

Georges Plekhanov

Les questions
fondamentales
du marxisme

1908

Table des matières

Préface	3
Les questions fondamentales du marxisme	7
Des « bonds » dans la nature et dans l'histoire	69
Dialectique et logique	76

Lien vers la version original de 1927 :
[Les questions fondamentales du marxisme](#)

Préface

« *Les questions fondamentales du marxisme* », le dernier ouvrage de Plekhanov, qui donne un exposé systématique du marxisme dialectique, ont paru en 1908, un quart de siècle après que Plekhanov eut lancé son célèbre pamphlet : *Le socialisme et la lutte politique*, qui inaugura l'histoire de la social-démocratie révolutionnaire de Russie.

Cette brochure, publiée en 1883, marquait la rupture complète avec les vieux préjugés des « narodniki ». Au mouvement révolutionnaire battu, elle indiqua une voie nouvelle, au terme de laquelle l'attendait la victoire, lente à venir, mais sûre. C'est dans la réalité russe elle-même qu'elle montra le processus social et économique qui minait lentement, mais avec ténacité, l'ancien régime. Elle prédit que la classe ouvrière russe, se développant parallèlement au capitalisme, porterait le coup mortel à l'absolutisme russe, et prendrait sa place, à égalité, dans les rangs de l'armée internationale du prolétariat.

Mais Plekhanov ne s'est pas borné à la critique du vieux populisme des « narodniki ». Dans un brillant traité, qui conserve encore toute sa valeur, il a fait l'exposé des « questions fondamentales » du socialisme scientifique et indiqué la méthode du matérialisme dialectique comme l'arme la plus sûre dans la lutte théorique et pratique.

Qu'est-ce que le socialisme scientifique ? Par socialisme scientifique, nous entendons cette doctrine communiste qui, dès 1840, commença à se dégager du socialisme utopique, sous la forte influence de la philosophie hégélienne, d'une part, et de l'économie classique, d'autre part ; qui donna pour la première fois une explication réelle de toutes les étapes du développement de la civilisation humaine ; qui démolit sans pitié les sophismes des théoriciens bourgeois et qui, « armée de tout le savoir de son siècle », partit à la défense du prolétariat. Cette doctrine non seulement démontra, avec une clarté parfaite, toute l'inconsistance scientifique des adversaires du socialisme, mais, indiquant leurs erreurs, elle en donna en même temps l'explication historique. Et ainsi, comme l'a dit jadis Heim de la philosophie de Hegel, « elle attachait à son char de triomphe chacune des opinions dont elle avait triomphé ».

« De même que Darwin a enrichi la biologie de la théorie de l'origine des espèces, si étonnante de simplicité en même temps que rigoureusement scientifique, de même les fondateurs du socialisme scientifique nous ont montré, dans l'évolution des forces productives et la lutte de ces forces contre les formes sociales de production arriérées, le grand principe de la transformation des espèces sociales. »

Mais ce n'est pas comme un cliché, ou comme une « vérité définitive et sans appel » que Plekhanov avait recommandé aux révolutionnaires russes le système du socialisme scientifique. « Il va de soi, écrivait-il, que l'évolution du socialisme scientifique n'est pas encore terminée et qu'elle peut aussi peu

s'arrêter aux travaux d'Engels et de Marx que la théorie de l'origine des espèces pouvait être considérée comme définitivement à point avec la parution des œuvres principales du biologiste anglais. À l'établissement des principes fondamentaux de la nouvelle doctrine doit succéder l'étude détaillée des questions se rattachant à cette dernière, étude qui doit compléter et mener à son terme la révolution accomplie dans la science par les auteurs du Manifeste communiste. Il n'y a aucune branche de la sociologie devant laquelle ne se soient ouverts des horizons nouveaux et d'une ampleur extraordinaire, au fur et à mesure que chacune d'elles s'assimilait leurs conceptions philosophiques et historiques. L'influence bienfaisante de ces conceptions se fait actuellement sentir dans le domaine de l'histoire du droit et de ce qu'on appelle la « civilisation primitive ».

Plekhanov juge nécessaire déjà de souligner la particularité suivante de cette doctrine qu'il expose. « Remontant dans sa généalogie, entre autres, à Kant et à Hegel, le socialisme scientifique se présente néanmoins comme l'adversaire le plus acharné et le plus résolu de l'idéalisme philosophique. Il le chasse de son dernier refuge, la sociologie, où les positivistes lui avaient fait un accueil si chaleureux. Le socialisme scientifique présuppose la « conception matérialiste de l'histoire », c'est-à-dire qu'il explique l'histoire spirituelle de l'humanité par l'évolution des rapports sociaux au sein de celle-ci (entre autres, sous l'influence de la nature ambiante). »

Un travail opiniâtre pour créer le parti révolutionnaire du prolétariat, la nécessité d'appliquer une méthode nouvelle à l'étude des problèmes concrets de l'actualité russe, à l'exploration des destinées du capitalisme en Russie », tout cela, en même temps qu'une activité pratique intense, n'empêchait pas Plekhanov de travailler à « l'étude détaillée » des questions fondamentales du marxisme, en se concentrant de plus en plus sur l'histoire de la philosophie, de la civilisation et de l'art. En même temps qu'il effectuait ce travail spécial, consacré à développer les conceptions de Marx et d'Engels, Plekhanov continuait à défendre celles-ci contre les différents représentants du révisionnisme russe et international, ce révisionnisme qui entreprend chaque fois de « compléter », ou de « corriger », ou de « remplacer » certains principes du marxisme par de vieux dogmes bourgeois depuis longtemps surannés.

Cet ouvrage de Plekhanov est consacré principalement au côté philosophique et historique du socialisme scientifique. Pour Plekhanov, le marxisme est toute une conception du monde, une et indivisible, pénétrée de l'unité d'une idée fondamentale. Plekhanov proteste contre les nouvelles tentatives, entreprises par Bogdanov, Lounatcharsky, Bazarov, Fritsche, de séparer les côtés historique et économique de cette conception du monde d'avec le fondement philosophique sur lequel elle s'appuie. Il proteste contre tous ces essais d'« asseoir le marxisme » sur des bases nouvelles, en l'accouplant à telle ou telle philosophie, comme le néokantisme, le machisme, l'empirio-criticisme, etc., essais entrepris

le plus souvent sous l'influence de courants philosophiques à la mode, à un moment donné, parmi les idéologues de la bourgeoisie.

De l'avis de Plekhanov, émis par lui pour la première fois lors d'une polémique contre Bernstein, le matérialisme de Marx et d'Engels est fondé sur le spinozisme débarrassé par Feuerbach des éléments théologiques qui l'encombraient. De même que Feuerbach, les fondateurs du socialisme scientifique reconnaissent qu'il y a unité, mais non identité entre le « penser » et l'« être ». Les rectifications apportées par Marx à la philosophie de Feuerbach consistent principalement en ce que les rapports d'action et de réaction réciproques entre l'objet et le sujet sont envisagés par Marx du côté où le sujet apparaît dans un rôle actif, comme un être agissant, et non plus seulement contemplatif ;

« En agissant sur la nature extérieure et en la modifiant, l'homme modifie en même temps sa propre nature. »

Plekhanov a parfaitement raison lorsqu'il dit que Marx a été fortement influencé par un article de Feuerbach, intitulé : Thèses préliminaires pour la réforme de la philosophie, paru en 1843, dans le deuxième tome du recueil où avait paru (1- tome) un article de Marx sur la censure prussienne (Anecdota).

« Le penser est conditionné par l'être, mais non l'être par le penser. L'être est conditionné par -lui-même... l'être a son fondement en lui-même ». Cette conception, ajoute Plekhanov, est mise par Marx à la base de l'interprétation matérialiste de l'histoire.

Ce n'est pas tout à fait exact. Marx a modifié radicalement et complété la thèse de Feuerbach, qui est aussi abstraite, aussi peu fondée dans l'histoire, que son homme qu'il a mis à la place de Dieu et de sa modification hégélienne la Raison. « L'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstrait, propre à l'individu, isolé. Dans sa réalité, dit Marx dans les thèses connues sur Feuerbach, cette essence est l'ensemble des rapports sociaux ». C'est précisément parce qu'il n'arrive pas jusqu'à cette conclusion, que Feuerbach est obligé de « s'abstraire du cours de l'évolution historique et de partir de la supposition de l'individu humain abstrait, isolé ».

En complet accord avec cette critique de l'homme abstrait de Feuerbach, Marx modifie aussi sa thèse fondamentale : « Ce n'est pas, dit-il, la conscience des hommes qui détermine leur manière d'être, mais, au contraire, leur manière d'être sociale qui détermine leur conscience ». Jusqu'à présent encore l'erreur fondamentale de tous les systèmes philosophiques cherchant à expliquer le rapport entre la pensée et l'être, c'est de vouloir ignorer cette même circonstance que Feuerbach, lui non plus, ne voyait pas, notamment le fait que « l'individu abstrait, analysé par eux, appartient dans la réalité à une forme déterminée de la société ».

Déjà, dans ses premiers ouvrages, Plekhanov avait souligné plus d'une fois la différence entre la méthode dialectique de Marx et Engels et la théorie vulgaire de l'évolution, selon laquelle ni la nature, ni l'histoire ne font de bonds, tout dans le monde ne se transformant que posément et graduellement. Dans sa polémique contre Tikhomirov, qui, de révolutionnaire, s'était changé en réactionnaire, Plekhanov explique au « nouveau défenseur de l'absolutisme » l'inéluctabilité des bonds dans l'évolution. Nous reproduisons ici en annexe ces pages éclatantes, d'autant plus que Plekhanov lui-même se réfère à sa vieille brochure, qu'il est actuellement assez difficile de se procurer.

Particulièrement intéressants dans l'œuvre de Plekhanov sont les chapitres où l'auteur montre comment les savants contemporains, le plus souvent sans le savoir, sont obligés, en raison de l'état actuel de la science sociale, de donner une explication matérialiste des phénomènes qu'ils étudient. Chaque découverte nouvelle relative à l'histoire de la civilisation, à la mythologie, à l'art, apporte de nouveaux arguments à l'appui de l'interprétation matérialiste de l'histoire. Aux sources de documentation qu'il énumère et auxquelles il se réfère, Plekhanov aurait pu ajouter, pour 1908, les nombreux travaux d'autres savants bourgeois dans le domaine des sciences historiques et sociologiques. Sans s'en apercevoir, ces savants parlent un langage et rassemblent, pierre par pierre, des matériaux et des faits qui confirment la justesse des conceptions philosophiques et historiques du marxisme.

Quelques mots sur la présente édition. Outre le fragment sur les « bonds », nous donnons en annexe l'article de Plekhanov sur le « rôle de la personnalité dans l'histoire », ainsi qu'un grand extrait de sa préface à la brochure d'Engels sur Feuerbach. Conformément au désir de Plekhanov, ces remarques sur la dialectique et la logique avaient été insérées dans le texte de la traduction allemande de son livre, publiée en 1910. Le lecteur trouvera également une série d'annotations nouvelles faites par Plekhanov pour les lecteurs allemands. De notre côté, nous y avons ajouté quelques notes explicatives, et complété, là où c'était nécessaire, les références indiquées par Plekhanov.

D. RIAZANOV.

Les « questions fondamentales » du marxisme

Le marxisme, c'est toute une conception du monde. Brièvement parlant, c'est *le matérialisme contemporain* qui représente le plus haut degré actuel de cette *conception du monde* dont les bases avaient été jetées, dans la vieille Hellade, par Démocrite, ainsi que par les penseurs ioniens, ses devanciers. Ce qu'on appelle *l'hylozoïsme*, n'est autre chose, en effet, qu'un *matérialisme* naïf. Le mérite principal d'avoir dégagé et formulé les principes fondamentaux du matérialisme moderne revient incontestablement à Karl Marx et à son ami Frédéric Engels. Les côtés historique et économique de cette conception du monde, *ce qu'on désigne* ordinairement sous le nom de *matérialisme historique*, ainsi que l'ensemble, étroitement lié à celui-ci, des conceptions *sur les problèmes, la méthode et les catégories de l'économie politique, sur le développement économique de la société, et tout particulièrement de la société capitaliste*, sont presque exclusivement l'œuvre de Marx et d'Engels. Ce qu'avaient apporté, dans ce domaine, leurs *prédécesseurs* ne doit être considéré que comme un travail préparatoire. Des matériaux, parfois abondants et précieux, avaient été rassemblés, mais ils n'avaient pas été systématisés, ni éclairés du point de vue d'une pensée générale et, partant, n'avaient pu être appréciés ni utilisés comme ils auraient dû l'être. Ce qu'ont fait, dans ce domaine, les adeptes de Marx et d'Engels en Europe et en Amérique n'est que l'étude plus ou moins heureuse de problèmes spéciaux, parfois, il est vrai, de la plus haute importance. Voilà pourquoi on n'entend souvent par « marxisme » que les deux côtés susmentionnés de l'actuelle conception matérialiste du monde, et cela non seulement dans le « grand public », qui ne s'est pas encore *élevé à la* compréhension approfondie des doctrines philosophiques, mais même parmi ceux qui se considèrent comme les disciples fidèles de Marx et d'Engels, tant en Russie que dans le reste du monde civilisé.

Ces deux côtés sont considérés comme quelque chose de complètement indépendant du « matérialisme philosophique » et même, peu s'en faut, comme opposé à celui-ci¹. Mais comme ces deux côtés, arbitrairement détachés de l'ensemble des conceptions qui leur sont apparentées et en forment la base théorique, ne peuvent rester suspendus en l'air, les gens qui les ont détachés se

¹ Mon ami Victor Adler a remarqué très justement, dans l'article qu'il a écrit le jour des funérailles d'Engels, que le socialisme, tel que Marx et Engels le comprenaient, est une doctrine non seulement économique, mais aussi universelle. (Je cite d'après l'édition italienne : F. Engels, *Économie politique*. Introduction et notes biographiques et bibliographiques, par Filippo Turati, Victor Adler et Karl Kautsky, Milan 1895). Mais plus est vraie cette caractéristique du socialisme tel que le comprenaient Marx et Engels, plus est étrange l'impression que l'on ressent en voyant Victor Adler admettre la possibilité de remplacer la base matérialiste de cette « doctrine universelle » par une base kantienne. Que penser d'une doctrine universelle dont la base philosophique n'a aucune liaison avec tout son édifice. Engels écrit : « Marx et moi, nous étions à peu près les seuls à avoir transposé la dialectique consciente dans la conception matérialiste de la nature et de l'histoire » (v. préface à la 3e édition de *l'Anti-Dühring*). Ainsi les pères du socialisme scientifique, malgré certains de leurs adeptes actuels, étaient des *matérialistes conscients*, non seulement en histoire, mais aussi en sciences naturelles et physiques.

sentent tout naturellement le besoin d' « étayer le marxisme » à neuf, en l'accouplant — et cette fois encore tout à fait arbitrairement et le plus souvent sous l'emprise de courants philosophiques prédominant parmi les *idéologues de la bourgeoisie* — à tel ou tel philosophe, à Kant, Mach, Avenarius, Ostwald, et, dans les derniers temps, à Joseph Dietzgen. Il est vrai que les conceptions philosophiques de J. Dietzgen se sont formées tout à fait indépendamment des influences bourgeoises, qu'elles sont, dans une mesure notable, apparentées à celles de Marx et d'Engels. Mais les conceptions philosophiques de ces derniers ont un contenu incomparablement plus ordonné et plus riche, et, pour cette seule raison déjà, ne peuvent pas être *complétées*, mais tout au plus *popularisées* jusqu'à un certain point à l'aide de la doctrine de Dietzgen. Jusqu'ici on n'a pas essayé de « compléter Marx » par saint Thomas d'Aquin². Cependant, il n'y a rien d'impossible à ce que, malgré la récente encyclique du pape contre les modernistes, le monde catholique ne donne naissance à un penseur capable de Cette prouesse théorique.

I

Ordinairement, on plaide la nécessité de « compléter » le marxisme par telle ou telle philosophie en alléguant que Marx et Engels n'ont nulle part exposé leurs conceptions philosophiques. Mais pareille allégation est peu convaincante, et si même elle était fondée, ce ne serait pas une raison pour remplacer les conceptions philosophiques de Marx et d'Engels par celles du premier penseur venu se plaçant souvent à un point de vue totalement différent. Il faut se rappeler que nous disposons de données suffisantes pour nous faire une idée juste des conceptions philosophiques de Marx et d'Engels (*).

Ces conceptions sous leur aspect définitif ont été exposées d'une façon *assez complète*, quoique sous forme polémique, dans la première partie du livre d'Engels : *Herrn Eugen Dührings Ummälzung der Wissenschaft* (dont il y a plusieurs traductions russes). Dans la remarquable brochure du même auteur : *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (brochure traduite par nous en russe et munie d'une préface et de notes

² Dans un article spécial consacré à Dietzgen (*Sovremionny Mir*, 1907, n° 7, reproduit dans le recueil intitulé *De la défense à l'attaque [Œuvres, t. XVII]*) Plekhanov démontre que « les écrits de cet ouvrier exceptionnellement doué ne renferment en théorie absolument rien qui puisse être considéré comme nouveau comparativement à ce qui est déjà contenu dans les écrits de Marx, d'Engels et de Feuerbach ».

Plekhanov se trompe en disant que, jusqu'à présent, on n'avait pas essayé de « compléter Marx » par Thomas d'Aquin. Dans une série d'aperçus très intéressants consacrés aux théories de Marx, qu'il estime être le plus grand économiste de tous les temps, Wilhem Hohof, l'écrivain catholique allemand bien connu, s'efforce de prouver que, dans sa théorie de la valeur, Marx est en accord sur beaucoup de points avec le grand théologien du moyen Age. Voir : *Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik* (La signification de la critique du capital par Marx) et *Warenwert und Kapitalprofit* (Valeur de la marchandise et profit du capital). En France, parmi les socialistes catholiques, il y a de même des admirateurs de Marx et de Thomas d'Aquin (D. Riazarov).

(*) Le livre de Vl. Verigo : *Marx als Philosoph* (Berne et Leipzig, 1904), est consacré à la philosophie de Marx et Engels. Mais il est difficile d'imaginer œuvre aussi peu satisfaisante que celle-là.

explicatives), les conceptions qui constituent la base philosophique du marxisme sont exposées cette fois sous une forme positive. Une caractéristique brève, mais brillante, de ces mêmes conceptions, dans leurs rapports avec l'agnosticisme, a été fournie par Engels dans la préface à la traduction anglaise de la brochure *Socialisme utopique et socialisme scientifique*³. En ce qui concerne Marx, il y a lieu

³ Dans cette préface, Engels montre, à l'instar de Marx, que le matérialisme est l'enfant de la Grande-Bretagne, que Bacon était réellement l'aïeul du matérialisme anglais, qu'avec Hobbes et Locke, il est le père de l'école matérialiste française, que l'actuel « agnosticisme » anglais n'est qu'un matérialisme peureux.

« En effet, dit Engels, l'agnosticisme est-il autre chose, pour nous servir d'un terme très expressif du Lancashire, qu'un matérialisme « pudiquement voilé » ? L'idée que l'agnostique se fait de la nature est profondément imprégnée de matérialisme. Dans toute la nature règnent des lois ; il n'y a, en elle, absolument aucune place pour une intervention du dehors. Mais, ajoute l'agnostique, nous n'avons les moyens ni de démontrer l'existence d'un Être suprême au-delà du monde connu, ni de le nier. Cela avait encore un fond à l'époque où le grand astronome Laplace, répondant à Napoléon, qui lui demandait pourquoi, dans la *Mécanique Céleste*, le créateur n'était jamais mentionné, déclara fièrement : « Je n'avais pas besoin de cette hypothèse ». Mais, à l'époque actuelle, la conception évolutionniste du monde ne laisse absolument aucune place à un créateur ou régisseur, et tout propos sur un Être suprême situé en dehors du monde existant serait une contradiction en soi et, me semble-t-il, blesserait inutilement le sentiment des gens religieux.

« À part cela, notre agnostique admet que toutes nos connaissances sont basées sur des impressions qui nous sont transmises par nos sens. Mais, ajoute-t-il, d'où savons-nous que nos sens nous donnent une idée exacte des choses que nous percevons par leurs entremises ? Et il continue à nous démontrer que, lorsqu'il parle des choses ou de leurs propriétés, il parle, en réalité, non point de ces choses et propriétés dont il ne peut savoir rien avec certitude, mais seulement des impressions qu'elles ont produites sur ses sens.

« Il n'est pas douteux, pourrait-on dire, que pareille manière de raisonner est irréfutable. Mais, avant de raisonner, les hommes agissaient. « Au commencement était l'action ». Et l'activité humaine a résolu cette difficulté longtemps avant que la raison humaine l'ait inventée. *The proof of the pudding ta in the eating* (la preuve du pudding se fait en le mangeant).

Du moment même où nous utilisons pour nous ces choses, nous soumettons à une épreuve infaillible la véracité ou la fausseté de nos perceptions sensibles. Si ces perceptions sont fausses, notre appréciation sur la manière dont la chose donnée peut être utilisée doit l'être également, et notre tentative doit aboutir à un échec. Mais si nous réussissons la tâche que nous nous sommes assignés, si nous constatons qu'une chose donnée correspond à l'idée que nous nous en faisons, qu'elle répond au but auquel nous l'avons destinée, alors nous avons une preuve positive que notre perception de la chose et de ses propriétés correspond, dans certaines limites, à la réalité extérieure. Par contre, dans tous les cas où nous nous trouvons en face d'un échec, nous ne tardons pas en général à en découvrir les causes. Il en résulte que la perception sur laquelle nous abus sommes fondés dans notre action était soit faite superficiellement, soit faussement rattachée aux résultats d'autres perceptions, et que, par conséquent, notre raisonnement était erroné. Mais, si nous nous employons à entraîner et à utiliser nos sens d'une façon précise et à maintenir notre activité dans le cadre des perceptions obtenues et utilisées d'une façon juste, nous constaterons que le résultat de nos actes prouve l'accord de nos perceptions avec la nature objective des choses perçues par nous. Pour le moment on ne peut citer aucun cas qui nous oblige à conclure que nos perceptions sensibles, contrôlées scientifiquement, évoquent dans notre esprit des idées sur le monde extérieur divergeant, par leur nature même, de la réalité, ou qu'il existe une divergence fondamentale entre le monde extérieur et nos perceptions sensibles.

« Mais voici qu'un agnostique néo-kantien se présente et déclare : il se peut que nous soyons capables de saisir justement les propriétés d'une chose, mais nous ne sommes pas en état, par un processus sensible ou mental quelconque, de saisir la chose en soi. Cette « chose en soi » se trouve en dehors de notre horizon. À cela, Hegel a déjà répondu depuis longtemps : « Quand vous connaissez toutes les propriétés d'une chose, cette chose elle-même vous est connue ; il reste seulement le fait que la chose donnée existe

de signaler, comme ayant une très grande importance pour la compréhension du côté philosophique de sa doctrine, d'abord la caractéristique de la dialectique matérialiste faite par lui-même, en opposition avec la dialectique idéaliste de Hegel, dans la préface de la deuxième édition du premier tome du *Capital* ; ensuite, les nombreuses observations détaillées, consignées en passant dans le même tome au fur et à mesure de l'exposé. Telles pages de la *Misère de la Philosophie* sont également, à certains égards, de la plus haute importance ⁴.

indépendamment de vous ; et, aussitôt que vos sens vous ont appris cela, vous avez, déjà saisi également le dernier reste de la chose en soi, la fameuse chose en soi de Kant ». À cela, on peut ajouter qu'à l'époque de Kant notre notion des choses de la nature avait encore un caractère fragmentaire, et Kant était fondé à soupçonner que, derrière le peu que nous savions de ces choses, il se cachait, dans chacune d'elles, la mystérieuse « chose en soi ». Mais toutes ces choses insaisissables ont été, l'une après l'autre, saisies, analysées ; bien plus, elles ont été reconstituées, grâce aux progrès gigantesques de la science. Et tout ce que nous sommes nous-mêmes en état de reconstituer, nous ne pouvons plus le considérer comme impossible à saisir. Pour la chimie, dans la première moitié du air siècle, les substances organiques étaient des choses mystérieuses de ce genre, et maintenant nous avons appris à les reconstituer l'une après l'autre par la synthèse de leurs éléments chimiques, sans recourir à l'aide des processus organiques. Les chimistes contemporains déclarent que, dès que la structure chimique d'un corps quelconque nous est connue, ce dernier peut être reconstitué à l'aide de ses éléments. Nous sommes, pour le moment, encore loin de connaître la composition des substances organiques supérieures, les corps albuminés, mais il n'y a aucune raison pour que nous ne puissions, fût-ce au bout de plusieurs siècles, acquérir ce savoir, et arriver ainsi à produire de l'albumine artificielle. Quand nous y serons parvenus, nous aurons la possibilité de reproduire la vie organique, de ses formes inférieures jusqu'aux formes les plus élevées, car la vie n'est pas autre chose que la forme normale d'existence des corps albuminés.

« Mais, après avoir fait ces réserves formelles, notre agnostique parle et agit comme un matérialiste ordinaire, qu'il est essentiellement. Autant que nous le sachions, dira-t-il peut-être, la matière et le mouvement ou, comme on dit maintenant, l'énergie, ne peuvent être ni créés, ni anéantis, mais nous n'avons aucune preuve que l'un et l'autre n'aient pas été créés à une époque ou à une autre. Mais si vous essayez de vous servir de cette affirmation contre lui dans un cas particulier quelconque, il vous fera vivement abandonner cette position. Admettant *in abstracto* la possibilité du spiritualisme, il ne veut pas en entendre parler *in concreto*. Il vous dira : Autant que nous le sachions et puissions le savoir, il n'existe pas de créateur ou de régisseur de l'Univers ; autant que nous le sachions, la matière et l'énergie ne peuvent être ni créées, ni annihilées ; pour nous, la pensée n'est qu'une forme de l'énergie, qu'une fonction du cerveau ; tout ce que nous savons indique que le monde est régi par des lois immuables, etc., etc. Ainsi, dans la mesure où il est homme de science et où il sait quelque chose, il est matérialiste. Au-delà de sa science, dans les domaines où il ne sait rien, il traduit son absence de savoir en grec et l'appelle agnosticisme.

Le représentant le plus typique de l'agnosticisme et l'auteur de ce terme est Thomas Henry Huxley (1825-1895), élève de Darwin et l'un des plus grands biologistes anglais, qui a beaucoup fait pour la vulgarisation des principes des sciences physiques et naturelles modernes. De 1860 à 1880, il fut très populaire en Russie, surtout parmi les « réalistes pensants ». Son livre *La place de l'homme dans la nature* a paru en 1864 en deux traductions. Les *Leçons de physiologie élémentaire* avaient été préfacées par D. Pissarev (D. R.).

⁴ Dans la *Misère de la philosophie*, Marx expose la méthode dialectique de Hegel de la manière suivante :

« Tout ce qui existe, tout ce qui vit sur terre et dans l'eau, n'existe, ne vit que par un mouvement quelconque. Ainsi, le mouvement de l'histoire produit les rapports sociaux, le mouvement industriel nous donne les produits industriels, etc. De même qu'au moyen de l'abstraction on transforme toute chose en catégorie logique, de même on n'a qu'à faire abstraction de tout caractère distinctif des différents mouvements pour arriver au mouvement à l'état abstrait, au mouvement purement formel, à la formule purement logique du mouvement. Si l'on trouve dans les catégories logiques la substance de toute chose, on s'imagine trouver dans la formule logique du mouvement la *méthode absolue* qui, non seulement

explique toute chose, mais implique encore le mouvement de la chose. C'est de cette méthode absolue que Hegel parle en ces termes : « *La méthode est la force absolue, suprême, infinie, à laquelle aucun objet ne saurait résister, c'est la tendance de la raison à se reconnaître elle-même en toute chose* » (*Logique*, t. III.)

« Alors qu'est-ce que la méthode absolue ? L'abstraction du mouvement. Qu'est-ce que l'abstraction du mouvement ? Le mouvement dans l'aspect abstrait. Qu'est-ce que le mouvement dans l'aspect abstrait ? Une formule purement logique du mouvement ou le mouvement de la raison pure. En quoi consiste le mouvement de la raison pure ? En ce qu'elle se pose elle-même, qu'elle s'oppose et qu'elle s'unit à elle-même ; en ce qu'elle se formule en thèse, synthèse et antithèse, ou enfin en ce qu'elle s'admet elle-même, se nie et nie sa négation.

« Mais de quelle manière la raison s'admet-elle, de quelle manière se pose-t-elle elle-même comme une catégorie déterminée ? C'est déjà l'affaire de la raison même et de ses apologistes. Mais la raison s'est posée elle-même en thèse ; cette thèse, cette idée, en s'opposant à elle-même, se divise en deux idées dont l'une contredit l'autre, en affirmation et en négation, en *oui* et en *non*. La lutte de ces deux éléments opposés renfermés dans l'antithèse constitue le mouvement dialectique. *Oui* se transforme en *non* ; *non* se transforme en *oui* ; *oui* devient simultanément *oui* et *non* ; *non* devient simultanément *non* et *oui*. De cette façon, les oppositions s'équilibrent réciproquement, se neutralisent et se paralysent. La fusion de ces deux idées, dont l'une contredit l'autre, forme une idée nouvelle : la synthèse. Cette nouvelle idée se divise de nouveau en deux idées opposées, lesquelles, à leur tour, se fondent en une synthèse nouvelle. Ce processus de décomposition forme un groupe d'idées. Le groupe d'idées se soumet au même mouvement que la catégorie simple, et a pour antithèse un autre groupe d'idées opposé. De ces deux groupes naît un nouveau groupe d'idées, leur synthèse. De même que le groupe naît du mouvement dialectique des catégories simples, de même, du mouvement dialectique des groupes surgit la série, et le mouvement dialectique des séries engendre la totalité du système.

« Appliquez cette méthode aux catégories de l'économie politique et vous obtiendrez la logique et la métaphysique de l'économie politique, ou, en d'autres termes, vous traduirez les catégories économiques, connues de tout le monde, en un langage peu connu, grâce auquel on pourra croire qu'elles viennent de naître dans un cerveau bourré de raison pure, tant ces catégories paraissent s'engendrer les unes les autres, se lier et s'entrelacer sous l'influence du seul mouvement dialectique... Selon Hegel, tout ce qui s'est passé et se passe encore dans le monde est identique à ce qui se passe dans sa propre pensée. Il en résulte que la philosophie de l'histoire n'est que l'histoire de la philosophie, et de la philosophie de Hegel seulement ».

Parlant de ce défaut qui est à la base de la dialectique hégélienne, Marx, dans la préface à la deuxième édition du *Capital*, souligne la différence existant entre la dialectique matérialiste et la dialectique idéaliste.

« Ma méthode dialectique, non seulement se distingue essentiellement de celle de Hegel, mais lui est diamétralement opposée. Pour Hegel, le processus de la pensée, qu'il transforme, sous le nom d'idée, en un sujet indépendant, c'est le démiurge (créateur) de la réalité, qui n'en est que la manifestation extérieure. Mais, pour moi, c'est juste le contraire : l'idéal n'est rien d'autre que le matériel traduit et remanié dans le cerveau de l'homme. J'ai fait, il y a déjà presque trente ans, la critique du côté mystique de la dialectique hégélienne, à l'époque où elle était encore à la mode... Le caractère mystique que la dialectique a pris chez Hegel n'empêche nullement celui-ci d'avoir été le premier à donner un tableau complet des formes générales du mouvement de cette dialectique. Chez Hegel la dialectique se trouve la tête en bas. Il faut la mettre sur ses pieds, pour découvrir le grain rationnel sous l'enveloppe mystique.

« Sous sa forme mystique, la dialectique devint à la mode en Allemagne, parce qu'elle permettait de voiler l'état de choses existant. Sous sa forme rationnelle, la dialectique n'est aux yeux de la bourgeoisie et de ses porte-parole doctrinaires que scandale et horreur, parce qu'à la compréhension positive de ce qui existe, elle ajoute en même temps la compréhension de la négation, de la ruine nécessaire de l'état de choses existant ; parce qu'elle conçoit chaque forme dans le flux du mouvement, partant sous son aspect transitoire ; parce qu'elle ne s'incline devant rien et qu'elle est, par son essence, critique et révolutionnaire » (Préface à la deuxième édition du *Capital*).

Pour ce qui est de la loi hégélienne de la transformation des différences quantitatives en différences qualitatives, Marx en parle dans le chapitre sur la norme et la masse de la plus-value », lorsqu'il examine les conditions dans lesquelles l'artisan moyenâgeux se transforme en capitaliste. « Le propriétaire de fonds

Enfin, le processus de l'évolution des idées philosophique de Marx et Engels se dégage avec une netteté suffisante de leurs premiers écrits, publiés tout récemment par F. Mehring sous le titre : *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, Stuttgart 1902.

Dans sa thèse de doctorat, intitulée *Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie*, de même que dans certains articles reproduits par Mehring dans le premier tome de l'édition précitée, le jeune Marx apparaît encore comme l'idéaliste pur sang de l'école hégélienne. Mais, dans les articles publiés d'abord dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher* et insérés maintenant dans le même tome premier, Marx, et avec lui Engels, qui collabora également aux *Jahrbücher*, se place déjà fermement au point de vue de l'humanisme de Feuerbach⁵. Dans l'ouvrage intitulé *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik*, publié en 1845 et reproduit dans le deuxième tome de l'édition de Mehring, les deux auteurs, c'est-à-dire Marx et Engels, réalisent quelques progrès importants en ce qui concerne le développement de la philosophie de Feuerbach. Dans quelle direction ils avaient entrepris ce travail, on le voit par ces onze *Thèses sur Feuerbach* que Marx avait rédigées au printemps de 1845 et qu'Engels avait

ou de marchandises ne se transforme réellement en capitaliste que lorsque la somme minimum avancée, pour la production surpasse de beaucoup le maximum médiéval. Ici, comme dans les sciences naturelles et physiques, se confirme la justesse de cette loi que Hegel a découverte dans sa *Logique* et d'après laquelle les changements purement quantitatifs, arrivés à un certain degré, se transforment en différences qualitatives ».

Indiquant les contradictions dans lesquelles s'empêtre John Stuart Mill en cherchant à concilier la théorie du profit de Ricardo avec la théorie de l'abstinence de Segnor, Marx remarque en outre : « Les plates contradictions lui sont aussi proches que la « contradictions hégélienne, source de toute dialectique, lui est étrangère ».

Dans le *Capital*, Marx observe que les propriétés d'une chose ne naissent pas de ses rapports à d'autres, mais ne font que se manifester dans ces rapports (D. R.).

⁵ La lettre que Marx adressait, le 30 octobre 1843, à Feuerbach a une grande importance pour la caractéristique de l'évolution de ses conceptions philosophiques. Invitant Feuerbach à prendre position contre Schelling, Marx écrivait : « Vous êtes pour cela l'homme le mieux placé du monde, car vous êtes Schelling à rebours. L'idée parfaitement juste que Schelling avait formulée dans sa jeunesse — nous devons reconnaître ce qu'il y a de bien même chez nos adversaires — et pour la réalisation de laquelle il n'avait aucune qualité hormis l'imagination, aucune énergie hormis la vanité, aucun stimulant hormis l'opium, aucun organe hormis l'irritabilité et une intuition toute féminine — cette juste idée de sa jeunesse, idée qui chez lui était restée une vision juvénile fantastique, s'est transformée chez vous en vérité, en réalité, en sérieux viril. C'est pourquoi Schelling est votre anticipation défigurée, et dès qu'on oppose la réalité à pareille défiguration, celle-ci doit se dissiper comme une vapeur, comme un nuage. Je vous considère, pour cette raison, comme l'adversaire de Schelling, adversaire nécessaire, naturel, mandaté par Leurs Majestés la Nature et l'Histoire. Votre lutte contre lui, c'est la lutte de la philosophie elle-même contre sa propre défiguration. » (K. GRUN : *Ludwig Feuerbach dans ses lettres et ses écrits*, Leipzig 1874, t. I, p. 361). D'après ce qui précède, Marx, vraisemblablement, comprenait l'« idée de jeunesse de Schelling » dans le sens du monisme matérialiste. Mais Feuerbach ne partageait pas cette manière de voir de Marx, comme le montre la réponse qu'il lui fit. Il trouve que Schelling, déjà dans ses premiers écrits, « ne fait que transformer l'idéalisme de la pensée en idéalisme de l'imagination, et attribue aux choses aussi peu de réalité qu'au moi, avec cette seule différence que cela a une autre apparence, parce que, à la place du moi déterminé, il a mis l'« absolu » indéterminé et donné à l'idéalisme une nuance panthéiste » (*Ibid.*, p. 402).

publiées dans l'annexe à la brochure *Ludwig Feuerbach* que nous avons mentionnée plus haut ⁶. En un mot, *ce* ne sont pas les matériaux qui manquent en l'occurrence ; seulement il faut savoir s'en servir, c'est-à-dire être préparé à les comprendre. Mais précisément les lecteurs actuels n'y sont pas préparés et, par suite, ne savent pas s'en servir.

Et pourquoi ? Pour des raisons multiples. L'une des plus importantes c'est qu'actuellement on *connait* très mal, premièrement, la *philosophie hégélienne*, sans laquelle il est difficile de s'assimiler la méthode *de* Marx, et, deuxièmement, *l'histoire du matérialisme*, sans laquelle on ne peut se faire une idée nette de la doctrine de Feuerbach, qui fut, en philosophie, le prédécesseur immédiat de Marx, et qui a fourni, dans une mesure considérable, la base philosophique de la conception du monde de Marx et Engels.

On présente ordinairement l'« humanisme » de Feuerbach comme une chose très confuse et indéterminée. F. A. Lange, qui a beaucoup contribué à répandre, dans le grand public et le monde savant, une idée complètement fautive de l'essence du matérialisme et de son histoire, se refuse complètement à reconnaître l'« humanisme » de Feuerbach comme une doctrine matérialiste. L'exemple de F. A. Lange a été suivi par la presque totalité de ceux qui ont écrit sur Feuerbach, tant en Russie qu'à l'étranger. P. A. Berline, qui dépeint l'humanisme de Feuerbach comme une sorte de matérialisme non pur » (*), n'a pu, visiblement, non plus, se soustraire à l'influence de Lange.

Nous avouons ne pas voir très clairement ce que pense sur cette question Fr. Mehring, le meilleur et peut-être l'unique connaisseur de la philosophie parmi les social-démocrates allemands. Par contre, il nous est parfaitement clair que Marx et Engels voyaient en Feuerbach un matérialiste. Il est vrai qu'Engels souligne l'inconséquence de Feuerbach. Mais cela ne l'empêche aucunement de reconnaître les *principes fondamentaux* de sa philosophie comme *purement matérialistes* ⁷. Et il ne peut en être autrement pour quiconque se donne la peine d'étudier à fond la doctrine de Feuerbach.

⁶ On le voit encore plus clairement par la partie de *l'Idéologie allemande* que nous avons publiée dans le premier tome des *Archives de K. Marx et de Fr. Engels*. Voir : *K. Marx et Fr. Engels, leurs opinions sur L. Feuerbach*, avec notre préface. Le texte vérifié des thèses sur Feuerbach s'y trouve également (D. R.).

(*) Voir son livre intéressant : *l'Allemagne à la veille de la Révolution de 1848*, Saint-Petersbourg, 1906, pages 228-229.

⁷ Engels écrivait : « L'évolution de Feuerbach, c'est la transformation d'un hégélien (à vrai dire, il n'avait jamais été un hégélien parfaitement orthodoxe) en matérialiste. A un certain degré de cette évolution, Feuerbach arriva à une rupture complète avec le système idéaliste de son prédécesseur. Finalement, s'établit en lui, avec une force irrésistible, la conscience que la vie préexistante de l'Idée absolue » et des « catégories logiques », dont l'existence, selon Hegel, avait précédé celle de l'Univers, n'est rien de plus qu'un reste bizarre de la croyance en un Créateur supra-terrestre ; que le monde sensible, accessible à nos sens extérieurs, auquel nous appartenons nous-mêmes, est l'unique monde réel, et que notre conscience et notre raisonnement sont engendrés par un organe matériel, une partie de notre corps — le cerveau —

II

En disant cela, nous nous rendons parfaitement compte que nous risquons d'étonner un grand nombre de nos lecteurs. Mais cela ne doit pas nous effrayer, car il avait raison le penseur antique qui disait que l'étonnement était le commencement de la science. Et pour que nos lecteurs ne restent pas, pour ainsi dire, au stade de l'étonnement, nous leur recommandons, avant tout, de se demander ce que Feuerbach voulait exprimer au juste, lorsque, esquissant brièvement, mais d'une façon très caractéristique, son *curriculum vitae* philosophique, il écrivait : « *Dieu fut ma première pensée, la raison ma seconde, et l'homme ma troisième et dernière* ». Nous affirmons que cette question trouve incontestablement sa solution dans ces mots très significatifs de Feuerbach lui-même : « *Dans la discussion entre le matérialisme et le spiritualisme, il s'agit... de la tête humaine... Une fois fixés sur la matière dont le cerveau est fait, nous arriverons bientôt à une vue nette en ce qui concerne également toute autre matière, en ce qui concerne la matière en général* » (*). Ailleurs, il déclare que son *anthropologie*, c'est-à-dire son *humanisme*, signifie uniquement que Dieu... n'est autre chose que l'esprit humain lui-même (**). Ce point de vue anthropologique, remarque Feuerbach, n'était pas étranger déjà à Descartes lui-même (***)). Mais que signifie tout cela ? Cela signifie que Feuerbach avait pris « l'homme » pour point de départ de ses raisonnements philosophiques *uniquement parce qu'il* espérait, en partant de ce point, arriver plus tôt au but, qui était de donner une idée juste *de la matière*, en général, *et de ses rapports avec « l'esprit »*. Par conséquent, nous avons, dans ce cas, affaire à un procédé méthodologique dont la valeur était conditionnée par les circonstances de temps et de lieu, c'est-à-dire par les modes de raisonner coutumiers aux savants allemands, ou simplement aux Allemands cultivés de l'époque (****), mais qui *ne dépendait nullement d'une conception particulière quelconque du monde* ⁸.

bien que l'une et l'autre appartiennent, visiblement, au monde immatériel. Ce n'est pas la matière qui est engendrée par l'esprit, c'est l'esprit qui est engendrée par la matière. Cela, évidemment, est déjà du matérialisme pur. » (*Ludwig Feuerbach*, Stuttgart 1907, p. 17-18.)

(*) *Spiritualismus und Materialismus*, Œuvres, X, p. 129.

(**) Œuvres, IV, P. 249.

(***) *Ibid.*, p. 249.

(****) Feuerbach dit très bien lui-même que le début de toute philosophie est déterminé par l'état précédent de la pensée philosophique.

⁸ F. Lange écrit : « Le matérialiste véritable sera toujours enclin à diriger son regard sur l'ensemble de la nature extérieure et à ne considérer l'homme que comme une onde dans l'océan du mouvement éternel de la matière. La nature de l'homme ne représente pour le matérialiste qu'un cas spécial de la physiologie générale, de même que la pensée n'est qu'un cas spécial dans la chaîne des processus psychiques vitaux » (*Histoire du matérialisme*, t. II, p. 74, Leipzig 1902). Mais Théodore Dézamy, lui aussi, dans son *Code de la Communauté* (Paris 1843), prend pour point de départ la nature humaine (l'« organisme humain »), et pourtant personne ne doutera qu'il partage la manière de voir du matérialisme français du XVIII^e siècle. D'ailleurs Lange ne mentionne pas du tout Dézamy, tandis que Marx le place au nombre des communistes français dont le communisme était plus scientifique que celui de Cabet, par exemple. « Dézamy, Gay et les autres communistes français de la même orientation, dit Marx, développent la doctrine matérialiste comme

On voit déjà, d'après notre citation des paroles de Feuerbach à propos de la « tête humaine », qu'à l'époque où il les écrivit, la question de la « matière dont est fait le cerveau » avait été résolue dans un sens purement matérialiste. Et cette solution de la question avait été adoptée également par Marx et Engels. Elle devint la base de leur propre philosophie, ce qui ressort avec la clarté la plus complète des ouvrages d'Engels : *Ludwig Feuerbach et Anti-Dühring*, que nous avons déjà mentionnés. Voilà pourquoi nous devons examiner cette solution de plus près, car en l'étudiant, nous étudierons en même temps le *côté philosophique du marxisme*.

Dans son article intitulé : *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, paru en 1842, et qui exerça une très grande influence sur Marx, Feuerbach déclare que « les véritables rapports entre le penser et l'être doivent être exprimés de la façon suivante : l'être est le *sujet*, et le penser est l'*attribut* ». La pensée est conditionnée par l'être, mais non l'être par la pensée. L'être est conditionné par soi-même... à son fond en soi-même (*).

Cette conception des rapports de l'être avec la pensée mise par Marx et Engels à la base de *l'interprétation matérialiste de l'histoire* constitue le résultat le plus important de cette critique de l'idéalisme hégélien qui, dans ses traits principaux, avait été faite par Feuerbach lui-même, et dont les conclusions peuvent être résumées ainsi :

Feuerbach a trouvé que la philosophie de Hegel avait supprimé la contradiction existant entre l'être et le penser.

Mais, selon lui, elle a supprimé cette contradiction *tout en se maintenant à l'intérieur de celle-ci*, c'est-à-dire d'un *des éléments* de cette contradiction, à savoir la *pensée*. Chez Hegel, la pensée c'est précisément l'être : la pensée est sujet, l'être est attribut (**). Il s'ensuit que Hegel — et en général l'idéalisme — ne supprime la contradiction qu'*au moyen de la suppression d'un de ses éléments constitutifs*, à savoir l'être ou *l'existence de la matière, de la nature*. Mais supprimer un des éléments constitutifs de la contradiction ne signifie nullement résoudre cette contradiction. « La doctrine de Hegel d'après laquelle la nature « est posée » par l'idée ne représente que la traduction en langage philosophique *de la doctrine théologique* suivant laquelle la nature est *créée* par Dieu, la réalité, la matière, par

une doctrine de l'humanisme réel et comme une base logique du communisme » (*La Sainte Famille*). À l'époque où Marx et Engels écrivaient ce livre, ils divergeaient encore dans l'appréciation de la philosophie de Feuerbach. Marx l'appelait du « matérialisme coïncidant avec l'humanisme », (de même que Feuerbach l'est en théorie, le socialisme et le communisme français et anglais sont, en pratique, du matérialisme coïncidant avec l'humanisme). Marx considérait en général le matérialisme comme la base théorique nécessaire du communisme et du socialisme. Engels, par contre, était d'avis que Feuerbach en avait fini une fois pour toutes avec la vieille opposition entre le spiritualisme et le matérialisme (*La Sainte Famille*). Plus tard, comme nous l'avons vu, il signale, lui aussi, dans l'évolution de Feuerbach, celle de l'idéalisme au matérialisme.

(*) *Œuvres*, II, p. 263 (*Œuvres*, édition de l'Institut Marx et Engels, t. 1, p. 71.)

(**) *Œuvres*, II, p. 261.

(***) *Ibid.*, p. 262.

un être abstrait, immatériel » (***)). Et cela ne se rapporte pas seulement à l'idéalisme absolu de Hegel. L'idéalisme transcendant de Kant, suivant lequel le monde extérieur reçoit ses lois *de* la Raison, et non inversement, est étroitement apparenté à la conception théologique selon laquelle c'est la raison divine qui dicte au monde les lois qui le régissent (*). *L'idéalisme n'établit pas l'unité de l'être et de la pensée* et ne peut pas l'établir, *il la brise*, au contraire. Le point de départ de la philosophie, idéaliste — le *moi*, comme principe philosophique fondamental — est totalement erroné. Le point de départ de la philosophie véritable doit être non pas le *moi*, mais le *moi* et le *toi*. Seul, ce point de départ permet d'arriver à une juste compréhension des rapports entre la pensée et l'être, entre le sujet et l'objet. Je suis « moi » pour moi-même et simultanément « toi » pour un autre. Je suis en même temps *sujet et objet*. Et il faut remarquer, en outre, que « moi », *ce n'est pas l'être abstrait avec lequel opère la philosophie idéaliste. Je suis un être réel ; mon corps appartient à mon essence ; bien plus, mon corps, considéré comme un tout, c'est précisément mon « moi », ma véritable entité. Ce n'est pas l'être abstrait qui pense, mais précisément cet être réel, ce corps. Il en résulte que, contrairement à ce qu'affirment les idéalistes, c'est l'être matériel réel qui est sujet, et la pensée attribut. Et c'est précisément en cela que consiste l'unique solution possible de cette contradiction entre l'être et le penser, laquelle se butait sans résultat à l'idéalisme. Dans le cas présent, on ne supprime pas un seul des éléments de la contradiction ; ils sont conservés tous les deux, tout en manifestant leur véritable unité. « Ce qui, pour moi, ou subjectivement, est un acte purement spirituel, immatériel, non-sensible est en soi, objectivement, un acte matériel sensibles » (**).*

Remarquez qu'en disant cela, *Feuerbach se rapproche de Spinoza, dont* il exposait la philosophie avec beaucoup de sympathie déjà à l'époque où son propre divorce avec l'idéalisme ne se dessinait qu'à peine. C'est-à-dire lorsqu'il écrivait son histoire de la nouvelle philosophie ⁹. En 1843, il remarquait très finement dans ses *Grundsätze, que le panthéisme est un matérialisme théologique*, une négation de la théologie, négation qui se maintient à un point de vue théologique. C'est dans cette confusion *du matérialisme avec la théologie* que résidait l'inconséquence de Spinoza, inconséquence qui, cependant, ne l'empêcha pas de trouver « l'expression juste, au moins pour son temps, pour les concepts matérialistes de l'époque moderne ». Aussi Feuerbach appelle-t-il Spinoza « le Moïse des libres-penseurs et matérialistes modernes » (**). En 1847, Feuerbach pose la question : « Qu'est-ce que Spinoza appelle, logiquement ou métaphysiquement, *substance*, et théologiquement, *Dieu* » Et, à cette question, il répond catégoriquement : « Rien d'autre que la nature ». Il

(*) Ibid., p. 295.

⁹ Déjà, à cette époque, Feuerbach écrivait ces lignes remarquables : « Quelque opposés que soient, d'une part, le réalisme pratique propre au sensualisme et au matérialisme des Anglais et des Français, réalisme répudiant toute spéculation, et, d'autre part, l'esprit de Spinoza, ces systèmes ont malgré tout leur base dernière dans cette conception de la matière que Spinoza a exprimée en métaphysicien dans sa célèbre formule « La matière est la négation de Dieu » (K. GRUN : *Feuerbach*, t. I, p. 324-325).

voit le défaut principal du spinozisme *en ce* que, « l'essence sensible, antithéologique de la nature, prend chez lui l'aspect d'un être abstrait, métaphysique ». Spinoza a supprimé le dualisme de Dieu et de la nature, car il considère les phénomènes naturels comme étant des actes de Dieu. Mais, précisément parce que les phénomènes naturels sont à ses yeux les actes de Dieu. Ce dernier reste chez lui une sorte d'être distinct de la nature et sur lequel celle-ci s'appuie. Dieu se présente comme sujet, la nature comme attribut. La philosophie, qui s'est définitivement émancipée des traditions théologiques, doit supprimer ce défaut considérable de la philosophie, exacte au fond, de Spinoza. « A bas cette contradiction » s'exclame Feuerbach. Non pas *Deus sive natura*, mais *Aut deus aut natura*. C'est là qu'est la vérité (***)).

Ainsi donc, l'« humanisme » de Feuerbach apparaît comme n'étant pas autre chose que le spinozisme, débarrassé de son appendice théologique. Et c'est précisément *ce* spinozisme, débarrassé de son appendice théologique par Feuerbach, que Marx et Engels adoptèrent, lorsqu'ils eurent rompu avec l'idéalisme.

Mais débarrasser le spinozisme de son appendice théologique signifiait mettre à jour son véritable contenu *matérialiste*. Par conséquent, *le spinozisme de Marx et Engels, c'était précisément le matérialisme le plus moderne*¹⁰.

Mais ce n'est pas tout. Le penser *n'est pas la cause de l'être, mais sa conséquence*, ou plus exactement sa propriété. Feuerbach dit : *Folge und Eigenschaft* (conséquence et propriété). Je sens et je pense, non point comme un sujet opposé à l'objet, mais comme un *sujet-objet*, comme un être réel, matériel. Et l'objet est pour moi, non seulement la chose que je sens, mais aussi le fondement, la condition indispensable *de* ma sensation. Le monde objectif ne se trouve pas seulement en dehors de moi, il est aussi dans moi-même, dans ma propre peau¹¹. L'homme n'est qu'une partie de la nature, qu'une partie de l'être ; c'est pourquoi il n'y a pas de place pour la contradiction entre sa pensée et son être. L'espace et le temps n'existent pas seulement pour la pensée. Ils sont également des formes de l'être. Ils sont des formes de ma contemplation. Mais ils le sont uniquement pour la raison que je suis moi-même un être vivant dans le temps et dans l'espace et que je ne perçois et ne sens qu'en tant que je suis un tel être. De façon générale, les lois de l'être sont en même temps aussi les lois du penser.

¹⁰ Dans la *Sainte Famille*, Marx remarque : « L'histoire hégélienne de la philosophie représente le matérialisme français comme la réalisation de la substance spinozienne ». (Le spinozisme de Marx et d'Engels avait été particulièrement souligné par le marxiste allemand J. Stern, traducteur de *l'Ethique* et auteur d'une monographie spéciale sur la philosophie de Spinoza. — D. R.).

¹¹ « Comment saisissons-nous le monde extérieur ? Comment saisissons-nous le monde intérieur ? Car nous n'avons pas pour nous d'autres moyens que pour les autres ! Puis-je savoir quelque chose sur moi sans l'intermédiaire des sens ? Est-ce que j'existe si je n'existe pas en dehors de moi, c'est-à-dire en dehors de ma pensée ? Mais d'où sais-je que j'existe ? D'où sais-je que j'existe, non pas dans mon imagination, mais d'une façon accessible aux sens, réellement, si je ne me perçois pas moi-même par l'intermédiaire des sens ? » (*Aphorismes posthumes* de Feuerbach dans le livre de Grün, t. II, p. 311).

Ainsi s'exprimait Feuerbach (*). Et c'est également ce que disait Engels, quoique en d'autres termes, dans sa polémique contre Dühring ¹². On voit déjà quelle partie importante de la philosophie de Feuerbach a passé dans la philosophie de Marx et Engels.

Si Marx a commencé l'œuvre de son interprétation matérialiste de l'histoire par la critique de la *philosophie hégélienne du droit*, Il n'a pu procéder ainsi que parce que la critique de la *philosophie spéculative* de Hegel avait déjà été faite par Feuerbach.

Même en critiquant dans ses thèses Feuerbach, Marx développe et complète assez souvent les idées de ce dernier. Voici un exemple tiré du domaine de la « gnoséologie ». D'après Feuerbach, l'homme, avant *de penser à l'objet, éprouve sur soi son action, le contemple, le sent.*

Marx a en vue cette pensée de Feuerbach, lorsqu'il dit : « Le principal défaut du matérialisme — y compris celui de Feuerbach — consistait jusqu'ici en ce qu'il ne considérait la réalité, le monde objectif et sensible que sous la forme *de l'objet* ou sous la forme de la *contemplation*, non comme activité humaine concrète, non comme exercice pratique, non subjectivement ».

C'est ce défaut du matérialisme, dit Marx plus loin, qui explique que Feuerbach, dans son livre sur *l'Essence du christianisme*, ne considère comme activité vraiment humaine que l'activité théorique. En d'autres termes, Feuerbach fait ressortir le fait que notre « moi connaît *l'objet* seulement *en s'exposant à son action* (*) ; cependant que Marx réplique : notre « moi » connaît l'objet *en agissant à son tour sur lui*. La pensée de Marx est parfaitement juste ; déjà *Faust* avait dit : « *Au commencement était l'action* ». Certes, pour la défense de Feuerbach, on peut répondre qu'aussi bien dans le processus de notre action sur les objets, nous ne connaissons leurs propriétés que dans la mesure où ils agissent, à leur tour, sur nous. Dans les deux cas, la *pensée* est précédée de la *sensation* : dans les deux cas, nous éprouvons d'abord les propriétés des objets, et ce n'est qu'après que nous *pensons à eux*. Mais Marx ne le niait pas. Pour lui, il ne s'agissait pas du fait incontestable que la sensation précède la pensée, mais du fait que l'homme est amené à la pensée principalement par les sensations qu'il éprouve dans le processus de son action sur le monde extérieur. Et comme cette action sur le monde extérieur lui est imposée par la lutte pour l'existence, la théorie de la connaissance est, chez Marx, étroitement liée à sa conception matérialiste de

¹² Ici, nous recommandons particulièrement à l'attention du lecteur cette pensée d'Engels selon laquelle les lois de la nature extérieure et les lois qui règlent la vie corporelle et spirituelle de l'homme sont « deux groupes de lois que nous pouvons encore séparer, à la rigueur, dans l'imagination, mais jamais dans la réalité » (*Anti-Dühring*). C'est là la *doctrine de l'unité de l'être et du penser, de l'objet et du sujet* dont nous avons parlé plus haut. Pour ce qui est de l'espace et du temps, voir le chapitre V de la première partie du livre indiqué. On voit dans ce chapitre que l'espace et le temps étaient pour Engels, comme pour Feuerbach, non seulement des formes de l'intuition, mais aussi des formes de l'être.

(*) « Le penser, dit-il, est précédé par l'être ; avant de penser la qualité, tu la sens. » (*Œuvres*, II, p. 259.)

l'histoire. Ce n'est pas sans raison que ce même penseur, qui avait rédigé contre Feuerbach la thèse dont il a été question plus haut, a écrit dans le premier tome de son *Capital* : « En agissant sur la nature, en dehors de lui, l'homme modifie en même temps sa propre nature ». Cette formule ne révèle tout son sens profond qu'à la lumière de la théorie de la connaissance formulée par Marx. Et nous verrons dans la suite à quel point cette théorie est confirmée par l'histoire de la civilisation, et, entre autres, par la linguistique.

Il faut reconnaître cependant que la théorie de la connaissance de Marx provient en droite ligne de celle de Feuerbach ou, si l'on veut, qu'elle est, à proprement parler, celle de Feuerbach, mais seulement approfondie d'une façon géniale par Marx.

Ajoutons, en passant, que ce perfectionnement génial avait été suggéré par l' « esprit de l'époque ». Cette tendance à considérer ce rapport d'action et de réaction réciproque entre l'objet et le sujet précisément du côté où le sujet joue en rôle *actif*, *était le reflet* de l'état d'esprit qui animait la société de l'époque, où se précisa la conception du monde de Marx et d'Engels¹³. La révolution de 1848 n'était plus loin...

III

La théorie de l'unité du sujet et de l'objet, du penser et de l'être, qui est propre aussi bien à Feuerbach qu'à Marx et à Engels, a été également celle des matérialistes les plus éminents des XVII^e et XVIII^e siècles.

Nous avons montré ailleurs (*) que La Mettrie et Diderot étaient arrivés — quoique, il faut le dire, chacun par une voie distincte — à une conception du monde qui était une espèce de spinozisme », c'est-à-dire à un spinozisme privé de son appendice théologique, qui défigurait son contenu véritable. Il serait aisé de démontrer qu'en ce qui concerne l'unité du sujet et de l'objet, Hobbes est également très proche de Spinoza. Mais cela nous mènerait trop loin. Et puis, il n'y a aucune nécessité pressante à le faire. Il sera vraisemblablement plus intéressant pour le lecteur *de constater qu'actuellement tout naturaliste qui réfléchit tant soit peu à la question des rapports entre le penser et l'être, aboutit à cette théorie de leur unité que nous avons trouvée chez Feuerbach.*

Lorsque Huxley écrivait : « *De nos jours, aucun de ceux qui sont au courant de la science contemporaine et qui connaissent les faits, ne peut douter qu'il faille chercher les bases de la psychologie dans la physiologie du système nerveux et que ce qu'on appelle l'activité de l'esprit ne soit un complexe des fonctions cérébrales* » (*), il exprimait précisément ce que disait Feuerbach. Seulement, il y

¹³ Feuerbach a dit de sa philosophie : « Ma philosophie ne peut pas être épuisée par la plume, il n'y a pas place pour elle sur le papier ». Mais cette phrase n'avait pour lui qu'un sens théorique. Il déclare plus loin : « Car, pour elle [c'est-à-dire pour la philosophie de Feuerbach], le vrai n'est pas ce qui a été pensé, mais ce qui a été, en même temps que pensé, également vu, entendu et senti » (*Aphorismes posthumes*, dans le livre de Grün, t. II, p. 306).

(*) Voir l'article intitulé : « Bernstein et le matérialisme », dans notre recueil *Critique de nos critiques* (Plekhanov, *Œuvres*, t. XI).

rattachait des conceptions bien moins claires, et c'est pourquoi il a pu tenter d'allier sa manière de voir au scepticisme philosophique *de Hume* (**).

De même, le « monisme » de Haeckel, cette doctrine qui fit tant *de* bruit, n'est rien d'autre qu'une doctrine purement matérialiste, au fond proche de la doctrine de Feuerbach sur l'unité du sujet et de l'objet. Mais Haeckel connaît très mal l'histoire du matérialisme, et : c'est pourquoi il juge nécessaire de combattre le « caractère unilatéral » de ce dernier, alors qu'il aurait dû se donner la peine d'étudier la théorie matérialiste de la connaissance dans la forme qu'elle avait prise chez Feuerbach et Marx. Cela l'aurait préservé lui-même de bien des erreurs et des opinions unilatérales, qui facilitent considérablement à ses adversaires leur lutte contre lui sur le terrain philosophique ¹⁴.

Dans ses différents ouvrages, comme, par exemple, dans le rapport intitulé *Cerveau et âme*, lu au 66^e congrès des naturalistes et médecins allemands à Vienne (26 septembre 1894), Auguste Forel (***) se rapproche de très près du matérialisme moderne, du matérialisme de Feuerbach-Marx-Engels. Par endroits, Forel non seulement exprime des idées très proches de celles de Feuerbach, mais, ce qui est vraiment frappant, il dispose ses arguments exactement de la même façon que Feuerbach.

D'après Forel chaque jour nous apporte *de* nouvelles preuves convaincantes du fait que la psychologie et la physiologie du cerveau ne sont que deux façons différentes de considérer « une seule et même chose ». Le lecteur n'aura pas oublié le point de vue identique de Feuerbach, que nous avons cité plus haut, sur cette question... Ce point *de* vue, on peut le compléter ici par cette phrase de Feuerbach « Je suis un objet psychologique pour moi-même, mais un objet physiologique pour autrui s (*). En fin de compte, l'idée principale de Forel se réduit à la thèse que la conscience est « un réflexe intérieur de l'activité cérébrale » (**). Et cela est déjà une conception purement matérialiste.

Les idéalistes et les kantistes de toute espèce et de toute nuance objectent aux matérialistes que nous ne pouvons directement connaître que le seul côté *psychique* des phénomènes dont il est question chez Forel et chez Feuerbach. Cette objection, Schelling l'avait déjà formulée d'une façon extrêmement saillante. Il disait que « *l'esprit restera à jamais une île, à laquelle on ne saurait accéder de l'océan de la matière, à moins de faire un saut* ». Forel sait parfaitement cela, mais il prouve d'une façon concluante que la science serait vraiment impossible, si nous ne voulions pas dépasser les limites *de cette île*. « Chaque homme, disait-il, n'aurait que la psychologie

¹⁴ Ernest Haeckel (1834-1919), célèbre zoologiste allemand qui a beaucoup fait pour la propagation de l'idée évolutionniste dans les sciences naturelles. Dans deux livres populaires : *les Énigmes de l'Univers et les Merveilles de la Vie*, il a développé son système de « monisme », qui est une des variétés de ce matérialisme naturaliste dont Marx écrit que « ses lacunes se révèlent déjà dans les conceptions abstraites et idéologiques de ses défenseurs, dès que ceux-ci s'avisent de sortir des limites de leurs connaissances spéciales » (D. R.).

de son subjectivisme et devrait positivement mettre en doute l'existence du monde extérieur, y compris celle des autres hommes » (***) . Mais pareil doute est une absurdité¹⁵. « Les conclusions tirées par analogie, l'induction appliquée selon les sciences naturelles et physiques, la comparaison de l'expérience de nos cinq sens, nous prouvent l'existence du monde extérieur, ainsi que celle de nos semblables et de leur psychologie. De même, elles nous montrent qu'il y a une psychologie comparative, une psychologie des animaux. Enfin, notre propre psychologie serait pour nous incompréhensible et remplie de contradictions, si nous voulions la considérer en dehors de tout rapport avec l'activité de notre cerveau ; elle serait en contradiction surtout avec la loi de la conservation de l'énergie » (****).

Feuerbach ne se borne pas à repérer les contradictions dans lesquelles tombent inévitablement ceux qui répudient le point de vue matérialiste ; il montre aussi par quel chemin les idéalistes accèdent à leur « île ». Il dit : « Je suis *moi* pour moi-même et *toi* pour les autres. Mais je ne suis tel que comme être sensible, c'est-à-dire matériel. Mais la raison abstraite isole cet « être pour soi-même » en tant que substance, atome, « moi », Dieu. C'est pourquoi elle ne peut établir que d'une manière arbitraire la liaison entre l' « être pour soi-même et l' « être pour les autres ». Ce que je pense sans sensibilité, je le pense en dehors de toute liaison » (*). Cette considération extrêmement importante est accompagnée chez Feuerbach de l'analyse du processus d'abstraction qui aboutit à la naissance de la logique hégélienne en tant que doctrine *ontologique* (**).

Si Feuerbach avait disposé des connaissances que fournit l'ethnologie actuelle, il aurait pu ajouter que *l'idéalisme philosophique* procède historiquement de *l'animisme* propre aux races primitives. Cela avait déjà été indiqué par E. Taylor (A A A), et certains historiens de la philosophie (****) commencent déjà à en tenir partiellement compte — quoique, pour le moment, plutôt comme d'une curiosité que comme d'un fait d'une importance théorique considérable.

Tous ces considérations et arguments de Feuerbach non seulement étaient bien connus de Marx et d'Engels qui y avaient profondément réfléchi, mais ont indubitablement contribué dans une très large mesure à former leur propre conception du monde. Si, dans la suite, Engels manifesta le plus grand mépris pour la philosophie allemande postérieure à Feuerbach, c'est parce que cette dernière ne faisait, à son avis, que ranimer les vieilles erreurs philosophiques que Feuerbach avait déjà révélées. Et, en réalité, il en était ainsi. Pas un seul des critiques modernes du

¹⁵ Bien plus, de retour de déportation, Tchernychevski publia son article intitulé : « Caractère de la connaissance humaine ». Il y démontre avec esprit qu'un homme qui doute de l'existence du monde extérieur doit mettre en doute sa propre existence. Tchernychevski était et resta fidèle à Feuerbach. L'idée fondamentale de son article peut être résumée par ces mots de Feuerbach : « Je suis distinct des choses et des êtres existant en dehors de moi, non parce que je me distingue moi-même d'eux, mais je me distingue moi-même parce que je diffère d'eux physiquement, organiquement, effectivement. La conscience présuppose l'être, elle n'est que l'être dont on est conscient, elle n'est que la chose réelle dont on a conscience, qu'on se représente » (*Aphorismes posthumes*, dans le livre de I. Grün, t. II, p. 306).

matérialisme n'a apporté un argument qui n'ait déjà été réfuté, soit par Feuerbach lui-même, soit encore, avant lui, par les matérialistes français¹⁶. Mais, pour les « critiques de Marx » — E. Bernstein, K. Schmidt, B. Croce et autres — la « piteuse panade éclectique » de la philosophie allemande la plus moderne leur semble un plat tout à fait nouveau : ils en faisaient leur nourriture et, voyant qu'Engels ne trouvait pas utile de s'en occuper, ils s'imaginèrent qu'il « *esquivait* » l'examen d'une argumentation qu'il avait depuis longtemps analysée et déclarée sans aucune valeur. C'est une vieille histoire, mais cependant toujours neuve. Les rats ne cesseront jamais de croire que le chat est beaucoup *plus fort* que le lion.

Tout en reconnaissant la ressemblance frappante et, en partie, l'identité des conceptions de Feuerbach et de Forel, remarquons toutefois que, si ce dernier possède des connaissances beaucoup plus considérables dans le domaine des sciences naturelles, Feuerbach lui était très supérieur dans le domaine philosophique. C'est pourquoi Forel commet des erreurs que nous ne trouvons pas chez Feuerbach. Forel appelle sa théorie la *théorie psycho-physiologique de l'identité* (*). À cela, il n'y a rien à objecter d'essentiel, car toute terminologie est chose conventionnelle. Mais comme la théorie de l'identité était autrefois à la base d'une philosophie *idéaliste* très déterminée, Forel aurait mieux fait d'appeler sa doctrine, franchement et courageusement, une doctrine *matérialiste*. Mais il a, visiblement, conservé certains préjugés contre le matérialisme, et c'est la raison pour laquelle il a choisi une autre appellation. Voilà pourquoi nous trouvons nécessaire de signaler que *l'identité, dans le sens que lui donne Forel, n'a rien de commun avec l'identité dans le sens idéaliste courant*.

Les « critiques de Marx » ne savent pas cela non plus. Dans sa polémique avec nous, K. Schmidt attribuait aux matérialistes la doctrine idéaliste de l'identité. En réalité, le matérialisme reconnaît *l'imité* du sujet et de l'objet, mais nullement leur identité. Et c'était encore Feuerbach qui avait bien expliqué cela.

Selon Feuerbach, l'unité du sujet et de l'objet, du penser et de l'être, n'a de sens que lorsque l'homme est pris pour base de cette unité. Cela a encore un certain air d'« humanisme », et la plupart de ceux qui ont étudié Feuerbach n'ont pas cru nécessaire de réfléchir sérieusement à *la façon* dont l'homme sert de base d'unité des oppositions ci-dessus indiquées. En réalité, Feuerbach comprend cela *de la façon* suivante : « Là seulement, dit-il, où la pensée n'est pas un sujet pour soi-même, mais l'attribut d'un être réel [c'est-à-dire matériel], là seulement elle n'est pas détachée de l'être » (*). Or, dans quels systèmes philosophiques la pensée est-elle « sujet pour soi-

¹⁶ Feuerbach appelait « remâcheurs » les penseurs qui voulaient ressusciter les éléments de la vieille philosophie. De pareils « remâcheurs », il y en a, malheureusement, beaucoup encore maintenant. Ils ont créé une vaste Littérature en Allemagne, et aussi en France. Actuellement, ils commencent à se multiplier en Russie également. Plekhanov consacre à Bogdanov plusieurs articles reproduits dans le recueil intitulé : *De la défense à l'attaque*, et au revisionniste italien Benedetto Croce un article reproduit dans le recueil *Critique de nos critiques*. Dans ce dernier recueil ont également paru des articles contre Bernstein et Conrad Schmidt (*Œuvres, tome XVII, t. XI.*) (D. R.).

même », c'est-à-dire quelque chose d'indépendant de l'existence corporelle de l'individu pensant ? La réponse est claire : dans les systèmes *idéalistes*. Les idéalistes transforment d'abord la pensée en une entité autonome, indépendante de l'homme (en « sujet pour soi »), et, ensuite, ils déclarent que, dans cette entité. — précisément parce qu'elle a une existence distincte, indépendante de la matière — se résout la contradiction entre l'être et la pensée ¹⁷. Et elle s'y résout, en effet, car qu'est-ce que cette entité ? C'est la *pensée*. Et cette pensée a une existence complètement indépendante. Mais cette solution de la contradiction n'est qu'une solution purement formelle. On y arrive uniquement, comme nous l'avons déjà dit, en supprimant un des éléments de la contradiction, à savoir l'être indépendant du penser. L'être apparaît comme une simple propriété du penser, et lorsque nous *disons* que tel objet existe, cela signifie seulement qu'il existe dans notre pensée. C'est ainsi que le comprenait, par exemple, Schelling. Pour lui, le penser était le principe absolu, dont procédait nécessairement le monde réel, c'est-à-dire la nature et l'esprit « fini ». Mais comment ? Que signifiait l'existence du monde réel ? Rien d'autre que l'existence dans la pensée. Pour Schelling, *l'univers n'était que l'auto-contemplation de l'esprit absolu*. Il en était de même chez Hegel. `Mais Feuerbach ne se contenta pas d'une pareille solution purement formelle de la contradiction entre le penser et l'être. Il montra qu'il n'y a et ne peut y avoir de *pensée indépendante de L'homme*, c'est-à-dire de l'être réel, matériel. La pensée est une activité du cerveau. « Mais le cerveau n'est un organe de pensée qu'autant qu'il est relié à une tête et à un corps humains » (**).

On voit maintenant dans quel sens l'homme est, chez Feuerbach, la base de l'unité de l'être et du penser. Il l'est dans ce sens que lui-même n'est rien d'autre qu'un être matériel ayant la faculté de penser. Mais s'il est un tel être, il est clair qu'aucun des éléments de la contradiction n'a besoin d'être supprimé en lui : ni l'être, ni le penser, ni la « matière », ni l' « esprit », ni le sujet, ni l'objet. Ils s'unissent en lui exactement comme dans un *sujet-objet*. », « Je suis et je pense... uniquement comme un sujet-objet », dit Feuerbach.

Être ne signifie pas exister dans la pensée. Sous ce rapport, la philosophie de Feuerbach est beaucoup plus claire *que* celle de J. Dietzgen. « Prouver qu'une chose existe, dit Feuerbach, c'est prouver qu'elle n'existe *pas simplement dans la pensée* » (*). Et cela est parfaitement juste. Mais cela veut dire que *l'unité du penser et de l'être ne signifie et ne peut nullement signifier leur identité*.

Ici, apparaît l'un des traits les plus importants qui distinguent le matérialisme de l'idéalisme.

¹⁷ Ernest Mach et ses adeptes procèdent exactement de *la* même façon. Ils transforment d'abord la *sensation* en entité autonome, indépendante du *corps* sensible, entité qui, chez eux, s'appelle élément, et ensuite ils proclament que cette entité contient la solution et la contradiction entre l'être et le penser, entre le sujet et l'objet. On voit par-là combien grande est l'erreur de ceux qui affirment que Mach est proche de Marx.

IV

Quand on dit que Marx et Engels ont été pendant un certain temps des adeptes de Feuerbach, on veut souvent dire par là que leur conception du monde se modifia dans la suite et se distingua complètement de celle de Feuerbach. C'est également ce que pense K. Diehl, qui trouve qu'on exagère ordinairement beaucoup l'influence exercée par Feuerbach sur Marx (**). C'est là une erreur formidable. Même après avoir cessé de suivre Feuerbach, Marx et Engels ont continué à partager une partie considérable de ses vues philosophiques. C'est ce qui apparaît nettement dans les thèses de Marx sur Feuerbach. Ces thèses ne réfutent nullement les idées fondamentales de la philosophie de Feuerbach ; elles les amendent seulement et, surtout, elles demandent que ces idées soient, d'une façon plus conséquente que chez Feuerbach, appliquées à l'interprétation de la réalité qui entoure l'homme et, en particulier, à l'interprétation de la propre activité de ce dernier. « Ce n'est pas le penser qui détermine l'être, c'est l'être qui détermine le penser ». Cette pensée qui est à la base de toute la philosophie de Feuerbach, Marx et Engels la mettent également à la base de l'interprétation matérialiste de l'histoire. Le matérialisme de Marx et d'Engels est une doctrine beaucoup plus développée que le matérialisme de Feuerbach. Mais les conceptions matérialistes de Marx et d'Engels se sont développées dans le sens même indiqué par la logique interne de la philosophie de Feuerbach. Voilà pourquoi ces conceptions, et particulièrement leur côté philosophique, ne seront jamais complètement claires pour celui qui ne voudra pas se donner la peine de savoir quelle partie considérable de la philosophie de Feuerbach est entrée dans la conception du monde des fondateurs du socialisme scientifique. Et si vous voyez quelqu'un s'efforcer de trouver un « fondement philosophique » au matérialisme historique, soyez persuadé qu'il y a, dans le savoir de ce mortel, malgré toute sa profondeur, une très grande lacune sous ce rapport.

Mais laissons les esprits profonds à leur travail. Déjà dans sa troisième thèse sur Feuerbach, Marx aborde le problème le plus ardu de tous ceux qu'il devait affronter dans le domaine de la pratique » historique de l'homme social et résoudre à l'aide du concept juste, élaboré par Feuerbach, de l'unité du sujet et de l'objet. Cette thèse est ainsi conçue : « *La doctrine matérialiste, selon laquelle les hommes sont le produit des circonstances et de l'éducation... ne tient pas compte du fait que les circonstances sont modifiées précisément par les hommes et que l'éducateur doit être éduqué lui-même* ». Une fois ce problème résolu, le « secret » de l'interprétation matérialiste de l'histoire est trouvé. Mais, précisément, Feuerbach ne pouvait le résoudre. Dans le domaine de l'histoire, il restait *idéaliste*¹⁸ tout comme les matérialistes français

¹⁸ Par-là s'expliquent les réserves que Feuerbach fait toujours quand il parle du matérialisme. Par exemple : « En deçà de ce point, je suis complètement d'accord avec les matérialistes ; au-delà, je me sépare d'eux » (*Aphorismes posthumes*). Ce qu'il voulait dire par là ressort nettement des paroles suivantes : « Moi aussi, je reconnais l'idée, mais seulement dans le domaine de l'humanité, de la politique, de la morale, de la philosophie » (Grun, II, p. 307). Mais d'où vient l'idée de la politique et de la morale ? Cette question n'est pas résolue du seul fait que nous la reconnaissons » l'idée.

du XVIII^e siècle, avec lesquels il avait d'ailleurs beaucoup de traits communs. Ici, il fallut à Marx et à Engels construire tout à neuf, en utilisant le matériel théorique accumulé jusqu'alors par la science sociale et, en particulier, par les historiens français de l'époque de la Restauration. Mais, sous ce rapport également, la philosophie de Feuerbach leur fournissait un grand nombre d'indications précieuses. Feuerbach dit notamment : « L'art, la religion, la philosophie et la science ne sont que les manifestations ou les révélations de l' « essence humaine » (*). Il s'ensuit qu'il faut chercher dans « l'essence humaine » l'explication de toutes les idéologies, c'est-à-dire que l'évolution *de* ces dernières est déterminée par l'évolution *de l'* « essence humaine ». Mais qu'est-ce que l' « essence humaine » ? À cela, Feuerbach répond :

« L'essence humaine ne réside que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme » (*). C'est très vague. Et nous voilà devant la limite que Feuerbach n'a jamais dépassée¹⁹. Mais c'est justement au-delà de cette limite que commence le domaine de cette interprétation matérialiste de l'histoire que Marx et Engels ont découverte. Cette interprétation nous indique les causes qui déterminent, au cours de l'évolution humaine, « la communauté, l'unité de l'homme avec l'homme », c'est-à-dire les rapports mutuels que les hommes nouent entre eux. Cette limite ne fait pas que *séparer* Marx de Feuerbach, elle montre également à quel point ils sont *proches* l'un *de* l'autre.

On lit dans la sixième thèse sur Feuerbach que *l'essence humaine est l'ensemble de tous les rapports sociaux*. C'est bien plus précis que chez Feuerbach, mais ici se révèlent peut-être plus clairement que partout ailleurs les rapports étroits existant entre la conception du monde de Marx et la philosophie de Feuerbach.

Lorsque Marx écrivit cette thèse, il connaissait déjà non seulement la direction dans laquelle il fallait chercher la solution du problème, mais aussi la solution elle-même. Dans son *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, il avait

¹⁹ D'ailleurs, d'après Feuerbach également, l' « être humain a est formé par l'histoire. Ainsi, il dit : « Je pense seulement comme un sujet éduqué par l'histoire, généralisé, uni au tout, à l'espèce, à l'esprit de l'histoire universelle. Mes pensées n'ont pas leur principe et leur fondement directement dans ma subjectivité particulière, elles sont des résultats ; leur principe et leur fondement sont ceux de l'histoire universelle elle-même » (K. GRUN, II, p. 309). Ainsi, nous trouvons déjà chez Feuerbach des germes *de* la conception matérialiste de l'histoire. Mais, sous ce rapport, Feuerbach ne va pas plus loin que Hegel (v. notre article : « A l'occasion du 60^e anniversaire de la mort de Hegel », dans le recueil intitulé : *Vingt années [Œuvres, t. VIII]*). Il reste même en arrière de lui. Avec Hegel, il souligne l'importance de ce que le *grand* philosophe idéaliste allemand appelait la « base géographique de l'histoire universelle ». Il dit : « Le chemin que suit l'histoire de l'humanité lui est évidemment prescrit, car l'homme suit le chemin de la nature, comme cela se voit d'après la direction des cours d'eaux. Les hommes cherchent à aller là où ils trouvent de la place, et la place qui leur convient le mieux. Ils se fixent dans un certain endroit, et ils sont déterminés à leur tour par le lieu où ils habitent. L'essence de l'Inde est l'essence de l'Hindou. Ce qu'il est, ce qu'il est devenu n'est que le produit du soleil hindou, de l'air hindou, de l'eau hindoue, des bêtes et des plantes hindoues. Comment donc l'homme aurait-il pu primitivement ne pas surgir de la nature ? Les hommes, qui s'adaptent à tout genre de nature, sont sortis de la nature qui, elle, ne tolère aucun extrême » (*Aphorismes posthumes*, K. GRUN, t. I, p. 330).

montré que les rapports des hommes en société, « les rapports juridiques, de même que les formes d'État, ne peuvent être expliqués ni par eux-mêmes, ni par ce qu'on appelle l'évolution générale de l'esprit humain ; qu'ils ont leurs racines dans les conditions d'existence matérielles, dont l'ensemble a été dénommée « société civile » par Hegel, à l'instar des Anglais et des Français du XVIIIe siècle ; que l'anatomie de la société civile doit être cherchée dans son économie ».

Il ne restait, dès lors, qu'à expliquer l'origine et l'évolution de *l'économie* pour avoir la solution complète du problème dont le matérialisme n'avait pu venir à bout plusieurs siècles durant. C'est cette explication qui a été donnée par Marx et Engels.

Il va de soi qu'en parlant de solution complète de ce grand problème, nous n'avons en vue que sa *solution* générale, *algébrique*, que le matérialisme n'avait pu trouver durant plusieurs siècles. Il va de soi qu'en parlant de solution *complète*, nous avons en vue non pas *l'arithmétique* du développement social, mais son *algèbre*, non pas *l'explication des causes des différents phénomènes*, mais *l'explication de la manière dont il faut s'y prendre pour découvrir ces causes*. Cela signifie que l'interprétation matérialiste de l'histoire a surtout une *valeur méthodologique* Engels le comprenait parfaitement lorsqu'il écrivait : « Ce qu'il nous faut, ce ne sont pas tant les résultats bruts, que l'étude ; les résultats ne sont rien sans l'évolution qui y a conduit » (*). Mais c'est ce que ne comprennent, la plupart du temps, ni les « critiques » de Marx — auxquels le Seigneur pardonnera, comme on dit — ni certains de ses « adeptes », ce qui est bien pire. Michel-Ange disait de lui-même : « Mes connaissances engendreront un grand nombre d'ignorants ». Cette prédiction s'est vérifiée, malheureusement. Maintenant, ce sont les connaissances de Marx qui engendrent des ignorants. La faute n'en est évidemment pas à Marx, mais à ceux qui disent tant de sottises en son nom. Mais pour éviter ces sottises, il faut précisément comprendre la *valeur méthodologique du matérialisme historique*.

V

Un des plus grands mérites de Marx et d'Engels à l'égard du matérialisme est d'avoir créé une *méthode juste*. En concentrant tous ses efforts sur la lutte contre l'élément *spéculatif* de la philosophie de Hegel, Feuerbach en avait peu apprécié et utilisé l'élément dialectique. Il déclarait : « La véritable dialectique n'est nullement un monologue du penseur solitaire avec lui-même, c'est un dialogue entre le *moi* et le *toi* » (**). Mais, premièrement, chez Hegel, la dialectique n'avait pas non plus la valeur d' « un monologue du penseur solitaire avec lui-même », et, deuxièmement, l'observation de Feuerbach définit de façon juste *le point de départ, mais non la méthode de la philosophie*. Cette lacune a été comblée par Marx et Engels, qui avaient compris qu'il ne fallait pas, en combattant la philosophie spéculative de Hegel, ignorer sa dialectique. Certains critiques affirment que, dans les premiers temps qui suivirent sa rupture avec l'idéalisme, Marx manifestait également une grande indifférence à l'égard de la dialectique. Mais cette opinion, qui semble exacte à première vue, est démentie par le fait, signalé plus haut, que déjà, dans les *Deutsch-französische*

Jahrbücher, Engels traitait de la méthode comme de l'âme même du nouveau système (*)

Et, en tout cas, la deuxième partie de la *Misère de la philosophie* ne laisse aucun doute sur le fait que Marx, à l'époque de sa polémique avec Proudhon, appréciait parfaitement la valeur de la méthode dialectique et savait bien s'en servir. Dans cette discussion, la victoire de Marx sur Proudhon était celle d'un homme sachant penser dialectiquement sur un autre homme qui, lui, n'avait pas su comprendre l'essence de la dialectique, mais s'était efforcé cependant d'appliquer la méthode dialectique à l'analyse de la société capitaliste. Et cette même deuxième partie de la *Misère de la philosophie* montre que la dialectique qui, chez Hegel, avait eu un caractère purement idéaliste, et l'avait gardé chez Proudhon, dans la mesure où celui-ci se l'était assimilée, avait été assise par Marx sur un *fondement matérialiste*²⁰.

Dans la suite, caractérisant sa dialectique *matérialiste*, Marx écrivait : « Pour Hegel, le processus logique qu'il transforme même en sujet autonome, en le dénommant idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est autre chose que sa manifestation extérieure. Pour moi, c'est juste le contraire : l'idéal n'est que le matériel transformé et traduit dans le cerveau humain ». Cette caractéristique présuppose un accord complet avec Feuerbach, premièrement, en ce qui concerne l'opinion sur l' « idée » de Hegel, et deuxièmement, en ce qui concerne les rapports entre la pensée et l'être. Seul, un homme convaincu de la justesse du principe fondamental de la philosophie de Feuerbach ce n'est pas le penser qui conditionne l'être, mais l'être qui conditionne le penser, était capable de « mettre sur ses pieds à la dialectique hégélienne.

Beaucoup de gens confondent la dialectique avec la doctrine de l'évolution. La dialectique est, en effet, une doctrine de l'évolution. Mais elle diffère essentiellement de la vulgaire « théorie de l'évolution », qui repose essentiellement sur ce principe que *ni la nature, ni l'histoire ne font de bonds, et que tous les changements ne s'opèrent dans le monde que graduellement*. Déjà Hegel avait démontré que, comprise ainsi, la doctrine de l'évolution était inconsistante et ridicule.

« Quand on veut se représenter l'apparition ou la disparition de quelque chose — dit-il dans le premier tome de sa *Logique* — on se les représente ordinairement comme une apparition ou une disparition *graduelle*. Pourtant les transformations de l'être sont non seulement le passage d'une quantité à une autre, mais aussi le passage de la quantité à la qualité et inversement, passage

²⁰ Voir *Misère de la philosophie*, deuxième partie, première et deuxième remarques. Il faut toutefois observer que Feuerbach, lui aussi, avait critiqué la dialectique hégélienne d'un point de vue matérialiste. « Qu'est-ce qu'une dialectique, demande-t-il, qui est en contradiction avec l'origine et l'évolution de la nature ? Qu'est-ce donc que sa « nécessité » ? Qu'est-ce que l' « objectivité » d'une psychologie, d'une philosophie qui est abstraite de la seule objectivité catégorique et impérative, fondamentale et solide, l'objectivité de la nature physique, et qui va jusqu'à placer la vérité absolue, la perfection de l'esprit, la fin des fins de la philosophie, dans l'éloignement complet de la nature physique, dans la subjectivité absolue et non limitée par aucun « non-moi » de Fichte, par aucune « chose en soi » de Kant ? » (K. GRUN, I, p. 399.)

qui, entraînant la substitution d'un phénomène à un autre, est une *rupture de la progressivité* » (*). Et chaque fois qu'il y a *rupture de la progressivité*, il se produit un *bond* dans le cours du développement. Hegel montre ensuite par toute une série d'exemples avec quelle fréquence *des bonds se produisent dans la nature aussi bien que dans l'histoire*, et il dévoile l'erreur ridicule qui est à la base de la vulgaire « théorie de l'évolution ». « A la base de la doctrine de la progressivité, dit-il, se trouve l'idée que ce qui surgit existe déjà effectivement, et reste imperceptible uniquement à cause de sa petitesse. De même, quand on parle de disparition graduelle d'un phénomène, on se représente que cette disparition est un fait accompli, et que le phénomène qui prend la place du phénomène précédent existe déjà, mais qu'ils ne sont encore perceptibles ni l'un ni l'autre... Mais, de cette manière, on supprime en fait toute apparition et toute disparition... Expliquer l'apparition ou la disparition d'un phénomène donné par la progressivité de la transformation, c'est tout ramener à une tautologie fastidieuse, car c'est considérer comme prêt d'avance [c'est-à-dire comme déjà apparu ou bien comme déjà disparu] ce qui est en train d'apparaître ou de disparaître » (**).

Marx et Engels ont entièrement adopté cette conception dialectique de Hegel sur *l'inévitabilité des bonds dans le processus du développement*. Engels la développe d'une manière détaillée dans sa polémique avec Dühring et, à cette occasion, il la « met sur ses pieds », c'est-à-dire sur une *base matérialiste*.

C'est ainsi qu'il montre que le passage d'une forme d'énergie à une autre ne peut s'accomplir autrement qu'au moyen d'un bond²¹. Ainsi, il cherche dans la chimie moderne la confirmation du principe dialectique de la transformation de la quantité en qualité. En général, les lois de *la pensée dialectique* sont confirmées, selon lui, par les *propriétés dialectiques de l'être*. L'être conditionne ici encore le penser.

Sans entrer dans une caractéristique plus détaillée de la dialectique matérialiste (sur ses rapports avec *ce qu'on peut appeler la logique élémentaire, parallèlement à la mathématique élémentaire, voir notre préface à notre traduction de la brochure Ludwig Feuerbach*) (*), nous rappellerons au lecteur que la théorie qui ne voyait dans le processus de l'évolution que des modifications progressives et qui domina au cours de ces vingt dernières années, a commencé à perdre du terrain même dans le domaine de la biologie, où elle était auparavant à peu près universellement

²¹ « Malgré toute sa gradualité, le passage d'une forme de mouvement à un autre reste toujours un bond, un tournant décisif. Tels sont le passage de la mécanique des corps célestes à celle des masses plus petites sur un astre seul et le passage de la mécanique des masses à celle des molécules, mécanique qui englobe les mouvements que nous étudions dans ce qu'on appelle la physique : chaleur, lumière, électricité, magnétisme. De même le passage de la physique des molécules à celle des atomes — à la chimie — s'opère encore par la voie d'un bond résolu, et c'est encore plus vrai en ce qui concerne le passage de l'action chimique ordinaire à l'action chimique de l'albumine, que nous appelons la vie. Ce n'est qu'après, dans la sphère limitée à la vie, que les bonds se font de plus en plus rares et sont de moins en moins perceptibles » (Engels : *Anti-Dühring*).

reconnue. Sous ce rapport, les travaux d'Armand Gautier et d'Hugo de Vries semblent devoir faire époque. Il suffit de dire que *la théorie des mutations* de Vries n'est autre chose que *la théorie de l'évolution des espèces s'opérant par bonds*. (Voir son ouvrage en deux tomes *Die Mutationstheorie*, Leipzig 1901-1903 ; son rapport : *Die Mutationen und die Mutationsperioden bei der Entstehung der Arten*, Leipzig 1901, ainsi que ses conférences à l'université de Californie, éditées en traduction allemande sous le titre : *Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation*, Berlin 1906) ²².

²² Plekhanov attribue une importance exagérée aux travaux de De Vries. Il est intéressant de connaître sur ces travaux l'opinion d'un des plus grands botanistes du me siècle, le professeur Timiriazev, darwiniste conséquent, qui place les travaux de De Vries au nombre des tentatives destinées à amoindrir la valeur du darwinisme.

« Une des affirmations de De Vries attire l'attention : De Vries prétend avoir réussi à découvrir le véritable processus de formation des espèces nouvelles. D'après lui, ce processus ne consisterait pas dans une transformation graduelle s'opérant sous l'influence de circonstances déterminées, mais procéderait par bonds, à la suite d'une cause interne inconnue. Mais De Vries se rend parfaitement compte qu'il est impossible d'expliquer par ces bonds les adaptations des organismes. Il se rend compte que, seul, le darwinisme explique cette particularité fondamentale des organismes. Aussi formule-t-il sa position à l'égard du darwinisme de la façon suivante : *la sélection naturelle détermine non pas l'origine des espèces, mais la destruction des espèces non adaptées*. Cette distinction entre les deux théories n'est pas bien grande. Mais même sous cette forme elle tourne autour d'un jeu de mots, le terme « espèce » étant pris dans deux sens totalement différents. Lorsque Darwin publiait son livre *De l'origine des espèces*, il avait en vue les espèces « bonnes » généralement adoptées, dans le sens de Linné. Ce n'est qu'après la parution de ce livre que le botaniste français Jordan signala la présence, dans les limites des espèces généralement adoptées, de groupes plus petits et pourvus de cette même stabilité qui était considérée comme la marque distinctive de l'espèce. Et c'est à ce titre qu'on appelle « espèces de Jordan » ces formes, et « jordanisme » la tendance à remplacer les anciens groupes d'espèces par une classification en groupes plus petits. Ce sont ces nouvelles espèces, inconnues à l'époque où Darwin publia son livre, que De Vries entend par sa formule. Il est à noter que le fait en question n'avait pas échappé à l'attention de Darwin. Il signalait l'existence simultanée de variétés qui, visiblement, ne disparaissent pas à la suite du croisement et partagent cette stabilité avec les espèces ; autrement dit, il connaissait l'existence de ce que, après Jordan, on a appelé « espèces mineures » et que, de son temps, on considérait comme des variétés. Ainsi donc, les variétés de Darwin (et de tous ses contemporains) sont appelées par De Vries espèces, et cela au sens ultérieur de Jordan. Résultat : la sélection ne donne pas naissance à des espèces nouvelles, elle ne fait que supprimer les espèces qui existent déjà, mais ne sont pas adaptées. Quoi qu'il en soit, De Vries, tout comme Darwin, ne trouve pas d'autre explication de la transformation des espèces que la sélection. Il ne peut pas se passer de ce principe, car il comprend la différence entre simple variabilité et adaptation. On ne peut en dire autant de Korjinsky. De darwiniste fanatique, il s'était subitement transformé en antidarwiniste déclaré et prétendait avoir imaginé une théorie éliminant le darwinisme, alors qu'en réalité Il n'avait qu'allongé (en proportion des matériaux accumulés pendant quarante ans) la liste d'exemples de changements considérables et soudains que Darwin avait rassemblés en abondance dans ses deux livres. Aussi Korjinsky n'a-t-il jamais compris la différence existant entre le simple changement et l'adaptation, c'est-à-dire ce qui est le principal dans le darwinisme. Il faut encore remarquer que la tentative de De Vries, de Korjinsky et autres ne changeait ni n'ajoutait rien aux conceptions fondamentales de Darwin, même en ce qui concerne la question partielle de la variabilité. *Darwin, lui aussi, admettait le changeaient brusque, par bonds, et le changement graduel, et rien n'oblige, maintenant non plus, à attribuer au premier une valeur non seulement exclusive, mais même prédominante* » (K. TIMIRIAZEV : *Les traits fondamentaux du développement de la biologie au xrr siècle*, Moscou 1908, p. 94-96).

De l'avis de ce naturaliste éminent, *le côté faible de la théorie de Darwin sur l'origine des espèces est précisément l'idée que cette origine peut être expliquée par des changements graduels (**)*. Très intéressante également et très juste est la remarque de De Vries, qui constate que la théorie des changements graduels, qui dominait dans la doctrine de l'origine des espèces, a exercé une influence défavorable sur l'étude expérimentale des questions se rattachant à ce domaine (*).

Il convient d'ajouter que, dans les milieux naturalistes modernes, et tout particulièrement parmi les *néo-lamarck-kitses*, on observe une diffusion assez rapide de la théorie de la *matière animée*, théorie d'après laquelle la matière en général, et particulièrement la *matière orgakistes*, on observe une diffusion assez rapide de la théorie considérée par certains comme étant en opposition directe avec le matérialisme (voir, par exemple, le livre de R. H. Francé : *Der heutige Stand*

À propos, Armand Gautier, qui a été cité par Plekhanov, l'a été, vraisemblablement, à la place d'Alexis Jordan. Les mérites de Gautier, chimiste éminent, ont trait à un domaine tout à fait différent. C'est à lui qu'il faut attribuer les travaux démontrant *l'unité* de la matière organique et inorganique.

Que « les bases de la théorie de Korjinsky et de De Vries se soient avérées assises sur un terrain peu solide », c'est ce que doit reconnaître le professeur L. S. Berg, l'un des partisans les plus modernes de la théorie de l'évolution des espèces « par bonds » (*Théorie de l'évolution*, Petrograd 1922). Dans son volumineux ouvrage intitulé : *Monogénèse ou évolution conforme aux lois naturelles* (Petrograd 1922), il continue à ignorer les réfutations de Timiriazev et, pour prouver que révolution procède « par bonds, paroxysmes, mutations », il oublie les rectifications apportées par Darwin lui-même à sa doctrine. Tout comme chez Korjinsky ou Danilevsky, on voit percer chez le professeur Berg l'intention de réintroduire dans la science, sous le couvert de l'évolution « régulière », le principe de la « finalité interne de tout ce qui vit ».

Plekhanov pourrait maintenant se référer à la *théorie des « quantes »* de Planck, qui introduit également les « bonds » dans le monde des processus électro-mécaniques. Cette « quante » elle-même — élément d'énergie — est une différence qualitative, qui est le résultat de changements quantitatifs. De même qu'il faut une certaine accumulation d'argent — transformation quantitative — pour obtenir le minimum, la « quante » nécessaire à la transformation de cet argent en capital, de même, selon la théorie de Planck, l'énergie électrique doit s'accumuler — transformation quantitative — jusqu'à ce que soit obtenue la « quante », portion d'énergie produisant un effet déterminé. Il est facile d'intégrer cette théorie à celle de l'évolution par bonds, et Planck l'atteste lui-même. Il critique la thèse de « immuabilité des processus dynamiques », autrefois prémisse incontestable de toutes les théories physiques et qui trouvait, en accord avec Aristote, son expression dans la formule « *Naturel non facit caltas* ».

« L'investigation scientifique contemporaine a fait une brèche considérable dans ce bastion antique et vénéré de la science physique. La thèse en question est battue en brèche par les principes de la thermodynamique et, si les signes ne trompent pas, ses jours sont comptés. La nature, visiblement, fait des bonds, et même d'un genre fort étrange... En tout cas, la théorie des « quantes » amène à conclure que, dans la nature, il se produit des changements qui ne s'accomplissent pas graduellement, mais sous forme d'explosions » (M. PLANCK : *Physikalische Rundblicke*, 1922, p. 72-75).

La dialectique de Marx synthétisait dès le début l'évolution *graduelle* avec la théorie des catastrophes, des bonds. Pour elle, ces catastrophes sont un moment indispensable dans le processus *dialectique*. Et c'est là qu'est la différence principale *entre la dialectique et l'évolution*.

Chaque progrès dans la connaissance de la nature apporte des preuves nouvelles du fait que tout est en mouvement, tout évolue. Les derniers progrès de la physique et de la chimie ont montré que le mouvement, la vie, s'accomplissent également dans le monde des éléments chimiques « inertes », monde qui évolue, se transforme aussi bien que celui des organismes. Tout vit et se meut, tout est dans un processus de transformation éternelle, dialectique. (D. R.). Comparer la *Dialectique de la nature* de Fr. Engels (*Archives de Marx et Fr. Engels*, t. II).

der Darwin'sehen Frage, Leipzig 1907), ne représente, en réalité, si elle est comprise d'une façon juste, que la traduction, dans le langage naturaliste moderne, de la doctrine matérialiste de Feuerbach de l'unité de l'être et du penser, de l'objet et du sujet (**). On peut affirmer avec certitude que Marx et Engels auraient montré le plus vif intérêt pour ce courant dans les sciences naturelles, qui est, à la vérité, pour le moment, encore *très insuffisamment étudié*.

Alexandre Herzen dit avec raison que la philosophie de Hegel, considérée par beaucoup comme conservatrice au premier chef, est une véritable algèbre de la révolution (***). Mais, chez Hegel, cette algèbre restait sans aucune application aux questions brûlantes de la vie pratique. L'élément spéculatif devait nécessairement introduire *l'esprit de conservatisme* dans la philosophie du grand idéaliste. Il en est tout autrement de la philosophie matérialiste de Marx. L'« algèbre » révolutionnaire y apparaît dans toute la puissance invincible de sa méthode dialectique. Marx dit ;

« Dans sa forme mystique, la dialectique devint une mode allemande, parce qu'elle semblait couvrir d'une auréole l'état de choses existant. Sous sa forme rationnelle, la dialectique n'est, aux yeux de la bourgeoisie et de ses théoriciens, que scandale et horreur, parce que, outre *la* compréhension positive de ce qui existe, elle englobe également la compréhension de la négation, de la disparition inévitable de l'état de choses existant ; parce qu'elle considère toute forme sous l'aspect du mouvement, par conséquent aussi sous son aspect transitoire ; parce qu'elle ne s'incline devant rien et qu'elle est, par son essence, critique et révolutionnaire ».

Si l'on considère la dialectique matérialiste *du* point de vue de la littérature russe, on peut dire que cette dialectique fut la première qui fournit une méthode nécessaire et suffisante pour la solution de la question du *caractère rationnel de tout ce qui est*, question qui avait tant tourmenté notre génial Biéliniski (*). Seule, la méthode dialectique de Marx, appliquée à l'étude de la vie russe, nous a montré ce qu'il y avait de *réel* dans cette dernière et ce qui *semblait* seulement l'être.

VI

Lorsque nous abordons l'interprétation matérialiste de *l'histoire*, nous nous heurtons tout d'abord, comme nous l'avons vu, à la question *de* savoir où sont les véritables causes du développement des rapports sociaux. Nous savons déjà que l'« anatomie de la société civile » est déterminée par l'économie de cette dernière. Mais par quoi cette économie elle-même est-elle déterminée ?

À cela Marx répond : « Dans la production sociale de leur vie, les hommes se trouvent liés par certains rapports indispensables, indépendants de leur volonté, par des *rapports de production*, qui correspondent à un degré déterminé de l'évolution de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports *de*

production constitue la *structure économique* de la société, le fondement réel sur lequel s'élève la superstructure juridique et politique » (**).

Cette réponse de Marx réduit ainsi toute la question du développement de l'économie à celle des causes qui conditionnent le développement des forces productives de la société. Et sous cette dernière forme, la question se résout *avant tout par l'indication des propriétés du milieu géographique*.

Déjà Hegel signale, dans sa philosophie de l'histoire, le rôle important de la « *base géographique de l'histoire universelle* ». Mais comme, chez lui, la cause de toute évolution est, en fin de compte, l'Idée, et comme il ne recourait à *l'explication matérialiste des phénomènes* qu'en passant et que dans des cas d'importance secondaire, pour ainsi dire à contre-cœur, la conception profondément juste exprimée par lui sur la grande portée historique du milieu géographique ne pouvait l'amener à toutes les conclusions fécondes qui en découlent. Ces conclusions n'ont été tirées dans toute leur ampleur que par le matérialiste Marx (*).

Les propriétés du milieu géographique déterminent le caractère aussi bien des produits de la nature qui servent à l'homme pour ses besoins, que *des' objets que ce dernier produit lui-même* dans le même but. Là où il n'y avait pas de métaux, les tribus aborigènes ne pouvaient pas dépasser, avec leurs propres moyens, les limites de ce que nous appelons *l'âge de pierre* ». De même, pour que les *pêcheurs* et les *chasseurs primitifs* pussent passer à *l'élevage* et à *l'agriculture*, il fallait des conditions géographiques appropriées, c'est-à-dire une faune et une flore correspondantes. L. G. Morgan remarque que l'absence, dans l'hémisphère occidental, d'animaux susceptibles d'être apprivoisés, ainsi que les différences existant entre les flores des deux hémisphères expliquent le cours très différent de l'évolution sociale de leurs habitants (**).

Waitz dit au sujet des Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord : « Chez eux, il y a absence complète d'animaux domestiques. Ce fait est très important, car il constitue la raison principale qui les maintient à un bas niveau de développement ». Schweinfurth relate qu'en Afrique, lorsqu'une localité se trouve être surpeuplée, une partie *de* la population émigre, et alors il arrive qu'elle modifie son genre de vie *selon le milieu géographique* : « Des tribus qui jusqu'alors s'occupaient d'agriculture, passent à la chasse, et des tribus qui vivaient de l'élevage de leurs troupeaux, passent à l'agriculture (*). D'après Schweinfurth, les habitants d'une région riche en fer et qui englobe une partie considérable de l'Afrique centrale, se sont naturellement mis à produire et à travailler le fer.

Mais ce n'est pas encore tout. Déjà aux degrés les plus bas de l'évolution humaine, les tribus entrent en rapports les unes avec les autres, en échangeant entre elles certains de leurs produits. Cela a pour résultat d'élargir les limites du milieu géographique, lequel influe à son tour sur le développement des forces productives de chacune de ces tribus, en accélérant ainsi la *marche* de ce développement. Mais on comprend que la facilité plus ou moins grande avec laquelle *de* pareilles relations s'établissent et se

développent dépend également des propriétés du milieu géographique. Hegel disait déjà que les mers et les rivières rapprochent les hommes, tandis que les montagnes les séparent. D'ailleurs, les mers ne rapprochent les hommes que lorsque le développement des forces productives a déjà atteint un niveau relativement élevé. Quand ce niveau est bas, la mer — comme le dit si justement Ratzel — *entrave* fortement les relations entre les races qu'elle sépare (**). Mais, quoi qu'il en soit, il est indubitable que plus les propriétés du milieu géographique sont variées, plus elles sont propices au développement des forces productives. « Ce n'est pas la fertilité absolue du sol, dit Marx, mais la différenciation de ce dernier, la variété *de* ses produits naturels, qui constituent la base naturelle de la division sociale du travail et qui poussent l'homme, en vertu de la variété des conditions naturelles au milieu desquelles il vit, à varier ses besoins et ses capacités, ses moyens et ses modes de productions (***)». Presque dans les mêmes termes que Marx, Ratzel dit : « Ce qui importe surtout, ce n'est pas une plus grande facilité de se procurer la nourriture, c'est que certains penchants, certaines habitudes et, finalement, certains besoins soient éveillés dans l'homme même » (****).

Ainsi donc, les propriétés du milieu géographique déterminent le développement des forces productives, qui, à son tour, détermine le développement des forces économiques, et, avec ces dernières, celui *de* tous les autres rapports sociaux. Marx explique cela dans les termes suivants : « Les rapports sociaux que les producteurs contractent entre eux, les conditions de leur activité réciproque et leur participation à l'ensemble de la production diffèrent également selon le caractère des forces productives. L'invention d'un nouvel instrument de guerre, l'arme à feu, devait nécessairement modifier toute l'organisation intérieure de l'armée, les rapports ; dans le cadre desquels les individus forment une armée et qui *font* de celle-ci un tout organisé, enfin également les rapports entre armées différentes s ²³.

Pour rendre cette explication plus concluante, nous citerons un exemple. Les Massai, en Afrique orientale, tuent leurs prisonniers, parce que — comme dit Ratzel — *ce* peuple de bergers n'a pas encore la *possibilité technique* de mettre à profit leur travail d'esclaves. Mais *les* Wakamba, qui sont *agriculteurs* et qui avoisinent *ces bergers*, ont le moyen d'exploiter ce travail, et c'est pourquoi ils laissent la vie à leurs prisonniers, *dont ils font des esclaves*. L'apparition de l'esclavage présuppose ainsi que les forces sociales ont atteint un degré de développement permettant *d'exploiter* le travail des captifs (*). Mais l'esclavage est un *rapport de production* dont l'apparition marque le début de la division en *classes* pour une société qui ne connaissait jusque-là d'autres divisions que celles qui correspondent au *sexe et à l'âge*. Quand l'esclavage atteint son plein épanouissement, il met son empreinte sur toute l'économie de la société, et, par

²³ Napoléon I^{er} dit : « La nature des armes décide de la composition des armées, des places de campagne, des marches, des positions, des ordres de bataille, du tracé et des profils des places fortes, ce qui établit une opposition constante entre le système de guerre des anciens et celui des modernes » (*Précis des Guerres de César*, Paris 1836, p. 87-88).

cette économie, sur tous les autres rapports sociaux, et avant tout sur le *régime politique*. Quelque différents que fussent les États antiques par leur régime politique, ils avaient tous un trait commun : chacun d'eux était une organisation politique exprimant et défendant uniquement les intérêts des hommes libres.

VII

Nous savons maintenant que le développement des forces productives, qui détermine en définitive le développement de tous les rapports sociaux, dépend lui-même des *propriétés du milieu géographique*. Mais, une fois que des rapports sociaux donnés ont pris naissance, *ils exercent, à leur tour, une grande influence sur le développement des forces productives*. De sorte que *ce qui, primitivement, est une conséquence, devient à son tour une cause* ; entre l'évolution des forces productives et le régime social, il se produit *une action et une réaction réciproques* qui prennent, à différentes époques, les formes les plus variées.

Il ne faut pas perdre de vue non plus que l'état des forces productives conditionne non seulement les *rapports intérieurs* existant au sein d'une société donnée, mais aussi les *rapports extérieurs* de cette même société. À chaque degré du développement des forces productives correspond un caractère déterminé de *l'armement, de l'art militaire* et, enfin, du droit *international*, ou plus exactement du droit *inter social*, entre autres, du droit de tribu à tribu. Les *tribus de chasseurs* ne sont pas à même de constituer des organisations politiques considérables, précisément parce que le bas niveau de leurs forces productives les *oblige*, selon une vieille expression russe, *à se disperser* chacune pour soi, par petits groupes sociaux, à la recherche de leur subsistance. Mais plus ces groupes sociaux « se dispersent chacun pour soi », plus il est inévitable que des luttes plus ou moins sanglantes se livrent pour résoudre même des litiges qui, dans une société civilisée, pourraient être facilement réglés par le juge de paix. Eyre relate que, quand plusieurs tribus australiennes se rencontrent pour certains buts dans une localité déterminée, ces prises de contact ne sont jamais de longue durée. Avant même que le manque de nourriture ou la nécessité *de se remettre à la chasse* aient obligé les aborigènes australiens à se séparer, des conflits éclatent entre eux qui aboutissent rapidement à des batailles. (*).

Chacun comprend que *de semblables collisions* peuvent se produire pour les causes les plus diverses. Mais il est remarquable que la plupart des voyageurs les attribuent à des *causes économiques*. Lorsque Stanley demandait à des indigènes de l'Afrique équatoriale pourquoi ils faisaient la guerre aux tribus voisines, on lui répondit : « Les nôtres partent à la chasse. Les voisins se mettent à les refouler. Alors, nous attaquons les voisins, ils nous attaquent à leur tour, et nous nous battons jusqu'à *ce que nous en ayons assez* ou qu'un des deux camps soit vaincu » (*). Burton dit de même : « Toutes les guerres en Afrique ont deux causes principales : le vol de bétail ou la capture d'hommes » (**). Ratzel considère comme probable qu'en Nouvelle-Zélande, les guerres entre indigènes n'avaient souvent d'autre mobile que le désir de se régaler de chair humaine (***). Mais

l'inclination marquée des indigènes à l'anthropophagie *s'explique* elle-même par la pauvreté de la faune néo-zélandaise ²⁴.

Chacun sait combien l'issue d'une guerre dépend de l'armement des parties belligérantes. Mais leur armement est déterminé par l'état de leurs forces productives, par leur économie et les rapports sociaux qui se sont constitués sur la base de cette économie (****). Dire que tels peuples ou telles tribus ont été *conquis* par d'autres peuples, ce n'est pas encore expliquer pourquoi les répercussions sociales de leur assujettissement ont été précisément celles-ci et non pas d'autres. Les conséquences sociales de la conquête de la Gaule par les Romains ne furent pas du tout les mêmes que celles de la conquête de ce pays par les Germains. Les conséquences sociales de la conquête de l'Angleterre par les Normands ne furent pas du tout les mêmes que celles qu'entraîna la conquête de la Russie par les Mongols. Dans tous ces cas, la différence fut déterminée en dernière analyse par la différence existant entre *le régime économique* de la société qui avait été assujettie et celui de la société qui l'avait assujettie. Plus les forces économiques de telle tribu ou de tel peuple se développent plus augmente pour cette tribu ou ce peuple la possibilité tout au moins *de* mieux s'armer en vue de la lutte pour l'existence²⁵.

Cependant, cette règle générale admet beaucoup d'exceptions qui méritent qu'on s'y arrête... Quand le développement des forces productives est à un niveau très bas, la différence dans l'armement de tribus se trouvant à des degrés très différents de développement économique — par exemple, des bergers nomades ou des agriculteurs sédentaires — ne peut pas être aussi grande qu'elle le devient dans la suite. En outre, la progression dans la voie du développement économique, en

²⁴ Des travaux de Friedrich Ratzel (1844-1904), *l'Ethnographie (Völkerkunde)* a été traduite en russe par D. Koroptchevsky et éditée par la librairie Prosvéchtchénié, 1900. L'ouvrage le plus important paru après le livre de Plekhanov est la *Géographie humaine*, du géographe français Brunhes, 1910. En russe, il existe également un *Précis de l'évolution des idées anthropo-géographiques* (1908) par L. Sinitsky, où le sujet est traité d'une manière circonstanciée. Parmi les géographes allemands qui ont étudié l'influence du milieu géographique sur l'homme et inversement, le plus remarquable est Gettner. On lui doit également un exposé serré des *Conditions géographiques de l'économie humaine*, dans son ouvrage récapitulatif intitulé : *Grundriss der Socialökonomik* (Fondements de l'économie sociale), 1914. Le camarade Boukharine s'appuie sur Gettner dans son livre : *Théorie du matérialisme historique*, paragraphe 30 : « La nature en tant que milieu pour la société », p. 116-117 (D. R.).

²⁵ Il est caractéristique que, déjà dans son ouvrage sur la théorie économique de Rodbertus, Plekhanov s'arrête sur le rôle de la conquête. À son avis, Rodbertus n'a pas encore dépassé cette philosophie de l'histoire qui, au début du XIXe siècle, s'efforçait, en la personne d'Augustin Thierry, d'expliquer tout le cours de l'histoire anglaise par le fait qu' « il y a une conquête là-dessous », que « tout cela date d'une conquête ». Et Plekhanov esquisse de la façon suivante sa réfutation fondamentale : « On peut déjà, par les écrits de Thierry, se rendre compte de l'inconséquence et de l'inconsistance d'une telle conception. Si elle conserve encore un certain semblant de probabilité, tant qu'il n'est question que de la « statique » d'un régime social donné, la théorie de la violence se révèle absolument incapable d'expliquer les étapes traversées par ce régime dans son évolution, de découvrir les causes qui transforment les rapports des forces sociales » (*Œuvres*, t. I, p. 39-40) (D. R.).

exerçant une influence déterminante sur le caractère d'un peuple donné, diminue l'esprit guerrier de celui-ci, parfois jusqu'à un degré qui le rend incapable de s'opposer à un ennemi économiquement plus arriéré, mais, par contre, plus accoutumé à la guerre. Voilà pourquoi il n'est pas rare que de *paisibles tribus d'agriculteurs* tombent sous le joug de *peuples belliqueux*. Ratzel remarque que les plus solides organismes étatiques sont réalisés par les peuples semi-cultivés du fait que ces deux éléments : l'élément agricole et l'élément pastoral, se sont trouvés réunis par la conquête (*). Pour juste que soit cette observation en général, il faut cependant se rappeler que, même dans de pareils cas — la *Chine en est un excellent exemple* — les *conquérants* économiquement arriérés subissent peu à peu complètement l'emprise du peuple *conquis* plus avancé sous le rapport économique.

Le milieu géographique exerce une grande influence non seulement sur les tribus primitives, mais aussi sur ce qu'on appelle les *peuples cultivés*. Marx dit : « La nécessité d'établir un contrôle social sur telle force naturelle, de l'exploiter d'une façon économique, de la capter d'abord ou de la dompter au moyen d'ouvrages considérables élevés par l'effort humain organisé, cette nécessité joue un rôle décisif dans l'histoire de l'industrie. Telle fut la portée de la réglementation des eaux en Égypte, dans la Lombardie, les Pays-Bas, en Perse et aux Indes, où l'irrigation au moyen des canaux artificiels amène au sol non seulement l'eau indispensable, mais en même temps, avec la vase que celle-ci charrie, l'engrais minéral des montagnes. Le secret de l'essor de l'industrie en Espagne et en Sicile sous la domination arabe résidait dans la canalisation » (**).

La doctrine de l'influence que le milieu géographique exerce sur l'évolution historique de l'humanité était souvent réduite à la simple reconnaissance de l'influence *immédiate* du « climat » sur l'homme social : on supposait que, sous l'influence du « climat », une « race » devenait éprise de liberté, une autre inclinait à subir patiemment le pouvoir d'un souverain plus ou moins despotique, une troisième devenait superstitieuse et, par suite, tombait sous la coupe du clergé, etc. Une pareille conception prévaut, par exemple, encore chez Buckle (*). Selon Marx, le milieu géographique agit sur l'homme *par l'intermédiaire des rapports de production qui naissent dans un milieu déterminé, sur la base de forces de production déterminées, dont la première condition de développement est précisément représentée par les propriétés de ce milieu mêmes*. L'ethnologie moderne se rallie de plus en plus à ce point de vue et, par suite, réserve à la « race » une place de plus en plus restreinte dans l'histoire de la civilisation ». « La possession d'un certain fonds de civilisation, dit Ratzel, n'a rien à faire avec la race en soi²⁶ .

²⁶ Déjà Mill disait, répétant les paroles d'« un des plus grands penseurs de notre époque » : « De tous les modes vulgaires de se soustraire à l'étude de l'action exercée sur l'esprit humain par les influences sociales et morales, le plus vulgaire est celui qui consiste à attribuer les différences d'attitude et de caractère à des différences naturelles innées » (*Principles of political Economy*, t. I, p. 390).

Mais une fois qu'un certain état de « civilisation » est atteint, il exerce incontestablement son influence sur les qualités physiques et psychiques de la « race » (**).

L'influence du milieu géographique sur l'homme social représente une *quantité variable*. L'évolution des forces productives conditionnée par les propriétés de ce milieu augmente le pouvoir de l'homme sur la nature et, par là *même*, crée un rapport nouveau entre l'homme et le milieu géographique ambiant. Les Anglais de nos jours réagissent sur ce milieu tout à fait autrement que le faisaient les tribus qui peuplaient l'Angleterre au temps de Jules César. Par-là se trouve définitivement écartée l'objection d'après laquelle le caractère de la population d'un pays donné peut se transformer fondamentalement, bien que ses conditions géographiques restent les mêmes.

VIII

Les rapports juridiques et politiques (*) engendrés par une structure économique donnée exercent une influence décisive sur toute la psychologie de l'homme social ²⁷. Marx dit : « Sur les différentes formes *de* la propriété, sur les conditions sociales de l'existence, vient s'ériger toute une superstructure *de* sensations, d'illusions, de manières de penser, de concevoir la vie, toutes diverses et singulières dans leur genre ». L'« être » détermine le « penser ». Et l'on peut dire que chaque progrès nouveau réalisé par la science dans l'explication du processus du développement social, représente un nouvel argument en faveur de cette thèse fondamentale du matérialisme moderne.

Déjà en 1877, Ludwig Noiré écrivait : « Ce fut l'activité en commun, dirigée vers un but commun, ce fut le travail primordial de nos ancêtres qui donnèrent naissance au langage et à la vie culturelles (**). Développant cette remarquable pensée, L. Noiré indique que, primitivement, le langage désigne les choses du monde objectif, non *comme des figures, mais* comme des choses *ayant pris une figure* (*nicht als Gestalten, sondern als gestaltete*), non comme des êtres *actifs, exerçant une action, mais* comme des êtres *passifs, subissant une action* (*). Et il explique cela par cette considération juste que « toutes les choses font leur apparition dans le champ visuel de l'homme, c'est-à-dire qu'elles prennent pour lui existence de choses uniquement dans la mesure où elles subissent son action, et c'est conformément à cela qu'elles reçoivent leurs appellations, leurs noms » (**). En résumé, c'est *l'activité humaine*, de l'avis de Noiré, qui donne leur contenu aux racines primitives du langage ('). Il est intéressant de constater que Noiré voyait le premier germe de sa théorie dans cette pensée de Feuerbach que l'essence de

²⁷ En ce qui concerne l'influence de l'économie sur les rapports sociaux, en particulier sur le droit, il faut mentionner les œuvres de N. I. Sieber, qui ont encore conservé toute leur valeur. En premier lieu, il faut indiquer ses *Aperçus sur la culture économique primitive*, 1883, réédités en 1899, et ses articles, rassemblés sous le titre : *Le droit et l'économie*, dans le deuxième tome de ses œuvres (Saint-Petersbourg, 1900) (D. R.).

l'homme réside dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme. Visiblement, il ignorait tout de Marx ; autrement il se serait aperçu que sa conception du rôle de *l'activité* dans la formation du langage est plus proche de celle de Marx qui, dans sa théorie de la connaissance, insistait surtout sur l'activité humaine, à l'opposé de Feuerbach, qui parlait de préférence de la « contemplation »²⁸.

Il n'est guère besoin de rappeler à propos de la théorie de Noiré que le caractère de l'activité humaine dans le processus de la production est déterminé par l'état des forces productives. Cela est évident. Il est plus utile de noter que l'influence décisive du mode *d'existence* sur la *pensée* est particulièrement visible chez les races primitives, dont la vie sociale et intellectuelle est incomparablement plus simple que celle des peuples civilisés. Van den Steinen écrit au sujet des indigènes du Brésil central que nous ne les comprendrons que quand nous les considérerons comme le produit d'une société basée sur *la chasse*. « La source principale de leur expérience, dit-il, était leur contact avec les animaux, et c'est de cette expérience surtout qu'ils s'aidaient... pour s'expliquer la nature, pour se former une conception du monde » (****). Les conditions d'une vie faite de chasses ont déterminé non seulement la conception du monde propre à ces tribus, mais aussi leurs idées morales, leurs sentiments et, remarque le même auteur, jusqu'à leurs goûts artistiques. Et nous voyons exactement la même chose chez les *peuples pasteurs*. Chez ceux d'entre eux que Ratzel appelle des *peuples pasteurs exclusifs*, « le sujet de 90 % des conversations est le bétail, ses origines, ses habitudes, ses qualités et ses défauts » (*). Les malheureux *Herreros*, que les « Allemands civilisés » ont récemment pacifiés avec tant de cruauté bestiale, appartenaient à ces « peuples pasteurs exclusifs ». (**)

Puisque la principale source d'expérience était pour le chasseur primitif le *bétail* et que toute sa conception du monde se basait sur cette expérience, il n'est pas étonnant que ce soit là la même source qu'ait été puisé le contenu de toute *cette mythologie* des tribus de chasseurs, qui leur tient lieu aussi bien de philosophie que de théologie et de science. « Ce qui caractérise la mythologie des Boschimans, dit Andrew Lang, c'est le rôle presque exclusif qu'y jouent les animaux. À part une vieille femme qui apparaît, de-ci de-là, dans leurs légendes incohérentes, l'homme n'y joue aucun rôle ». (***). Suivant Br. Smith, les indigènes de l'Australie, qui, comme les Boschimans, en sont encore au stade de la *chasse*, ont principalement pour dieux des oiseaux et des bêtes (****).

²⁸ Ludwig Noiré (1829-1889), philosophe allemand presque complètement ignoré des historiens de la philosophie professionnelle, défendit dans un de ses premiers ouvrages (*Der moralistische Gedanke*, 1875) un monisme proche du spinozisme. Il part de l'unité de la matière et de l'esprit. Il est l'auteur de deux ouvrages : l'un, cité par Plekhanov, sur les *Origines du langage* (1874), l'autre, qui n'offre pas un moindre intérêt, intitulé : *L'instrument et son importance pour le développement de l'humanité (Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Geschichte der Menschheit)* (D. R.).

La religion des races primitives n'est, pour le moment, pas encore suffisamment explorée. Mais ce que nous en savons déjà confirme absolument la justesse de cette brève formule de Feuerbach-Marx que « ce n'est pas la religion qui fait l'homme, mais que c'est l'homme qui fait la religion ». Taylor dit : « *Il est évident que, chez tous les peuples, l'homme était le type de la divinité. C'est ce qui explique pourquoi la structure de la société humaine et son gouvernement deviennent le modèle sur lequel sont représentés la société céleste et le gouvernement des-cieux* » (*). Cela est déjà, à n'en pas douter, une conception-matérialiste de la religion. On sait que Saint-Simon soutenait un point de vue opposé, qu'il expliquait le régime-social et politique des anciens Grecs par leurs croyances-religieuses. Mais bien plus important encore est le fait que la science commence déjà à découvrir le lien causal existant entre le développement de la technique des races-primitives et leur conception du monde (**). Il est certain que des découvertes nombreuses et précieuses l'attendent de ce côté-là²⁹.

De toutes les *idéologies* de la société primitive, l'art est actuellement celle qui a été le mieux explorée. Dans ce domaine on a rassemblé des matériaux extrêmement abondants qui constituent la preuve la plus inattaquable et la plus concluante de la justesse et, pour ainsi dire, de *l'inévitabilité* de l'interprétation matérialiste de l'histoire. Ces matériaux sont si nombreux que nous ne pouvons énumérer ici que les œuvres les plus importantes de la littérature sur ce sujet : Schweinfurth, *Artes Africane*, Leipzig 1875 ; R. Andree, *Ethnographische Parallelen*, article intitulé *Das Zeichnen bei den Naturvölkern ; Von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin 1894 ; C. Mallery, *Picture Writing of the American Indians — Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington 1893 (les rapports pour les autres années contiennent des renseignements précieux sur l'influence exercée par la technique, principalement de l'art textile, sur l'ornementation) ; Hoernes, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, Vienne 1898 ; Ernst Crosse, *Die Anfänge der Kunst* et son autre livre : *Kunstwissenschaftliche Studien*, Tübingen 1900 ; Yrjö Hirn, *Der Ursprung der Kunst*, Leipzig 1904 ; Karl Bücher, *Arbeit und Rythmas*, 3e édition, 1902 ; Gabriel et Adr. de Mortillet, *Le Préhistorique*, Paris 1900. pages 217-230 ; Harnes, *Der diluviale Mensch in Europa*, Brunswick 1903 ; Sophus Müller, *l'Europe préhistorique*, traduit du danois par Em. Philippot, Paris 1907 Rich. Wallaschek, *Anfdnge der Tonkunst*, Leipzig 1903³⁰.

²⁹ Nous nous permettrons de signaler notre article paru dans la revue *Sovrémiorny Mir* (« Des prétendus courants religieux en Russie »), 1908, septembre et novembre (*Œuvres*, t. XVII). Dans cet article, nous avons également examiné l'importance de la technique pour l'évolution des idées religieuses.

³⁰ Une tentative nouvelle d'exposer l'évolution de la civilisation humaine d'un point de vue matérialiste est représentée par l'ouvrage inachevé du sociologue allemand M. MüllerLièrè : *Entivicklungsstufen der Menschheit* (Étapes de l'évolution de l'humanité), 1908-1914.

Plekhanov a consacré à l'art, considéré du point de vue de la conception matérialiste de l'histoire, un article spécial sous le titre : « De l'Art », reproduit dans le recueil : *Vingt années*, p. 334-354 (*Œuvres*, t. XIV).

On verra d'après les thèses qui suivent et que nous puisons chez les auteurs cités plus haut, quelles sont les conclusions auxquelles aboutit la science moderne dans la-question *de* la naissance de l'art.

Harnes dit (*) : « L'art ornemental ne peut se développer qu'en partant de l'activité industrielle qui en est la condition matérielle préalable... Des peuples sans aucune industrie n'ont pas d'ornementation et ne peuvent point en avoir ».

Von den Steinen estime que le *dessin (Zeichnen)* est sorti des *signes (Zeichnen)* adoptés dans des *buts pratiques* pour désigner les objets.

Bücher est arrivé à la conclusion que « le travail, la musique et la poésie avaient dû, à leur stade primitif, former un amalgame unique, mais que l'élément fondamental de cette trinité était le travail, tandis que les deux autres n'avaient qu'une valeur accessoire ». À son avis, « l'origine de la poésie doit être cherchée dans le travail ». Il observe qu'aucune langue ne dispose en ordre rythmique les mots qui forment une proposition. Il est donc impossible que les hommes soient arrivés au langage poétique cadencé par voie d'emploi de leur langage ordinaire. À cela s'opposait la logique interne de ce dernier. Mais comment expliquer la naissance du langage rythmé ? Bücher suppose que les mouvements rythmiques et coordonnés du corps ont communiqué au langage imagé les lois de leur coordination. C'est d'autant plus plausible que, aux degrés inférieurs de l'évolution, ces *mouvements* rythmiques sont habituellement accompagnés de *chant*. Mais comment s'explique la coordination des mouvements corporels ? *Par le caractère des processus de production*. Ainsi donc, *c le secret de la versification réside d'ans l'activité productive*. (**).

R. Wallaschek formule sa conception sur l'origine des *productions scéniques* chez les races primitives dans les termes suivants (*) :

« Les sujets de ces jeux scéniques étaient :

« 1° La chasse, la guerre, le canotage (chez les chasseurs, la vie et les habitudes des animaux ; pantomimes animalières et masques) (**) ;

« 2° La vie et les habitudes du bétail (chez les peuples bergers) ;

« 3° Le travail (chez les agriculteurs : les semailles, le battage du blé, le soin des vignobles).

« La représentation est assurée par la tribu entière (chœur), qui chante et joue. On chante des paroles quelconques, car le contenu des chants, c'est précisément le côté scénique (pantomime). On ne figure que les actes de la vie quotidienne dont l'accomplissement est absolument nécessaire dans la lutte pour l'existence ».

Ces dernières années, la question de l'origine de l'art a été étudiée d'un point de vue marxiste par Hausenstein, *Die Kunst und die Gesellschaft* (L'art et la société), Munich 1916, et par Lu lierten : *Wesen und die Veränderung der Kiinste* (L'essence et les transformations de l'art), 1920. Comparer Boukharine : *Théorie du matérialisme historique*, p. 215-233 (D. R.).

Wallaschek dit que, dans un grand nombre de tribus, lors de pareilles représentations, le chœur était divisé en deux parties placées l'une en face de l'autre. « Tel était, ajoute-t-il, l'aspect primitif du drame grec qui, originairement, était également une pantomime animalière. L'animal qui jouait le plus grand rôle dans la vie économique des Grecs était la chèvre (d'où le mot- tragédie, qui vient de *tragos*, bouc).

Il n'est guère possible d'imaginer illustration plus brillante à la thèse que ce n'est pas l'être qui est déterminé par la pensée, mais la pensée par l'être.

IX

La vie économique se développe sous l'influence de la croissance des forces productives. C'est ce qui explique pourquoi les rapports existants entre les hommes dans le processus de la production se transforment, et avec eux l'état psychique humain. Marx dit : « *A un certain degré de leur évolution, les forces productives de la société se trouvent être en contradiction avec les rapports de production existant au sein de cette société, ou, en termes lipidiques, avec les rapports de propriété dans le cadre desquels ces forces avaient évolué. De formes favorisant l'évolution des forces productives, ces rapports deviennent des chaînes qui entravent ces dernières. Alors, commence une époque de révolution sociale. Avec la transformation de la base économique, toute la formidable superstructure, édifiée sur elle, se transforme à une allure tantôt plus lente, tantôt plus rapide... Aucune formation sociale ne disparaît avant que se soient développées toutes les forces productives auxquelles elle offre assez d'espace, et des rapports de production nouveaux et supérieurs ne prennent jamais la place des précédents avant que les conditions matérielles indispensables à leur existence aient mûri dans le sein de la vieille société elle-même*³¹. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, car à y regarder de plus près, il se trouvera toujours que le problème ne vient se poser que là où les conditions matérielles nécessaires à sa solution existent déjà, ou du moins sont en voie d'apparition » (*).

Nous avons ici sous les yeux une véritable « algèbre », une « algèbre » *purement matérialiste* de l'évolution sociale. Dans cette algèbre, il y a de la place aussi bien pour les « *bonds* » — de l'époque de révolution sociale — que pour les *transformations graduelles*. Les transformations graduelles qui s'opèrent au point de vue quantitatif dans les propriétés d'un ordre de choses donné aboutissent finalement à une transformation de la qualité, c'est-à-dire à la disparition de *l'ancien mode de production* — ou de l'ancienne formation sociale, suivant l'expression employée par Marx dans ce cas — et à son remplacement par un mode de production nouveau. Selon Marx, les modes de production oriental, antique, féodal et bourgeois contemporain, peuvent être considérés, de façon générale, comme des époques consécutives (« *progressives* ») de

³¹ On sait qu'en automne 1905, certains marxistes russes n'étaient pas de cet avis. Ils considéraient la révolution socialiste possible en Russie, comme si les forces productives de ce pays avaient déjà été suffisamment développées pour une telle révolution.

l'évolution économique de la société. Mais il faut croire qu'après avoir, dans la suite, pris connaissance du livre de Morgan sur la société primitive, Marx a modifié sa conception du rapport existant entre le mode de production *antique* et le mode de production *oriental*. En effet, la logique du développement économique du mode *féodal* de production a amené la révolution sociale qui a marqué le triomphe du *capitalisme*. Mais la logique du développement économique, par exemple de la *Chine* ou bien de *l'Égypte ancienne*, n'a nullement conduit à l'apparition du mode *antique* de production. Dans le premier cas, il est question de deux phases du développement, dont l'une *fait suite à l'autre et est engendrée* par elle, tandis que le deuxième cas nous présente plutôt *deux types coexistants* de développement économique. La *société antique* a succédé à *l'organisation sociale par clans*, et celle-ci a également précédé l'avènement du *régime social oriental*. Chacun de ces deux types d'organisation économique fit son apparition comme résultat de la croissance des forces productives, qui s'était opérée au sein de l'organisation sociale basée sur le clan et qui devait, finalement, amener la décomposition de cette organisation. Et si ces deux types diffèrent considérablement l'un de l'autre, leurs signes distinctifs principaux se sont formés *sous l'influence du milieu géographique*. Dans un cas, celui-ci prescrivait à la société ayant atteint un degré déterminé de développement des forces productives tel ensemble de rapports de production, dans un autre cas *tel autre ensemble*, bien distinct du premier.

La découverte de *l'organisation* en clans est évidemment appelée à jouer en sociologie le même rôle que la découverte de la *cellule* en biologie. Et tant que Marx et Engels n'avaient pas connaissance de l'organisation de clan, leur théorie de l'évolution sociale ne pouvait pas ne pas comporter des lacunes notables, ce qui, dans la suite, a été reconnu par Engels lui-même.

Mais la découverte de l'organisation sociale de clan, qui, pour la première fois, permettait de comprendre les stades inférieurs de l'évolution sociale, n'a été qu'un argument nouveau et puissant *en faveur* de l'interprétation matérialiste de l'histoire, et non contre elle. Cette découverte a permis *de* comprendre bien mieux le processus des premières phases de l'être social, ainsi que la manière dont ce dernier déterminait alors la pensée sociale. Mais, par-là, cette même découverte a donné un éclat éblouissant à cette vérité que la pensée sociale est déterminée par l'être social.

D'ailleurs, cela n'est dit qu'en passant. La chose principale, sur laquelle il faut arrêter ici l'attention, c'est cette indication, faite par Marx, que les rapports de propriété établis à un degré déterminé du développement des forces productives *favorisent* pendant un certain temps *la croissance de ces forces*, et ensuite commencent à *l'entraver* (*).

(*) Revenons à l'esclavage. A un certain niveau, il *contribue au développement* des forces productives, mais, après, il commence à *l'entraver*. Sa disparition chez les nations civilisées de l'Occident est la conséquence de leur *développement*

économique. (Sur l'esclavage, voir l'œuvre intéressante du prof. Et. Cicotti : *Il tramonto della schiavitù*, Turin, 1899),

J.-H. Speke dit dans *Les sources du Nil* (Paris, 1865, p. 21) que, chez les nègres, les esclaves estiment que s'évader, c'est commettre à l'égard du maître qui a payé de l'argent pour eux une action contraire à l'honneur et infamante. À cela, il faut ajouter que ces mêmes esclaves considèrent leur situation comme plus honorable que celle d'un travailleur *salarié*. Pareille manière de voir correspond à cette phase de la société « où l'esclavage reste encore un phénomène de *progrès* ».

Quoiqu'un état donné des forces productives soit la *cause* qui suscite des rapports déterminés de production et, en particulier, de propriété, ces derniers, une fois qu'ils sont apparus *comme la conséquence de la cause indiquée, commencent* à leur tour à influencer sur cette même cause. Il s'établit ainsi un système *d'action* et de *réaction* réciproques entre les forces productives et l'économie sociale. D'autre part, il vient s'édifier sur la base économique toute une superstructure de rapports sociaux, ainsi que de sentiments et de conceptions du même ordre. Or, comme cette superstructure, elle aussi, commence par favoriser le développement économique, pour l'entraver ensuite, il s'établit également une *action* et une *réaction* réciproques entre la superstructure et la base. Ce fait résout entièrement le mystère de tous ces phénomènes, qui semblent *de prime abord* contredire la thèse fondamentale du matérialisme historique...

Tout ce qui a été dit jusqu'à présent par les « critiques » de Marx sur le prétendu caractère unilatéral du marxisme et sur son soi-disant mépris pour tous les facteurs » de l'évolution sociale en dehors du facteur économique, vient simplement de l'incompréhension du rôle que Marx et Engels réservent à *l'action et à la réaction réciproques entre la « base » et la « superstructure »*. Pour se convaincre combien peu Marx et Engels voulaient ignorer, par exemple, l'importance du facteur politique, il suffit de lire les pages du *Manifeste communiste* où il est question du mouvement d'émancipation de la bourgeoisie. Il y est dit : « Classe opprimée par le despotisme féodal, association armée se gouvernant elle-même dans la commune, ici libre, république municipale, là tiers état taillable de la monarchie, puis, durant la période manufacturière, contrepoids de la noblesse dans les monarchies limitées ou absolues, pierre angulaire des grandes monarchies, la bourgeoisie, depuis l'établissement de la grande industrie et du marché mondial, s'est finalement emparée du pouvoir politique exclusif dans l'État représentatif moderne. Le gouvernement moderne n'est qu'un comité administratif des communes affaires de la classe bourgeoise. »

L'importance du « facteur » politique apparaît ici avec une netteté suffisante — certains « critiques » allaient jusqu'à la trouver exagérée. Mais l'origine et la puissance de ce facteur, ainsi que la manière dont il exerce son action dans chaque période donnée du développement de la société bourgeoise, sont expliquées elles-mêmes dans le *Manifeste* par la marche du développement

économique, et, par suite, *la variété des « facteurs »* ne nuit en rien à *l'unité de la cause initiale*.

Il est indubitable que les rapports politiques influent sur le mouvement économique, mais il est également indubitable *qu'avant d'influer sur ce mouvement, ils sont créés par lui*.

Il faut en dire autant de l'état *psychique* de l'homme social, de ce que Stammler appelait, d'une façon un peu unilatérale, les *concepts sociaux*. Le *Manifeste* prouve sans conteste que ses auteurs avaient bien compris la valeur du « facteur » idéologique. Mais nous voyons d'après le *même Manifeste* que, si le « facteur » idéologique joue un rôle important dans le développement de la société, *il est lui-même préalablement créé par ce développement*.

« Lorsque le monde antique fut sur le point de sombrer, les vieilles religions furent vaincues par la religion chrétienne. Lorsque les idées chrétiennes succombèrent devant les idées de progrès du VIII^e siècle, la société féodale livrait une lutte à mort contre la bourgeoisie alors révolutionnaire ». Mais dans le cas qui nous intéresse, le dernier chapitre du *Manifeste* est encore plus convaincant. Ses auteurs y disent que leurs compagnons d'idées aspirent à inculquer aux ouvriers, aussi nettement que possible, la conscience de l'antagonisme existant entre les intérêts de la bourgeoisie et ceux du prolétariat. Il est compréhensible que quiconque n'attache pas d'importance au « facteur » idéologique, n'a aucune raison d'aspirer à faire prendre conscience de quoi que ce soit à n'importe quel groupe social.

X

Nous citons le *Manifeste* de préférence aux autres écrits de Marx et Engels parce qu'il se rapporte à cette première époque de leur activité où, comme l'assurent certains de leurs « critiques », ils avaient une façon particulièrement « unilatérale » de comprendre les rapports existants entre les différents « facteurs » du développement social. Nous voyons clairement qu'à cette époque également, Marx et Engels se distinguaient non pas par une « *manière unilatérale* » de comprendre les choses, mais seulement par une tendance au *monisme*, par une répugnance pour cet *éclectisme* qui se faisait si manifestement jour dans les observations de messieurs les « critiques ».

Il n'est pas rare qu'on se réfère à deux lettres d'Engels, publiées dans le *Sozialistischer Akademiker* et écrites l'une en 1890, l'autre en 1894. M. Bernstein s'est emparé avec joie de ces deux lettres, dont le contenu constituerait soi-disant un témoignage évident de l'évolution qui se serait accomplie dans les opinions de l'ami et collaborateur de Marx. Il en a extrait deux passages, à son avis, des plus convaincants, que nous estimons nécessaire de reproduire ici, étant donné qu'ils prouvent tout le contraire *de ce qu'a voulu prouver M. Bernstein*.

Voici le premier de ces passages : « *Il existe par conséquent des forces innombrables qui s'entrecroisent, un nombre infini de parallélogrammes de forces, donnant une résultante, l'événement historique, qui peut, à son tour, être considéré comme le produit d'une puissance agissant comme un tout, sans conscience ni volonté. Car ce que veut chacun séparément est empêché par tous les autres, et ce qui en résulte, c'est quelque chose qu'aucun n'a voulu* » (Lettre de 1890).

Et voici maintenant l'autre passage : « *Le développement économique, juridique, philosophique, littéraire, artistique, etc., repose sur le développement économique. Mais tous ils réagissent, conjointement et séparément, l'un sur l'autre et sur la base économique* » (Lettre de 1894). M. Bernstein a trouvé que « ceci sonne quelque peu différemment » de la préface de l'ouvrage *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, laquelle fait remarquer la liaison entre la « base » économique et la « superstructure » qui s'érige sur cette dernière. Mais pourquoi donc « différemment » ? Le passage ci-dessus ne fait en réalité que répéter ce qui est dit dans la préface en question. Ce développement politique et autre repose sur le développement économique. M. Bernstein a, évidemment, lui-même compris la préface de *Zur Kritik* un peu différemment, c'est-à-dire de ce sens que la superstructure sociale et idéologique, qui vient se dresser sur la « base économique », n'exerce aucune influence sur celle-ci. Mais nous savons déjà qu'il n'y a rien de plus erroné qu'une telle manière de comprendre la pensée de Marx. Et ceux qui ont suivi de près les essais « critiques » de M. Bernstein ne pouvaient que hausser les épaules en voyant que l'homme qui jadis avait entrepris de populariser la doctrine de Marx, ne s'était pas donné la peine ou, plus exactement, s'était montré incapable de comprendre au préalable cette doctrine.

Dans la seconde des lettres citées par M. Bernstein, il y a, pour élucider le sens causal de la théorie historique de Marx et Engels, des passages peut-être beaucoup plus importants que les lignes si mal comprises par M. Bernstein, et que nous avons reproduites plus haut. Un de ces passages est conçu en ces termes : « Il n'y a donc pas un effet automatique de la situation économique, comme d'aucuns aiment se le figurer par commodité. Ce sont les hommes qui font eux-mêmes leur propre histoire, mais dans un milieu donné qui les conditionne (*in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu*), sur la base de rapports effectifs donnés. Parmi ces derniers, les rapports économiques, quelque puissante que soit l'influence exercée sur eux par les autres rapports d'ordre politique et idéologique, sont pourtant ceux dont l'action est décisive en fin de compte et qui constituent le fil conducteur permettant de comprendre l'ensemble du système ».

Parmi les gens qui interprètent la doctrine historique de Marx et Engels en ce sens qu'« il y a un effet automatique de la situation économique », se trouvait également, comme nous le voyons maintenant, M. Bernstein lui-même, à l'époque où il était encore « orthodoxe » ; parmi ces gens, il faut ranger également un grand nombre de « critiques de Marx qui ont fait machine en arrière c *du marxisme à l'idéalisme* ».

Ces esprits profonds font preuve d'une grande suffisance, quand ils découvrent et montrent à ces esprits « unilatéraux » que sont Marx et Engels que l'histoire est faite par les hommes, et non par le mouvement automatique de l'économie. Ils font ainsi à Marx offrande de son bien à lui et ne soupçonnent même pas, dans leur incroyable naïveté, que *le Marx qu'ils « critiquent »* n'a rien de commun, sauf le nom, avec le véritable Marx, le premier n'étant que la création de leur propre incompréhension qui, chez eux, est vraiment « multilatérale ». Il est naturel que des « critiques » de cet *acabit aient* été totalement incapables de « compléter » et de « corriger » quoi que ce soit dans le matérialisme historique. Aussi, ne nous occuperons-nous plus d'eux, préférant avoir affaire à ceux qui jetèrent les bases de cette théorie.

Il importe extrêmement de remarquer que lorsque Engels, peu de temps avant sa mort, répudiait la façon « automatique » de concevoir l'action historique de l'économie, *il ne faisait que répéter* — presque dans les mêmes termes et commenter ce que Marx avait écrit déjà en 1845 dans la troisième thèse du Feuerbach reproduite par nous plus haut. Marx reprochait au matérialisme antérieur à lui d'avoir oublié que « si, d'un côté, les hommes sont un produit du milieu, celui-ci est, d'autre part, modifié précisément par les hommes ». La tâche du matérialisme dans le domaine de l'histoire, telle que Marx la concevait, consistait par conséquent à expliquer précisément *de quelle manière le « milieu » peut être modifié par les hommes qui sont eux-mêmes le produit de ce milieu*. Et il trouvait la solution de ce problème en indiquant les rapports de production qui s'établissent sous l'empire de conditions indépendantes de la volonté humaine. Les rapports de production, ce sont les *rapports* qui s'établissent *entre les hommes* dans le processus social de la production. Dire que *les rapports de production se sont modifiés*, c'est dire que *les rapports existants entre les hommes* dans le processus en question *se sont modifiés*. Le changement de ces rapports ne peut pas s'accomplir « automatiquement », c'est-à-dire *indépendamment de l'activité humaine*, parce que ces rapports sont de *ceux qui s'établissent entre les hommes dans le processus de leur activité*.

Mais ces rapports peuvent se transformer — et se transforment en effet très souvent — dans une direction tout autre que celle dans laquelle les hommes *voudraient* les modifier. Le caractère *de la* « structure économique » et le sens dans lequel *ce* caractère se transforme ne dépendent pas de la volonté humaine, mais de l'état des forces productives et *de* la nature même des changements qui se produisent dans les rapports de production et qui deviennent nécessaires à la société par suite du développement de ces forces. Engels explique cela dans les termes suivants : « Les hommes font eux-mêmes leur propre histoire, mais jusqu'à présent, même dans les sociétés bien délimitées, ils ne l'ont pas faite avec une volonté d'ensemble ni selon un plan général. Leurs aspirations s'entrecroisent, et c'est précisément pour cela que, dans toutes les sociétés semblables, règne la *nécessité*, dont le hasard est le complément et la forme

sous laquelle elle se manifeste ». L'activité humaine se définit elle-même ici non comme une activité libre, mais comme une activité *nécessaire*, c'est-à-dire *conforme à des lois et pouvant faire l'objet d'une étude scientifique*. Ainsi donc, le matérialisme historique, tout en signalant constamment que le milieu est modifié par les hommes, donne en même temps pour la première fois le moyen de *considérer le processus de cette modification du point de vue de la science*. Et voilà pourquoi nous sommes en droit de dire que l'interprétation matérialiste de l'histoire fournit les *prolégomènes* indispensables à toute *doctrine sociologique qui prétendra au titre de science*.

Cela est si vrai que, d'ores et déjà, toute étude d'un côté quelconque de la vie sociale n'acquiert une *valeur scientifique* que dans la mesure où elle se rapproche de l'explication *matérialiste* de son sujet. Et, malgré la fameuse « résurrection de l'idéalisme » en sociologie, pareille explication devient de plus en plus courante là où les savants ne se livrent pas à des méditations édifiantes et à des discours grandiloquents sur l' « idéal », mais s'assignent la tâche de découvrir le lien causal entre les phénomènes. Actuellement, des gens, qui non seulement ne sont pas partisans de la conception matérialiste de l'histoire, mais n'en ont même pas la moindre idée, s'avèrent matérialistes dans leurs recherches historiques-. Et alors leur ignorance de cette conception matérialiste ou leur prévention contre elle, en les empêchant de bien la comprendre sous tous ses aspects, les amène effectivement à ce qu'il convient d'appeler des conceptions unilatérales et étroites.

XI

En voici un exemple. Il y a dix ans, le célèbre savant français Alfred Espinas — soit dit en passant, grand adversaire des socialistes actuels — publiait les *Origines de la technologie*, « étude sociologique » extrêmement intéressante, tout au moins par l'idée qu'elle développe. Partant de cette thèse purement matérialiste que, dans l'histoire de l'humanité, *la pratique précède toujours la théorie*. Il examine dans son ouvrage l'influence de la *technique* sur le développement de *l'idéologie*, c'est-à-dire de la religion et de la philosophie, dans la Grèce antique. Il en arrive à cette conclusion que, dans chaque période de *ce* développement, la conception du monde des anciens Grecs était déterminée par l'état de leurs forces productives. C'est là, certes, un résultat très intéressant et important. Mais celui qui a l'habitude d'appliquer la méthode matérialiste pour la compréhension des phénomènes historiques trouvera certainement que l'idée exprimée dans l' « étude d'Espinas est par trop unilatérale. Et cela pour la simple raison que le savant français n'a presque pas porté son attention sur les autres « facteurs » de développement de l'idéologie, tels que, par exemple, la lutte des *classes*. Et pourtant ce « facteur » a une importance vraiment formidable.

Dans la société primitive, qui ignore la division en classes, l'activité productive exerce une influence *directe* sur la conception du monde et sur le goût esthétique. L'ornementation emprunte ses motifs à la technique, et la danse — l'art peut être

le plus important dans une telle société — se borne le plus souvent à reproduire un processus de production. Cela est particulièrement visible chez les tribus de *chasseurs* placées au plus bas degré de développement économique accessible à notre observation (*). C'est pourquoi nous nous sommes référés principalement à ces tribus quand nous avons traité de la dépendance dans laquelle l'état *psychique* de l'homme primitif se trouve à l'égard de son *activité économique*³². Mais, dans une société divisée en classes, l'influence directe de cette activité sur l'idéologie devient bien moins apparente. Cela se comprend. Si, par exemple, un genre de danse exécutée par l'Australienne indigène reproduit au figuré son *travail de récolte des racines*, il va de soi qu'aucune des danses élégantes auxquelles s'amusaient, par exemple, les belles mondaines de France, au XVIIIe siècle, ne pouvait être la figuration d'un travail productif de ces dames, vu qu'elles ne s'occupaient d'aucun travail productif, préférant se vouer à « la science du doux amour ». Pour comprendre la danse de l'Australienne indigène, il suffit de connaître le rôle que joue dans la vie d'une tribu australienne la récolte, par les femmes, des racines des plantes sauvages. Mais pour comprendre, par exemple, le menuet, il ne suffit nullement de connaître l'économie de la France au XVIIIe siècle. Dans ce dernier cas, nous avons affaire à une danse qui est une expression *de la psychologie d'une classe non productrice*. La grande majorité des « usages et convenances » de ce qu'on appelle la bonne compagnie s'explique par ce même genre de psychologie. Ainsi donc, le « facteur » *économique* cède ici la place au facteur *psychologique*. Mais n'oubliez pas que l'avènement de classes non productrices dans la société est lui-même le produit du développement économique de cette dernière. Cela veut dire que le « facteur » économique conserve entièrement sa valeur prédominante même lorsqu'il cède la place à d'autres. Au contraire, c'est précisément alors que cette valeur se fait le mieux sentir, car c'est alors que sont déterminées par elle *la possibilité et les limites de l'influence des autres facteurs* (*).

Mais ce n'est pas encore tout. La classe supérieure regarde la classe inférieure avec un mépris non voilé, même quand elle prend part au processus de

³² Engels dit, dans son ouvrage sur l'origine de la famille, que les peuples purement chasseurs n'existent que dans l'imagination des savants. Les tribus de chasseurs se livrent également à la cueillette des fruits et des plantes. Mais, comme nous l'avons vu, la chasse exerce une influence considérable sur l'évolution des idées et des goûts de ces races.

(*) Voici un exemple tiré d'un autre domaine : Le « facteur de population », suivant l'expression employée par A. Kost (voir son ouvrage : *Les facteurs de population dans le développement social*, Paris 1910), exerce incontestablement une très grande influence sur le développement social. Mais Marx a parfaitement raison quand il dit que les lois abstraites de la multiplication n'existent que pour les animaux et les plantes. L'accroissement (ou la diminution) de la population dans la société humaine dépend de l'organisation de cette société, organisation déterminée par la structure économique de cette même société. Aucune loi abstraite de multiplication n'expliquera rien au fait que la population de la France actuelle n'augmente presque pas. Grande est l'erreur de ces sociologues et de ces économistes qui voient dans l'accroissement de la population la cause initiale du développement social. (Voir A. Loria : *La legge di papa-lazione ed il sistema sociale*, Sienne 1882).

production en qualité de classe dirigeante. Cela se reflète également dans l'idéologie des classes en question. Les fabliaux français du moyen âge, et particulièrement les chansons de geste, représentent le paysan d'alors sous un jour des plus rebutants. À les en croire :

Li vilaen sont de laide forme :
Ainc si tres laide ne vit home ;
Chaucuns a XV piez de granz.
En auques ressemblent jàianz.
Mais trop sont de laide manière ;
Boçu sont devant et derrière (*).

Mais les paysans, cela se conçoit, avaient d'eux-mêmes une *idée* toute différente. S'indignant de la morgue des féodaux, ils chantaient :

Nous sommes des hommes, tout comme eux,
Et capables de souffrir tout autant qu'eux, et ainsi de suite.

Et ils demandaient : « *Quand Adam labourait et qu'Eve filait, où était le gentilhomme ?* » En somme chacune de ces deux classes envisageait les choses de son propre point de vue, dont le caractère particulier était conditionné par la situation que ces classes occupaient dans la société. La lutte des classes mettait son empreinte sur la psychologie des parties en lutte. Et il en était ainsi, naturellement, non seulement au moyen âge et non seulement en France. Plus la lutte de classe s'envenimait dans un pays donné et à une époque donnée, plus forte devenait son influence sur la psychologie des classes en lutte. Celui qui veut étudier l'histoire des idéologies dans une société divisée en classes, doit consacrer toute son attention à cette influence. Autrement, il n'y comprendra rien. Essayez de donner une explication *économique directe* de l'apparition de l'école de David dans la peinture française du XVIIIe siècle, et vous aboutirez à un résultat qui ne sera rien de plus qu'un non-sens ridicule et fastidieux. Mais considérez cette école comme le reflet idéologique de la lutte de classe qui se déroulait au sein de la société française à la veille de la grande Révolution, et immédiatement la question changera totalement d'aspect. Des qualités de l'art de David qui, pourrait-on croire, sont tellement en dehors de l'économie sociale qu'on ne peut par aucun lien les rattacher à cette dernière vous deviendront alors parfaitement compréhensibles³³.

³³ Ces idées ont été développées par Plekhanov avec plus de détails dans son article : « La littérature dramatique et la peinture française au XVIIIe siècle, considérées du point de vue de la sociologie » (reproduit dans le recueil *Vingt années*) (*Œuvres*, t. XIV).

« Dire que l'art — de même que la littérature — est un reflet de la vie, c'est exprimer une pensée qui, en dépit de sa justesse, n'en est pas moins encore très vague. Pour comprendre *de quelle manière* l'art reflète la vie, il faut comprendre-la mécanique de cette dernière. Mais il est certain que, chez les peuples civilisés, la lutte des classes est un des plus importants ressorts de cette mécanique. Et ce n'est qu'après avoir examiné ce ressort, après avoir pris en considération la lutte des classes et en avoir étudié les péripéties dans toutes leurs variétés multiples, que nous serons en état de nous expliquer à nous-mêmes d'une façon

Il faut en dire autant de l'histoire des idéologies dans la Grèce antique : elle s'est très profondément ressentie de l'influence de la lutte des classes. Et c'est précisément cette influence qu'Espinas n'a que trop peu marquée dans son intéressante étude, ce qui donne à ses importantes conclusions un caractère par trop unilatéral. On pourrait, maintenant déjà, citer nombre d'exemples semblables, et tous ils témoigneraient que l'influence du matérialisme de Marx sur bien des savants serait extrêmement bienfaisante, en ce sens *qu'elle leur apprendrait à considérer d'autres facteurs en dehors des facteurs technique et économique*. Cela a l'air d'un paradoxe, mais c'est une vérité incontestable qui ne nous étonnera plus si nous nous rappelons que, quoique, chez Marx, tout mouvement social soit expliqué par le développement économique de la société, il n'est très souvent expliqué par ce développement qu'en *dernière analyse*, c'est-à-dire que ce mouvement présuppose l'action intermédiaire de toute une série d'autres et facteurs ».

XII

Dans la science moderne, une autre tendance commence à se dessiner actuellement, qui est diamétralement opposée à celle que nous venons de constater chez Espinas. C'est la tendance à expliquer l'histoire des idées par l'influence exclusive de la lutte des classes. Cette tendance toute nouvelle, et pour le moment encore peu apparente, s'est développée sous l'influence directe du matérialisme historique de Marx. Nous la trouvons dans les ouvrages de l'auteur grec A. Eleuthéropoulos, dont l'ouvrage principal, *Wirtschaft und Philosophie (t. I, Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände, et t. II, Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-riimischen Völker)*, a paru à Berlin en 1900. Eleuthéropoulos soutient que la philosophie de chaque époque exprime la conception du monde et de la vie (*Lebens-und Weltanschauung*) propre à cette époque. Cela n'est pas très nouveau. Hegel disait déjà que chaque système de philosophie n'est que l'expression idéologique de son époque. Mais, chez Hegel, les particularités des différentes époques et, par conséquent, des phases correspondantes au développement de la philosophie étaient déterminées par le mouvement de l'Idée absolue, alors que, chez Eleuthéropoulos, chaque époque est caractérisée avant tout par l'état économique qui lui correspond. L'économie de chaque peuple détermine la conception du monde de ce peuple, conception qui trouve, entre autres, son expression dans la philosophie. En même temps que se transforme la base économique de la société se transforme également sa

tant soit peu satisfaisante l'histoire « spirituelles de la société civilisée. La « marche » des « idées » de cette société reflète l'histoire des classes dont elle se compose et des combats que ces classes- se sont livrés entre elles. (*Vingt années*, p. 323-324) (*Œuvres*, t. XIV).

En ce qui concerne les causes qui déterminèrent le succès de la peinture de David, voir au même tome, p. 317-319.

W. Hausenstein, historien allemand de l'art, a consacré plusieurs ouvrages à ce même thème (D. R.).

superstructure idéologique. Mais le développement économique conduisant à la division de la société en classes et à leur lutte, la conception du monde propre à une époque donnée n'a pas un caractère uniforme : elle diffère selon les classes et se modifie selon la situation, les besoins, les aspirations de ces classes et les vicissitudes de la lutte entre elles.

Tel est le point de vue d'Eleuthéropoulos sur toute l'histoire de la philosophie. Il mérite incontestablement la plus grande attention et une approbation entière. Depuis longtemps déjà, on constatait dans la littérature philosophique une certaine tendance à ne plus vouloir accepter la vieille méthode consistant à ne considérer l'histoire de la philosophie que comme la simple filiation des systèmes philosophiques. Dans sa brochure publiée vers 1890 et consacrée à la question de savoir comment il faut étudier l'histoire *de* la philosophie, Picavet, l'écrivain français bien connu, déclarait que pareille filiation explique, en réalité, très peu de chose(*). On pourrait saluer la publication du livre d'Eleuthéropoulos comme un nouveau pas en avant dans l'étude de l'histoire de la philosophie et comme une victoire du matérialisme historique appliqué à une des idéologies les plus éloignées de l'économie. Mais, hélas ! Eleuthéropoulos n'a pas fait preuve d'un grand art dans le maniement de la méthode dialectique de ce matérialisme. Il a *simplifié à l'extrême* les problèmes qui se posaient devant lui et n'a pu, par suite, leur trouver que des solutions très unilatérales et, partant, fort peu satisfaisantes.

Prenons, par exemple, Xénophane. Selon Eleuthéropoulos, Xénophane fut, en philosophie, l'interprète des aspirations *du* prolétariat de la Grèce antique. C'est le Rousseau de son époque (*). Il était partisan d'une réforme sociale dans le sens de l'égalité de tous les citoyens, et sa théorie *de l'unité du monde* n'était que la base théorique de ses projets de réformes (**). Sur cette base théorique des tendances réformatrices de Xénophane venaient logiquement s'édifier tous les détails de sa philosophie, à commencer par sa conception de la divinité, pour finir par sa théorie selon laquelle nos sens nous donnent une représentation illusoire du monde extérieur (***)).

La philosophie d'Héraclite l'Obscur avait été engendrée par la réaction des aristocrates contre les aspirations révolutionnaires du prolétariat grec. L'égalité universelle est impossible ; la nature elle-même fait les hommes inégaux. Chacun doit se contenter de son sort. Dans l'État, il faut tendre non pas à renverser l'ordre établi, mais à supprimer l'arbitraire, possible aussi bien sous la domination de *quelques-uns* que sous celle de la *masse*. Le pouvoir doit appartenir à la *loi*, dans laquelle la *loi divine* trouve son expression. La loi divine n'exclut pas *l'unité* ; mais l'unité conforme à cette loi est *l'unité des antagonismes*. C'est pourquoi la réalisation des plans de Xénophane serait une infraction à la loi divine. En développant cette pensée et en l'appuyant d'autres arguments, Héraclite a créé sa doctrine dialectique du devenir (****).

Voilà ce que dit Eleuthéropoulos. Le manque de place ne nous permet pas de produire d'autres échantillons de l'analyse qu'il fait des causes ayant déterminé l'évolution de la philosophie. Mais il n'y a guère nécessité à le faire. Le lecteur, nous l'espérons, voit lui-même que cette analyse est peu réussie. En réalité, le processus de l'évolution des idéologies est incomparablement plus complexe (****). En lisant ses considérations on ne peut plus simplistes sur l'influence que la lutte des classes a exercée sur l'histoire de la philosophie, on se prend à regretter qu'Eleuthéropoulos n'ait pas connu le livre précité d'Espinas, dont la manière unilatérale, ajoutée à celle dont il fait *preuve lui-même*, aurait peut-être réparé bien des lacunes dans son analyse.

Quoi qu'il en soit, la tentative malheureuse d'Eleuthéropoulos n'en constitue pas moins un nouvel argument en faveur de cette thèse — inattendue pour beaucoup — qu'une connaissance plus approfondie du matérialisme historique de Marx serait d'une grande utilité à maints savants contemporains, *justement pour les préserver de tomber dans la manière unilatérale de traiter les questions*. Eleuthéropoulos connaît le matérialisme historique de Marx. Mais il le connaît *mal*. La preuve en est la prétendue rectification qu'il trouve nécessaire d'y apporter.

Il remarque que les rapports économiques d'un peuple donné ne conditionnent que « *la nécessité de son développement* ». Le développement lui-même serait une affaire individuelle, de sorte que la conception du monde de ce peuple est déterminée d'abord par le caractère de ce dernier et du pays qu'il habite, ensuite par les besoins de ce peuple et, finalement, par les qualités personnelles des hommes qui font œuvre de réformateurs dans son sein. C'est dans ce sens seulement, ainsi qu'Eleuthéropoulos le fait remarquer, qu'on peut parler d'un rapport de la philosophie avec l'économie. La philosophie satisfait aux exigences de son temps, et cela conformément à la personnalité du philosophe.

Eleuthéropoulos estime, évidemment, que cette conception des rapports de la philosophie et de l'économie représente quelque chose de tout nouveau en face de la conception matérialiste de Marx et d'Engels. Il juge nécessaire de donner un nom nouveau à son interprétation de l'histoire, en l'appelant la *théorie grecque du devenir* (*). C'est tout simplement amusant, et à ce propos on ne peut dire qu'une chose : la « théorie grecque du devenir » n'étant, en réalité, rien d'autre que du matérialisme historique assez mal digéré et exposé d'une manière assez incohérente, *promet* néanmoins beaucoup plus que ne *donne* Eleuthéropoulos, lorsqu'il passe de la caractéristique de sa méthode à son application. Alors, il s'éloigne déjà tout à fait de Marx.

En ce qui concerne spécialement la « personnalité du philosophe » et, en général, celle de tout homme qui laisse dans l'histoire humaine la trace de son activité, c'est une grave erreur que de croire que la théorie de Marx et d'Engels ne lui ait laissé aucune place. Elle lui en a laissé, certes. Mais cette théorie a su, en même temps, éviter l'inadmissible *opposition de l'activité de la*

« *personnalité* » à la marche des événements, déterminée, elle, par la nécessité économique. Recourir à pareille opposition, c'est prouver par là même qu'on n'a pas compris grand'chose à l'explication matérialiste de l'histoire. La thèse initiale du matérialisme, comme nous l'avons répété maintes fois, dit que *l'histoire est faite par les hommes*. Et si elle est faite par les hommes, il est clair qu'elle est faite, entre autres, par les « grands hommes ». Il ne reste qu'à se rendre compte par quoi précisément l'activité de ces hommes est déterminée. À ce propos, Engels dit dans une des lettres que nous avons citées plus haut :

« *Qu'un pareil homme, et précisément celui-là, s'élève à telle époque déterminée et dans tel pays donné, c'est, naturellement, un pur hasard. Mais si nous l'éliminions, il lui faudrait un remplaçant, qu'on arriverait finalement à trouver tant bien que mal. C'est au hasard qu'il faut attribuer le fait que le dictateur militaire dont la République française, épuisée par ses propres guerres, avait rendu l'avènement nécessaire, fut précisément le Corse Napoléon. Mais qu'à défaut de Napoléon, un autre eût rempli sa place, cela est prouvé par le fait que l'homme nécessaire : César, Auguste, Cromwell, ou autre, s'est trouvé chaque fois qu'il le fallait. Si Marx a découvert la conception matérialiste de l'histoire, l'exemple de Thierry, de Mignet, de Guizot et de tous les historiens anglais jusqu'en 1850 montre que l'on tendait à ce résultat, et la découverte de cette même conception par Morgan prouve que le temps était venu de la faire et qu'elle était une nécessité, il en est ainsi de tous les hasards ou de tout ce qui paraît hasard dans l'histoire. Plus le domaine que nous explorons s'éloigne de l'économie et revêt un caractère idéologique abstrait, plus nous trouvons de hasard dans son développement, plus sa courbe se dessine en zigzag. Mais tracez l'axe moyen de la courbe, vous trouverez que, plus la période à examiner est longue et plus le domaine traité est vaste, plus cet axe tend à devenir parallèle à celui du développement économique* » (*).

La « *personnalité* » de tout homme éminent dans le domaine intellectuel ou social appartient au nombre de ces *hasards* dont l'apparition n'empêche nullement la ligne « moyenne » du développement *intellectuel* de l'humanité de suivre un cours parallèle à celui de son développement *économique* (**). Eleuthéropoulos se serait mieux rendu compte de ce qui précède, s'il avait étudié attentivement la théorie historique de Marx et se fût moins soucieux de créer sa *propre* « *théorie grecque* » (***)).

Inutile d'ajouter que nous sommes actuellement loin de pouvoir toujours découvrir le lien causal existant entre l'apparition d'une idée philosophique et la situation économique de l'époque dans laquelle elle se situe. Mais c'est que nous commençons à peine à travailler dans cette direction, et si nous étions en mesure de donner une réponse à toutes les questions qui se posent ici, ou même seulement à la plupart d'elles, notre travail serait déjà terminé, ou sur le point de l'être. Ce qui importe dans le cas présent, ce n'est pas le fait que nous ne savons pas encore venir à bout de toutes les difficultés rencontrées par

nous dans ce domaine. Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de méthode capable de supprimer d'un seul coup toutes les difficultés qui surgissent dans la science. Ce qui importe, c'est que l'interprétation matérialiste de l'histoire vient à bout des difficultés en question avec incomparablement plus de facilité que les interprétations idéaliste et éclectique. La preuve en est que la pensée scientifique dans le domaine de l'histoire tendait avec une force exceptionnelle vers une explication matérialiste des phénomènes, que, pour ainsi dire, elle la cherchait avec insistance depuis l'époque *de* la Restauration (*), et ne cessait de graviter vers elle, de la chercher jusqu'à l'époque actuelle, et cela malgré la noble indignation qui s'empare de tout idéologue bourgeois qui se respecte dès qu'il entend le mot « matérialisme ».

L'ouvrage de Franz Feuerherd, intitulé *Die Entstehung der Stile aus der politischen Oekonomie, erster Theil* (Leipzig 1902), peut servir de troisième exemple montrant comment sont actuellement inévitables les tentatives de fournir une explication matérialiste de tous les aspects de la culture humaine. Feuerherd dit : « *Suivant le mode de production prédominant et la forme d'État conditionnée par ce mode, l'intelligence humaine se développe dans des sens déterminés, les autres lui restant inaccessibles. C'est pourquoi l'existence de tout style [dans l'art] suppose l'existence d'hommes vivant dans des conditions politiques déterminées, produisant selon un mode de production déterminé et animés d'idéals déterminés... Quand ces causes préalables sont données, les hommes créent les styles correspondants, aussi nécessairement et inévitablement que la toile blanchit, que le bromure d'argent noircit et que l'arc-en-ciel apparaît dans les nuages aussitôt que le soleil, leur cause, provoque ces effets* » (**). Cela est juste, en effet, et il est intéressant de constater que c'est un *historien de l'art* qui le reconnaît. Mais lorsque Feuerherd se prend à expliquer l'origine des divers styles grecs par l'état économique de la Grèce antique, il aboutit à un résultat par trop schématique. Nous ne savons pas si la deuxième partie de son œuvre est parue. Nous ne nous y sommes pas intéressés, parce que nous nous étions bien rendu compte à quel point il possède mal la méthode matérialiste moderne *de* ces doctrines. Par leur schématisme, ses raisonnements nous rappellent ceux de nos doctrinaires Fritsche et Rojkov, auxquels il faut souhaiter, comme à lui, *d'étudier avant tout et surtout le matérialisme contemporain*. Seul, le marxisme peut les préserver tous de tomber dans le schématisme.

XIII

Feu Nicolas Mikhailovsky affirmait jadis, dans sa polémique avec nous, que la théorie historique de Marx n'aurait jamais une large expansion dans le monde des savants... Nous venons de voir et nous allons voir encore que cela n'est pas tout à fait exact. Mais, auparavant, il nous faut écarter encore quelques autres malentendus qui nuisent à l'intelligence du matérialisme historique.

Si nous nous proposons d'exprimer brièvement la conception de Marx et d'Engels sur le rapport de la célèbre « bases » à la non moins célèbre « superstructure », nous aboutirions à ceci :

1° *État des forces productives* ;

2° *Rapports économiques* conditionnés par ces forces ;

3° *Régime social-politique*, édifié sur une base économique donnée ;

4° *Psychologie de l'homme social*, déterminée en partie directement par l'économie, en partie par tout le régime social-politique édifié sur elle ;

5° *Idéologies* diverses reflétant cette psychologie.

Cette formule est assez large pour que toutes les « formes » du développement historique y trouvent leur place, en même temps qu'elle est complètement étrangère à cet éclectisme qui ne sait pas aller plus loin que *l'action réciproque* entre les différentes forces sociales et ne se doute même pas que le fait de *l'action réciproque* entre ces forces ne résout encore pas la question de leur origine. Notre formule est une formule moniste. Et cette formule moniste est essentiellement imprégnée de matérialisme. Hegel disait dans la *Philosophie de l'esprit* : « L'esprit est l'unique principe moteur de l'histoire ». On ne peut pas penser autrement, si l'on s'en tient au point de vue de cet *idéalisme* selon lequel *l'être* est conditionné par le *penser*. Le matérialisme de Marx montre de quelle manière *l'histoire de la pensée* est conditionnée par *l'histoire de l'être*. Mais l'idéalisme n'a pas empêché Hegel de reconnaître l'action de *l'économie* comme celle d'une cause « devenue effective par l'intermédiaire du développement de l'esprit ». Et, de même, le matérialisme n'a pas empêché Marx de reconnaître, dans l'histoire, l'action de « l'esprit » comme celle d'une force dont la direction, à chaque époque donnée, est déterminée par le développement de *l'économie*.

Que toutes les idéologies aient une racine commune, à savoir la *psychologie de l'époque en question*, cela n'est pas difficile à comprendre, et chacun s'en convaincra en se mettant, même superficiellement, au courant des faits. Comme exemple, nous citerons, entre autres, le romantisme français. Victor Hugo, Eugène Delacroix et Hector Berlioz travaillaient dans trois domaines artistiques totalement différents. Ils étaient tous les trois assez éloignés l'un de l'autre. Du moins, Victor Hugo n'aimait pas la musique, et Delacroix dédaignait les musiciens « romantiques ». Et, malgré cela, on appelle avec raison ces trois hommes remarquables la « trinité romantique ». Dans leurs œuvres s'est reflétée une même psychologie. On peut dire que le tableau *Dante et Virgile*, de Delacroix, exprime le même état d'âme que celui qui a dicté à Victor Hugo son *Hernani* et à Berlioz sa *Symphonie fantastique*. Cela, leurs contemporains le sentaient, c'est-à-dire ceux d'entre eux qui s'intéressaient sérieusement à la littérature et à l'art. Classique par ses goûts, Ingres appelait Berlioz « l'affreux musicien, le monstre, le bandit, l'Antéchrist » (*). Cela rappelle les opinions flatteuses exprimées par

les classiques à l'égard de Delacroix, dont ils qualifiaient le pinceau de « balai ivre ». On sait que Berlioz, tout comme Victor Hugo, eut à soutenir de véritables batailles (**). On sait également qu'il remporta la victoire après des efforts incomparablement plus grands qu'il n'en coûta à Hugo, et bien plus tard. Pourquoi en fut-il ainsi, bien que la psychologie exprimée dans sa musique fût la même que celle qui avait trouvé son expression dans la poésie et le drame romantiques ? Pour répondre à cette question, il faudrait s'expliquer à soi-même bien des détails dans l'histoire comparée de la musique et de la littérature françaises (***), détails qui resteront sans explication peut-être longtemps, *sinon toujours*. Mais ce qui ne peut faire le moindre doute, c'est que la psychologie du romantisme français ne nous deviendra compréhensible que quand nous la considérerons comme la psychologie d'une classe déterminée se trouvant dans des conditions sociales et historiques déterminées (*).

() Il y a dans le livre de Chesneau (Les Chefs d'École, Paris 1883, p. 378-379) une remarque très fine sur la psychologie des romantiques. Chesneau fait remarquer que le romantisme a fait son apparition au lendemain de la Révolution et de l'Empire. Dans la littérature et l'art, il y eut une crise, semblable à celle qui se produisit dans les mœurs après la Terreur, une véritable crise des sens. Les gens avaient vécu dans une peur perpétuelle. Après, leur peur cessa et ils s'abandonnèrent au plaisir de vivre. Les apparences extérieures, les formes extérieures attiraient exclusivement l'attention. Le ciel bleu, la lumière éblouissante, la beauté des femmes, les velours somptueux, les soies aux couleurs chatoyantes, l'éclat de l'or, le feu des diamants, tout donnait de la jouissance. Les gens ne vivaient qu'avec les yeux, ils avaient cessé de penser. » Cela ressemble sur bien des points à la psychologie de l'époque que nous vivons actuellement en Russie. Mais la marche des événements, qui était la cause de cet état d'âme, était elle-même provoquée par la marche de l'évolution économique.*

J. Tiersot dit : « Le mouvement de 1830 dans la littérature et dans l'art était loin d'avoir un caractère de révolution populaire ». (**). C'est absolument vrai. Le mouvement en question était essentiellement *bourgeois*. Mais ce n'est pas encore tout. Dans la bourgeoisie même, il n'avait nullement la sympathie générale. De l'avis de Tiersot, il exprimait la tendance d'un petit groupe d'« élus » assez perspicaces pour savoir découvrir le génie là où il s'abritait (***). Tiersot constate par-là de façon superficielle — c'est-à-dire idéaliste — le fait que la bourgeoisie de l'époque ne comprenait pas une grande partie des aspirations et des sentiments qui, dans la littérature et dans l'art, animaient alors ses propres idéologues. Semblable désaccord entre les idéologues et la classe dont ils expriment les tendances et les goûts n'est pas chose rare dans l'histoire. Ce désaccord explique bien des particularités dans le développement intellectuel de l'humanité. En l'occurrence, il avait provoqué, entre autres, l'attitude méprisante de « élites » raffinées à l'égard des bourgeois « obtus »,

attitude qui, jusqu'à nos jours, induit en erreur les gens naïfs et les rend décidément incapables de comprendre le caractère archibourgeois du romantisme (*).

(*) Ici, nous avons ce même, quiproquo qui fait que les partisans de l'archibourgeois Nietzsche deviennent vraiment amusants quand ils attaquent la bourgeoisie.

Mais, ici comme ailleurs, l'origine et le caractère d'un tel désaccord ne peuvent être expliqués, en dernière analyse, que par la situation économique de la classe sociale au sein de laquelle ce désaccord s'est manifesté. Ici, comme partout, seul, l'être fait la lumière sur les « secrets a du penser. Et voilà pourquoi ici — comme partout ailleurs — seul, le matérialisme est capable de donner une explication scientifique de la « marche des idées ».

XIV

Dans leurs efforts pour expliquer cette marche, les idéalistes n'ont jamais su regarder attentivement du point de vue du « *cours des choses* ». Ainsi, Taine explique les œuvres d'art par les propriétés du milieu qui entoure l'artiste. Mais lesquelles ? Les propriétés *psychologiques*, c'est-à-dire cette psychologie générale qui est propre à une époque donnée et dont les propriétés ont elles-mêmes besoin d'une explication (*). Le matérialisme, en expliquant la psychologie d'une société ou d'une classe donnée, se réfère à la structure sociale créée par le développement économique, mais Taine, qui est idéaliste, expliquait l'origine du *régime social* par la *psychologie sociale*, ce qui l'a fait s'empêtrer dans des contradictions sans issue. Les idéalistes de tous les pays n'aiment pas Taine maintenant. On comprend pourquoi : par « milieu a, il entend la *psychologie de la masse*, la *psychologie de l' « homme moyen »* d'une époque et d'une classe déterminées, et cette psychologie est chez lui la dernière instance à laquelle le savant puisse faire appel. Par suite, chez Taine, le « *grand* » homme pense et sent toujours en s'inspirant de l'homme « moyen », des « médiocrités ». Or, cela est faux, et, de plus, désobligeant pour les « intellectuels » bourgeois, toujours enclins à se situer plus ou moins dans la catégorie des grands hommes. Taine a été cet homme qui, ayant dit A, s'est révélé impuissant à prononcer B, ruinant ainsi sa propre cause. Pour sortir des contradictions dans lesquelles il s'était empêtré, il n'y avait pas d'issue en dehors du matérialisme historique, qui réserve une place adéquate à la « personnalité » comme au « milieu a, aux gens « *moyens* » comme aux grands « élus du sort ».

Depuis le moyen âge jusqu'en 1871 inclusivement, la France a été le pays où l'évolution sociale et politique et la lutte entre les différentes classes sociales ont revêtu le caractère le plus typique pour l'Europe occidentale. Ceci dit, il ne sera pas sans intérêt de remarquer que c'est précisément en France qu'on peut

découvrir le plus facilement le lien causal existant entre le développement et la lutte susmentionnés d'une part et l'histoire des idéologies de l'autre.

Parlant de la raison pour laquelle se répandirent, à l'époque de la Restauration en France, les idées de l'école théocratique sur la philosophie de l'histoire, R. Flint remarque : « Le succès d'une pareille théorie resterait cependant inexplicable, si la voie ne lui avait été préparée par le sensualisme de Condillac, et si elle n'avait pas été manifestement destinée à servir les intérêts de cette autre théorie qui représentait les idées d'une vaste classe de la société française avant et après la Restauration ». (*). Cela est juste évidemment. Et il est facile de comprendre quelle était la classe qui avait trouvé, dans l'école théocratique, l'expression idéologique de ses intérêts. Mais poussons plus à fond notre étude de l'histoire française et posons-nous cette question : ne serait-il pas possible de découvrir également les causes sociales du succès du sensualisme dans la *France d'avant la Révolution* ? Le mouvement intellectuel dont étaient issus les théoriciens du sensualisme n'exprimait-il pas, à son tour, les tendances d'une certaine classe sociale ? Incontestablement. Ce mouvement exprimait les tendances d'émancipation du tiers état français³⁴. Si nous allions plus loin dans ce sens, nous verrions que, par exemple, la philosophie de Descartes reflète très vivement les nécessités de l'évolution économique et la relation des forces sociales de son époque (**). Enfin, si nous nous reportions au XIV^e siècle et si nous fixions notre attention, par exemple, sur les romans de chevalerie qui eurent un grand succès à la Cour et dans l'aristocratie française de l'époque, nous verrions encore une fois que ces romans étaient le miroir de la vie et des préférences de la classe en question (*). En un mot, dans ce remarquable pays, qui, naguère encore, était parfaitement en droit de dire qu'il « marchait à la tête des nations », la courbe du mouvement intellectuel prend une direction parallèle à la courbe du développement économique et à celle du développement social et politique, conditionné lui-même par le précédent.

Tous ces messieurs qui avaient « critiqué » Marx sur différents tons n'avaient aucune idée de tout cela. Ils ne se doutaient pas que, si la critique est, évidemment, chose belle et louable, il faut critiquer en connaissance de cause, c'est-à-dire *comprendre ce qu'on critique*. Critiquer une méthode donnée d'investigation scientifique, c'est déterminer à quel point elle peut servir à découvrir le lien causal des phénomènes. Mais on ne peut le faire qu'au *moyen* de l'expérience, c'est-à-dire par l'application de cette méthode. Critiquer le matérialisme historique, c'est essayer d'utiliser la méthode de Marx et Engels

³⁴ Dans sa polémique contre les frères Bauer, Marx écrit :

« La philosophie française avancée et particulièrement le matérialisme français du XVIII^e siècle étaient une lutte non seulement contre la religion et la théologie existantes, mais aussi contre la métaphysique du XVII^e siècle (et contre toute métaphysique), contre celle de Descartes, de Malebranche, de Spinoza et de Leibniz, et en même temps « contre les institutions politiques existantes ». C'est un fait universellement reconnu à présent.

en étudiant le mouvement historique de l'humanité. Ce n'est que de cette façon qu'on peut découvrir les côtés forts et faibles de cette méthode. « *The proof of the pudding is in the eating* » (la preuve que le pudding existe est qu'on le mange), a dit Engels en expliquant sa théorie de la connaissance. C'est également vrai pour le matérialisme historique. Pour critiquer ce plat, il faut d'abord l'avoir goûté. *Pour goûter à la méthode de Marx et Engels*, il faut savoir s'en servir. Mais s'en servir adroitement, cela suppose une préparation scientifique incomparablement plus sérieuse et un travail intellectuel bien plus opiniâtre que d'éloquents discours pseudo-critiques sur le caractère « unilatéral » du marxisme.

Les « critiques » de Marx disent, les uns avec regret, les autres avec reproche, d'autres encore avec une joie mauvaise, que, jusqu'à présent, il n'a pas paru un seul *livre* fournissant une justification théorique du matérialisme historique. Par un tel livre, ils entendent ordinairement quelque chose dans le genre d'un traité abrégé de l'histoire universelle au point de vue matérialiste. Mais, en ce moment, un pareil traité ne saurait être écrit ni par un savant isolé, quelque universelles que puissent être ses connaissances, ni par tout un groupe de savants. Pour un tel livre, il n'existe pas suffisamment de matériaux et il n'y en aura pas de longtemps. Ces matériaux ne peuvent être accumulés qu'au moyen *d'une* longue série d'investigations portant sur les détails des domaines correspondants de la science et faites à l'aide *de* la méthode de Marx. Autrement dit, les « critiques » qui réclament un tel livre voudraient que le travail fût *commencé par la fin*, c'est-à-dire que fût *préalablement expliqué* du point de vue matérialiste *ce même processus historique qu'il s'agit, à proprement parler, d'exposer*. En fait, *ce* livre s'écrit précisément dans la mesure où 'les savants contemporains — le plus souvent sans s'en rendre compte, ainsi que nous l'avons déjà dit — se voient obligés, par tout l'état actuel de la sociologie, de donner une explication matérialiste des phénomènes qu'ils étudient. À eux seuls, les exemples précités sont une preuve suffisante qu'il y a eu jusqu'ici très peu de ces savants.

Laplace dit qu'après la grande découverte *de* Newton, cinquante années s'écoulèrent avant qu'elle fût complétée par d'autres découvertes de quelque importance. Il fallut à cette grande vérité tout *ce* temps pour être comprise de tous et pour vaincre les obstacles qui lui étaient dressés par la théorie des tourbillons, et peut-être aussi par l'amour-propre des mathématiciens contemporains de Newton (*).

Les obstacles que rencontre le matérialisme moderne, en tant que théorie harmonieuse et conséquente, sont incomparablement plus considérables que ceux que rencontra à son apparition la théorie de Newton. Contre lui se dresse directement et résolument l'intérêt de la classe actuellement dominante, à l'influence de laquelle se soumet nécessairement la plus grande partie des savants de nos jours. La dialectique matérialiste, « qui ne s'incline devant rien

et considère les choses sous *leur aspect transitoire* », ne peut pas jouir de la sympathie de la *classe conservatrice*, qui est actuellement, en Occident, la bourgeoisie. Elle est à tel point contraire à l'état d'esprit de cette classe qu'elle se présente naturellement à ses idéologues comme quelque chose d'intolérable et d'inconvenant, comme quelque chose qui n'est digne ni des « honnêtes gens » en général, ni, en particulier, des « respectables » hommes de science (*). Il n'est pas étonnant que chacun de ces « respectables » savants se considère comme moralement obligé d'écarter de lui tout soupçon de sympathie pour le matérialisme. Et, très souvent, il le dénonce avec d'autant plus de force qu'il met une certaine persistance, dans ses recherches *spéciales*, à s'en tenir à un point de vue matérialiste (**).

(**) Rappelez-vous avec quelle fougue Lamprecht se justifiait du reproche de matérialisme. Voyez également comment s'en défendait Ratzel (*Die Erde und das Leben*, p. 631). Et cependant, le même Ratzel écrit : « Le total des acquisitions culturelles de chaque peuple à chaque étape de son développement se compose d'éléments matériels et spirituels... Ils ne sont pas acquis avec des moyens identiques, *avec la même facilité et en même temps par tous*... A la base des acquisitions intellectuelles, il y a les acquisitions matérielles. Les créations de l'esprit apparaissent, comme un luxe, seulement après que les nécessités physiques ont été satisfaites. Toute question posée sur l'avènement de la culture se ramène par conséquent à celle des facteurs favorisant le développement des bases matérielles de la culture » (*Völkerkunde*, t. I, 1. édition, p. 17). Cela c'est du matérialisme historique le plus incontestable, mais seulement d'une conception beaucoup moins profonde et, partant, d'une qualité moins *élevée* que le matérialisme de Marx et Engels.

Il en résulte une sorte de mensonge conventionnel semi-conscient, qui, évidemment, ne peut avoir qu'une influence des plus nuisibles sur la pensée théorique.

XV

Le « mensonge conventionnel » d'une société divisée en classes prend des proportions d'autant plus considérables que l'ordre de choses existant est plus ébranlé par l'action du développement économique et de la lutte de classe provoquée par ce développement. Marx a dit très justement que plus se développent les antagonismes entre les forces productives croissantes, plus l'idéologie de la classe dominante se pénètre d'hypocrisie. Et plus la vie dévoile la nature mensongère de cette idéologie, plus le *langage* de cette classe se fait sublime et vertueux (*Sankt Max. Dokumente des Sozialismus*, août 1904, p. 370-371). La justesse de cette pensée saute aux yeux avec une évidence particulière maintenant que, par exemple, en Allemagne, la propagation de la débauche, révélée par le procès Harden-Moltke, va de pair avec la « renaissance de l'idéalisme » en sociologie. Et, chez nous, il se trouve, même

dans les rangs des « théoriciens du prolétariat », des gens qui ne comprennent pas la cause sociale de cette renaissance » et se soumettent à son influence. Tel est le cas des Bogdanov, Bazarov et autres.

Du reste, les avantages que la méthode de Marx donne à tout investigateur sont si considérables qu'ils commencent à être reconnus hautement même par des gens qui se soumettent volontiers au mensonge conventionnel » de notre temps. Parmi ces gens, il faut ranger, par exemple, l'Américain Seligman, auteur du livre intitulé *The economic interpretation of history*, paru en 1909. Seligman reconnaît ouvertement que ce qui faisait reculer les savants devant la théorie du matérialisme historique, c'étaient les déductions socialistes qu'en avait tirées Marx. Mais il trouve qu'on peut satisfaire la chèvre tout en sauvant le chou, qu'on peut être partisan du matérialisme économique et cependant rester adversaire du socialisme. « Le fait que les conceptions économiques de Marx étaient erronées, dit-il, n'a aucun rapport avec la véracité ou la fausseté de sa philosophie de l'histoire » (*).

En réalité, les conceptions économiques de Marx étaient liées de la manière la plus étroite à ses conceptions historiques. Pour bien comprendre le *Capital*, il est absolument *indispensable* de bien approfondir la célèbre préface à *Zur Kritik der politischen Oekonomie* et de s'en pénétrer. Mais nous ne saurions ici ni exposer les conceptions économiques de Marx, ni élucider ce fait, au sujet duquel il ne peut pas y avoir, néanmoins, le moindre doute, qu'elles ne sont autre chose qu'une partie intégrante de la doctrine appelée matérialisme historique (**).

(**) *Quelques mots encore pour expliquer ce qui précède. Selon Marx, les catégories économiques ne sont que les expressions théoriques, les abstractions des rapports sociaux de production.* (Misère de la philosophie, II^e partie, 2^e remarque). Cela signifie que Marx considère les catégories économiques également du point de vue des rapports mutuels qui existent entre les hommes dans le processus social de la production et par l'évolution desquels il explique dans ses lignes fondamentales le mouvement historique de l'humanité.

Nous ajouterons seulement que Seligman est un homme suffisamment « respectable » pour s'effrayer également du *matérialisme*. Ce « partisan » du matérialisme économique estime que c'est pousser les choses à une extrémité intolérable que de chercher à expliquer « la religion et jusqu'au christianisme par des causes économiques » (*). Tout cela montre clairement à quel point sont profondément enracinés les préjugés et, par conséquent, aussi les obstacles que doit combattre la théorie de Marx. Et pourtant, le fait même de la parution du livre de Seligman, ainsi que le caractère des réserves que ce dernier formule, permettent, dans une certaine mesure, de nourrir l'espoir que le matérialisme historique — fût-ce sous une forme rognée, « épurée » — finira par être reconnu par ceux des idéologues de la bourgeoisie qui n'ont pas encore tout à fait renoncé à mettre de l'ordre dans leurs conceptions historiques (**).

*(**) le parallèle que nous allons tirer ici sera extrêmement instructif. Selon Marx, la dialectique matérialiste, en expliquant ce qui existe, explique, en même temps, sa disparition inévitable. C'est en quoi Marx voit le côté avantageux, la valeur de cette dialectique au point de vue du progrès. Mais Seligman dit : Le socialisme est une théorie qui se rapporte à l'avenir, le matérialisme historique une théorie qui se rapporte au passé » (Ibid., p. 108). C'est uniquement pour cette raison que Seligman estime possible pour lui de défendre le matérialisme historique. Ce qui revient à dire qu'on peut ignorer ce matérialisme dans la mesure où il explique la disparition inévitable de ce qui existe, mais s'en servir pour l'explication de ce qui a existé. C'est là une des nombreuses variétés de la « comptabilité en partie double » dans le domaine idéologique, comptabilité engendrée elle-même par des causes économiques.*

Mais la lutte contre le socialisme, le matérialisme et les autres extrêmes désagréables, suppose l'existence d'une certaine « arme spirituelle ». Cette arme spirituelle pour la lutte contre le socialisme c'est surtout, actuellement, ce qu'on appelle « l'économie politique subjective », complétée par une statistique à laquelle on fait violence plus ou moins adroitement. La principale forteresse dans la lutte contre le matérialisme est représentée par toutes les variétés possibles du kantisme. Dans la sociologie, on utilise à cet effet le kantisme comme une doctrine *dualiste, qui rompt le lien entre l'être et le penser*. Comme l'examen des questions économiques ne fait pas partie de notre plan, nous nous bornerons ici à l'appréciation de l'arme *philosophique* dont se sert la réaction bourgeoise dans le domaine idéologique.

À la fin de sa brochure *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Engels remarque que, quand les puissants moyens de production créés par l'époque capitaliste seront devenus propriété sociale et que la production aura été organisée d'une façon conforme aux besoins de la société, les hommes deviendront enfin maîtres de la nature et d'eux-mêmes. C'est alors seulement qu'ils commenceront à faire consciemment leur histoire ; c'est alors seulement que les causes sociales mises en action par eux auront de plus en plus les effets désirables pour eux. « L'humanité sautera du royaume de la nécessité dans le royaume de la liberté ».

Ces paroles d'Engels suscitèrent les objections de tous ceux qui, réfractaires en général à l'idée des « bonds », ne pouvaient ou ne voulaient en aucune façon comprendre le « bond du royaume de la nécessité dans celui de la liberté. Pareil « bond » leur semblait même être en contradiction avec cette conception de la liberté qu'Engels lui-même avait formulée dans la première partie de *l'Anti-Dühring*. Par suite, pour expliquer en quoi consistait la confusion dans leurs idées à ce sujet, nous sommes obligés de rappeler ce qu'Engels avait dit dans le livre en question.

Expliquant les paroles de Hegel : « La nécessité n'est aveugle que dans la mesure où elle n'est pas comprise », Engels affirmait que la liberté consiste « dans l'empire exercé sur nous-mêmes et sur la nature extérieure, empire fondé sur la connaissance des nécessités inhérentes à la nature » (*). Engels a développé cette pensée de façon suffisamment claire pour ceux qui sont au courant de la doctrine de Hegel, à laquelle il se référait. Mais le malheur est précisément que les kantistes modernes ne font que « critiquer » Hegel, mais' sans l'étudier. Ne connaissant pas Hegel, ils ne pouvaient pas comprendre non plus Engels. Ils faisaient à l'auteur de l'*Anti-Dühring* l'objection qu'il n'y a pas liberté là où il y a soumission à la nécessité. Et c'était tout à fait logique de la part de gens dont les conceptions philosophiques sont imprégnées d'un dualisme qui ne sait pas unir le penser à l'être. Du point de vue de ce dualisme, le « bond » de la nécessité à la liberté reste, en effet, totalement incompréhensible. Mais la philosophie de Marx — de même que celle de Feuerbach — proclame l'unité de l'être et du penser. Et bien qu'elle comprenne — ainsi que nous l'avons vu plus haut, en parlant de Feuerbach — cette unité tout à fait autrement que ne la comprenait l'idéalisme absolu, elle ne se différencie cependant pas de la théorie de Hegel dans la question qui nous occupe, à savoir celle du rapport de la liberté à la nécessité.

Tout le problème est dans la question de savoir *ce* qu'il faut entendre précisément par *nécessité*. Aristote (*) avait déjà indiqué que le concept de la nécessité a beaucoup de nuances : il est nécessaire de prendre le médicament pour guérir ; il est nécessaire de respirer pour vivre ; il est nécessaire de faire un voyage à Égine pour recouvrer une somme d'argent. C'est une nécessité, pour ainsi dire, *conditionnelle* : il *faut* que nous respirions, *si* nous voulons vivre ; il *faut* que nous prenions un médicament, *si* nous voulons nous débarrasser de la maladie, et ainsi de suite. L'homme a constamment affaire à des nécessités de ce genre dans le processus de son action sur la nature extérieure : il lui est *nécessaire* de semer, s'il veut récolter ; de décocher la flèche, s'il veut tuer le gibier ; de s'approvisionner en combustible, s'il veut mettre en marche une machine à vapeur, et ainsi de suite. Si l'on se place au point de vue de la « critique néo-kantienne de Marx », il faut admettre que, dans cette nécessité conditionnelle, il y a également un élément de *soumission*. L'homme serait *plus libre* s'il pouvait satisfaire ses besoins sans dépenser aucun effort Il se *soumet* toujours à la nature, même quand il *l'astreint à le servir*. Mais cette soumission est la condition de son affranchissement : en se soumettant à la nature, il augmente par là *même son pouvoir sur elle, c'est-à-dire sa liberté*. Il en serait de même dans le cas où la production sociale serait organisée d'une façon rationnelle. Tout en se *soumettant* aux exigences de la nécessité technique et économique, les hommes mettraient un terme à ce régime insensé qui fait qu'ils sont dominés par leurs propres produits, c'est-à-dire augmenteraient formidablement leur *liberté*. Ici également, leur soumission deviendrait la source de leur libération.

Ce n'est pas tout. S'étant faits à l'idée que le penser est séparé par tout un abîme de l'être, les « critiques » de Marx ne connaissent qu'une seule nuance de la nécessité : pour nous servir encore une fois des termes d'Aristote, ils se représentent la nécessité uniquement comme une force nous *empêchant* d'agir selon notre désir et nous obligeant à faire ce qui est *contraire* à lui. Une *telle* nécessité est, en effet, en opposition avec la liberté et ne peut pas ne pas peser sur nous plus ou moins lourdement. Mais il ne faut pas perdre de vue ici non plus qu'une force qui se présente à l'homme comme une force extérieure de coercition allant à l'encontre de son désir, peut, en d'autres circonstances, se présenter à lui sous un jour totalement différent. Prenons, comme exemple, la question agraire telle qu'elle se présente de nos jours chez nous en Russie. L'« expropriation obligatoire de la terres peut paraître à un *propriétaire foncier* intelligent, à un « cadet », une nécessité historique plus ou moins triste — plus ou moins triste selon le montant de la « compensation équitable » qui lui est allouée. Mais aux yeux du *paysan*, qui *caresse* l'idée de se voir attribuer, comme il l'appelle, la « petite terre », la nécessité plus ou moins triste, ce sera, au contraire, uniquement cette « compensation équitable », cependant que l'« expropriation obligatoire » elle-même lui semblera, à coup sûr, être l'expression de sa libre volonté et le gage le plus précieux de sa liberté.

Nous touchons ici au point peut-être le plus important de la doctrine de la liberté, à un point qui n'avait pas été mentionné par Engels, pour la seule raison évidemment que ce point était compréhensible, sans plus d'explications, à quiconque avait suivi l'école de Hegel.

Dans sa philosophie de la religion, Hegel dit : « *Die Freiheit ist dies : nichts zu wollen als sich* » (*), c'est-à-dire : « La liberté consiste à ne rien vouloir que soi-même »³⁵. Et cette observation jette une lumière éclatante sur toute la question de la liberté, dans la mesure où elle concerne la psychologie sociale : le paysan qui réclame la « petite terre » du gros propriétaire ne veut « rien que soi-même ». Mais ce que l'agrarien « cadet » qui consent à lui céder cette « petite terre » veut, ce n'est plus « soi-même », mais ce à quoi l'histoire le contraint. Le premier est *libre*, le second *se soumet* sagement à la *nécessité*.

Il en serait de même pour le prolétariat qui ferait passer les moyens de production en propriété sociale et organiserait la production sociale sur des bases nouvelles : il ne voudrait rien que soi-même. Et il se sentirait *complètement libre*. Mais, pour ce qui est des capitalistes, ils se sentiraient, dans le meilleur des cas, dans la situation de cet agrarien ayant accepté le programme

³⁵ Déjà Spinoza avait dit (*Éthique*, troisième partie, 2^e théorème, annotation) que beaucoup croient agir librement, et cela parce qu'ils connaissent leurs actes tout en ignorant les causes. « Ainsi, l'enfant croit qu'il veut du lait de sa propre volonté, le petit garçon courroucé, qu'il veut sa vengeance, le pusillanime, qu'il veut fuir ». La même pensée a été exprimée par Diderot, dont la doctrine matérialiste était un spinozisme dégagé de son enveloppe théologique.

agraire des « cadets » : ils ne pourraient pas ne pas constater que la *liberté* est une chose et la *nécessité historique* une autre.

Nous avons l'impression que ceux qui critiquaient Engels ne le comprenaient pas, et l'une des raisons de cette incompréhension, c'est qu'ils étaient capables de se mettre mentalement dans la situation d'un capitaliste, mais ne pouvaient, d'aucune façon, s'imaginer eux-mêmes dans la « peau » des prolétaires. Et nous estimons qu'à cela, il y avait également une cause *sociale* particulière, cause *économique*, en dernier ressort.

XVI

Le dualisme, vers lequel penchent actuellement les idéologues de la bourgeoisie, adresse encore un autre reproche au matérialisme historique. En la personne de Stammler, il lui reproche de ne tenir nullement compte de la *téléologie sociale*. Ce deuxième reproche, d'ailleurs étroitement apparenté au premier, n'est pas moins dénué de fondement.

Marx a dit : « Pour produire, les hommes contractent entre eux des rapports déterminés ». Stammler voit dans cette formule la preuve que Marx lui-même, en dépit de sa théorie, n'a pas pu éviter les considérations téléologiques. Les paroles de Marx signifient, à son avis, que les hommes contractent *consciemment* les rapports sans lesquels la production est impossible. Donc, ces rapports sont le résultat d'une action accomplie *en vue du but à atteindre* (*).

Il n'est pas difficile de montrer le point de ce raisonnement où Stammler pêche contre la logique et commet une erreur qui mettra son empreinte sur toutes ses observations critiques ultérieures.

Prenons un exemple. Des sauvages, chasseurs, vont poursuivre une proie, mettons un éléphant. À cet effet, ils se réunissent et disposent leurs forces dans un certain ordre. Où est ici le *but* ? Où est le *moyen* de l'atteindre ? Le but consiste, évidemment, à capturer ou à tuer l'éléphant, et le moyen, c'est de poursuivre l'animal, toutes forces conjuguées. Par quoi le but est-il suggéré ? Par les *nécessités de l'organisme* humain. Par quoi le moyen est-il déterminé ? Par les *conditions de la chasse*. Les nécessités de l'organisme dépendent-elles de l'homme, de sa volonté ? Non, elles n'en dépendent pas, et, d'ailleurs, c'est du ressort de la *physiologie* et non de la *sociologie*. Que pouvons-nous, ici, demander à la sociologie ? C'est d'expliquer pour quelle raison les hommes, cherchant à satisfaire leurs besoins — mettons le besoin de nourriture — contractent tantôt tels ou tels rapports, tantôt des rapports totalement différents. Et *ce fait, la sociologie* — en la personne de Marx — *l'explique par l'état des forces de production*. Maintenant, l'état de ces forces dépend-il de la volonté des hommes et des *buts* qu'ils poursuivent ? La sociologie, de nouveau en la personne de Marx, répond : non, il n'en dépend pas. Et s'il n'en dépend pas, c'est que ces forces surgissent en vertu d'une certaine nécessité déterminée par des conditions données et situées en dehors de l'homme.

Qu'en résulte-t-il ? C'est que si la chasse est une *activité conforme au but* que poursuit le sauvage, ce fait incontestable ne diminue en rien la valeur de cette pensée de Marx : *les rapports de production qui s'établissent entre les sauvages se livrant à la chasse s'établissent en vertu de conditions tout à fait indépendantes de cette activité conforme au but poursuivi*. En d'autres termes, si le chasseur primitif aspire consciemment à tuer autant que possible de gibier, il ne s'ensuit pas encore que le communisme, propre à la vie que mène ce chasseur, ait surgi comme le *produit conforme au but de son activité*. Non, le communisme est né, ou plus exactement, *s'est conservé lui-même* — vu qu'il s'est constitué bien avant — comme le résultat *inconscient*, c'est-à-dire *nécessaire*, de cette organisation du travail dont le caractère était totalement indépendant de la volonté des hommes (*). C'est précisément *ce* que n'a pas compris le kantiste Stammler, c'est ici qu'il a fait fausse route, en même temps qu'il entraînait dans son sillage nos Strouvé, Boulgakov et autres marxistes *temporaires*, dont les noms sont légion (*).

Continuant ses observations critiques, Stammler dit que, si le développement social s'accomplissait exclusivement en vertu de la *nécessité causale*, toute tendance consciente à concourir à ce développement serait un non-sens manifeste. D'après lui, de deux choses l'une : ou bien j'estime un phénomène quelconque *nécessaire*, c'est-à-dire inévitable, et alors je n'ai nul besoin de concourir à son apparition ; ou bien mon concours est nécessaire afin que ce phénomène *puisse se produire*, et alors on ne peut pas l'appeler nécessaire. Qui donc cherche à contribuer au *lever du soleil, lever nécessaire, c'est-à-dire inévitable ? (**).

Ici se manifeste d'une façon éclatante ce dualisme propre aux gens élevés dans la philosophie de Kant : *le penser est toujours détaché chez eux de l'être*.

Le lever du soleil n'est lié en aucune façon, ni comme cause, ni comme conséquence, avec les rapports sociaux des hommes. C'est pourquoi on peut l'opposer, *en tant que* phénomène de la nature, aux aspirations conscientes des hommes qui, elles non plus, n'ont aucun lien causal avec lui. Mais il en est autrement des phénomènes *sociaux* de l'histoire. Nous savons déjà que l'histoire est faite par les hommes. Par conséquent, les aspirations humaines ne peuvent pas être un facteur du mouvement historique. Mais l'histoire est faite par les hommes d'une certaine façon et non pas d'une autre, en conséquence d'une certaine nécessité dont nous avons suffisamment parlé plus fiant. Une fois que cette nécessité est donnée, *les aspirations des hommes, aspirations qui constituent un facteur inévitable de l'évolution sociale, sont également données comme conséquences. Ces aspirations n'excluent pas la nécessité, mais sont elles-mêmes déterminées par cette dernière*. Par conséquent, c'est une grosse faute de logique que de les opposer à cette même nécessité.

Lorsqu'une classe aspirant à son émancipation accomplit une révolution sociale, elle agit en l'occurrence de façon plus ou moins appropriée au but poursuivi, et,

en tout cas, son activité est la *cause* de cette révolution. Mais cette activité, avec toutes les aspirations qui l'ont suscitée, est elle-même la *conséquence* du développement économique, et, par suite, elle est elle-même déterminée par la *nécessité*.

La sociologie ne devient science que dans la mesure où elle parvient à comprendre l'apparition de buts chez l'homme social (« téléologie » sociale) comme conséquence nécessaire du processus social, conditionné en dernier ressort par la marche du développement économique.

Et il est très caractéristique que les adversaires conséquents de l'interprétation matérialiste de l'histoire se voient obligés de démontrer que la sociologie est *impossible en tant que science*. Cela signifie que le « *criticisme* » devient un *obstacle au développement scientifique de notre époque*. Ceux qui cherchent à trouver une explication scientifique de l'histoire des théories philosophiques pourront entreprendre ici une tâche intéressante : déterminer la manière dont ce rôle du « *criticisme* » se rattache à la lutte de classe dans la société moderne.

Si je tends à prendre part à un mouvement dont le triomphe me semble être une nécessité historique, cela signifie uniquement que je considère ma propre activité également comme un maillon indispensable dans la chaîne des conditions dont la totalité assurera nécessairement le triomphe du mouvement qui m'est cher. Ni plus ni moins. Cela, un dualiste ne le comprend pas. Mais cela est parfaitement clair pour quiconque s'est assimilé la théorie de *l'unité du sujet et de l'objet* et a compris de quelle manière cette unité se manifeste dans les phénomènes (l'ordre social).

Il est extrêmement important de noter que les théoriciens du protestantisme dans l'Amérique du Nord ne comprennent manifestement rien à cette opposition de la liberté à la nécessité qui a tellement préoccupé et préoccupe encore bien des idéologues de la bourgeoisie européenne. A. Bargy dit que « en Amérique, les professeurs d'énergie » les plus convaincus sont peu enclins à reconnaître la liberté de la volonté » (*). Il explique cela par le fait que ces hommes, en tant qu'hommes d'action, préfèrent les « décisions fatalistes ». Mais Bargy se trompe. Le fatalisme n'a rien à faire ici. Et cela se voit dans sa propre remarque au sujet du moraliste Jonathan Edwards : « Le point de vue d'Edwards... c'est le point de vue de tout homme d'action. Pour quiconque s'est jamais dans sa vie proposé un but déterminé, la liberté, c'est la faculté de mettre toute son âme à poursuivre ce but » (*). Cela est très bien dit et ressemble beaucoup au « ne rien vouloir que soi-même » de Hegel. Mais quand l'homme « ne veut rien que soi-même », il n'est nullement fataliste ; il est *homme d'action*, exclusivement.

Le kantisme n'est pas une philosophie de combat, ce n'est pas une philosophie d'hommes d'action. C'est une philosophie *de gens* qui, en tout, restent à mi-chemin, une philosophie de compromis.

Engels dit qu'il faut que les moyens *de* supprimer le mal social soient *découverts* dans les conditions matérielles données de la production, mais non pas *inventés* par tel ou tel réformateur social. Stammler est d'accord avec Engels sur ce point, mais il lui reproche de manquer de clarté, vu que, selon lui, le fond de la question est de savoir « à l'aide de quelle méthode cette découverte doit être faite » (**). Cette objection ne témoigne que de la confusion qui règne dans la propre pensée de Stammler. Et elle tombe d'elle-même, du fait très simple que, si même le caractère de la « méthode » est en de pareils cas déterminé par un grand nombre de « facteurs » extrêmement variés, tous ces « facteurs » néanmoins peuvent être ramenés en fin de compte à leurs sources, à savoir la marche du développement économique. Le fait même que *la théorie de Marx* ait pu naître a été conditionné par le développement du mode de production capitaliste, tandis que la prédominance de l'utopisme (***) dans le socialisme antérieur à Marx est tout à fait compréhensible pour une société ayant souffert non seulement du développement du mode de production indiqué, mais également, sinon davantage, *de l'insuffisance de ce développement*.

Il est inutile de nous étendre davantage sur *ce* sujet. Mais, peut-être, le lecteur ne nous en voudra-t-il pas si *en terminant cet* article, nous attirons son attention sur la liaison étroite de la « méthode » *tactique* de Marx et Engels avec les thèses fondamentales de leur théorie historique.

Nous savons déjà qu'aux termes de cette théorie, l'humanité ne se pose que des problèmes qu'elle peut résoudre « car... le problème même ne se présente que là où les conditions matérielles indispensables à sa solution existent déjà, ou bien sont en voie d'apparition ». Mais là où ces conditions existent déjà, la situation est totalement différente de celle où elles « *sont seulement en voie d'apparition* ». Dans le premier cas, le moment du « *bond est déjà arrivé* » ; dans le second, le « *bond* » *reste* l'affaire d'un *avenir* plus ou moins éloigné, un « but final », dont l'approche *est préparée par toute une série* de « transformations *graduelles* » dans les rapports des classes sociales entre elles. Quel doit être le rôle des novateurs à l'époque où le « *bond* » est encore *impossible* ? Évidemment, il ne leur reste qu'à contribuer aux « transformations *graduelles* », autrement dit à lutter pour obtenir des *réformes*. Ainsi le « but final » aussi bien que les *réformes* trouvent leur place, et l'opposition de la réforme au « but final » perd toute raison d'être et se trouve reléguée dans le domaine des légendes utopiques. Quel que soit l'homme qui admet une pareille opposition — « revisionniste » allemand, dans le genre d'Edouard Bernstein, ou « syndicaliste révolutionnaire » italien, dans le genre de ceux qui siégèrent au récent congrès syndicaliste de Ferrare — il révèle dans la même mesure son incapacité de comprendre l'esprit et la méthode du socialisme scientifique moderne. Cela, il est utile de le rappeler à l'heure actuelle où le réformisme et le syndicalisme osent parler au nom de Marx.

Mais quel optimisme robuste émane de ces paroles : « L'humanité ne se pose que des problèmes qu'elle peut résoudre » ! Évidemment, elles ne signifient

pas que toute solution des grands problèmes de l'humanité présentée par le premier utopiste venu soit bonne. Autre chose est l'utopiste, autre chose est l'humanité, ou plus exactement parlant, la classe sociale qui représente au moment donné les intérêts suprêmes de l'humanité. Le même Marx a très bien dit : « *Plus une action historique portera à fond, plus grandira l'ampleur des masses qui l'accomplissent* ». Par-là se trouve condamnée définitivement toute attitude utopique à l'égard des problèmes historiques. Et si Marx pensait néanmoins que l'humanité ne se pose jamais *de* problèmes insolubles, ses paroles, au point de vue théorique, représentent uniquement une expression nouvelle de l'idée de l'unité du sujet et de l'objet dans son application au processus du développement historique. Au point de vue pratique, elles expriment cette foi calme et virile que le but final » sera atteint, foi qui fit jadis s'exclamer notre inoubliable N. G. Tchernychevsky avec une chaude conviction :

« Advienne que pourra, mais c'est quand même notre camp qui fêtera la victoire ! »

Des "bonds" dans la nature et dans l'histoire

Chez nous, et d'ailleurs pas seulement chez nous, dit M. Tikhomirov, s'est profondément enracinée l'idée que nous vivons dans une « période de destruction » qui, croit-on, finira par un terrible bouleversement, avec des torrents de sang, dans les détonations de la dynamite, et ainsi de suite. Après quoi — suppose-t-on — va s'ouvrir une « période de construction ». Cette conception sociale est totalement erronée et n'est, comme on l'a déjà fait remarquer, que le reflet politique des vieilles idées de Cuvier et de celles de l'école des brusques catastrophes géologiques. Mais, dans la réalité, la destruction et la construction vont de pair, elles sont même inconcevables l'une sans l'autre. Qu'un phénomène aille vers sa destruction, cela tient, à vrai dire, au fait qu'en lui-même, à sa place, quelque chose *de* nouveau se constitue, et, inversement, la formation d'un nouvel ordre de choses n'est rien d'autre que la destruction de l'ancien » (*).

Ces paroles ne donnent pas une conception très nette ; en tout cas, on peut en dégager deux thèses :

1° « Chez nous, et d'ailleurs pas seulement chez nous », les révolutionnaires n'ont aucune idée de *l'évolution*, de la graduelle « transformation du type des phénomènes » selon l'expression employée ailleurs par M. Tikhomirov ;

2° S'ils avaient une idée de l'évolution, de la graduelle « transformation des phénomènes », ils ne s'imagineraient pas que « nous vivons dans une période de destruction ».

Voyons d'abord comment sont les choses sous ce rapport *ailleurs que chez nous*, c'est-à-dire en Occident.

Comme on le sait, il existe actuellement en Occident un mouvement révolutionnaire de la classe ouvrière, laquelle aspire à son émancipation

économique. Or, la question se pose : les représentants théoriques de *ce* mouvement, c'est-à-dire les *socialistes*, ont-ils réussi à accorder leurs tendances révolutionnaires avec une théorie tant soit peu satisfaisante du développement social ?

À cette question, quiconque a une idée, si faible soit-elle, du socialisme contemporain répondra sans hésitation par l'affirmative. Tous les socialistes sérieux d'Europe et d'Amérique s'en tiennent à la doctrine de Marx ; mais qui donc ignore que cette doctrine est avant tout la doctrine de l'évolution des sociétés humaines ? Marx était un défenseur ardent de l'« activité révolutionnaire ». Il sympathisait profondément avec tout mouvement révolutionnaire dirigé contre l'ordre social et politique existant. On peut, si l'on veut, ne pas partager des sympathies aussi « destructives ». Mais, en tout cas, le seul fait qu'elles aient existé n'autorise pas à en conclure que l'imagination de Marx était exclusivement « fixée sur les bouleversements par la violence », qu'il oubliait l'évolution sociale, le développement lent et progressif. Non seulement Marx n'oubliait pas l'évolution, mais il a découvert un grand nombre de ses lois les plus importantes. Dans son esprit, l'histoire de l'humanité s'est déroulée pour la première fois en un tableau harmonieux, non fantastique. Il a été le premier à montrer que *l'évolution économique mène aux révolutions politiques*. Grâce à lui, le mouvement révolutionnaire contemporain possède un but clairement fixé et une base théorique strictement formulée. Mais s'il en est ainsi, pourquoi donc M. Tikhomirov s'imagine-t-il pouvoir, par quelques phrases décousues sur la « construction » sociale, démontrer l'inconsistance des tendances révolutionnaires existant « chez nous, et d'ailleurs pas seulement chez nous » ? Ne serait-ce pas parce qu'il ne s'est pas donné la peine de comprendre la doctrine des socialistes ?

M. Tikhomirov éprouve maintenant de la répugnance pour les « catastrophes soudaines » et les « bouleversements par la violence ». C'est son affaire : il n'est ni le premier, ni le dernier. Mais il a tort de penser que les « catastrophes soudaines » ne sont possibles ni dans la nature, *ni* dans les sociétés humaines. D'abord, la « soudaineté » de semblables catastrophes est une idée relative. Ce qui *est soudain* pour l'un, ne l'est pas pour l'autre : les éclipses de soleil se produisent soudainement pour l'ignorant, mais *ne* sont nullement soudaines pour un astronome. Il en est exactement de même des révolutions. Ces « catastrophes » politiques se produisent « soudainement » pour les ignorants et la multitude des philistins suffisants, mais elles *ne* sont nullement soudaines pour un homme qui se rend compte des phénomènes qui se passent dans le milieu social environnant. Ensuite, si M. Tikhomirov essayait de tourner ses regards vers la nature et l'histoire, en se mettant au point de vue de la théorie qu'il fait sienne maintenant, il s'exposerait à toute une série de surprises renversantes. Il a bien fixé dans sa mémoire que la nature ne fait pas de bonds, et que, si l'on quitte le monde des mirages révolutionnaires pour descendre sur

le terrain *de* la réalité, « on ne peut parler, scientifiquement, que de la lente transformation d'un type de phénomène donné ». *Mais*, cependant, la nature fait des bonds, sans se soucier de toutes les philippiques contre la « soudaineté ». M. Tikhomirov sait très bien que les « vieilles idées de Cuvier » sont erronées, et que les « brusques catastrophes géologiques » ne sont rien de plus que le produit d'une imagination savante. Il mène une existence sans souci, mettons, dans le Midi de la France, sans entrevoir ni alarmes, ni dangers. Mais voilà tout à coup un tremblement de terre, pareil à celui qui s'est produit il y a deux ans. Le sol oscille, les maisons s'écroulent, les habitants s'enfuient terrifiés, en un mot, c'est une véritable « catastrophe », dénotant une incroyable insouciance chez la mère Nature. Instruit par cette amère expérience, M. Tikhomirov vérifie attentivement ses idées géologiques et arrive à cette conclusion que la lente « transformation d'un type de phénomènes » (en l'occurrence l'état de l'écorce terrestre) n'exclut pas la possibilité de « bouleversements » pouvant bien paraître, d'un certain point de vue, « soudains » et produits par la violence » (*).

M. Tikhomirov fait chauffer *de* l'eau, et l'eau restant de l'eau tant qu'il chauffe de 0° à 80° (*), il ne s'inquiète d'aucune « soudaineté ». Mais voilà que la température s'est *élevée* jusqu'à la limite fatale, et tout à coup — ô terreur ! — la « catastrophe soudaine » est là : l'eau se transforme en vapeur, comme si son imagination avait été « fixée sur les bouleversements par la violence ».

M. Tikhomirov laisse *refroidir* l'eau, et voilà que la même étrange histoire se répète. Peu à peu, la température *de* l'eau se modifie, sans que l'eau cesse d'être de l'eau. Mais voilà que le refroidissement atteint 0° et l'eau se transforme en glace, sans nullement songer au fait que les « bouleversements soudains » représentent une conception erronée.

M. Tikhomirov observe l'évolution d'un des insectes qui subissent des métamorphoses. Le procès d'évolution de la chrysalide s'effectue lentement, et, jusqu'à nouvel ordre, la chrysalide reste chrysalide. Notre penseur se frotte les mains *de* plaisir. « Ici, tout va bien, se dit-il, ni l'organisme social, ni l'organisme animal n'éprouvent de ces bouleversements soudains que j'avais été obligé de remarquer dans le monde inorganique. En s'élevant à la création d'être vivants, la nature devient posée ». Mais bientôt sa joie fait place au chagrin. Un beau jour, la chrysalide accomplit un « bouleversement par la violence » et fait son entrée dans le monde sous la forme d'un papillon. Ainsi donc, force est à M. Tikhomirov de se convaincre que même la nature organique n'est pas assurée contre les « *soudainetés* ».

Il en sera exactement de même, pour peu que M. Tikhomirov « tourne son attention » sur sa propre « évolution ».

Il est certain qu'il y trouvera également un semblable point de revirement ou de « bouleversement ». Il se rappellera quelle fut précisément cette goutte qui fit déborder la coupe de ses impressions et le transforma, de *défenseur* plus ou

moins hésitant de la « révolution », en *adversaire* plus ou moins sincère de cette dernière.

M. Tikhomirov et moi, nous nous exerçons à faire des additions arithmétiques. Nous prenons le chiffre *cinq* et, en gens sérieux, nous lui ajoutons « graduellement » chaque fois une unité : six, sept, huit. Jusqu'à neuf, tout va bien. Mais aussitôt *que* nous voulons augmenter *ce* chiffre d'une unité, un malheur nous arrive : brusquement et sans raison plausible, nos unités se transforment en une *dizaine*. La même affliction vient nous éprouver, quand nous passons *des dizaines à la centaine*.

M. Tikhomirov et moi ne nous occuperons pas *de* musique : il y a là trop de passages « soudains » de toute sorte, *ce* qui pourrait mettre en déroute toutes nos « conceptions ».

À tous les raisonnements confus *de* M. Tikhomirov sur les « bouleversements par la violence », les révolutionnaires contemporains peuvent répondre par cette simple question : que faut-il faire, à votre *avis*, de ces bouleversements qui se sont déjà produits dans la « réalité de la vie » et qui, dans tous les cas, représentent des « périodes de destruction » ? Allons-nous les déclarer nuls et non avenus, ou les considérer comme l'œuvre de ces gens frivoles et nuls dont les actes ne méritent pas l'attention d'un « sociologue » sérieux ? Mais quelque cas qu'on fasse de ces phénomènes, il faut, tout de même, reconnaître qu'il y a eu dans l'histoire des bouleversements par la violence et des « catastrophes politiques. Pourquoi M. Tikhomirov pense-t-il qu'admettre la possibilité *de* phénomènes semblables dans l'avenir, c'est avoir des « conceptions sociales erronées »

L'histoire ne fait pas de « bonds » ! C'est parfaitement vrai. Mais, d'autre part, il est tout aussi vrai que l'histoire a commis nombre de « bonds », accompli une foule de « bouleversements » par la violence. Les exemples de semblables bouleversements sont innombrables. Que signifie donc cette contradiction ? Elle signifie uniquement que la première de ces thèses n'est pas formulée tout à fait exactement, ce qui fait que beaucoup la comprennent mal. On devrait dire que l'histoire ne fait pas de « bonds » sans qu'ils soient préparés. Aucun bond ne peut avoir lieu sans une cause suffisante, qui réside dans la marche antérieure de l'évolution sociale. Mais, étant donné que cette évolution ne s'arrête jamais dans les sociétés en voie de développement, on peut dire que l'histoire est constamment occupée à préparer des bonds et des bouleversements. Elle fait cette œuvre assidûment et imperturbablement, elle travaille lentement, mais les résultats de ses efforts (les bonds et les catastrophes politiques) sont inéluctables et inévitables.

Lentement s'accomplit la « transformation du type » de la bourgeoisie française. Le citoyen de l'époque de la Régence ne ressemble pas au citoyen de l'époque de Louis XI, mais, en somme, il ne dément quand même pas le type du

bourgeois de l'ancien régime. Il est devenu plus riche, plus instruit, plus exigeant, mais n'a pas cessé d'être le roturier qui doit toujours et partout céder le pas à l'aristocratie. Mais voilà que l'année 1789 arrive, le bourgeois lève fièrement la tête. Quelques années encore se passent, et il devient le maître de la situation, mais de quelle manière ! « avec des torrents *de* sang », au roulement des tambours, accompagné des « détonations de la poudre », sinon de la dynamite, qui n'était pas encore inventée. Il oblige la France à traverser une véritable « période de destruction », sans se soucier le moins du monde qu'avec le temps, il se trouvera peut-être un pédant qui proclamera que les bouleversements par la violence sont une « conception erronée ».

Lentement se transforme le « type » des rapports sociaux de la Russie : les duchés-apanages, dont les possesseurs *avaient* démembré le pays par leurs luttes intestines, disparaissent, les boyards frondeurs se soumettent définitivement au pouvoir du tsar et deviennent de simples nobles, astreints, comme toute leur classe, au service de la Couronne. Moscou soumet les royaumes tartares, acquiert la Sibérie, s'annexe la moitié de la Russie Méridionale, mais reste quand même Moscou l'Asiatique. Pierre le Grand fait son apparition et accomplit un « bouleversement par la violence » dans la vie de la Russie. Une période nouvelle, européenne, de l'histoire russe commence. Les slavophiles appellent Pierre le Grand l'Antéchrist, précisément à cause de la « soudaineté » du bouleversement accompli par lui. Ils affirment que, dans son zèle réformateur, il a oublié la nécessité de l'évolution, la lente « transformation du type » du régime social. Mais tout homme capable de penser comprendra facilement que le bouleversement accompli par Pierre le Grand était lui-même imposé par « évolution » historique de la Russie, qui l'avait *préparé*.

Les changements quantitatifs, en s'accumulant peu à peu, deviennent finalement des changements qualitatifs. Ces transitions s'accomplissent par bonds et ne peuvent pas s'accomplir autrement.

Les « gradualistes » de toutes nuances, les Moltchaline (*) qui font un dogme de la modération et de la minutie dans l'ordre, ne peuvent pas comprendre ce fait depuis longtemps mis en lumière par la philosophie allemande. Dans ce cas comme dans bien d'autres, il est utile de se rappeler la conception de Hegel, qu'il serait, certes, difficile d'accuser de se passionner pour « l'activité révolutionnaire ». « Quand on veut concevoir *l'avènement* ou la *disparition* de quelque chose, dit-il, on s'imagine ordinairement comprendre la question en se représentant cet avènement et cette disparition comme se produisant *graduellement*. Il est pourtant avéré que les transformations de l'être s'accomplissent non seulement par le passage d'une quantité à une autre, mais aussi par la transformation des différences quantitatives en différences qualitatives et inversement, transformation qui est une *interruption du « devenir graduel »* et une manière d'être qualitativement différente de la précédente. Et chaque fois qu'il y a interruption du « devenir graduel », il se

produit dans le cours de l'évolution un bond, à la suite duquel la place d'un phénomène est occupée par un autre. A la base de la doctrine de la gradualité se trouve l'idée que ce qui est en devenir existe déjà en fait, mais reste encore imperceptible à cause de ses petites dimensions. De même, lors de la disparition graduelle d'un phénomène, on -se représente l'inexistence de celui-ci ou l'existence de celui qui prend sa place comme des faits qui ne sont pas encore perceptibles. Mais, de cette manière, on supprime tout avènement et toute disparition. Expliquer l'avènement ou la disparition de quelque chose par la gradualité du changement, c'est tout ramener à une tautologie fastidieuse, car c'est considérer comme prêt d'avance [c'est-à-dire comme *déjà advenu* ou bien comme déjà *disparu*] ce qui est en train d'advenir ou de disparaître » (*). Ce qui revient à dire que, s'il vous fallait expliquer la naissance d'un État, vous vous imaginerez tout bonnement une microscopique organisation d'État, laquelle modifiant peu à peu ses dimensions, ferait enfin sentir aux « gens » son existence. De même, s'il vous fallait expliquer la disparition des rapports primordiaux de clan, vous vous donneriez la peine d'imaginer une minuscule inexistence de ces rapports — et l'affaire serait faite. Il va de soi qu'avec de tels procédés de pensée, on n'irait pas loin dans les sciences. C'est un des plus grands mérites de Hegel d'avoir épuré la doctrine de l'évolution de semblables absurdités. Mais qu'importent à M. Tikhomirov Hegel et ses mérites ! Il s'est dit, une fois pour toutes, que les théories occidentales ne nous sont pas applicables.

En dépit de l'opinion de notre homme sur les bouleversements violents et les catastrophes politiques, nous dirons avec assurance qu'à l'époque actuelle, l'histoire prépare dans les pays avancés un bouleversement d'une importance exceptionnelle, dont on est fondé à présumer qu'il se produira par la violence. Il consistera dans la transformation du mode de répartition des produits. L'évolution économique a créé des forces de production colossales qui, pour être mises en œuvre, exigent une organisation déterminée de la production. Ces forces ne peuvent trouver leur application que dans de grands établissements industriels basés sur le travail collectif, sur la production sociale.

Mais *l'appropriation* individuelle des produits, tirant son origine des conditions économiques totalement différentes d'une époque où dominaient la petite industrie et la petite exploitation agricole, est en contradiction flagrante avec ce mode social de *production*. En vertu de ce mode d'appropriation, les produits créés par le travail social des ouvriers deviennent la propriété privée des entrepreneurs. Cette contradiction économique initiale conditionne toutes les autres contradictions sociales et politiques existant au sein de la société actuelle. Et elle devient de plus en plus grave. Les entrepreneurs ne peuvent pas renoncer à l'organisation sociale de la production, car elle est la source de leur richesse. Au contraire, la concurrence les oblige à étendre cette organisation à d'autres branches de l'industrie où elle n'existe pas encore. Les grandes entreprises

industrielles éliminent les petits producteurs et déterminent ainsi l'accroissement en nombre et, par conséquent, en force, de la classe ouvrière. Le dénouement fatal approche. Pour supprimer la contradiction entre le mode de production des produits et le mode de leur répartition, contradiction nuisible aux ouvriers, ceux-ci doivent s'emparer du pouvoir politique qui se trouve actuellement entre les mains de la bourgeoisie. Si cela vous plaît, vous pouvez dire que les ouvriers devront faire « une catastrophe politique ». *L'évolution économique* mène nécessairement à la *révolution politique*, et cette dernière sera, à son tour, la source de changements importants dans le régime économique de la société. Le mode de *production* prend lentement et graduellement un caractère social. La transformation du mode de production sera le résultat d'un bouleversement accompli par la violence.

C'est ainsi que le mouvement historique se déroule, *non pas chez nous, mais en Occident*. M. Tikhomirov n'a aucune conception » de la vie sociale de cet Occident, bien qu'il se soit occupé de « l'observation de la puissante civilisation française ».

Bouleversements par la violence, « torrents de sang », haches et échafauds, poudre et dynamite, ce sont là de tristes phénomènes ». Mais que faire, puisqu'ils sont inévitables ? La force a toujours joué le rôle d'accoucheuse, chaque fois qu'une société nouvelle venait au monde. Ainsi parlait Marx, et il n'était pas seul à penser de la sorte. L'historien Schlosser était convaincu que c'est uniquement « par le fer et le feu » que s'accomplissent les grands bouleversements dans la destinée de l'humanité (*). D'où vient cette triste nécessité ? À qui la faute ?

() Par sa science approfondie de l'histoire, Schlosser était disposé à accepter même les vieilles conceptions géologiques de Cuvier. Voici ce qu'il dit à propos des projets de réforme qui avaient été conçus par Turgot et qui, maintenant encore, suscitent l'attendrissement des philistins : « Ces projets comportaient tous les avantages essentiels acquis plus tard par la France au moyen de la Révolution. Ces avantages pouvaient être obtenus uniquement par une révolution, car le ministère Turgot avait fait preuve, par les résultats qu'il escomptait, d'un esprit où la philosophie et l'illusion tenaient trop de place : en dépit de l'expérience et de l'histoire, il espérait changer uniquement par ses ordonnances l'organisation sociale qui s'était formée au cours des temps et se maintenait par des liens solides. Les réformes radicales, aussi bien dans la nature que dans l'histoire, ne sont pas possibles avant que tout ce qui existe ait été anéanti par le feu, le fer et la destruction. (Histoire du XVIIIe siècle, 2e édition, St-Pétersbourg 1868, t. III p. à 61.) Quel fantaisiste étonnant que ce savant allemand ! dira M. Tikhomirov.*

Alors donc le pouvoir de la vérité

Ne peut tout atteindre sur cette terre ?

Non, pour le moment, pas encore tout ! Et la raison en est dans la différence existant entre les intérêts des différentes classes de la société. Pour l'une des classes, il est utile, et même indispensable, *de* remanier d'une certaine façon la structure des rapports sociaux. Pour l'autre, il est profitable, et même indispensable, de s'opposer à pareil remaniement. Aux uns, il promet bonheur et liberté ; aux autres, il présage l'abolition de leur situation privilégiée, et même leur suppression en tant que classe privilégiée. Et quelle est la classe qui ne lutte pas pour son existence, qui n'a pas l'instinct de conservation ? Le régime social profitable à une classe donnée semble être à cette dernière non seulement équitable, mais même le seul possible. Cette classe considère que tenter de changer de régime, c'est détruire les fondements de toute communauté humaine. Elle estime qu'elle est appelée à défendre ces fondements, fût-ce même par la force des armes. D'où les « torrents de sang », d'où la lutte et les violences.

D'ailleurs, les socialistes, en méditant sur le bouleversement social à venir, peuvent se consoler à l'idée que plus leurs doctrines « subversives » se répandront, plus la classe ouvrière sera développée, organisée et disciplinée, moins l'inévitable « catastrophe » nécessitera de victimes.

En même temps, le triomphe du prolétariat, en mettant un terme à l'exploitation de l'homme par l'homme et, par conséquent, à la division de la société en classe d'exploiteurs et en classe d'exploités, rendra les guerres civiles non seulement inutiles, mais même directement impossibles. Alors l'humanité progressera par le seul « pouvoir *de la vérité* » et n'aura plus besoin de l'argument des armes.

Dialectique et logique

La philosophie de Marx et d'Engels n'est pas seulement une philosophie *matérialiste*, elle est le *matérialisme dialectique*. Mais on s'élève contre cette doctrine en disant premièrement, que la dialectique en elle-même ne résiste pas à la critique et, deuxièmement, que, précisément, le matérialisme- est incompatible avec la dialectique. Examinons ces objections.

Le lecteur se souviendra probablement comment M. Bernstein expliquait, par l'influence nocive de la dialectique, ce qu'il appelait les « erreurs » de Marx et d'Engels. La logique habituelle s'en tient à la formule : « oui est oui, et non est non », alors que la dialectique lui donne une forme diamétralement opposée : « oui est non, et non est oui ». Ayant cette dernière formule en aversion, M. Bernstein affirmait qu'elle est susceptible d'induire aux tentations et aux erreurs les plus dangereuses. Et il est probable que l'énorme majorité de ce qu'on appelle les lecteurs instruits étaient d'accord avec lui, car la formule : « oui est non et non est oui » est, apparemment, en contradiction flagrante avec les lois fondamentales et immuables *de la pensée*. C'est justement ce côté de la question qu'il nous faut examiner ici.

Les « lois fondamentales de la pensée » sont au nombre de trois :

1° La loi d'identité,

2° la loi de contradiction,

3* la loi du tiers exclu.

La loi *d'identité* (*principium identitatis*) dit : *A est A (omne subjectum est prædicatum sui)*, ou $A = A$.

La loi de *contradiction* : *A n'est pas B*, ne représente que la forme négative de la première loi.

D'après la loi du *tiers exclu* (*principium exclusi tertii*), deux propositions contraires, s'excluant l'une l'autre, ne peuvent être vraies toutes les deux. En effet, ou bien *A est B* ou bien *A n'est pas B* ; si l'un de ces deux jugements est juste, il en résulte nécessairement que l'autre est erroné, et inversement. Il n'y a pas de milieu ici et il ne peut pas y en avoir.

Uberweg remarque que la loi de la contradiction et celle du tiers exclu peuvent être unifiées dans la règle logique suivante : *A toute question bien déterminée — et comprise dans son sens — sur l'appartenance d'une propriété donnée à un objet donné, on doit répondre oui ou non, et non : oui et non (*)*.

Il est difficile d'objecter quoi que ce soit à cette règle. Mais si elle est juste, c'est que la formule « oui est non, et non est oui » est fautive. Il ne nous restera donc plus qu'à en rire, à l'exemple de M. Bernstein, et à lever les bras au ciel en voyant que des penseurs aussi profonds que Héraclite, Hegel et Marx ont pu la trouver plus satisfaisante que la formule « oui est oui, et non est non », formule solidement basée sur les trois lois fondamentales de la pensée dont nous avons parlé plus haut.

Cette conclusion fatale pour la dialectique paraît irréfutable. Mais avant de l'accepter, examinons la chose de plus près.

La base de tous les phénomènes de la nature est constituée par le mouvement de la matière. Mais qu'est-ce que le mouvement ? Il est une contradiction évidente. Si l'on vous demande si un corps en mouvement se trouve au moment donné à tel endroit, vous ne pourrez, malgré votre bonne volonté, répondre selon la règle d'Uberweg, c'est-à-dire selon la formule : « *oui est oui, et non est non* ». Un corps en mouvement *se trouve* à un endroit donné, *et en même temps il ne s'y trouve pas*. On ne peut pas juger de lui autrement que d'après la formule : « *oui est non et non est oui* ». Ce corps se présente donc comme une preuve irréfutable en faveur de la « *logique de la contradiction* », et quiconque ne veut pas prendre son parti de cette logique doit proclamer avec Zénon que *le mouvement n'est rien d'autre qu'une illusion des sens...*

Mais à tous ceux qui ne nient pas le mouvement, nous demanderons : Que devons-nous penser de cette « *loi fondamentale* » de la pensée qui contredit le *fait* fondamental de *l'être* ? Ne devons-nous pas la traiter avec quelque circonspection ?

Il semble dès lors que nous soyons placés devant le dilemme suivant : ou bien admettre les lois fondamentales de la logique formelle et nier le mouvement, ou bien, au contraire, admettre le mouvement et nier ces lois. Ce dilemme est pour le moins désagréable. Voyons alors s'il n'y a pas quelque moyen *d'y échapper*.

Le mouvement de la matière est à la base de tous les phénomènes de la nature. Le mouvement est une contradiction. Il *faut* en juger dialectiquement, c'est-à-dire, comme dirait M. Bernstein, d'après la formule : « *oui est non, et non est oui* ». C'est pourquoi nous devons admettre que, tant qu'il est question de cette base de tous les phénomènes, nous demeurons dans le domaine de la « logique de la contradiction ». Mais les molécules de la matière en mouvement, en s'unissant les unes aux autres, forment certaines *combinaisons*, les choses, les objets. Pareilles combinaisons se distinguent par une solidité plus ou moins grande, elles existent pendant un temps plus ou moins long et disparaissent ensuite pour être remplacées par d'autres ; ce qui est éternel, c'est le seul mouvement de la matière, et la matière elle-même, substance indestructible. Mais une fois qu'une certaine combinaison de la matière est née comme résultat du mouvement *de celle-ci*, et tant qu'elle n'a pas disparu comme résultat de ce même mouvement, la question de son existence doit être nécessairement résolue dans un sens positif. C'est pourquoi, si l'on nous montre la planète Vénus et si l'on nous demande : Cette planète existe-t-elle ? nous répondrons oui, sans hésiter. Mais si l'on nous demande si les sorcières existent, nous répondrons *non*, tout aussi résolument. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela signifie que, lorsqu'il est question d'objets distincts, nous devons suivre, dans nos jugements sur eux, la règle susmentionnée d'Uberweg, et, en général, nous conformer aux « lois fondamentales » de la pensée. Dans ce domaine-ci règne la « formule » agréable à M. Bernstein : « *oui est oui, et non est non* ».

D'ailleurs, ici non plus le pouvoir de cette respectable formule n'est pas illimité. À une question portant sur la réalité d'un objet qui *existe déjà*, il faut répondre positivement. Mais quand un objet n'est encore *qu'en voie d'apparition*, on peut parfois avec raison hésiter à répondre. Lorsque, chez un homme, la moitié de la tête est dégarnie de cheveux, nous disons : il a une belle calvitie. Mais allez donc déterminer à quel moment précis la chute des cheveux produit la calvitie !

À toute autre question déterminée sur l'appartenance de telle propriété à tel objet, il faut répondre *ou bien par oui ou bien par non*. Cela ne peut faire aucun doute. Mais comment voulez-vous qu'on réponde, lorsqu'un objet *se modifie*, lorsqu'il est déjà *en train de perdre* une propriété donnée ou bien *seulement sur le point de l'acquérir* ? Il va de soi qu'une réponse déterminée est également dans *ce* cas de rigueur. Mais précisément cette réponse ne sera déterminée que si elle est conçue d'après la formule : « *oui est non, et non est oui* », tandis qu'il sera même impossible

de répondre selon la formule : « *ou bien oui, ou bien non* », recommandée par Uberweg.

Certes, on peut objecter que la propriété que l'objet est *en train de perdre* n'a pas encore cessé d'exister, et que celle qu'il est *en train d'acquérir* existe déjà ; que, par conséquent, une réponse conçue d'après la formule : « *ou bien oui, ou bien non* » est possible, voire obligatoire, alors même que l'objet dont il s'agit est *en état de transformation*. Pourtant, c'est faux. L'adolescent, sur le menton duquel le « duvet » commence à pousser, gagne déjà *de* la barbe incontestablement, mais cela ne nous autorise pas encore à le qualifier *de* barbu. Duvet sur le menton n'est pas barbe, bien *qu'il se transforme peu à peu en barbe*. Pour devenir qualitatif, le changement doit atteindre une certaine *limite quantitative*. Quiconque oublie cela, perd précisément la possibilité d'exprimer un jugement *déterminé* sur les propriétés des objets.

« Tout coule, tout change », dit l'antique penseur d'Éphèse. Les combinaisons que nous appelons des objets se trouvent en état permanent de transformation plus ou moins rapide. Dans la mesure où des combinaisons données restent *ces mêmes combinaisons*, nous devons les apprécier d'après la formule : « *oui est oui, et non est non* ». Mais dans la mesure où elles se transforment et cessent d'exister comme telles, nous devons faire appel à la logique de la contradiction : il faut que nous disions — au risque de nous attirer le mécontentement de MM. Bernstein, N. G. et de toute la confrérie des métaphysiciens — « *oui et non : elles existent et n'existent pas* ».

De même que l'inertie est un cas particulier du mouvement, de même la pensée conforme aux règles de la logique formelle (conforme aux lois fondamentales de la pensée) est un cas particulier de la pensée dialectique. On disait de Cratyle, un des élèves de Platon, qu'il n'était pas d'accord même avec Héraclite, qui avait dit :

« Nous ne pouvons descendre deux fois un seul et même fleuve ». Cratyle affirmait que nous ne pouvions le faire même une seule fois : pendant que nous descendons le fleuve, il se modifie, il devient *autre*. Dans des jugements semblables, l'élément qui constitue *l'être présent* est, pour ainsi dire, supprimé par l'élément du *devenir*. Cela, c'est abuser de la dialectique, et non l'appliquer justement. Hegel remarque : *Das Etwas ist die erste Negation der Negation* (Le quelque chose est la première négation de la négation).

Ceux *de* nos critiques qui n'ignorent pas complètement la littérature philosophique aiment se référer à Trendelenburg, qui aurait soi-disant réfuté tous les arguments en faveur de la dialectique. Mais ces messieurs, comme cela se voit, ont mal lu Trendelenburg, si toutefois ils l'ont lu. Ils ont complètement oublié — s'ils l'ont jamais connue, ce dont je ne suis nullement sûr — la bagatelle que voici. Trendelenburg reconnaît que la loi de contradiction est *applicable, non pas au mouvement, mais uniquement aux objets créés par ce dernier*. Et cela est

juste. Mais le mouvement ne fait pas que *créer* les objets. Comme nous l'avons déjà dit, il les *modifie constamment*. Et c'est précisément pour cette raison que *la logique du mouvement* (« logique de la contradiction ») ne perd jamais ses droits sur les objets créés par le mouvement. Et c'est pourquoi, tout en rendant aux « lois fondamentales » de la logique formelle l'hommage qui leur est dû, nous devons nous rappeler que ces lois sont valables uniquement dans certaines limites, dans la mesure où elles ne nous empêchent pas de laisser aussi sa part à la dialectique. Voilà comment la loi se présente en réalité d'après Trendelenburg, bien que lui-même n'ait pas tiré toutes les conclusions qui découlent du principe par lui formulé, principe d'une *importance exceptionnelle pour la théorie de la connaissance*.

Nous ajouterons ici, en passant, que les *Logische Untersuchungen* (Études de logique) de Trendelenburg contiennent de nombreuses remarques très justes, qui ne témoignent pas contre nous, mais en notre faveur. Cela peut paraître étrange, mais s'explique très simplement par ce fait, également très simple, que Trendelenburg faisait la guerre, à vrai dire, à la dialectique idéaliste. C'est ainsi qu'il voit le défaut de la dialectique en ce qu'elle affirme un mouvement inhérent et propre à l'idée pure, mouvement qui est en même temps l'auto-crédation de l'être (*behauptet eine Selbstbewegung des reinen Gedankens, die zugleich die Selbsterzeugung des Seins ist*). Cela est, en effet, une très grande erreur. Mais qui donc ne comprend pas que ce défaut est propre, précisément et uniquement, à la dialectique idéaliste ? Qui donc ignore que, lorsque Marx voulut mettre la dialectique sur ses pieds », il commença par corriger cette erreur initiale, causée par son ancienne base idéaliste ? Un autre exemple. Trendelenburg dit qu'en réalité, chez Hegel, le mouvement est le fondement de cette logique, laquelle n'aurait, paraît-il, besoin d'aucunes prémisses pour s'étayer. Cela aussi est parfaitement exact, mais c'est de nouveau un argument en faveur de la dialectique *matérialiste*. Voici un troisième exemple, le plus intéressant. D'après Trendelenburg, on a tort de croire que, chez Hegel, la nature est uniquement de la logique appliquée. C'est juste le contraire : la logique de Hegel n'est nullement une création de l'idée pure ; elle est le produit d'une abstraction anticipée de la nature (*eine anticipierte Abstraktion der Natur*). Dans la dialectique de Hegel, presque tout a été puisé dans l'expérience, et si l'expérience ôtait à la dialectique tout ce qu'elle lui a emprunté, cette dernière devrait prendre hi besace. C'est parfaitement exact ! Mais c'est précisément ce que disaient les disciples *de* Hegel qui s'insurgèrent contre l'idéalisme de leur maître et passèrent au camp du *matérialisme*.

Je pourrais citer encore nombre d'exemples semblables, mais cela m'éloignerait de mon sujet. J'ai voulu seulement montrer à nos critiques que, dans leur lutte contre nous, e feraient mieux de ne pas invoquer Trendelenburg.

Continuons. J'ai dit que le mouvement est une contradiction dans l'action et que, par suite, les « lois fondamentales » de la logique formelle ne peuvent pas lui être appliquées. Afin que cette thèse ne donne pas lieu à des malentendus, il convient

de préciser. Quand nous avons affaire au passage d'une espèce de mouvement à une autre — mettons au passage du mouvement mécanique à la chaleur — il nous faut également raisonner selon la règle fondamentale d'Uberweg. Cette espèce de mouvement est *ou bien* de la chaleur, *ou bien* du mouvement mécanique, *ou bien...* et ainsi de suite. Cela est évident. Mais s'il en est ainsi, c'est que les lois fondamentales de la logique formelle sont, dans certaines limites, *applicables aussi au mouvement*. Et il en résulte encore une fois que la dialectique ne supprime pas la logique formelle, mais ne fait, qu'ôter à ses lois la *valeur absolue* qui lui est attribuée par les métaphysiciens.

Si le lecteur a fait attention à *ce* qui a été dit plus haut, il comprendra sans peine le peu de valeur de cette idée sur laquelle on revient si souvent, et selon laquelle *la dialectique est incompatible avec le matérialisme*. Notre dialectique, au contraire, a à sa base la *conception matérialiste de la nature*. Elle s'appuie sur cette dernière et s'effondrerait, si, par un hasard du sort, le matérialisme venait à s'effondrer lui-même. Et, inversement, sans la dialectique, *la théorie matérialiste de la connaissance* est incomplète, unilatérale, bien plus, elle est *impossible*.

Chez Hegel, la dialectique coïncide avec la métaphysique. Chez nous, la dialectique s'appuie sur la doctrine de la nature.

Chez Hegel, le démiurge de la réalité — pour nous servir ici de cette expression de Marx — était *l'Idée absolue*. Pour nous, l'Idée absolue n'est que *l'abstraction du mouvement*, par lequel sont provoqués toutes les *combinaisons* et tous les *états de la matière*.

D'après Hegel, la pensée progresse grâce à la découverte et à la solution des *contradictions* contenues dans les *concepts*. Conformément à notre doctrine *matérialiste*, les contradictions contenues dans les concepts ne sont que le reflet, la *traduction dans le langage de la pensée* des contradictions qui résident dans les *phénomènes*, par suite de la nature contradictoire de la base qui leur est commune, à savoir *le mouvement*.

D'après Hegel, la marche des choses est déterminée par la marche des idées ; d'après nous, la *marche des idées* s'explique par *la marche des choses, la marche de la pensée* par la *marche de la vie*.

Le matérialisme met la dialectique sur « ses pieds » et, par là même, il en ôte ce voile mystique dans lequel elle était enveloppée chez Hegel. Mais, par là même encore, il montre *le caractère révolutionnaire* de la dialectique.

« Sous sa forme mystique, dit Marx, la dialectique devint une mode allemande, parce qu'elle semblait auréoler l'état de choses existant. Sous sa forme rationnelle, la dialectique n'est, aux yeux de la bourgeoisie et de ses porte-parole doctrinaires, que scandale et horreur, parce qu'à côté de la compréhension positive de ce qui existe, elle englobe en même temps la compréhension de la

négarion, de la ruine nécessaire de l'état de choses existant; parce qu'elle conçoit chaque forme dans le flux du mouvement, par conséquent sous son aspect transitoire ; parce qu'elle ne s'incline devant rien et qu'elle est, par son essence, critique et révolutionnaire » (*).

Que la bourgeoisie, imbue d'esprit réactionnaire, ait pris en horreur la dialectique matérialiste, cela est dans l'ordre des choses. Mais que des gens s'en détournent, qui sympathisent sincèrement avec le mouvement révolutionnaire, cela est tout à fait ridicule et extrêmement triste : c'est le *nec plus ultra* de l'absurdité.

Il est encore une chose sur laquelle nous devons porter notre attention. Nous savons déjà qu'Ueberweg avait raison — et dans quelle mesure il avait raison — en exigeant de la logique de ceux qui pensent et des réponses précises à des questions précises sur l'appartenance de telle ou telle propriété à tel ou tel objet. Mais imaginez-vous que nous ayons affaire à un objet, non pas *simple*, mais *complexe*, possédant des *propriétés diamétralement opposées*. Le jugement exigé par Ueberweg peut-il être appliqué à un tel objet ? Non, et Ueberweg lui-même — adversaire résolu, autant que Trendelenburg, de la dialectique hégélienne — trouve que, dans ce cas, il faut juger selon une autre règle, selon la règle qui a reçu en logique le nom de « *principium coincidentia oppositorum* ». Mais l'énorme majorité des phénomènes auxquels ont affaire les sciences naturelles et sociologiques appartiennent au nombre des « objets » de ce genre. Le plus simple globule de protoplasme, la vie d'une société au plus infime degré d'évolution, contiennent des propriétés diamétralement opposées. Il est donc évident qu'il faut réserver à la méthode dialectique une vaste place dans les sciences naturelles et dans la sociologie. Et depuis qu'on a commencé à le faire, ces sciences ont accompli des progrès vraiment formidables.

Voulez-vous, lecteur, savoir comment la dialectique a conquis ses droits dans la biologie ? Rappelez-vous les discussions sur *l'espèce* soulevées par la théorie de l'évolution. Darwin et ses partisans affirmaient que les différentes espèces d'une seule et même famille d'animaux ou de plantes ne sont autre chose que les descendants différenciés d'une même forme primitive. En outre, selon la théorie de l'évolution, tous les genres d'un même ordre proviennent également d'une forme primordiale, et il faut en dire autant de tous les ordres d'une même classe. Selon l'opinion opposée, celle des adversaires de Darwin, toutes les espèces animales et végétales sont complètement indépendantes l'une de l'autre, et seuls les individus appartenant à une même espèce proviennent d'une forme commune. La même conception de l'espèce avait déjà été exprimée par Linné en ces termes : « Il existe autant d'espèces que l'Être suprême en a créé primitivement ». C'est là une conception purement métaphysique, car le métaphysicien considère les choses et les concepts comme des « objets distincts, immuables, rigides, donnés une fois pour toutes, et à examiner l'un après l'autre et indépendamment l'un de l'autre » (Engels). Le dialecticien, au contraire, selon Engels, considère les

choses et les concepts « dans leur connexion, leur enchaînement, leur mouvement, leur avènement et leur disparition ». Et cette conception a fait son apparition dans la biologie depuis l'époque de Darwin et y restera à jamais, quelles que soient les rectifications apportées à la théorie de l'évolution par le développement de la science.

Pour comprendre l'importance considérable de la dialectique pour la *sociologie*, il suffit de se rappeler de quelle manière le *socialisme* a évolué de *l'utopie à la science*.

Les socialistes utopistes s'en tenaient au point de vue abstrait de la nature humaine » et jugeaient des phénomènes sociaux selon la formule : « oui est oui, et non est non ». La propriété *ou bien* correspond, *ou bien ne* correspond pas à la nature humaine ; la famille monogamique *ou bien* correspond, *ou bien ne* correspond pas à cette nature, et ainsi de suite... Considérant la nature humaine comme *immuable*, les socialistes étaient fondés à espérer que, parmi tous les systèmes *possibles* d'organisation sociale, il y en avait un qui correspondait plus *que tous les autres* à cette nature. D'où le désir de trouver ce système le meilleur, c'est-à-dire correspondant le mieux à la nature humaine. Chaque fondateur d'école *pensait l'avoir trouvé* ; et c'est pourquoi il proposait *son utopie* à lui. Marx introduisit dans le socialisme la méthode dialectique et en fit par là-même une *science*, portant ainsi un coup mortel à l'utopisme. Marx n'invoque pas la nature humaine ; il ne connaît pas d'institutions sociales qui *ou bien* correspondent *ou bien ne* correspondent pas à cette dernière. Déjà, dans *Misère de la philosophie*, nous trouvons ce reproche significatif et caractéristique à l'adresse de Proudhon : « M. Proudhon ignore que l'histoire entière n'est autre chose qu'une modification constante de la nature humaines (*).

Dans le *Capital*, Marx dit que l'homme, en agissant sur le monde extérieur et en le modifiant, modifie par là-même sa propre nature (**). C'est là un point de vue dialectique, qui répand un jour nouveau sur les questions de la vie sociale. Prenons, entre autres, la question de la propriété privée. Les utopistes avaient beaucoup écrit et beaucoup discuté entre eux et avec les économistes pour savoir si elle doit exister, c'est-à-dire si elle correspond à la nature humaine. Marx plaça cette question sur un terrain concret. D'après sa doctrine, *les formes et les rapports de propriété sont déterminés par l'évolution des forces productives*. À tel degré de l'évolution correspond une forme déterminée de propriété, à tel autre, une autre, mais il n'y a pas ici de *solution absolue* et il ne peut pas y en avoir, car tout coule, tout change ; « la sagesse devient folie, le plaisir souffrance ».

Hegel dit : « La contradiction conduit en avant ». Et à cette conception dialectique, la science trouve une confirmation éclatante dans la *lutte des classes*. Si l'on ne tient pas compte de cette dernière, on ne peut rien comprendre à l'évolution de la vie sociale et spirituelle d'une société divisée en *classes*.

Mais pourquoi la « logique de la contradiction », qui représente, comme nous l'avons vu, le reflet dans le cerveau humain de l'éternel processus du mouvement, s'appelle-t-elle « *dialectiques* ? Pour ne pas entrer dans des considérations trop amples à ce sujet, je donne la parole à Kuno Fischer :

« La vie humaine ressemble à un dialogue en ce sens qu'avec l'âge et l'expérience, nos vues sur les gens et sur les choses se transforment peu à peu, comme les opinions des interlocuteurs au cours d'une conversation féconde et riche d'idées. C'est proprement dans cette transformation involontaire et nécessaire de nos vues sur la vie et sur le monde que consiste l'expérience... C'est pourquoi Hegel, comparant le développement de la conscience à celui d'une conversation philosophique, l'a désigné du mot « dialectique », ou mouvement dialectique. Cette expression a été employée par Platon, Aristote et Kant dans un sens éminent et différent, mais, dans aucun système, elle n'a pris une signification aussi ample que dans celui de Hegel ».