par lui-même, l'existence possède en elle-même sa base* »; et il conclut: « *Cette façon d'envisager le rapport entre être et pensée est devenue, chez Marx et Engels, la base de la conception matérialiste de l'histoire* » (Edition allemande p. 48). Certes, mais le problème est de savoir ce qu'ils entendent pas « être ». Ce mot en apparence incolore mêle sans distinction de nombreux concepts opposés qui se dégagèrent ultérieurement. Nous appelons être tout ce qui nous est perceptible; du point de vue des sciences de la nature, « être » peut signifier matière, du point de vue des sciences sociales le même mot peut désigner la société toute entière. Pour Feuerbach, il s'agissait de la substance corporelle de l'homme : « *Der Mensch ist was er isst* » (l'homme est ce qu'il mange). Pour Marx, c'est la réalité sociale, c'est-à-dire la société des hommes, des rapports de production, et des outils qui détermine la conscience.

Plekhanov parle de la première des thèses sur Feuerbach ; il dit que Marx y « complète et approfondit les idées de Feuerbach »; il explique que Feuerbach considérait l'homme dans ses relations passives, et Marx dans ses relations actives envers la nature. Il cite (p. 18) cette phrase du *Capital* : « *En agissant sur la nature extérieure et en la transformant, l'homme transforme en même temps sa propre nature* », et il ajoute : « *la profondeur de cette pensée apparaît clairement à la lumière de la théorie de la connaissance de Marx (...). Toutefois, on doit admettre que la théorie de la connaissance de Marx découle directement de celle de Feuerbach ou, plus exactement, qu'elle est un approfondissement général de la théorie de la connaissance de Feuerbach* ». Et dans la page suivante, il parle à nouveau du « matérialisme moderne, le matérialisme de Feuerbach, Marx et Engels ». En fait, ils ont tout simplement utilisé tous les trois, cette phrase ambiguë : « *l'être détermine la pensée* », et la doctrine matérialiste selon laquelle le cerveau produit la pensée n'est qu'un aspect très accessoire du marxisme et ne contient en fait aucune ébauche d'une véritable théorie de la connaissance.

L'aspect essentiel du marxisme, c'est ce qui le distingue des autres théories matérialistes, qui sont l'expression

de luttes de classes différentes. La théorie de la connaissance de Feuerbach fait partie du combat pour l'émancipation de la classe bourgeoise et repose sur la carence des sciences de la société en tant que réalité toute puissante qui conditionne la pensée humaine. La théorie marxiste de la connaissance part de l'influence de la société — ce monde matériel que l'homme fait lui-même — sur l'esprit et par là appartient à la lutte de classe du prolétariat. Bien sûr historiquement la théorie de la connaissance de Marx procédait des idées de Hegel et de Feuerbach mais tout aussi certainement elle est devenue quelque chose de totalement différent de ce qu'ont pu écrire Hegel ou Feuerbach. Il est significatif pour comprendre les conceptions de Plekhanov de remarquer qu'il ne voit pas cet antagonisme et qu'il donne une importance capitale à un lien commun — qui n'a aucune importance réelle dans le problème véritable — les pensées sont produites par le cerveau.

7. La révolution russe

Qu'il y ait eu convergence des idées philosophiques de base entre Plekhanov et Lénine, et divergence commune par rapport au marxisme, voilà qui révèle leur origine à l'un comme à l'autre : les conditions sociales de la Russie. Le nom ou la présentation extérieure d'une doctrine (ou théorie) lui vient de sa filiation spirituelle ; il renvoie au penseur à qui l'on pense devoir le plus et dont on est convaincu d'être le disciple. Quant au contenu réel, c'est différent. Celui-ci est lié aux origines matérielles de la doctrine (ou théorie) en question, il est déterminé par les conditions sociales dans le cadre desquelles elle s'est développée et doit s'appliquer. Selon le marxisme, les idées sociales et les grandes tendances spirituelles expriment les aspirations des classes, c'est-à-dire les nécessités de l'évolution, et se transforment sous l'influence des luttes de tant qu'on les sépare de la société et des luttes des classes. Et ceci vaut pour le marxisme lui-même.

Marx et Engels, dans leur jeunesse, participèrent activement aux luttes contre l'absolutisme des classes moyennes allemandes, dont les diverses tendances sociales étaient encore indifférenciées. Leur passage progressif au matérialisme historique fut donc le reflet, sur le plan de la théorie, de l'évolution de la classe ouvrière, qui s'orientait vers l'action indépendante contre la bourgeoisie. L'antagonisme entre les classes, dans la pratique, s'exprimait ainsi au niveau de la théorie. La lutte de la bourgeoisie contre la prédominance des féodaux trouva son expression dans une doctrine matérialiste, de même famille que celle de Feuerbach, prenant appui sur les sciences de la nature pour combattre la religion en sa qualité de consécration des vieilles puissances. La classe ouvrière n'a que faire pour mener la lutte de ces sciences, instruments de la classe ennemie; son arme théorique, c'est la science sociale, la science de l'évolution de la société. Combattre la religion à l'aide des sciences de la nature n'a pas le moindre sens à ses yeux; qui plus est, les ouvriers n'ignorent pas que les racines de la religion seront extirpées par le développement du système capitaliste, et ensuite par leur propre lutte de classe. Et quelle utilité aurait pour eux ce fait patent que la pensée est un produit du cerveau ? Leur problème consiste à comprendre comment la société sécrète des idées. Telle est la substance même du marxisme, au fur et à mesure qu'il s'affirme comme une force vive et motrice au sein de la classe ouvrière, comme la théorie qui exprime sa capacité croissante d'organisation et de savoir. Et quand le capitalisme acquit, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, un pouvoir absolu tant en Europe occidentale et centrale qu'en Amérique, le matérialisme bourgeois disparut. Désormais, il ne subsistait plus qu'une conception de classe matérialiste : le marxisme.

Il en allait tout autrement en Russie. La lutte contre le régime tsariste y ressemblait en effet de près à la lutte contre l'absolutisme, telle qu'elle avait été poursuivie autrefois en Europe. En Russie également, l'Eglise et la religion étaient les piliers les plus solides du régime; elles maintenaient les masses paysannes, encore au stade de la production agricole primitive, dans l'analphabétisme et la superstition la plus noire. C'est pourquoi la lutte contre la religion y était, socialement parlant, de toute première nécessité. Etant donné qu'il n'existait pas en Russie de bourgeoisie suffisamment forte pour se lancer dans cette lutte en qualité de future classe dominante, cette mission échut à l'intelligentsia; pendant des dizaines d'années, ses membres s'efforcèrent avec ardeur et ténacité d'éclairer les masses et de les dresser ce faisant contre le régime. Et, dans cette lutte, ils ne pouvaient en rien tabler sur la bourgeoisie occidentale, devenue réactionnaire et anti-matérialiste, ils se virent donc contraints d'avoir recours aux ouvriers socialistes, seuls à faire preuve de sympathie envers eux, et, pour cela, de reprendre leur théorie proclamée : le marxisme. C'est ainsi que des intellectuels, tels que Piotr Strouvé et Tougan-Baranovski, qui s'instituaient les porte-parole d'une bourgeoisie encore embryonnaire, aimaient à se dire marxistes. Ces personnages n'avaient rien de commun avec le marxisme prolétarien d'Occident; tout ce qu'ils retenaient de Marx, c'était sa théorie de l'évolution selon laquelle la prochaine étape du développement serait le capitalisme. Une force révolutionnaire véritable ne surgit en Russie qu'à partir du moment où les ouvriers entrèrent en lice, en premier lieu au moyen de la grève exclusivement, puis en associant à celle-ci des revendications politiques. Dès lors, les intellectuels s'aperçurent qu'il existait une classe révolutionnaire et firent leur jonction avec elle, en vue de devenir ses porte-parole au sein d'un parti socialiste.

Ainsi donc la lutte de classe prolétarienne se doublait-elle en Russie d'une lutte contre l'absolutisme tsariste, menée sous la bannière du socialisme. Telle est la raison pour laquelle le marxisme, devenu la théorie de ceux qui participaient au conflit social, y prit un caractère tout autre qu'en Europe occidentale. Certes, il demeurait la théorie de la classe ouvrière; mais cette classe devait entreprendre d'abord et avant tout une lutte qui, en Europe occidentale, avait été la fonction et l'œuvre de la bourgeoisie alliée aux intellectuels. Pour adapter de la sorte la théorie à cette mission, les intellectuels russes durent se mettre en quête d'une forme de marxisme où la critique de la religion venait au premier plan. Ils la découvrirent dans les textes que Marx avait rédigés à l'époque où, en Allemagne, bourgeois et ouvriers ne combattaient pas encore séparément l'absolutisme.

Cette tendance est particulièrement manifeste chez Plekhanov « le père du marxisme russe ». Alors que les

théoriciens d'Europe occidentale s'occupaient de problèmes politiques, il en vint à s'intéresser aux premières formes du matérialisme. Dans son livre : *Contribution à l'histoire du matérialisme*, il étudie les matérialistes français du XVIII^e siècle, Helvétius, Holbach et La Mettrie, et les compare à Marx dans le but de montrer que de nombreuses idées valables et importantes se trouvaient déjà dans leurs oeuvres. Ainsi nous comprenons mieux pourquoi dans « Les questions fondamentales du marxisme » il souligne l'accord entre Marx et Feuerbach et pourquoi il attache tant d'importance aux conceptions du matérialisme bourgeois.

Pourtant, Plekhanov a été fortement influencé par le mouvement ouvrier occidental et surtout le mouvement ouvrier allemand. On voyait en lui un genre de prophète de la lutte de classe ouvrière en Russie, qu'il prédisait en théorie grâce au marxisme, à une époque où il n'en existait guère de traces dans la pratique. On le considérait comme une des rares personnes qui s'intéressaient aux problèmes philosophiques. Il joua un rôle international et prit une part active dans les discussions sur le marxisme et le réformisme. Les socialistes d'Occident étudièrent ses écrits, sans percevoir à cette époque les divergences qui s'y dissimulaient. Plekhanov a subi moins exclusivement que Lénine l'influence des conditions russes.

Lénine était le chef du mouvement révolutionnaire russe et ceci sur le plan pratique. C'est pourquoi les conditions pratiques et les buts politiques de ce mouvement transparaissent plus clairement dans ses idées théoriques. Les conditions de la lutte contre le tsarisme ont déterminé ses conceptions fondamentales qu'il expose dans *Matérialisme et empiriocriticisme*. En effet, les conceptions théoriques et surtout philosophiques ne sont pas déterminées par des études abstraites ou des lectures occasionnelles dans la littérature philosophique mais par les grands problèmes vitaux qui, posés par les besoins de l'activité pratique, conditionnent la volonté et la pensée humaine. Pour Lénine et le parti bolchevik, la tâche vitale était l'écrasement du tsarisme et la disparition du système social barbare et arriéré de la Russie. L'Eglise et la religion étaient les fondements théoriques du système ; l'idéologie et la glorification de l'absolutisme étaient l'expression et le symbole de l'esclavage des masses. Il fallait donc les combattre sans répit : la lutte contre la religion était au centre de la pensée théorique de Lénine, toute concession au « fidéisme » si minime fût-elle, était une atteinte directe à la vie même du mouvement. Combat contre l'absolutisme, la grande propriété foncière et le clergé, cette lutte était semblable à celle menée autrefois par la bourgeoisie et les intellectuels d'Europe occidentale ; et il n'est pas fondamentales de Lénine soient analogues aux idées propagées par le matérialisme bourgeois, et qu'il ait eu des sympathies avouées pour ses porte-parole. Mais en Russie c'était la classe ouvrière qui devait mener la lutte. L'organe de cette lutte devait par conséquent être un parti socialiste, faisant du marxisme son credo politique, et lui empruntant ce qu'exigeait la révolution russe : la théorie de l'évolution sociale du passage du féodalisme au socialisme en passant par le capitalisme, et celle de la guerre des classes en qualité de force motrice. Voilà pourquoi Lénine donna à son matérialisme le nom et la présentation extérieure du marxisme et il les identifiait de bonne foi.

Cette identification était favorisée par un autre facteur encore. En Russie, le capitalisme ne s'était pas développé de façon graduelle, à partir de petites entreprises aux mains des classes moyennes, comme en Europe occidentale. La grande industrie y avait été importée par les soins du capital étranger. Outre cette exploitation directe, le capital financier des pays de l'Ouest pressurait, par l'intermédiaire de ses prêts au régime tsariste, la paysannerie russe, condamnée à payer de lourds impôts pour en acquitter les intérêts. Le capitalisme intervenait en l'occurrence sous sa forme de capital colonial, utilisant le tsar et ses hauts fonctionnaires comme ses agents, Dans les pays soumis à une exploitation de type colonial, toutes les classes ont un intérêt commun à s'affranchir du joug imposé par le capital usuraire étranger, pour jeter les bases d'un libre développement économique, lequel aboutit en général à la formation d'un capitalisme national. Cette lutte vise le capital mondial; elle est donc souvent menée au nom du socialisme et les ouvriers des pays occidentaux, ayant le même ennemi, en sont les alliés naturels. En Chine, par exemple, Sun Yat-sen était socialiste; étant donné toutefois que la bourgeoisie chinoise, dont il se faisait le porte-parole, était une classe nombreuse et puissante, son socialisme était « national » et combattait les « erreurs » marxistes.

Lénine, au contraire, devait prendre appui sur la classe ouvrière, et, parce qu'il lui fallait poursuivre un combat implacable et radical, il adopta l'idéologie la plus extrémiste, celle du prolétariat occidental combattant le capitalisme mondial, à savoir : le marxisme. Etant donné toutefois que la révolution russe présentait un double caractère — révolution bourgeoise quant aux objectifs immédiats révolution prolétarienne quant aux forces actives — la théorie bolcheviste devait être adaptée à ces deux fins, puiser par conséquent ses principes philosophiques dans le matérialisme bourgeois, la lutte des classes dans l'évolutionnisme prolétarien. Ce mélange reçut le nom de « marxisme ». Mais il est clair que le marxisme de Lénine, déterminé par la situation particulière de la Russie vis-à-vis du capitalisme, différait de manière fondamentale du marxisme d'Europe occidentale, conception planétaire propre à une classe ouvrière qui se trouve devant la tâche immense de convertir en société communiste un capitalisme très hautement développé, le monde même où elle vit, où elle agit.

Les ouvriers et intellectuels russes ne pouvaient se fixer un tel but ; ils devaient d'abord ouvrir la voie au libre développement d'une société industrielle moderne⁷. Pour les marxistes russes, l'essence du marxisme ne se

⁷ Les historiens bolcheviks qui ne connaissaient le capitalisme que sous sa forme de capitalisme colonial furent très habiles à découvrir le rôle du capital colonial dans le monde, dont ils firent d'excellentes études. Mais en même temps ils n'ont pas vu la différence entre cette forme de capital et le capitalisme national ou capitalisme d'Etat. Ainsi Prokovski dans *son Histoire de la Russie* présente l'année 1917 comme la fin de plusieurs siècles de développement capitaliste en Russie.

trouvait pas dans la thèse de Marx selon laquelle c'est la réalité sociale qui détermine la conscience, mais au contraire dans cette phrase du jeune Marx, gravée en grosses lettres dans la Maison du Peuple à Moscou : la religion est l'opium du peuple.

Il arrive parfois qu'un ouvrage théorique permet d'entrevoir, non le milieu immédiat et les aspirations de l'auteur, mais des influences plus larges et indirectes ainsi que des visées plus générales. Dans le livre de Lénine cependant, rien de ce genre ne transparait. Il est nettement et exclusivement à l'image de la révolution russe à laquelle il tend de toutes ses forces. Cet ouvrage est conforme au matérialisme bourgeois à un point tel que s'il avait été connu et interprété correctement à l'époque, en Europe occidentale — mais seules y parvenaient de vagues rumeurs sur les dissensions intestines du socialisme russe — on aurait été en mesure de prévoir que la révolution russe devait aboutir d'une façon ou d'une autre à un genre de capitalisme fondé sur une lutte ouvrière.

Selon une opinion très répandue, le parti bolchevique était marxiste, et c'est seulement pour des raisons pratiques que Lénine, ce grand savant et leader marxiste, donna à la révolution russe une orientation qui ne correspondait guère à ce que les ouvriers d'Occident appelaient le communisme — prouvant de la sorte son réalisme, sa lucidité de marxiste. Face à la politique de la Russie et du Parti communiste, un courant critique s'efforce bien d'opposer le despotisme propre à l'Etat russe actuel — dit stalinisme — aux « vrais » principes marxistes de Lénine et du vieux bolchevisme. Mais c'est à tort. (Non seulement parce que Lénine fut le premier à appliquer cette politique, mais aussi parce que son prétendu marxisme était tout bonnement une légende. Lénine a toujours ignoré en effet ce qu'est le marxisme réel. Rien de plus compréhensible. Il ne connaissait du capitalisme que sa forme coloniale : il ne concevait la révolution sociale que comme la liquidation de la grande propriété foncière et du despotisme tsariste. On ne peut reprocher au bolchevisme russe d'avoir abandonné le marxisme, pour la simple raison que Lénine n'a jamais été marxiste. Chaque page de l'ouvrage philosophique de Lénine est là pour le prouver. Et le marxisme lui-même, quand il dit que les idées théoriques sont déterminées par les nécessités et les rapports sociaux, explique du même coup pourquoi il ne pouvait pas en être autrement. Mais le marxisme met également en lumière les raisons pour lesquelles cette légende devait forcément apparaître : une révolution bourgeoise exige le soutien de la classe ouvrière et de la paysannerie. Il lui faut donc créer des illusions, se présenter comme une révolution de type différent plus large plus universel. En l'occurrence, c'était l'illusion consistant à voir dans la révolution russe la première étape de la révolution mondiale, appelée à libérer du capitalisme le prolétariat dans son ensemble; son expression théorique fut la légende du marxisme.

Certes, Lénine fut un disciple de Marx, à qui il devait un principe essentiel du point de vue de la révolution russe : la lutte de classe prolétarienne absolument intransigeante, C'est pour des raisons analogues d'ailleurs que les social-démocrates étaient eux aussi des disciples de Marx. Et, incontestablement, la lutte des ouvriers russes, au moyen d'actions de masse et de soviets, a constitué en pratique le plus important exemple de guerre prolétarienne moderne. Toutefois, le fait que Lénine n'a pas compris le marxisme sous son aspect de théorie de la révolution prolétarienne, qu'il n'a pas compris le capitalisme, la bourgeoisie et le prolétariat arrivés à leur plus haut degré de développement contemporain, ce fait-là apparut avec toute la netteté désirable dès qu'il fut décrété que la révolution mondiale devait être déclenchée de Russie, au moyen de la III^e Internationale, sans tenir aucun compte des avis et des mises en garde des marxistes occidentaux. La série ininterrompue d'erreurs graves, d'échecs et de défaites, dont la faiblesse actuelle du mouvement ouvrier est la conséquence, a fait ressortir les inévitables carences du leadership russe.

Pour en revenir à l'époque où Lénine écrivit son livre, nous devons maintenant nous demander que pouvait bien signifier cette controverse autour du « machisme ». Le mouvement révolutionnaire russe englobait des couches d'intellectuels beaucoup plus importantes que le mouvement socialiste occidental : certains d'entre eux furent influencés par les courants d'idées bourgeois et anti-matérialistes. Il était naturel que Lénine combatte violemment de telles tendances au sein du mouvement révolutionnaire, il ne les considérait pas comme l'aurait fait un marxiste, qui aurait vu en elle un phénomène social, les aurait expliquées par leur origine sociale, les rendant ainsi totalement inoffensives : nulle part dans son livre on ne trouve la moindre tentative d'une telle compréhension. Pour Lénine le matérialisme était la vérité établie par Feuerbach, Marx et Engels, et les matérialistes bourgeois. Ultérieurement, la stupidité, le conservatisme, les intérêts financiers de la bourgeoisie et la puissance spirituelle de la théologie avaient amené une forte réaction en Europe. Or cette réaction menaçait aussi le bolchevisme, et il fallait s'y opposer avec la plus grande rigueur.

Il va de soi que Lénine avait parfaitement raison de réagir. A vrai dire, la question n'était pas de savoir si Marx ou Mach détenait la vérité, ou si l'on pouvait tirer des idées de Mach quelque chose qui pût être utile au marxisme; il s'agissait de savoir si ce serait le matérialisme bourgeois ou l'idéalisme bourgeois ou un mélange des deux, qui fournirait la base théorique de la lutte contre le tsarisme. Il est clair que l'idéologie d'une bourgeoisie satisfaite d'elle-même et déjà déclinante ne peut en aucun cas s'accorder avec un mouvement en développement, ne peut satisfaire, fût-ce une bourgeoisie en ascension. Une telle idéologie aurait conduit à un affaiblissement, là où justement il fallait faire preuve de la plus grande énergie. Seule l'intransigeance du matérialisme pouvait rendre le Parti fort et lui donner la vigueur nécessaire pour une révolution. La tendance « machiste », qu'on pourrait mettre en parallèle avec le révisionnisme en Allemagne, allait briser le radicalisme de la lutte et la solide unité du parti, en théorie et en pratique. Et c'est ce danger que Lénine a vu très nettement. « Quand je l'ai lu (le livre de Bogdanov) j'ai été transporté de colère et de rage », écrivait-il à Gorki en février 1908. Et, en effet, cette fureur éclate tout au long de son livre dans la véhémence de ses attaques contre ses adversaires: Lénine semble l'avoir écrit sans décoller. Ce n'est pas une discussion fondamentale destinée à éclaircir certaines idées, comme par exemple le livre d'Engels contre Dühring ; c'est le pamphlet incendiaire d'un chef de parti qui doit par tous les

moyens préserver son parti des dangers qui le menacent. Ainsi on ne pouvait pas s'attendre à ce qu'il essaie réellement de comprendre les doctrines qu'il attaque. Avec ses propres conceptions non marxistes, il ne pouvait que les interpréter de travers et les présenter de façon inexacte, voire les déformer complètement. La seule chose qui comptait c'était de les réduire à néant, de détruire leur prestige scientifique, et de présenter les « machistes » russes comme des perroquets ignares répétant les paroles de crétins réactionnaires.

Et il y réussit. Ses idées fondamentales étaient celles du parti bolchevique dans son ensemble, déterminées par ses tâches historiques. Une fois de plus, Lénine avait vu exactement les nécessités pratiques du moment. Le « machisme » fut condamné et balayé du Parti. Et le parti uni put reprendre sa marche à l'avant-garde de la classe ouvrière vers la révolution.

Les mots de Deborin, cités tout au début de cet ouvrage, ne sont donc qu'en partie exacts. On ne peut pas parler de victoire du marxisme là où il s'agit seulement d'une prétendue réfutation de l'idéalisme bourgeois par les idées du matérialisme bourgeois. Mais, sans aucun doute, le livre de Lénine laissa une empreinte décisive dans l'histoire du Parti, et détermina dans une grande mesure, le développement ultérieur des idées philosophiques en Russie. Après la révolution, dans le nouveau système de capitalisme d'Etat, le « léninisme », combinaison de matérialisme bourgeois et de doctrine marxiste du développement social, le tout orné d'une terminologie dialectique, fut proclamé philosophie officielle. Cette doctrine convenait parfaitement aux intellectuels russes, maintenant que les sciences de la nature et la technique formaient la base d'un système de production qui se développait rapidement sous leur direction et qu'ils voyaient se profiler un avenir où ils seraient la classe dirigeante d'un immense empire, où ils ne rencontreraient que l'opposition de paysans encore englués de superstitions religieuses.

8. La révolution prolétarienne

La publication du livre de Lénine, d'abord en allemand puis dans une traduction anglaise, montre bien qu'on voulait lui faire jouer un rôle beaucoup plus grand que celui qui avait été le sien dans l'ancienne controverse du parti russe. On le fait lire aux jeunes générations de socialistes et de communistes pour influencer sur le mouvement ouvrier international. Alors, nous posons cette question : qu'est-ce que ce livre peut apporter aux ouvriers des pays capitalistes ? Les idées philosophiques qui y sont attaquées sont complètement déformées; et la théorie du matérialisme bourgeois nous est présentée sous le nom de marxisme. A aucun moment, on ne tente d'amener le lecteur à une compréhension et un jugement clairs et indépendants sur des problèmes philosophiques; ce livre est destiné à lui apprendre que le Parti a toujours raison, qu'il doit lui faire confiance et suivre ses chefs. Et sur quelle voie ce chef du parti veut-il engager le prolétariat international ? Pour le savoir il n'y a qu'à lire la conception de la lutte de classe dans le monde, que Lénine expose à la fin de son livre :

« Il est impossible, en quatrième lieu, de ne pas discerner derrière la scolastique gnoséologique de l'empirio-criticisme, la lutte des partis en philosophie, lutte qui traduit en dernière analyse les tendances et l'idéologie des classes ennemies de la société contemporaine. La philosophie moderne est tout aussi imprégnée de l'esprit de parti que celle d'il y a deux mille ans. Quelles que soient les nouvelles étiquettes ou la médiocre impartialité dont usent les pédants et les charlatans pour dissimuler le fond de la question, le matérialisme et l'idéalisme sont bien des partis aux prises. L'idéalisme n'est qu'une forme subtile et raffinée du fidéisme qui, demeuré dans sa toute-puissance, dispose de très vastes organisations et, tirant profit des moindres flottements de la pensée philosophique, continue incessamment son action sur les masses. Le rôle objectif, le rôle de classe de l'empirio-criticisme se réduit entièrement à servir les fidéistes dans leur lutte contre le matérialisme en général et contre le matérialisme historique en particulier. » (Matérialisme et empirio-criticisme, p. 372)

Aucune allusion ici à l'immense pouvoir de l'ennemi, la bourgeoisie, qui possède toutes les richesses du monde, et contre laquelle la classe ouvrière ne progresse que péniblement. Aucune allusion au pouvoir spirituel de la bourgeoisie sur les ouvriers qui sont encore en grande partie dominés par la culture bourgeoise, dont ils peuvent à peine se dégager dans leur lutte incessante pour le savoir. Aucune allusion à la nouvelle idéologie du nationalisme et de l'impérialisme qui menaçait d'envahir aussi la classe ouvrière, et qui, peu après en effet, l'entraîna dans la guerre mondiale. Rien de tout cela : c'est l'Eglise, c'est le bastion du « fidéisme », qui est pour Lénine la puissance ennemie la plus dangereuse. Le combat du matérialisme contre la foi religieuse représente pour lui le combat théorique qui accompagne la lutte des classes. L'opposition théorique, en fait limitée, de l'ancienne classe dominante et de la nouvelle, voilà pour lui le grand combat d'idées à l'échelle mondiale, et il la plaque sur la lutte du prolétariat dont l'essence et les idées sont bien éloignées de ses propres conceptions. Ainsi dans la philosophie de Lénine le schéma valable pour la Russie est appliqué à l'Europe occidentale et à l'Amérique, et la tendance anti-religieuse d'une bourgeoisie montante est attribuée au prolétariat en ascension. Tout comme les réformistes allemands de cette époque pensaient que la division devait se faire entre « réaction » et « progrès », c'est-à-dire non pas selon des critères de classes, mais en se basant sur une idéologie politique — entretenant ainsi la confusion chez les ouvriers — Lénine pense que la division se fait selon l'idéologie religieuse, entre réactionnaires et libre-penseurs. Au lieu de se voir invitée à consolider son unité de classe contre la bourgeoisie et l'Etat et parvenir ainsi à dominer la production, la classe prolétarienne occidentale reçoit de Lénine le conseil de livrer bataille à la religion. Si les marxistes occidentaux avaient connu ce livre et les idées de Lénine avant 1918, ils auraient sans aucun doute, critiqué bien plus vivement sa tactique pour la révolution mondiale.

La Troisième Internationale vise à la révolution mondiale d'après le modèle de la révolution russe et avec le même but. Le système économique de la Russie est le capitalisme d'Etat, appelé là-bas socialisme d'Etat ou même parfois communisme, ou la production est dirigée par une bureaucratie d'Etat sous les ordres de la direction du Parti communiste. Cette bureaucratie d'Etat, les hauts fonctionnaires, qui forment la nouvelle classe dirigeante, dispose directement de la production, donc de la plus-value, alors que les ouvriers ne reçoivent que des salaires, constituant ainsi une classe exploitée. Il a été possible de cette manière, dans le temps très court de quelques dizaines d'années, de transformer une Russie primitive et barbare en un état moderne dont l'industrie se développe rapidement, utilisant la science et les techniques les plus modernes. D'après le Parti communiste, une révolution analogue est nécessaire dans les pays capitalistes avancés, la classe ouvrière étant la force active, qui amènera la chute de la bourgeoisie et l'organisation de la production par une bureaucratie d'Etat. La Révolution russe n'a pu vaincre que parce que les masses étaient dirigées par un parti bolchevik uni et très discipliné, et parce que dans le parti c'est la perspicacité infaillible et l'assurance inébranlable de Lénine et de ses amis qui montraient à tous la bonne voie. Il faut donc que dans la révolution mondiale, les ouvriers suivent le Parti communiste, lui laissent la direction de la lutte et, après la victoire, le gouvernement; les membres du parti doivent obéir à leurs chefs dans la plus stricte des disciplines. Tout dépend donc de ces chefs du parti capables et qualifiés, de ces révolutionnaires éminents et expérimentés; il est absolument indispensable que les masses croient que le parti et ses chefs ont toujours raison.

En réalité, pour les ouvriers des pays capitalistes développés, d'Europe occidentale et d'Amérique, le problème est complètement différent. Leur tâche n'est pas de renverser une monarchie absolue et arriérée, mais de vaincre une classe qui dispose de la puissance morale et spirituelle la plus gigantesque que le monde ait jamais connue. La classe ouvrière ne vise nullement à remplacer le règne des affairistes et des monopoleurs sur une production déréglée par celui de hauts fonctionnaires sur une production réglée par en haut. Son but est de gérer elle-même la production et d'organiser elle-même le travail, base de l'existence. Alors, mais alors seulement, le capitalisme aura été anéanti. Un objectif pareil ne peut cependant être atteint par une masse ignorante, et les militants convaincus d'un parti qui se présente sous l'aspect d'une direction spécialisée. Il faut pour cela que les ouvriers eux-mêmes, la classe entière, comprennent les conditions, les voies et les moyens de leur combat, que chacun d'eux sache de lui-même ce qu'il a à faire. Il faut que les ouvriers eux-mêmes, collectivement et individuellement, agissent et décident et, donc, s'éduquent et se fassent une opinion eux-mêmes. Telle est la seule manière d'édifier par en bas une véritable organisation de classe, dont la forme tient du conseil ouvrier. Que les ouvriers soient persuadés d'avoir des chefs vraiment à la hauteur, des as en matière de discussion théorique, à quoi cela sert-il ? N'est-il pas facile d'en être convaincu quand chacun ne connaît que la littérature de son parti et de lui seul ? En réalité, seule la controverse, le choc des arguments, peut permettre d'acquérir des idées claires. Il n'existe pas de vérité toute faite qu'il suffirait d'absorber telle quelle; face à une situation nouvelle, on ne trouve la bonne voie qu'en exerçant soi-même ses capacités intellectuelles.

Bien entendu, cela ne signifie nullement que tout ouvrier devrait juger de la valeur d'arguments scientifiques dans des domaines exigeant des connaissances spécialisées. Ceci veut dire, en premier lieu, que tous les ouvriers devraient s'intéresser non seulement à leurs conditions de travail et d'existence immédiates, mais aussi aux grandes questions sociales liées à la lutte de classe et à l'organisation, et se trouver en mesure de prendre des décisions à cet égard. Mais en second lieu, ceci implique un certain niveau dans la discussion et les affrontements politiques. Quand on déforme les idées de l'adversaire parce qu'on ne peut pas les comprendre ou parce qu'on en est incapable, on a de fortes chances de l'emporter aux yeux des militants fidèles; mais le seul résultat — celui d'ailleurs qu'on recherche dans les querelles partisans — est de rattacher ces derniers au parti avec un fanatisme accru. Pour les ouvriers, ce qui compte pourtant n'est pas de voir augmenter la puissance d'un parti quelconque, mais bien leur capacité de prendre le pouvoir et d'instaurer leur domination sur la société. C'est uniquement par la discussion, sans vouloir à tout prix diminuer l'adversaire, lorsque les divers points de vue sérieux ont été compris à partir des rapports de classes et en comparant les arguments entre eux. C'est alors que l'auditoire participant au débat pourra acquérir cette lucidité à toute épreuve, dont la classe ouvrière ne saurait se passer pour asseoir définitivement sa liberté.

La classe ouvrière a besoin du marxisme pour s'émanciper. De même que l'acquis des sciences de la nature est indispensable à la mise en œuvre technique du système capitaliste, de même l'acquis des sciences sociales est indispensable à la mise en œuvre organisationnelle du communisme. Ce dont on eut besoin en tout premier lieu, ce fut de l'économie politique, cette partie du marxisme qui met à nu la structure du capitalisme, la nature de l'exploitation, les antagonismes de classe, les tendances du développement économique. Elle fournit immédiatement une base solide à la lutte spontanée des ouvriers contre leurs maîtres capitalistes. Puis, à une étape ultérieure de la lutte, la théorie marxiste du développement social, de l'économie primitive au communisme en passant par le capitalisme, suscita la confiance et l'enthousiasme grâce aux perspectives de victoire et de liberté qu'elle ouvrait. A l'époque où les ouvriers, pas très nombreux encore, entamèrent leur lutte ardue, et où il fallait secouer l'apathie des masses, ces perspectives se révélèrent de première nécessité.

Lorsque la classe ouvrière a grandi en nombre et en puissance, que la lutte de classe occupe une place essentielle dans la vie sociale, une autre partie du marxisme doit venir au premier plan. En effet, le grand problème pour les ouvriers n'est plus de savoir qu'ils sont exploités et doivent se défendre; il leur faut savoir comment lutter, comment surmonter leur faiblesse, comment acquérir vigueur et unité. Leur situation économique est si facile à comprendre, leur exploitation si évidente, que l'unité dans la lutte, la volonté collective de prendre la production en main, devraient à première vue en résulter sur-le-champ. Ce qui leur brouille la vue et les en empêche, c'est avant tout la puissance d'idées héritées et injectées, le formidable pouvoir spirituel du monde

bourgeois, lequel étouffe leur pensée sous un épais manteau de croyances et d'idéologies, les divise, les rend timorés et leur trouble l'esprit. Dissiper une fois pour toutes ces épaisses nuées, liquider ce monde des vieilles idées, ce processus d'éclaircissement fait partie intégrante de l'organisation du pouvoir ouvrier, elle-même processus; il est lié au cheminement de la révolution. Sur ce plan, la partie du marxisme à mettre en valeur est celle que nous avons appelée sa philosophie, le rapport des idées à la réalité.

De toutes ces idéologies, la moins importante est la religion. Comme elle représente l'écorce desséchée d'un système d'idées reflétant les conditions d'un passé lointain, elle n'a plus qu'un semblant de pouvoir à l'abri duquel se réfugient tous ceux qui sont effrayés par le développement capitaliste. Sa base a été continuellement minée par le capitalisme lui-même. Puis la philosophie bourgeoise l'a remplacée par la croyance en ces petites idoles, ces abstractions divinisées, telles que matière, force, causalité, liberté et progrès sociaux. Mais dans la société bourgeoise moderne, ces idoles oubliées ont été abandonnées et remplacées par d'autres plus modernes et plus vénérables : l'Etat et la nation. Dans la lutte pour la domination mondiale entre les vieilles et les nouvelles bourgeoisies, le nationalisme, idéologie indispensable de cette lutte, est devenu si puissant qu'il a réussi à entraîner derrière lui une grande masse de travailleurs. Mais plus importantes encore sont ces puissances spirituelles comme la démocratie, l'organisation, le syndicat, le parti, parce que toutes ces conceptions prennent leurs racines dans la classe ouvrière elle-même et sont nées de sa vie pratique et de sa propre lutte. Ces conceptions sont toujours plus ou moins liées au souvenir d'efforts passionnés, de sacrifices dévoués, d'une anxiété fébrile quant à l'issue du combat, et leur valeur, qui ne fut que momentanée et fonction des circonstances particulières où elles se développèrent, cède la place à une croyance en leur efficacité absolue et illimitée. C'est ce qui rend difficile la transition vers de nouvelles formes de lutte adaptées aux nouvelles conditions de vie et de travail. Les conditions d'existence contraignent fréquemment les ouvriers à élaborer de nouvelles formes de lutte mais les vieilles traditions peuvent les gêner et les retarder considérablement dans cette tâche. Dans la lutte incessante entre l'héritage idéologique du passé et les nouvelles nécessités pratiques, il est indispensable que les ouvriers comprennent que leurs idées ne sont pas des vérités absolues mais des généralisations tirées d'expériences et de nécessités pratiques antérieures; ils doivent aussi comprendre que l'esprit humain a toujours tendance à assigner une validité absolue à telles ou telles idées, à les considérer comme bonnes ou mauvaises d'une façon absolue, comme des objets de vénération ou de haine, rendant ainsi la classe ouvrière esclave de superstitions. Mais ils doivent se rendre compte de leurs limites et de l'influence des conditions historiques et pratiques pour vaincre ces superstitions et libérer ainsi leur pensée. Inversement, ils doivent sans cesse garder à l'esprit ce qu'ils considèrent comme leur intérêt primordial, comme la base principale de la lutte de la classe ouvrière, comme la grande ligne directrice de toutes leurs actions, mais sans en faire un objet d'adoration. Voilà le sens de la philosophie marxiste, qui — outre sa faculté d'expliquer les expériences quotidiennes et la lutte de classes — permet d'analyser les relations entre le monde et l'esprit humain, dans la voie indiquée par Marx, Engels, et Dietzgen; voilà ce qui donne, à la classe ouvrière, la force nécessaire pour accomplir la grande œuvre de son auto-émancipation.

Le livre de Lénine, tout au contraire, a pour but d'imposer aux lecteurs les croyances de l'auteur en une réalité des notions abstraites. Il ne peut donc être d'aucune utilité aux ouvriers. Et en fait, ce n'est pas pour les aider qu'il a été publié en Europe occidentale. Les ouvriers qui veulent la libération de leur classe par elle-même, ont largement dépassé l'horizon du Parti communiste. Le Parti communiste, lui, ne voit que son adversaire, le parti rival, la Deuxième Internationale, essayant de conserver la direction de la classe ouvrière. Comme le dit Debordin dans la préface de l'édition allemande, l'ouvrage de Lénine avait pour but de regagner au matérialisme la social-démocratie corrompue par la philosophie idéaliste bourgeoise, ou de l'intimider par la terminologie plus radicale et plus violente du matérialisme, et apporter par là une contribution théorique à la formation du « Front Rouge ». Pour le mouvement ouvrier en développement, il importe peu de savoir laquelle de ces tendances idéologiques non marxistes aura raison de l'autre.

Mais d'un autre côté, la philosophie de Lénine peut avoir une certaine importance pour la lutte des ouvriers. Le but du Parti communiste — ce qu'il appelle la révolution mondiale — est d'amener au pouvoir, en utilisant les ouvriers comme force de combat, une catégorie de chefs qui pourront ensuite mettre sur pied, au moyen du pouvoir d'Etat, une production planifiée; ce but, dans son essence, coïncide avec le but final de la social-démocratie. Il ne diffère guère aussi des idées sociales qui arrivent à maturation au sein de la classe intellectuelle, maintenant qu'elle s'aperçoit de son importance toujours accrue dans le processus de production, et dont la trame est une organisation rationnelle de la production, tournant sous la direction de cadres techniques et scientifiques. Aussi le P.C. voit en cette classe un allié naturel et cherche à l'attirer dans son camp. Il s'efforce donc, à l'aide d'une propagande théorique appropriée, de soustraire l'intelligentsia aux influences spirituelles de la bourgeoisie et du capitalisme privé en déclin, et de la convaincre d'adhérer à une révolution destinée à lui donner sa place véritable de nouvelle classe dominante. Au niveau de la philosophie, cela veut dire la gagner au matérialisme. Une révolution ne s'accommoderait pas de l'idéologie douceâtre et conciliante d'un système idéaliste, il lui faut le radicalisme exaltant et audacieux du matérialisme. Le livre de Lénine fournit la base de cette action. Sur cette base un grand nombre d'articles, de revues et de livres ont déjà été publiés, d'abord en allemand, et en bien plus grand nombre, en anglais, tant en Europe qu'en Amérique, avec la collaboration d'universitaires russes et de savants occidentaux célèbres, sympathisants du Parti communiste. On remarque tout de suite, rien qu'au contenu de ces écrits, qu'ils ne sont pas destinés à la classe ouvrière, mais aux intellectuels des pays occidentaux. Le léninisme leur est exposé — sous le nom de marxisme ou de « dialectique » — et on leur dit que c'est la théorie générale et fondamentale du monde et que toutes les sciences particulières n'en sont que des parties qui en découlent. Il est clair qu'avec le véritable marxisme, c'est-à-dire la théorie de la véritable révolution prolétarienne, une telle propagande n'aurait aucune chance de réussite; mais avec le léninisme, théorie d'une

révolution bourgeoise installant au pouvoir une nouvelle classe dirigeante, elle a pu et peut réussir. Seulement, il y a un hic : la classe intellectuelle n'est pas assez nombreuse, — elle occupe des positions trop hétérogènes au point de vue social et, par conséquent, elle est trop faible pour être capable à elle seule de menacer vraiment la domination capitaliste. Les chefs de la II^e comme de la III^e internationale, eux non plus, ne sont pas de force à disputer le pouvoir à la bourgeoisie, et cela quand bien même ils réussiraient à s'affirmer grâce à une politique ferme et claire, au lieu d'être pourris par l'opportunisme. Mais si jamais le capitalisme se trouvait sur le point de sombrer dans une crise grave, économique ou politique, de nature à faire sortir les masses de leur apathie, et si la classe ouvrière reprenait le combat et réussissait, par une première victoire, à ébranler le capitalisme — alors, leur heure sonnera. Ils interviendront et se pousseront au premier rang, joueront les chefs de la révolution, soi-disant pour participer à la lutte, en fait pour dévier l'action en direction des buts de leur parti. Que la bourgeoisie vaincue se rallie ou non à eux, en sorte de sauver du capitalisme ce qui peut être sauvé, c'est une question secondaire; de toute manière, leur intervention se réduit à tromper les ouvriers, à leur faire abandonner la voie de la liberté. Et nous voyons ici l'importance que peut avoir le livre de Lénine pour le mouvement ouvrier futur. Le Parti communiste, bien qu'il puisse perdre du terrain chez les ouvriers, tente de former avec les socialistes et les intellectuels un front uni, prêt, à la première crise importante du capitalisme, à prendre le pouvoir sur les ouvriers et contre eux. Le léninisme et son manuel philosophique servira alors, sous le nom de marxisme, à intimider les ouvriers et à s'imposer aux intellectuels, comme un système de pensée capable d'écraser les puissances spirituelles réactionnaires. Ainsi la classe ouvrière en lutte, s'appuyant sur le marxisme, trouvera sur son chemin cet obstacle : la philosophie léniniste, théorie d'une classe qui cherche à perpétuer l'esclavage et l'exploitation des ouvriers.