

Anton Pannekoek



Textes choisis

1909-1953

Avant-propos	7
Darwinisme et marxisme (1909)	9
Le matérialisme historique (1909)	33
La destruction comme moyen de lutte (1933)	48
Le syndicalisme (1936)	51
Les conseils ouvriers (1936)	63
Lénine philosophe (1938)	72
La propriété publique et la propriété commune (1947)	171
A propos des grèves (1948)	176
Lettre à <i>Socialisme ou Barbarie</i> (1953)	180

Table des matières

Avant-propos	7
Darwinisme et marxisme (1909)	9
Introduction	10
I Le darwinisme	13
II Le marxisme.....	20
III. Le marxisme et la lutte de classe	22
IV. Le darwinisme et la lutte de classe	24
V Le darwinisme contre le socialisme	28
Le matérialisme historique (1909)	33
1.....	34
2.....	39
3.....	42
La destruction comme moyen de lutte (1933)	48
Le syndicalisme (1936)	51
Les conseils ouvriers (1936)	63
Lénine philosophe (1938)	72
Introduction	73
Le marxisme	76
Le matérialisme bourgeois.....	86
Dietzgen.....	97
Mach.....	108
Avenarius.....	121
Lénine	131
<i>La critique</i>	131
<i>Les sciences de la nature</i>	137
<i>Le matérialisme</i>	147
<i>Plekhanov</i>	154

La révolution russe	156
La révolution prolétarienne.....	164
La propriété publique et la propriété commune (1947)	171
A propos des grèves (1948).....	176
Lettre à <i>Socialisme ou Barbarie</i> (1953).....	180

Avant-propos

Le présent recueil de textes a été établi à partir de diverses sources électroniques, listées ici. Ainsi, les traductions peuvent parfois être erronées ou de moins bonne qualité par rapport aux traductions actuelles, auxquelles il convient de se rapporter en cas de doute. De même, les introductions, parfois incluses dans les versions électroniques de ces éditions, doivent parfois être remises en contexte : on en appellera au jugement critique du lecteur pour éviter de « prendre au pied de la lettre » certaines interprétations partisans et parfois dogmatiques.

Sources utilisées :

- Darwinisme et marxisme

Courant communiste international :

https://fr.internationalism.org/rint137/darwinisme_et_marxisme_anton_pannekoek.html

- Le matérialisme historique

<http://www.marxists.org>

- La destruction comme moyen de lutte

Idem.

- Le syndicalisme

Idem.

- Les conseils ouvriers

Idem.

- Lénine philosophe

Idem.

- La propriété publique et la propriété commune

Idem.

- A propos des grèves

Idem.

- Lettre à Socialisme ou Barbarie

Idem.

Darwinisme et marxisme (1909)

Introduction

L'année 2009 a été décrétée partout dans le monde, tant par les institutions scientifiques que par les maisons d'édition et les médias, "Année Darwin". En effet, elle correspond au bicentenaire de la naissance de Charles Darwin (12 février 1809) et au cent-cinquantième de la publication du premier de ses ouvrages fondamentaux, "*Sur l'Origine des Espèces au moyen de la Sélection Naturelle*", paru le 24 novembre 1859. À l'heure actuelle, nous sommes donc face à une multitude de conférences, de livres, de revues et d'émissions de télévision traitant de Darwin et de sa théorie qui, s'ils permettent quelquefois de se faire une idée plus précise de cette dernière, aboutissent bien souvent à l'entourer d'un brouillard épais dans lequel il est difficile de s'orienter. Cela tient en partie au fait que beaucoup d'auteurs, de conférenciers et de journalistes, qui sont présentés comme "spécialistes de Darwin", n'en connaissent rien il y a un an et que, pour eux et leurs employeurs, l'Année Darwin est surtout une bonne occasion, grâce à une lecture rapide de quelques articles de Wikipédia, d'accroître leur notoriété ou leurs revenus. Mais il existe une autre cause à ce phénomène de brouillage des conceptions de Darwin. En effet, dès leur exposition dans "*L'Origine des espèces*", celles-ci ont constitué un enjeu idéologique et politique de premier ordre, notamment parce qu'elles portaient un coup sévère aux dogmes religieux de l'époque mais aussi parce qu'elles ont été immédiatement instrumentalisées par différents idéologues de la bourgeoisie. Et ces enjeux sont présents, aujourd'hui encore, dans les interprétations et falsifications multiples dont la théorie de Darwin continue de faire l'objet. Afin de permettre à nos lecteurs d'y voir un peu plus clair, nous republions en deux parties la brochure d'Anton Pannekoek, "*Darwinisme et Marxisme*", écrite en 1909 à l'occasion du centenaire de la naissance de Darwin et qui reste, pour l'essentiel, toujours d'actualité. Le marxisme s'est toujours intéressé à l'évolution des sciences comme faisant partie intégrante du développement des forces productives de la société et aussi parce qu'il considérait que la perspective du communisme ne pouvait se baser simplement sur une exigence morale de justice, comme c'était le cas pour nombre de "socialistes utopiques" du passé, mais sur une connaissance scientifique de la société humaine et de la nature à laquelle elle appartient. C'est pour cela que, bien avant la publication de la brochure de Pannekoek, Marx lui-même avait dédié, en juin 1873, un exemplaire de son œuvre principale, *Le Capital*, à Charles Darwin. En effet, Marx et Engels avaient reconnu dans sa théorie de l'évolution dans le domaine de l'étude des organismes vivants, une démarche analogue à celle du matérialisme historique comme l'attestent ces deux extraits de leur correspondance :

"Ce Darwin, que je suis en train d'étudier, est tout à fait sensationnel. On n'avait jamais fait une tentative d'une telle envergure pour démontrer qu'il y

a un développement historique dans la nature." (Engels à Marx, 11 décembre 1859)

"Voilà le livre qui contient la base, en histoire naturelle, pour nos idées." (Marx à Engels, 19 décembre 1860)¹

Le texte de Pannekoek, rédigé avec une très grande simplicité, nous fournit un excellent résumé de la théorie de l'évolution des espèces. Mais Pannekoek n'était pas seulement un homme de science érudit (il était un astronome réputé). Il était avant tout un marxiste et un militant du mouvement ouvrier. C'est pour cela que sa brochure "*Darwinisme et Marxisme*" s'efforce de critiquer toute tentative d'appliquer schématiquement et mécaniquement la théorie de Darwin de la sélection naturelle à l'espèce humaine. Pannekoek met clairement en évidence les analogies entre marxisme et darwinisme et il rend compte de l'utilisation de la théorie de la sélection naturelle par les secteurs les plus progressistes de la bourgeoisie contre les vestiges réactionnaires de la féodalité. Mais il critique également l'exploitation frauduleuse par la bourgeoisie de la théorie de Darwin contre le marxisme, notamment les dérives du "darwinisme social", idéologie développée en particulier par le philosophe britannique Herbert Spencer (et reprise aujourd'hui par les idéologues du libéralisme pour justifier la concurrence capitaliste, la loi de la jungle, le chacun pour soi et l'élimination des plus faibles).

Face au retour des croyances obscurantistes issues de la nuit des temps, et notamment du "créationnisme" avec son avatar du "dessein intelligent" selon lequel l'évolution des organismes vivants (et l'apparition de l'homme lui-même) correspondrait à un "plan" préétabli par une "intelligence supérieure" d'essence divine, il appartient aux marxistes de réaffirmer le caractère scientifique et matérialiste de la théorie de Darwin et de souligner le pas considérable qu'elle a fait accomplir aux sciences de la nature.

Bien évidemment, la brochure de Pannekoek doit être resituée dans le contexte des connaissances scientifiques de son époque et certaines de ses

¹ Il faut relever que, quelque temps après, dans une autre lettre à Engels datée du 18 juin 1862, Marx reviendra sur son jugement en faisant cette critique à Darwin : "*Il est remarquable de voir comment Darwin reconnaît chez les animaux et les plantes sa propre société anglaise, avec sa division du travail, sa concurrence, ses ouvertures de nouveaux marchés, ses 'inventions' et sa 'malthusienne' 'lutte pour la vie'. C'est le bellum omnium contra omnes (la guerre de tous contre tous) de Hobbes, et cela rappelle Hegel dans la Phénoménologie, où la société civile intervient en tant que 'règne animal' de l'esprit, tandis que chez Darwin, c'est le règne animal qui intervient en tant que société civile.*" (Marx-Engels, *Correspondance*, Éditions sociales, Paris, 1979). Par la suite, Engels reprendra, en partie, à son compte cette critique de Marx dans *L'Anti-Dühring* (Engels fera allusion à la "*bévue malthusienne*" de Darwin) et dans la *Dialectique de la nature*. Dans le prochain numéro de la *Revue Internationale*, nous reviendrons sur ce qu'il faut bien considérer comme une interprétation erronée de l'œuvre de Darwin par Marx et Engels.

vues, développées dans sa seconde partie (que nous publierons dans le prochain numéro de la *Revue Internationale*), sont aujourd'hui quelque peu dépassées par un siècle de recherches et de découvertes scientifiques (notamment celles de la paléanthropologie et de la génétique). Mais pour l'essentiel, sa contribution² (rédigée en néerlandais, et qui n'a pas, jusqu'à ce jour, été traduite en français) reste un apport inestimable à l'histoire du mouvement ouvrier.

CCI (19 avril 2009)

² La traduction a été effectuée à partir de la version anglaise (1912, Nathan Weiser) et ensuite améliorée sur la base de l'original en hollandais.

I Le darwinisme

Peu de scientifiques ont autant marqué la pensée de la deuxième moitié du 19^e siècle que Darwin et Marx. Leurs apports ont révolutionné la conception que les masses se faisaient du monde. Pendant des décennies, leurs noms ont été sur toutes les bouches et leurs travaux sont au centre des luttes intellectuelles qui accompagnent les luttes sociales d'aujourd'hui. La raison en réside dans le contenu hautement scientifique de ces travaux.

L'importance scientifique du marxisme de même que du darwinisme réside dans leur fidélité rigoureuse à la théorie de l'évolution, portant, pour l'un, sur le domaine du monde organique, celui des objets animés, pour l'autre, sur le domaine de la société. Cette théorie de l'évolution n'était cependant nullement nouvelle : elle avait eu ses avocats avant Darwin et Marx ; le philosophe Hegel en avait même fait le point central de sa philosophie. Il est donc nécessaire d'examiner de près les apports de Darwin et de Marx dans ce domaine.

La théorie suivant laquelle les plantes et les animaux se sont développés les uns à partir des autres se rencontre pour la première fois au 19^e siècle. Auparavant, à la question : "D'où viennent les milliers et les centaines de milliers de différentes sortes de plantes et d'animaux que nous connaissons ?", on répondait : "Aux temps de la création, Dieu les a tous créés, chacun selon son espèce". Cette théorie primitive était conforme à l'expérience acquise et aux meilleures données qui étaient disponibles sur le passé. Selon ces données, toutes les plantes et tous les animaux connus avaient toujours été identiques. Sur le plan scientifique, l'expérience était exprimée de la façon suivante : "Toutes les espèces sont invariables parce que les parents transmettent leurs caractéristiques à leurs enfants".

Cependant, du fait de certaines particularités parmi les plantes et les animaux, il devint nécessaire d'envisager une autre conception. Aussi ces particularités ont-elles été joliment organisées selon un système qui fut d'abord établi par le scientifique suédois Linné. Selon ce système, les animaux sont divisés en règnes (phylum), eux-mêmes divisés en classes, les classes en ordres, les ordres en familles, les familles en genres, chaque genre contenant des espèces. Plus les caractéristiques des êtres vivants sont semblables, plus, dans ce système, ils sont proches les uns des autres, et plus le groupe auquel ils appartiennent est petit. Tous les animaux classés comme mammifères présentent les mêmes caractéristiques générales dans leur forme corporelle. Les animaux herbivores, les carnivores et les singes qui appartiennent à des ordres différents, sont à nouveau différenciés. Les ours, les chiens et les chats, qui sont des ani-

maux carnivores, ont beaucoup plus de points communs dans leur forme corporelle qu'ils n'en ont avec les chevaux ou les singes. Cette similarité augmente de façon évidente quand on examine des variétés de même espèce ; le chat, le tigre et le lion se ressemblent à bien des égards et diffèrent des chiens et des ours. Si nous quittons la classe des mammifères pour nous tourner vers d'autres classes, comme celles des oiseaux ou des poissons, nous trouvons de plus grandes différences entre les classes qu'au sein d'une classe. Il persiste cependant toujours une ressemblance dans la formation du corps, du squelette et du système nerveux. Ces caractéristiques disparaissent quand nous quittons cette division principale qui embrasse tous les vertébrés, pour nous tourner vers les mollusques (animaux à corps mou) ou les polypes.

L'ensemble du monde animal peut donc être organisé en divisions et subdivisions. Si chaque espèce différente d'animal avait été créée totalement indépendamment des autres, il n'y aurait aucune raison pour que de telles catégories existent. Il n'y aurait aucune raison pour qu'il n'y ait pas de mammifères à six pattes. Il faudrait donc supposer qu'au moment de la création, Dieu aurait suivi le plan du système de Linné et aurait tout créé selon ce plan. Heureusement, nous disposons d'une autre explication. La similarité dans la construction du corps peut être due à un vrai rapport de parenté. Selon cette conception, la similarité des particularités indique dans quelle mesure le rapport est proche ou éloigné, tout comme la ressemblance entre frères et sœurs est plus grande qu'entre parents plus éloignés. Les espèces animales n'ont donc pas été créées de façon individuelle, mais sont descendues les unes des autres. Elles forment un tronc qui a commencé sur des bases simples et qui s'est continuellement développé ; les dernières branches, les plus minces, sont constituées par les espèces existant aujourd'hui. Toutes les espèces de chats descendent d'un chat primitif qui, comme le chien primitif et l'ours primitif, est le descendant d'un certain type primitif d'animal carnivore. L'animal carnivore primitif, l'animal à sabots primitif et le singe primitif sont descendus d'un mammifère primitif, etc.

Cette théorie de la filiation a été défendue par Lamarck et par Geoffroy St. Hilaire. Cependant, elle n'a pas rencontré l'approbation générale. Ces naturalistes n'ont pas pu prouver la justesse de cette théorie et, par conséquent, elle est restée à l'état d'hypothèse, de simple supposition. Mais lorsque Darwin est arrivé, avec son oeuvre principale, *L'Origine des Espèces*, celle-ci a frappé les esprits comme un coup de tonnerre ; sa théorie de l'évolution a été immédiatement acceptée comme une vérité hautement démontrée. Depuis lors, la théorie de l'évolution est devenue inséparable du nom de Darwin. Pourquoi en est-il ainsi ?

C'est en partie dû au fait qu'avec l'expérience, on a accumulé de plus en plus de matériel à l'appui de cette théorie. On a trouvé des animaux qu'on ne pouvait pas situer clairement dans la classification, comme les mammifères ovipares, des poissons ayant des poumons, et des animaux vertébrés sans vertèbres. La théorie de la filiation affirmait que c'étaient simplement des vestiges de la transition entre les groupes principaux. Les fouilles ont révélé des restes fossilisés qui semblaient différents des animaux vivant de nos jours. Ces restes se sont en partie avérés être les formes primitives des animaux de notre époque et ont montré que les animaux primitifs ont graduellement évolué pour devenir les animaux d'aujourd'hui. Puis la théorie cellulaire s'est développée ; chaque plante, chaque animal se compose de millions de cellules et s'est développé par division et différenciation incessantes à partir de cellules uniques. Une fois arrivé aussi loin, penser que les organismes les plus développés sont descendus d'êtres primitifs constitués d'une seule cellule, n'apparaissait plus comme aussi étrange.

Toutes ces nouvelles expériences, cependant, ne pouvaient pas élever la théorie à un niveau de vérité démontrée. La meilleure preuve de l'exactitude de cette théorie aurait été de pouvoir observer de nos yeux une véritable transformation d'une espèce animale en une autre. Mais c'est impossible. Comment donc démontrer qu'une espèce animale se transforme en d'autres ? On peut le faire en montrant la cause, la force qui propulse un tel développement. Cela, Darwin l'a fait. Darwin a découvert le mécanisme du développement animal et, ce faisant, il a prouvé que, dans certaines conditions, certaines espèces animales se transformaient nécessairement en d'autres espèces animales. Nous allons maintenant clarifier ce mécanisme.

Son principal fondement est la nature de la transmission, le fait que les parents transmettent leurs particularités à leurs enfants mais, qu'en même temps, les enfants divergent de leurs parents à certains égards et diffèrent également entre eux. C'est pour cette raison que les animaux de la même espèce ne sont pas tous semblables, mais diffèrent dans toutes les directions à partir d'un type moyen. Sans cette variation, il serait totalement impossible qu'une espèce animale se transforme en une autre. Ce qui est nécessaire à la formation d'une nouvelle espèce, c'est que la divergence à partir du type central grandisse et qu'elle se poursuive dans la même direction jusqu'à devenir si importante que le nouvel animal ne ressemble plus à celui dont il est descendu. Mais quelle est cette force qui susciterait une variation croissante toujours dans la même direction ?

Lamarck a déclaré que le changement était dû à l'usage et à l'utilisation intense de certains organes ; qu'à cause de l'exercice continu de certains organes, ceux-ci se perfectionnaient de plus en plus. Tout comme les muscles des jambes des hommes se renforcent à courir beaucoup, de la même manière le lion a acquis des pattes puissantes et le lièvre des pattes véloces. De la même manière, les girafes ont développé leur long cou pour atteindre et manger les feuilles des arbres ; à force d'étendre leur cou, certains animaux à cou court ont développé un long cou de girafe. Pour beaucoup, cette explication n'était pas crédible et elle ne rendait pas compte du fait que la grenouille devait être verte pour assurer sa protection.

Pour résoudre cette question, Darwin s'est tourné vers un autre champ d'expérience. L'éleveur et l'horticulteur sont capables de développer de façon artificielle de nouvelles races et de nouvelles variétés. Quand un horticulteur veut développer, à partir d'une certaine plante, une variété ayant de grandes fleurs, tout ce qu'il doit faire est de supprimer, avant maturité, toutes les plantes ayant de petites fleurs et préserver celles qui en ont des grandes. S'il répète ceci pendant quelques années d'affilée, les fleurs seront toujours plus grandes, parce que chaque nouvelle génération ressemble à la précédente, et notre horticulteur, ayant toujours sélectionné les plus grandes d'entre les grandes, dans un but de propagation, réussit à développer une plante ayant des fleurs très grandes. Par une telle action, parfois délibérée et parfois accidentelle, les hommes ont développé un grand nombre de races de nos animaux domestiques qui diffèrent de leur forme d'origine bien davantage que les espèces sauvages ne diffèrent entre elles.

Si nous demandions à un éleveur de développer un animal à cou long à partir d'un animal à cou court, cela ne lui semblerait pas impossible. Tout ce qu'il devrait faire, ce serait de sélectionner ceux ayant des cous relativement plus longs, de les croiser, de supprimer les jeunes aux cous rétrécis et de croiser à nouveau ceux qui ont un long cou. S'il répétait ceci à chaque nouvelle génération, le résultat serait que le cou deviendrait toujours plus long et qu'il obtiendrait un animal ressemblant à la girafe.

Ce résultat est atteint parce qu'il y a une volonté définie avec un objectif défini, qui, dans le but d'élever une certaine variété, choisit certains animaux. Dans la nature, il n'existe pas une telle volonté et toutes les variations vont être atténuées par le croisement ; il est donc impossible qu'un animal continue à s'écarter du tronc commun original et poursuive dans la même direction jusqu'à devenir une espèce entièrement différente. Quelle est donc la force, dans la nature, qui sélectionne les animaux comme le fait un éleveur ?

Darwin a médité longtemps sur ce problème avant de trouver sa solution dans la "lutte pour l'existence". Dans cette théorie, nous avons un reflet du système productif de l'époque où Darwin a vécu, parce que c'est le combat de la concurrence capitaliste qui lui a servi de modèle pour la lutte pour l'existence qui prévalait dans la nature. Ce n'est pas grâce à ses propres observations que cette solution s'est présentée à lui. Elle lui est venue de sa lecture des travaux de l'économiste Malthus. Malthus a essayé d'expliquer que c'est parce que la population augmente beaucoup plus rapidement que les moyens de subsistance existants qu'il y a tant de misère, de famine et de privations dans notre monde bourgeois. Il n'y a pas assez de nourriture pour tous : les individus doivent donc lutter les uns contre les autres pour leur existence, et beaucoup d'entre eux succombent dans cette lutte. Avec cette théorie, la concurrence capitaliste comme la misère existante étaient déclarées loi naturelle inévitable. Dans son autobiographie, Darwin déclare que c'est le livre de Malthus qui l'a incité à penser à la lutte pour l'existence.

"En octobre 1838, c'est-à-dire quinze mois après que j'eus commencé mon enquête systématique, il m'arriva de lire, pour me distraire, l'essai de Malthus sur la Population ; et comme j'étais bien préparé, du fait de mes observations prolongées sur les habitudes des animaux et des plantes, à apprécier la présence universelle de la lutte pour l'existence, je fus soudain frappé par l'idée que dans ces circonstances, les variations favorables auraient tendance à être préservées, et les défavorables à être anéanties. Le résultat de cela serait la formation de nouvelles espèces. J'avais donc trouvé là, enfin, une théorie pour travailler."

C'est un fait que l'augmentation des naissances chez les animaux excède celle de la quantité de nourriture nécessaire à leur subsistance. Il n'y a aucune exception à la règle suivant laquelle le nombre des êtres organiques tend à croître à une telle vitesse que notre terre serait rapidement débordée par la descendance d'un seul couple, si une partie de celle-ci n'était pas détruite. C'est pour cette raison qu'une lutte pour l'existence doit survenir. Chaque animal tente de vivre, fait de son mieux pour manger et cherche à éviter d'être mangé par d'autres. Avec ses particularités et ses armes spécifiques, il lutte contre tout le monde antagonique, contre les animaux, contre le froid, la chaleur, la sécheresse, les inondations, et d'autres circonstances naturelles qui peuvent menacer de le détruire. Par-dessus tout, il lutte contre les animaux de sa propre espèce, qui vivent de la même manière, possèdent les mêmes caractéristiques, utilisent les mêmes armes et vivent de la même alimentation. Cette lutte n'est pas directe ; le lièvre ne lutte pas directement contre le lièvre, ni le lion contre le lion à moins que ce soit une lutte pour la femelle - mais c'est une lutte pour l'exis-

tence, une course, une lutte compétitive. Tous ne peuvent atteindre l'âge adulte ; la plupart sont détruits, et seuls ceux qui remportent la course survivent. Mais quels sont ceux qui l'emportent ? Ceux qui, par leurs caractéristiques, par leur structure corporelle sont plus aptes à trouver de la nourriture ou échapper à l'ennemi ; en d'autres termes, ceux qui sont les mieux adaptés aux conditions existantes survivront. *"Puisqu'il y a toujours plus d'individus qui naissent que de survivants, le combat pour la survie doit sans cesse recommencer et la créature qui possède un certain avantage par rapport aux autres survivra mais, comme ses caractéristiques particulières sont transmises aux nouvelles générations, c'est la nature elle-même qui choisit, et la nouvelle génération surgira avec des caractéristiques différentes de la précédente."*

Ici nous avons un autre schéma pour comprendre l'origine de la girafe. Quand l'herbe ne pousse pas dans certains endroits, les animaux doivent se nourrir des feuilles des arbres, et tous ceux dont le cou est trop court pour atteindre ces feuilles vont périr. C'est la nature elle-même qui fait la sélection et la nature sélectionne seulement ceux qui ont de longs cous. Par référence à la sélection réalisée par l'éleveur, Darwin a appelé ce processus "la sélection naturelle".

Ce processus produit nécessairement de nouvelles espèces. Puisqu'il naît trop d'individus d'une même espèce, plus que les réserves de nourriture n'en permettent la subsistance, ils tentent en permanence de s'étendre sur une superficie plus vaste. Afin de se procurer leur nourriture, ceux qui vivent dans les bois vont vers les prairies, ceux qui vivent sur le sol vont dans l'eau, et ceux qui vivent sur la terre grimpent dans les arbres. Dans ces nouvelles conditions, une aptitude ou une variation est souvent appropriée alors qu'elle ne l'était pas avant, et elle se développe. Les organes changent avec le mode de vie. Ils s'adaptent aux nouvelles conditions et, à partir de l'ancienne espèce, une nouvelle se développe. Ce mouvement continu des espèces existantes se ramifiant en de nouvelles branches aboutit à l'existence de ces milliers d'animaux différents qui vont se différencier toujours plus.

De même que la théorie darwinienne explique ainsi la filiation générale des animaux, leur transmutation et leur formation à partir des êtres primitifs, elle explique, en même temps, l'adaptation merveilleuse qui existe dans toute la nature. Auparavant, cette merveilleuse adaptation ne pouvait s'expliquer que par la sage intervention de Dieu. Maintenant, cette filiation naturelle est clairement comprise. Car cette adaptation n'est rien d'autre que l'adaptation aux moyens d'existence. Chaque animal et chaque plante sont exactement adaptés aux circonstances existantes, car tous ceux qui y sont moins conformes, sont moins adaptés et sont exterminés dans la lutte pour l'existence. Les grenouilles vertes,

qui proviennent des grenouilles brunes, doivent préserver leur couleur protectrice, car toutes celles qui dévient de cette couleur sont plus vite découvertes par leurs ennemis et sont détruites, ou elles éprouvent des difficultés plus grandes pour se nourrir et périssent.

C'est de cette façon que Darwin nous a montré, pour la première fois, que les nouvelles espèces se sont toujours formées à partir des anciennes. La théorie transformiste, qui n'était jusque là qu'une simple présomption induite à partir de nombreux phénomènes qu'on ne pouvait bien expliquer d'aucune autre façon, a gagné ainsi la certitude d'un fonctionnement nécessaire de forces spécifiques et que l'on pouvait prouver. C'est une des raisons principales pour laquelle cette théorie s'est imposée aussi rapidement dans les discussions scientifiques et a attiré l'attention du public.

II Le marxisme

Lorsqu'on se penche sur le marxisme, nous voyons immédiatement une grande ressemblance avec le darwinisme. Comme avec Darwin, l'importance scientifique du travail de Marx consiste en ceci qu'il a découvert la force motrice, la cause du développement social. Il n'a pas eu à démontrer qu'un tel développement avait lieu ; chacun savait que, depuis les temps les plus primitifs, de nouvelles formes sociales avaient toujours supplanté les anciennes ; mais les causes et les buts de ce développement restaient inconnus.

Dans sa théorie, Marx est parti des connaissances dont il disposait à son époque. La grande révolution politique qui a conféré à l'Europe l'aspect qu'elle a, la révolution française, était connue de chacun pour avoir été une lutte pour la suprématie, menée par la bourgeoisie contre la noblesse et la royauté. Après cette lutte, de nouvelles luttes de classes ont vu le jour. La lutte menée en Angleterre par les capitalistes industriels contre les propriétaires fonciers dominait la politique ; en même temps, la classe ouvrière se révoltait contre la bourgeoisie. Quelles étaient ces classes ? En quoi différaient-elles les unes des autres ? Marx a montré que ces distinctions de classe étaient dues aux différentes fonctions que chacune jouait dans le processus productif. C'est dans le processus de production que les classes ont leur origine, et c'est ce processus qui détermine à quelle classe on appartient. La production n'est rien d'autre que le processus de travail social par lequel les hommes obtiennent leurs moyens de subsistance à partir de la nature. C'est cette production des biens matériels nécessaire à la vie qui constitue le fondement de la société et qui détermine les relations politiques, les luttes sociales et les formes de la vie intellectuelle.

Les méthodes de production n'ont cessé de changer au cours du temps. D'où sont venus ces changements ? La façon de travailler et les rapports de production dépendent des outils avec lesquels les gens travaillent, du développement de la technique et des moyens de production en général. C'est parce qu'au Moyen-Âge on travaillait avec des outils rudimentaires, alors qu'aujourd'hui on travaille avec des machines gigantesques, qu'on avait à cette époque le petit commerce et le féodalisme, alors que maintenant on a le capitalisme. C'est également pour cette raison que, au Moyen-Âge, la noblesse féodale et la petite bourgeoisie étaient les classes les plus importantes, alors que maintenant la bourgeoisie et le prolétariat constituent les classes principales.

C'est le développement des outils, de ce matériel technique que les hommes mettent en oeuvre, qui est la cause principale, la force motrice de tout le développement social. Il va de soi que les hommes essayent toujours d'améliorer

ces outils de sorte que leur travail soit plus facile et plus productif, et la pratique qu'ils acquièrent en utilisant ces outils, les amène à son tour à développer et perfectionner leur pensée. En raison de ce développement, un progrès, lent ou rapide, de la technique a lieu, qui transforme en même temps les formes sociales du travail. Ceci conduit à de nouveaux rapports de classe, à des institutions sociales nouvelles et à de nouvelles classes. En même temps, des luttes sociales, c'est-à-dire politiques, surgissent. Les classes qui dominaient dans l'ancien procès de production, tentent de préserver artificiellement leurs institutions, alors que les classes montantes cherchent à promouvoir le nouveau procès de production ; et en menant des luttes de classe contre la classe dirigeante et en conquérant le pouvoir, elles préparent le terrain pour un nouveau développement sans entrave de la technique.

Ainsi la théorie de Marx a révélé la force motrice et le mécanisme du développement social. Ce faisant, elle a montré que l'histoire n'est pas quelque chose erratique, et que les divers systèmes sociaux ne sont pas le résultat du hasard ou d'événements aléatoires, mais qu'il existe un développement régulier dans une direction définie. Il a aussi prouvé que le développement social ne cesse pas avec notre système, parce que la technique se développe continuellement.

Ainsi, les deux enseignements, celui de Darwin et celui de Marx, l'un dans le domaine du monde organique et l'autre dans le champ de la société humaine, ont élevé la théorie de l'évolution au niveau d'une science positive.

De ce fait, ils ont rendu la théorie de l'évolution acceptable pour les masses en tant que conception de base du développement social et biologique.

III. Le marxisme et la lutte de classe

Bien qu'il soit vrai que, pour qu'une théorie ait une influence durable sur l'esprit humain, elle doit avoir une valeur hautement scientifique, cela n'est cependant pas suffisant. Il est très souvent arrivé qu'une théorie scientifique de la plus grande importance pour la science, ne suscite aucun intérêt, sinon pour quelques hommes instruits. Tel fut le cas, par exemple, de la théorie de l'attraction universelle de Newton. Cette théorie est la base de l'astronomie, et c'est grâce à cette théorie que nous connaissons les astres et pouvons prévoir l'arrivée de certaines planètes et des éclipses. Cependant, lorsque la théorie de Newton sur l'attraction universelle est apparue, seuls quelques scientifiques anglais y ont adhéré. Les grandes masses n'ont prêté aucune attention à cette théorie. Elle n'a été connue des masses qu'avec un livre populaire de Voltaire, écrit un demi-siècle plus tard.

Il n'y a rien étonnant à cela. La science est devenue une spécialité pour un certain groupe d'hommes instruits, et ses progrès ne concernent que ces derniers, tout comme la fonderie est la spécialité du forgeron, et toute amélioration dans la fonderie du fer ne concerne que lui. Seule une connaissance dont tout le monde peut se servir et qui s'avère être une nécessité vitale pour tous peut gagner l'adhésion des grandes masses. Donc quand nous voyons qu'une théorie scientifique suscite enthousiasme et passion dans les grandes masses, ceci peut être attribué au fait que cette théorie leur sert d'arme dans la lutte de classe. Car c'est la lutte de classe qui mobilise la grande majorité de la société.

On peut constater cela de la façon la plus claire avec le marxisme. Si les enseignements économiques de Marx étaient sans importance pour la lutte de classe moderne, seuls quelques économistes professionnels y consacraient du temps. Mais du fait que le marxisme sert d'arme aux prolétaires dans leur lutte contre le capitalisme, les luttes scientifiques se concentrent sur cette théorie. C'est grâce au service que cette dernière leur a rendu que des millions de personnes honorent le nom de Marx alors qu'elles connaissent pourtant très peu ses travaux, et que ce nom est méprisé par des milliers d'autres qui ne comprennent rien à sa théorie. C'est grâce au grand rôle que la théorie marxiste joue dans la lutte de classe que celle-ci est assidûment étudiée par les grandes masses et qu'elle domine l'esprit humain.

La lutte de classe prolétarienne existait avant Marx, car elle est le fruit de l'exploitation capitaliste. Il était tout à fait naturel que les ouvriers, étant exploités, pensent à un autre système de société où l'exploitation serait abolie et le revendiquent. Mais tout ce qu'ils pouvaient faire était de l'espérer et d'en rêver. Ils

n'étaient pas certains qu'il puisse advenir. Marx a donné au mouvement ouvrier et au socialisme une fondation théorique. Sa théorie sociale a montré que les systèmes sociaux se développaient en un mouvement continu au sein duquel le capitalisme ne constituait qu'une forme temporaire. Son étude du capitalisme a montré que, du fait du perfectionnement constant de la technique, le capitalisme doit nécessairement céder la place au socialisme. Ce nouveau système de production ne peut être établi que par les prolétaires dans leur lutte contre les capitalistes dont l'intérêt est de maintenir l'ancien système de production. Le socialisme est donc le fruit et le but de la lutte de classe prolétarienne.

Grâce à Marx, la lutte de classe prolétarienne a pris une forme entièrement différente. Le marxisme est devenu une arme entre les mains des prolétaires ; à la place de vagues espoirs, il leur a donné un but positif et, en mettant clairement en évidence le développement social, il a donné de la force au prolétariat et, en même temps, il a créé la base pour la mise en oeuvre d'une tactique correcte. C'est à partir du marxisme que les ouvriers peuvent prouver le caractère transitoire du capitalisme ainsi que la nécessité et la certitude de leur victoire. En même temps, le marxisme a balayé les anciennes visions utopiques selon lesquelles le socialisme serait instauré grâce à l'intelligence et à la bonne volonté de l'ensemble des hommes sages, qui considéraient le socialisme comme une revendication de justice et de morale ; comme si l'objectif était d'établir une société infaillible et parfaite. La justice et la morale changent avec le système de production, et chaque classe s'en fait une conception différente. Le socialisme ne peut être obtenu que par la classe qui a intérêt au socialisme et ce n'est pas question de l'établissement d'un système social parfait, mais d'un changement dans les méthodes de production, menant à une étape supérieure, c'est-à-dire à la production sociale.

Puisque la théorie marxiste du développement social est indispensable aux prolétaires dans leurs luttes, les prolétaires cherchent à l'intégrer dans leur être ; elle domine leur pensée, leurs sentiments, toute leur conception du monde. Puisque le marxisme est la théorie du développement social, au sein duquel nous nous trouvons, le marxisme se tient donc à l'épicentre des grands combats intellectuels qui accompagnent notre révolution économique.

IV. Le darwinisme et la lutte de classe

Le fait que le marxisme a acquis son importance et sa position uniquement grâce au rôle qu'il occupe dans la lutte de classe prolétarienne est connu de tous. Avec le darwinisme, en revanche, les choses semblent différentes à un observateur superficiel, parce que le darwinisme traite d'une nouvelle vérité scientifique qui doit faire face à l'ignorance et aux préjugés religieux. Pourtant il n'est pas difficile de voir qu'en réalité, le darwinisme a dû subir les mêmes vicissitudes que le marxisme. Le darwinisme n'est pas une simple théorie abstraite qui aurait été adoptée par le monde scientifique après en avoir discuté et l'avoir mise à l'épreuve d'une façon purement objective. Non, immédiatement après son apparition, le darwinisme a eu ses avocats enthousiastes et ses adversaires passionnés ; le nom de Darwin aussi a été, soit honoré par les personnes qui avaient compris quelque chose à sa théorie, soit décrié par d'autres qui ne connaissaient rien de sa théorie sinon que «l'homme descend du singe» et qui étaient incontestablement incompétents pour juger d'un point de vue scientifique l'exactitude ou la fausseté de la théorie de Darwin. Le darwinisme aussi a joué un rôle dans la lutte de classe, et c'est à cause de ce rôle qu'il s'est répandu aussi rapidement et a eu des partisans enthousiastes et des adversaires acharnés.

Le darwinisme a servi d'instrument à la bourgeoisie dans son combat contre la classe féodale, contre la noblesse, les droits du clergé et les seigneurs féodaux. C'était une lutte entièrement différente de la lutte que mènent les prolétaires aujourd'hui. La bourgeoisie n'était pas une classe exploitée luttant pour supprimer l'exploitation. Oh non ! Ce que la bourgeoisie voulait, c'était se débarrasser des vieilles puissances dominantes qui se trouvaient en travers de sa route. La bourgeoisie voulait gouverner elle-même, et elle basait ses exigences sur le fait qu'elle était la classe la plus importante qui dirigeait l'industrie. Quels arguments pouvait lui opposer l'ancienne classe, la classe qui n'était devenue qu'un parasite inutile ? Cette dernière s'appuyait sur la tradition, sur ses anciens droits «divins». C'étaient là ses piliers. Grâce à la religion, les prêtres maintenaient la grande masse dans la soumission et la préparaient à s'opposer aux exigences de la bourgeoisie.

C'était donc pour défendre ses propres intérêts que la bourgeoisie se trouvait contrainte de saper le droit «divin» des gouvernants. Les sciences naturelles sont devenues une arme pour s'opposer à la croyance et à la tradition ; la science et les lois de la nature nouvellement découvertes ont été mises en avant ; c'est avec ces armes que la bourgeoisie a mené le combat. Si les nouvelles découvertes pouvaient montrer que ce que les prêtres enseignaient était

faux, l'autorité «divine» de ces prêtres s'effriterait et les «droits divins» dont jouissait la classe féodale seraient détruits. Évidemment, la classe féodale n'a pas été vaincue seulement de cette façon ; le pouvoir matériel ne peut être renversé que par le pouvoir matériel ; mais les armes intellectuelles deviennent des armes matérielles. C'est pour cette raison que la bourgeoisie ascendante a accordé une telle importance à la science de la nature.

Le darwinisme est arrivé au bon moment. La théorie de Darwin, selon laquelle l'homme est le descendant d'un animal inférieur, détruisait tout le fondement du dogme chrétien. C'est pour cette raison que, dès que le darwinisme a fait son apparition, la bourgeoisie s'en est emparée avec beaucoup de zèle.

Ce ne fut pas le cas en Angleterre. Ici, nous voyons à nouveau à quel point la lutte de classe était importante pour la propagation de la théorie de Darwin. En Angleterre, la bourgeoisie dominait déjà depuis plusieurs siècles et, dans l'ensemble, elle n'avait aucun intérêt à attaquer ou à détruire la religion. C'est pour cette raison que, bien que cette théorie ait été largement lue en Angleterre, elle n'y a passionné personne ; elle a simplement été considérée comme une théorie scientifique sans grande importance pratique. Darwin lui-même la considérait comme telle et, de peur que sa théorie ne choque les préjugés religieux régnants, il a volontairement évité de l'appliquer immédiatement aux hommes. C'est seulement après de nombreux ajournements et après que d'autres l'aient fait avant lui, qu'il a décidé de franchir ce pas. Dans une lettre à Haeckel, il déplorait le fait que sa théorie doive heurter tant de préjugés et rencontre tant d'indifférence de sorte qu'il ne s'attendait pas à vivre assez longtemps pour la voir surmonter ces obstacles.

Mais en Allemagne, les choses étaient totalement différentes ; et Haeckel a répondu avec raison à Darwin qu'en Allemagne, la théorie darwinienne avait rencontré un accueil enthousiaste. En fait, lorsque la théorie de Darwin parut, la bourgeoisie s'apprêtait à mener une nouvelle attaque contre l'absolutisme et les junkers. La bourgeoisie libérale était dirigée par les intellectuels. Ernest Haeckel, un grand scientifique et, en outre, des plus audacieux, a immédiatement tiré dans son livre, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, les conclusions les plus audacieuses contre la religion. Ainsi, alors que le darwinisme rencontrait l'accueil le plus enthousiaste de la part de la bourgeoisie progressiste, il était aussi âprement combattu par les réactionnaires.

La même lutte eut lieu également dans d'autres pays européens. Partout, la bourgeoisie libérale progressiste devait lutter contre des forces réactionnaires. Les réactionnaires détenaient ou tentaient d'obtenir, avec l'aide de leurs sou-

tiens religieux, le pouvoir disputé. Dans ces circonstances, même les discussions scientifiques se menaient avec l'ardeur et la passion d'une lutte de classe. Les écrits qui parurent, pour ou contre Darwin, avaient donc un caractère de polémique sociale, malgré le fait qu'ils portaient les noms d'auteurs scientifiques. Beaucoup d'écrits populaires de Haeckel, si on les considère d'un point de vue scientifique, sont très superficiels, tandis que les arguments et les protestations de ses adversaires font preuve d'une sottise incroyable dont on ne peut trouver d'équivalent que dans les arguments utilisés contre Marx.

La lutte menée par la bourgeoisie libérale contre le féodalisme n'avait pas pour objectif d'être conduite à son terme. C'était en partie dû au fait que partout, des prolétaires socialistes apparaissaient, menaçant tous les pouvoirs dominants, y compris celui de la bourgeoisie. La bourgeoisie libérale se calma et les tendances réactionnaires prirent le dessus. L'ancienne ardeur pour combattre la religion s'éteignit complètement et, même si les libéraux et les réactionnaires se combattaient toujours les uns les autres, en réalité, ils se rapprochaient. L'intérêt pour la science comme arme révolutionnaire dans la lutte de classe manifesté auparavant, avait entièrement disparu, tandis que la tendance réactionnaire chrétienne, qui voulait que le peuple conserve sa religion, se manifestait de manière toujours plus puissante et brutale.

L'estime pour la science a également subi un changement allant de pair avec le besoin de celle-ci. Auparavant, la bourgeoisie instruite avait fondé sur la science une conception matérialiste de l'univers, dans laquelle elle voyait la solution à l'énigme de celui-ci. Maintenant le mysticisme prenait de plus en plus le dessus ; tout ce qui avait été résolu par la science apparut comme très insignifiant, alors que tout ce qui ne l'avait pas été, prenait une très grande importance, embrassant les plus importantes questions de la vie. Un état d'esprit fait de scepticisme, de critique et de doute prenait de plus en plus le pas sur l'ancien esprit jubilatoire en faveur de la science.

Ceci se perçut également dans la position prise contre Darwin. "Que montre sa théorie? Elle laisse l'énigme de l'univers sans solution ! D'où vient cette nature merveilleuse de la transmission, d'où vient cette capacité des êtres animés à changer de façon si appropriée ?" C'est là que réside l'énigme mystérieuse de la vie qui ne peut pas être résolue avec des principes mécaniques. Que reste-t-il donc du darwinisme à la lumière de cette dernière critique ?

Naturellement, les avancées de la science ont permis de rapides progrès. La solution à un problème fait toujours apparaître de nouveaux problèmes à résoudre, qui étaient cachés sous la théorie de la transmission. Cette théorie, que

Darwin avait dû accepter comme base de recherche, continuait à être étudiée, et une âpre discussion surgit au sujet des facteurs individuels du développement et de la lutte pour l'existence. Alors que quelques scientifiques portaient leur attention sur la variation qu'ils considéraient comme étant due à l'exercice et à l'adaptation à la vie (selon le principe établi par Lamarck), cette idée était expressément rejetée par des scientifiques comme Weissman et d'autres. Tandis que Darwin n'admettait que des changements progressifs et lents, de Vries découvrait des cas de variations soudaines et des sauts ayant pour résultat l'apparition soudaine de nouvelles espèces. Tout ceci, alors que se renforçait et se développait la théorie de la filiation, donnait, dans certains cas, l'impression que les nouvelles découvertes mettaient en pièces la théorie de Darwin, et chacune des nouvelles découvertes qui apparaissaient, était donc saluée par les réactionnaires comme preuve de la faillite du darwinisme. En même temps, la conception sociale rétroagissait sur la science. Les scientifiques réactionnaires proclamaient qu'un élément spirituel était nécessaire. Le surnaturel et le mystérieux, que le darwinisme avait balayés, devaient être réintroduits par la porte de derrière. C'était l'expression d'une tendance réactionnaire croissante au sein de cette classe qui, au début, s'était fait le porte-drapeau du darwinisme.

V Le darwinisme contre le socialisme

Le darwinisme a été d'une utilité inestimable à la bourgeoisie dans sa lutte contre les puissances du passé. Il était donc tout à fait naturel que la bourgeoisie l'utilisât contre son nouvel ennemi, le prolétariat; non pas parce que les prolétaires étaient opposés au darwinisme, mais pour la raison inverse. Dès que le darwinisme fit son apparition, l'avant-garde prolétarienne, les socialistes, salua la théorie darwinienne, parce qu'elle voyait dans le darwinisme une confirmation et un accomplissement de sa propre théorie ; non pas, comme quelques adversaires superficiels le croyaient, parce qu'elle voulait fonder le socialisme sur le darwinisme, mais dans le sens où la découverte darwinienne - qui montre que, même dans le monde organique apparemment stationnaire, il existe un développement continu – constitue une confirmation et un accomplissement magnifiques de la théorie marxiste du développement social.

Il était cependant normal que la bourgeoisie se serve du darwinisme contre les prolétaires. La bourgeoisie devait faire face à deux armées, et les classes réactionnaires le savaient très bien. Quand la bourgeoisie s'attaque à leur autorité, celles-ci montrent du doigt les prolétaires et mettent en garde la bourgeoisie contre tout morcellement de l'autorité. En agissant ainsi, les réactionnaires cherchent à effrayer la bourgeoisie afin qu'elle renonce à toute activité révolutionnaire. Naturellement, les représentants bourgeois répondent qu'il n'y a rien à craindre ; que leur science ne réfute que l'autorité sans fondement de la noblesse et les soutient dans leur lutte contre les ennemis de l'ordre.

Lors d'un congrès de naturalistes, le politicien et scientifique réactionnaire Virchow accusa la théorie darwinienne de soutenir le socialisme. "*Faites attention à cette théorie*, dit-il aux Darwiniens, *car cette théorie est très étroitement liée à celle qui a causé tellement d'effroi dans le pays voisin.*" Cette allusion à la Commune de Paris, faite durant l'année célèbre pour sa chasse aux socialistes, dut avoir beaucoup d'effet. Que dire, cependant, de la science d'un professeur qui attaque le darwinisme avec l'argument selon lequel il n'est pas correct parce qu'il est dangereux ! Ce reproche, d'être allié aux révolutionnaires rouges, a beaucoup contrarié Haeckel, défenseur de cette théorie. Il ne put le supporter. Immédiatement après, il tenta de démontrer que c'était précisément la théorie darwinienne qui montrait le caractère indéfendable des revendications socialistes, et que darwinisme et socialisme "se soutiennent mutuellement comme le feu et l'eau".

Suivons les controverses de Haeckel, dont on retrouve les idées principales chez la plupart des auteurs qui basent sur le darwinisme leurs arguments contre le socialisme.

Le socialisme est une théorie qui présuppose l'égalité naturelle entre les personnes et qui s'efforce de promouvoir l'égalité sociale ; égalité des droits, des devoirs, égalité de propriété et de sa jouissance. Le darwinisme, au contraire, est la preuve scientifique de l'inégalité. La théorie de la filiation établit le fait que le développement animal va dans le sens d'une différenciation ou d'une division du travail toujours plus grande ; plus l'animal est supérieur et se rapproche de la perfection, plus l'inégalité est importante. Ceci tient tout autant pour la société. Ici aussi, nous voyons la grande division du travail entre les métiers, entre les classes, etc., et plus la société est développée, plus s'accroissent les inégalités dans la force, l'habileté, le talent. Il faut donc recommander la théorie de la filiation comme "*le meilleur antidote à la revendication socialiste d'égalitarisme total*".

Cela s'applique également, mais dans mesure encore plus grande, pour la théorie darwinienne de la survie. Le socialisme veut abolir la concurrence et la lutte pour l'existence. Mais le darwinisme nous enseigne que cette lutte est inévitable et qu'elle est une loi naturelle pour l'ensemble du monde organique. Non seulement cette lutte est naturelle, mais elle est également utile et salutaire. Cette lutte apporte une perfection grandissante, et cette perfection consiste dans l'élimination toujours plus grande de ce qui est inadapté. Seule la minorité sélectionnée, ceux qui sont qualifiés pour résister à la concurrence, peut survivre ; la grande majorité doit disparaître. Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. En même temps, la lutte pour l'existence a pour résultat la victoire des meilleurs, alors que les moins bons et les inadaptés doivent être éliminés. On peut s'en lamenter, tout comme on se lamente que tous doivent mourir, mais le fait ne peut être ni nié ni changé.

Nous voulons remarquer ici comment un petit changement de mots presque semblables sert à la défense du capitalisme. Darwin a parlé, à propos de la survie des plus aptes, de ceux qui sont mieux adaptés aux conditions. Voyant que, dans cette lutte, ceux qui sont les mieux organisés l'emportent sur les autres, les vainqueurs furent appelés les vigilants et, par la suite, les "meilleurs". Cette expression a été introduite par Herbert Spencer. Étant les gagnants dans leur domaine, les vainqueurs de la lutte sociale, les grands capitalistes, se sont proclamés les meilleurs.

Haeckel a maintenu cette conception et la confirme toujours. En 1892, il dit :

"Le darwinisme, ou la théorie de la sélection, est entièrement aristocratique ; elle est basée sur la survie des meilleurs. La division du travail apportée par le développement est responsable d'une variation toujours plus grande dans le caractère, d'une inégalité toujours plus grande entre les individus, dans leur activité, leur éducation et leur condition. Plus la culture humaine est avancée, plus grandes sont la différence et le fossé entre les différentes classes existantes. Le communisme et les revendications d'égalité de condition et d'activité mis en avant par les socialistes sont synonymes de retour aux stades primitifs de la barbarie."

Le philosophe anglais Herbert Spencer avait déjà, avant Darwin, une théorie sur le développement social. C'était la théorie bourgeoise de l'individualisme, basée sur la lutte pour l'existence. Plus tard il a mis cette théorie en relation étroite avec le darwinisme. *"Dans le monde animal, disait-il, les vieux, les faibles et les malade sont toujours anéantis et seuls les éléments forts et en bonne santé survivent. La lutte pour l'existence sert donc à la purification de la race, la protégeant de la dégénérescence. C'est l'effet bienfaiteur de cette lutte car, si cette lutte cessait et que chacun soit certain de subvenir à son existence sans la moindre lutte, la race dégénérerait nécessairement. Le soutien apporté aux malades, aux faibles et aux inadaptés amène une dégénérescence générale de la race. Si la sympathie, qui trouve son expression dans la charité, dépasse des limites raisonnables, elle manque son objectif ; au lieu de diminuer la souffrance, elle l'augmente pour les nouvelles générations. L'effet bénéfique de la lutte pour l'existence se perçoit le mieux chez les animaux sauvages. Ils sont tous forts et en bonne santé parce qu'ils ont dû endurer des milliers de dangers qui ont nécessairement éliminé tous ceux qui n'étaient pas adaptés. Chez les hommes et les animaux domestiques, la faiblesse et la maladie sont généralisées parce que les malades et les faibles sont préservés. Le socialisme, ayant pour objectif de supprimer la lutte pour l'existence dans le monde humain, apportera nécessairement une dégénérescence mentale et physique toujours croissante."*

Ce sont les principaux arguments de ceux qui utilisent le darwinisme pour défendre le système bourgeois. Aussi puissants que pouvaient paraître, à première vue, ces arguments, il ne fut pas difficile cependant aux socialistes d'en triompher. Ce ne sont, pour l'essentiel, que les vieux arguments utilisés contre le socialisme, mais revêtus de neuf avec la terminologie darwinienne, et ils manifestent une ignorance totale du socialisme comme du capitalisme.

Ceux qui comparent l'organisation sociale au corps de l'animal laissent de côté le fait que les hommes ne diffèrent pas entre eux comme différent des cellules

ou des organes, mais seulement dans le degré de leurs capacités. Dans la société, la division du travail ne peut aller jusqu'à un point où toutes les capacités devraient disparaître au profit d'une seule. De plus, quiconque comprend quelque chose au socialisme sait que la division efficace du travail ne cesse pas avec le socialisme, que, pour la première fois avec le socialisme, une véritable division sera possible. La différence entre les ouvriers, entre leurs capacités, leurs emplois ne disparaîtra pas ; ce qui cessera sera la différence entre les ouvriers et les exploités.

Alors qu'il est tout à fait vrai que, dans la lutte pour l'existence, les animaux physiquement les plus forts, sains et bien adaptés survivent, cela ne se produit pas avec la concurrence capitaliste. Ici, la victoire ne dépend pas de la perfection de ceux qui sont engagés dans la lutte. Tandis que le talent pour les affaires et l'énergie peuvent jouer un rôle dans le monde petit bourgeois, dans le développement ultérieur de la société, le succès dépend de plus en plus de la possession du capital. Le plus grand capital l'emporte sur le plus petit, même si ce dernier se trouve en des mains plus qualifiées. Ce ne sont pas les qualités personnelles, mais la possession de l'argent qui décide qui sera le vainqueur de la lutte pour la survie. Quand les propriétaires de petits capitaux disparaissent, ils ne périssent pas en tant qu'hommes mais en tant que capitalistes ; ils ne sont pas éliminés de la vie, mais de la bourgeoisie. La concurrence qui existe dans le système capitaliste est donc quelque chose de différent, dans ses exigences et ses résultats, de la lutte animale pour l'existence.

Les gens qui périssent en tant que personnes sont des membres d'une classe entièrement différente, une classe qui ne participe pas au combat de la concurrence. Les ouvriers ne concurrencent pas les capitalistes, ils leur vendent seulement leur force de travail. Parce qu'ils n'ont aucune propriété, ils n'ont même pas l'occasion de mesurer leurs grandes qualités, ni d'entrer dans la course avec les capitalistes. Leur pauvreté et leur misère ne peuvent pas être attribuées au fait qu'ils échouent dans une lutte concurrentielle à cause de leur faiblesse ; mais, parce qu'ils sont très mal payés pour leur force de travail, c'est pour cette raison que, même si leurs enfants sont nés forts et en bonne santé, ils meurent de façon massive ; alors que les enfants nés de parents riches, même s'ils sont nés malades, survivent grâce à l'alimentation et aux nombreux soins qui leur sont apportés. Les enfants des pauvres ne meurent pas parce qu'ils sont malades ou faibles, mais pour des raisons extérieures. C'est le capitalisme qui crée toutes ces conditions défavorables avec l'exploitation, la réduction des salaires, les crises de chômage, les mauvais logements et les longues heures de travail. C'est le système capitaliste qui fait succomber tant d'êtres forts et sains.

Ainsi les socialistes montrent que, à la différence du monde animal, la lutte concurrentielle qui existe entre les hommes ne favorise pas ceux qui sont les meilleurs et les plus qualifiés, mais anéantit beaucoup d'individus forts et sains en raison de leur pauvreté, alors que ceux qui sont riches, même faibles et malades, survivent. Les socialistes montrent que la force personnelle n'est pas le facteur déterminant, mais que celui-ci est quelque chose d'extérieur à l'homme ; c'est la possession de l'argent qui détermine qui survivra et qui mourra.

Le matérialisme historique (1909)

1.

La place qu'occupe l'esprit humain dans le matérialisme historique, est le point le plus discuté et le moins compris de cette doctrine. Ceci est causé principalement par le mode d'expression ou formulation. La formulation, combinaison solide d'idées, en tant qu'abstraction précise, ne peut jamais rendre la riche complexité de la réalité, de même, la formulation ne peut exprimer l'enchevêtrement des relations dans le monde réel. Celui qui ne regarde que la formulation tombe dans une subtile analyse d'idées et s'éloigne de plus en plus de la réalité vivante sans même le remarquer. Celui qui veut connaître le matérialisme historique doit toujours regarder la formulation comme une règle raccourcie pour comprendre les relations telles qu'elles sont en réalité.

Le matérialisme historique est tout d'abord une explication, une conception de l'histoire, et surtout, des grands événements, des grands mouvements des peuples, des grands renversements sociaux. Chaque événement historique est composé d'actions d'hommes, d'hommes qui transforment ou luttent pour transformer le monde. Quelles sont les forces qui les poussent ? Explication de l'histoire, cela signifie donc explication des motifs, des causes qui ont obligé les hommes à agir.

Souvent la cause fut la misère immédiate, la poigne de fer de la faim, l'instinct de conservation propre à tous les êtres vivants. Combien de fois trouvons-nous dans l'histoire, que les masses ont été poussées à la révolte par la faim et ont ainsi impulsé des révolutions ? Mais, en outre, nous trouvons encore d'autres motifs qui poussent les classes à l'action et déterminent leurs actes ; plus généraux, abstraits, tels sont ceux qu'on appelle les motifs idéalistes, qui souvent sont ennemis du simple principe de conservation, de nos intérêts propres, et même permettent des sacrifices enthousiastes.

Dans les classes en présence vivent des idées et des sentiments plus profonds, des concepts généraux sur ce qui est bon et nécessaire pour le monde, des idées et des idéaux qui se résument en devises, et pour leur conscience propre, celles-ci déterminent leurs actes. Certes ces motifs sont exprimés par toutes sortes de nom : amours de la liberté, de la patrie (patriotisme), conservatisme, mécontentement, servitude, tendance révolutionnaire, et bien d'autres. Mais il est clair que ces noms par eux-mêmes ne donnent aucune explication.

Le matérialisme de l'explication marxiste de l'histoire ne signifie pas la négation de ces motifs spirituels, mais la réduction de ces motifs à des cause matérielles, aux relations réelles de la société humaine. Nous nommons ces relations réelles, matérielles en ce sens, que nous pouvons les constater objecti-

vement au contraire des idées subjectives ; non dans le sens de matériel opposé à spirituel. On a souvent affirmé que la réalité dans la société humaine est cependant principalement de nature spirituelle, car l'homme est tout d'abord un être pensant et capable de volonté ; partout dans la société et dans la politique les relations humaines existent seulement parce que les hommes en ont plus ou moins conscience, par leur conscience, leurs sentiments, leur savoir et leur volonté.

Cette réfutation ne touche pas le matérialisme historique. Nous attirons l'attention sur ce que, partout dans la société, où des hommes prennent contact des relations réelles, effectives sont la base de ceci, et que ces relations que les hommes en aient conscience ou non, qu'ils approuvent ou qu'ils haïssent, qu'ils les reconnaissent ou non, restent malgré tout, autant réelles. Derrière chaque bataille, derrière chaque trêve, entre travailleurs et patrons, on trouve effectivement l'état de vente de force de travail des ouvriers aux capitalistes, derrière la lutte pour la liberté du commerce ou le protectionnisme on trouve un rapport réel entre acheteurs et vendeurs, derrière les devises des partis de démocratie ou de réforme se trouve la relation réelle entre gouvernement et sujets, de classe entre classe ; chaque loi est, outre un morceau de papier, la décision formulée des gouvernants ayant la puissance de faire exécuter leur décision. Tout ceci – qu'on le nomme matériel ou spirituel – est objectivement observable, donc dans le sens de Marx : réalité *matérielle*.

Les relations existantes entre les hommes ne sont pas arbitraires. Elles sont déterminées et les hommes ne peuvent même pas librement choisir le rôle qu'ils veulent remplir dans ce tout. Elles sont données par le système économique dans lequel les hommes vivent. La société, la commune, dont chaque homme est une partie et en dehors de laquelle il ne peut vivre est un organisme de production, elle sert à la production pour les hommes, de tous les moyens de vivre, de quelque nature qu'ils soient. Tout d'abord, les hommes doivent vivre, donc l'organisme économique régit tout au-dessus de toute puissance, en assurant cette vie, les relations dans lesquelles il place les hommes les uns par rapport aux autres sont d'une réalité aussi impérative que l'existence corporelle de l'homme même, elles remplissent sa vie et déterminent ses pensées par une violence insurmontable. L'opinion selon laquelle on peut vivre en dehors de tout ceci, indépendamment, vaut autant que l'opinion qu'une partie tranchée du corps peut vivre indépendamment de celui-ci.

L'expression de Marx que les idées et institutions humaines sont déterminées par la manière selon laquelle les hommes acquièrent leurs moyens de vivre, ne signifie donc pas, que chaque homme ne pense toujours qu'à son boire et son manger, mais que le procès de production met les hommes les uns avec les autres dans certaines relations qui remplissent leur vie, remplissent

donc aussi leurs pensées, leurs volontés et leurs sentiments. En outre, pensons que, pas plus actuellement que pendant toute l'histoire passée, les moyens d'existence ne sont assurés, de sorte que les soucis et la crainte de manquer écrasent le cerveau comme un cauchemar et empêchent un large développement de l'esprit, un vaste envol des pensées. Un système économique, qui chassera ces soucis et donnera à l'humanité la maîtrise totale de ses conditions de vie, déterminera encore toujours par son caractère, la vie et les pensées, mais combien plus libres, plus vastes et plus dégagées seront ces pensées.

Mais pourquoi les relations économiques sont-elles telles quelles sont ?

Le mode de production qui détermine l'état de chaque homme est lui-même un produit humain, il est construit par le travail et l'évolution séculaire de l'humanité. De même aussi, actuellement chacun collabore à construire la suite de ce développement, les forces importantes qui ont constitué le mode de production, on trouve la technique et le droit.

« *Das Recht bestimmt die Wirtschaft* » (« Le droit détermine l'économie »), ainsi Stammler formule-t-il sa critique du marxisme.

Ceci n'est pas seulement causé par le désir d'un juriste de donner une place supérieure à l'objet de son étude, comme base fondamentale de la société. Là encore, nous trouvons le vieux contraste entre *spirituel* et *matériel*. La technique comprend un élément matériel : le mouvement visible d'un bras, d'un outil, d'une machine. Mais il ne suffit pas d'une pratique de travail concrète pour faire un mode de production, ceci n'est obtenu que par la réglementation des formes de droits sous lesquelles on travaille. Ce n'est pas l'outil ou la machine, mais le libre contrat de travail, le libre échange, la libre concurrence, la liberté professionnelle qui ont fait le capitalisme. Donc l'élément matériel, le procédé technique est régi et conduit par des relations spirituelles, par des règles juridiques ; l'élément spirituel, la manière selon laquelle les hommes règlent, par leur volonté et leur intelligence, leurs relations réciproques est élémentaire.

A ceci, nous pouvons déjà faire remarquer que le contraste entre technique et droit n'est pas conforme à celui entre matériel et spirituel, le droit n'est pas seulement une règle, mais une forme impérative, il n'est pas seulement la formule d'un paragraphe de loi, mais aussi la sabre du gendarme et le mur du cachot. En ce qui concerne l'élément spirituel dans la technique, nous verrons plus loin.

Du reste la thèse de Stammler est juste. Le mode de production capitaliste n'est pas simplement caractérisé par une production machiniste et industrielle, mais par une production régie par la *domination* de la propriété privée.

Le mode de production est technique, réglé par des relations juridiques et de possession. Mais la thèse de Stammler n'est pas toute la vérité. Les deux facteurs : la technique et le droit ne sont pas équivalents. La technique a une base donnée, ne peut être modifiée simplement par la volonté humaine, contrairement au droit et à la loi, que la volonté humaine peut directement influencer. Mais non arbitrairement, les hommes règlent leurs relations, fixent donc, leur droit, comme le rendant nécessaire, dans des conditions techniques données l'existence et le développement de la production.

La technique du petit travail à la main a rendu et nécessité un mode de production petit-bourgeois et obligé les hommes à transformer la possession privée des instruments de production assurant ceci par une institution juridique générale.

Les grandes machines ont nécessité les grandes entreprises et poussé les hommes à annuler toutes les barrières à la liberté professionnelle et contractuelle, qui empêchaient le libre développement de la production. Ainsi d'une technique donnée et des formes juridiques y adaptées naquit le capitalisme.

La technique est donc la base la plus profonde, pour cela c'est la plus importante force de production, alors que le droit n'appartient qu'à la construction bâtie sur elle, dépendante d'elle. C'est justement pour cela que le droit détermine l'économie : les hommes essaient de régler le droit et la loi d'après nécessités de la structure économique de la société. Cette adaptation du droit aux besoins de la technique pour la réalisation d'un système économique n'a donc pas lieu subitement et par elle-même, mais est absolument un procès de la lutte entre les classes. C'est le sens et le but de toutes les batailles politiques et de toutes les grandes révolutions, de même le socialisme n'est rien d'autre qu'une telle transformation du droit et de la forme de la propriété qui se conforme avec un développement plus avancé de la technique de la grande industrie.

Les bases de la société, les forces de production sont donc actuellement, surtout formées par la technique, dans les sociétés primitives, les conditions naturelles jouent un rôle important. Elles se perfectionnent toujours parce que la pratique du travail par elle-même dirige l'esprit humain vers des moyens qui pourront améliorer ce travail ou satisfaire de nouveaux besoins.

La technique n'est pas seulement composée des machines, des fabriques, des mines de houilles matérielles, mais aussi de la possibilité de les faire et de la *science* sur laquelle elles sont basées. La science de la nature, notre connaissance des forces naturelles, notre capacité de travailler et de compter sur elles peuvent être ainsi regardées comme des forces de production. Dans la technique on ne trouve donc pas seulement un élément matériel, mais aussi un fortement spirituel. Dans le matérialisme historique, cela est évident

car contrairement aux abstractions fantaisistes des philosophes bourgeois, il place l'homme vivant avec tous ses besoins corporels au centre de l'évolution. Chez les hommes, les éléments spirituel et matériel sont tellement intimement liés qu'on ne peut les séparer. Si nous parlons des besoins de l'homme, nous ne parlons pas seulement de ses besoins stomacaux, mais aussi de ceux de sa tête et de son cœur, et tous sont en même temps spirituels et matériels. Dans le travail humain, même dans le plus simple, les éléments spirituel et matériel d'une manière égale sont toujours réunis et c'est une abstraction artificielle de vouloir les séparer.

Mais cette abstraction a cependant un sens *historique* : le développement social avec sa division du travail et sa division en classes a fait d'une partie des éléments spirituels du procès du travail, une fonction distincte pour certaines personnes et classes, et a ainsi causé une diminution de l'être humain des deux côtés. Ainsi, ces spécialistes, les intellectuels, s'habituerent à regarder de par leur travail, tout le spirituel par contraste avec un matériel inférieur et ne virent pas leur unité organique et sociale. Il est compréhensible que l'image qu'ils se font du matérialisme historique, en partant de ce point de vue erroné doit être absolument fausse.

2.

L'histoire se base sur les actions des hommes, son explication se base sur ce que nous savons en général de l'activité humaine. L'homme en tant qu'organisme avec certains besoins, certaines exigences de son existence, se trouve au sein du milieu ambiant naturel, dans lequel il puise le contentement de ses besoins ; ses besoins et le milieu agissent sur lui, ils sont les causes des actes par lesquels il assure son existence. Il a ceci de commun avec tous les êtres vivants, mais il arrive à un degré d'autant plus haut sur l'échelle de l'évolution du monde organique, que se glissent entre l'effet et le contentement un élément spirituel, une impulsion et une volonté. Dans l'évolution humaine, une conscience toujours plus dominante arrive à ceci : de temps en temps, la misère enflamme fortement les instincts originaux comme une volonté spontanée ; plus souvent le processus s'effectue par l'intermédiaire de l'esprit humain et travaille par la pensée, l'idée, la volonté consciente. Le besoin, que l'on sent sans intermédiaires et le milieu observé agissent sur l'esprit humain et évoluent dans celui-ci des pensées, des buts ; ces derniers mettent le corps en action et causent les actes.

Pour la conscience des hommes en action eux-mêmes, la pensée, l'idée sont la cause de leurs actes, le plus souvent ils ne se demandent pas d'où vient la pensée. Ainsi la description idéologique de l'histoire explique les événements historiques par les idées humaines. Ceci n'est pas absolument faux, mais toujours incomplet, cette explication s'arrête à moitié chemin.

Le matérialisme historique retourne aux causes d'où proviennent ces idées : les besoins sociaux qui sont déterminés par les formes de la société, formes les plus compliquées de la volonté de vivre humaine.

Les œuvres historiques des auteurs marxistes ont ainsi jeté une brillante lumière sur les grands événements de l'histoire. Et cependant elles ont souvent fait naître une conception fautive du matérialisme historique, alors qu'elles ont avec force accentué les causes matérielles, économiques des révolutions, l'intellectuel par opposition, croit qu'il doit au contraire, rester sur son opinion : il est certes incontestable que les idées ont eu une très grande influence. Il ne voit pas que l'explication du matérialisme historique éclaircissant rapidement, a sauté par-dessus ces *idées*, pour relier solidement la *cause fondamentale* et le résultat final et n'a rien fait d'autre que d'expliquer les idées impulsives par leurs causes sociales.

Si, par exemple, la conception antique expliquait la révolution française par l'amour de la liberté chez la bourgeoisie progressive, qui s'était débarrassée de l'absolutisme et de la noblesse, et si le matérialisme historique ex-

plique que la cause de cette révolution c'est le besoin d'un Etat bourgeois pour le capitalisme en progrès, il faut alors lire cette dernière phrase ainsi, d'une manière plus détaillée. Le capitalisme en bourgeois a éveillé dans les masses bourgeoises la conscience de la nécessité d'une liberté politique et économique, a enflammé un puissant enthousiasme pour ces idéaux et les a ainsi poussés à une action révolutionnaire.

La pensée, l'idée est l'intermédiaire entre l'effet des facteurs sociaux sur l'homme et son action historique. Ce qui a vécu et s'est accru ainsi dans l'esprit, s'est précipité, cristallisé dans l'acte transformant la société, et se conserve dans celui-ci, impérissable. Mais il se conserve en même autrement : les pensées, sentiments, passions, idéaux, qui ont poussé à l'action les générations précédentes, se sont aussi exprimés dans tous les produits de leur esprit, dans leurs littératures, leur science, leur croyance, leur art, leur philosophie, leurs théories et idéologies, et par ceux-ci nous pouvons directement en prendre connaissance. Ils forment un objet distinct d'études dans toutes les sciences nommées spirituelles.

Pour l'histoire ordinaire, celle des événements et des actes, il ne semble pas nécessaire qu'on accentue toujours cet intermédiaire et que l'on observe à part ces deux effets – celui du monde économique, matériel sur l'esprit – et celui, réflexe, de l'esprit sur le monde matériel. Ici, il suffit le plus souvent d'indiquer la liaison entre la cause matérielle et les résultats sociaux, dériver de la croissance des forces de production la transformation du mode de production ainsi que la lutte de classe que l'accompagne et les révolutions politiques nécessaires à cette transformation. On procède ainsi surtout dans les résumés généraux très concis.

Mais si l'on veut comprendre les productions spirituelles d'une période donnée, son idéologie, sa religion, son art, alors l'action de la société sur l'esprit humain devient le principal et alors il devient nécessaire de pénétrer profondément dans le problème de savoir comment le matériel influe sur le spirituel. Alors, ce côté du marxisme, la théorie de l'esprit, de la pensée, de la conscience doit être développée et appliquée en détail.

Mais ceci est nécessaire aussi pour l'explication de l'histoire elle-même et pour la réfutation des contradicteurs de notre doctrine. Si nous appliquons le marxisme à l'époque actuelle, à l'histoire que nous vivons et faisons, nous nous trouvons dans une position toute autre que si nous explorons le passé. Ce qui a eu lieu durant les siècles passés : l'influence de la société sur les hommes et l'effet contraire des hommes sur la société est fini : la chaîne des effets, dans laquelle l'esprit humain est un maillon intermédiaire, à chaque fois est finie. Nous voyons clairement le résultat final et la cause originale d'un côté et de l'autre.

Mais la même chaîne de causes et d'effets quant à l'époque actuelle n'est pas encore terminée, nous nous trouvons au sein de son cours, innombrables sont les manières par lesquelles la société s'occupe à transformer l'esprit humain, alors que ceci n'a pas encore eu de résultat dans une action suivante, très nombreux sont les cas où la réalité nouvelle commence à peine à influencer les esprits. Dans de tels cas on ne peut donc relier la cause sociale avec un résultat pratiquement social, ici, nous nous trouvons encore au sein des processus d'influence, de lent mûrissement de nouvelles conceptions, de propagande, de préparation de futures révolutions.

Ici, le simple lien, qui dans l'histoire passée a été la force qui prouvait le matérialisme historique n'est pas encore trouvé ; il semble ici que dans le chaos compliqué des idées anciennes, de lutte de classes révolutionnaires, de réaction et d'apathie, notre doctrine est de toute manière contraire à la réalité. Et c'est ici qu'apparaît la question de l'action pratique (qui n'existe pas dans l'exploration de l'histoire) quel rôle joue donc notre volonté propre et notre travail dans ce processus ?

C'est un fait bien connu, que ce côté du marxisme (pour des causes sociales bien claires) est resté trop caché durant ces derniers 50 ans. La social-démocratie a dû pendant la période parlementaire du capitalisme mûrissant se limiter à la préparation et à la propagande calme, le prolétariat n'était pas encore mûr pour l'action révolutionnaire ; donc la théorie doit surtout prouver la nécessité de la révolution socialiste de par le développement du capitalisme. De ce que la social-démocratie n'a pas appelé à l'action, mais au contraire incité à attendre jusqu'à ce que les circonstances soient mûrs, la théorie a adopté la forme d'un lien mécanique entre les causes économiques et les renversements sociaux, d'où le chaînon intermédiaire de l'activité humaine a disparu du champ de vue. Il est bien connu, et ce n'est pas par hasard que, justement ceux des théoriciens qui ont appartenu aux orateurs d'une tactique nouvelle, plus active ont aussi théoriquement accentué le chaînon de l'esprit humain et sa liaison, passive et active, influée et influente, avec la société.

3.

Toute l'action humaine s'est effectuée par l'intermédiaire de l'esprit humain. Le matérialisme historique, en tant que science de l'action humaine, doit donc être plus intimement lié avec une science spéciale de l'esprit. Son point de départ est la conception des relations entre la pensée et l'existence, elle-même embrasse une nouvelle philosophie ; sa base philosophique c'est la doctrine de l'unité du cosmos, qui se nomme chez Marx et chez Engels, tout simplement *matérialisme*.

L'esprit humain est entièrement déterminé à partir du monde ambiant. Tout ce que contient l'esprit, provient du monde réel ambiant, que l'influe par l'intermédiaire des organes des sens. Dans cette thèse fondamentale du matérialisme historique, on ne constate pas une infériorité du spirituel sous le matériel, mais l'unité du spirituel avec le monde entier. Chaque partie du tout universel est déterminée entièrement par le monde extérieur, elle n'existe que par son unité avec le reste ; et son essence propre, la somme de toutes ses qualités spéciales, n'est rien d'autre que le tout, la somme des manières selon lesquelles elle est influencée par le monde extérieur et reflète cette influence, la somme de tous ces effets réciproques avec le cosmos. En la nommant « *objet* » nous prononçons seulement un mot, une conception comprenant toutes ces actions que nous observons comme phénomènes.

Il en est aussi de même pour l'esprit humain – cette conception aussi n'est qu'un résumé d'une série infinie de phénomènes – qui est une partie du cosmos en relations réciproques et constantes avec le reste ; de ce monde les influences coulent vers lui et inversement il réagit sur ce monde par le moyen du corps. Evidemment, ici « monde » ne signifie pas seulement monde matériel. Notre cosmos n'est pas la somme de tout ce que nous pouvons toucher ou peser, mais de tout ce qui est observable, et par suite réel. A tout ceci appartient également tout le spirituel qui se trouve dans les cerveaux humains. Evidemment, les objets imaginaires, les fantaisies n'appartiennent pas à ceci : une idée absolue ou un esprit général cosmique n'appartiennent pas au monde réel matériel ; mais les images mêmes, existant dans certains cerveaux sur cet esprit fantaisiste, les fantaisies et les chimères elles-mêmes existent effectivement, donc sont réelles, matérielles, dans le sens que nous avons attribué à ce mot. Tout ce monde réel est matériel pour notre esprit et agit comme matière pour lui. Tout ce qu'il contient est l'influence du monde ambiant et son essence spéciale n'est rien d'autre que le résumé de ses qualités, la manière selon laquelle il absorbe ces influences et les travaille.

La première et la plus grave de ces qualités c'est la faculté de rassembler : la mémoire. Comme un flot ininterrompu le processus cosmique défile devant l'esprit, comme un flot ininterrompu les influences, les effets du cosmos entrent dans l'esprit et s'y rassemblent. L'image, selon laquelle le cours du temps passe comme le câble d'un bac le long duquel il nage, toujours effleurant un point au moment même où il va s'en éloigner, n'est pas juste ; la corde infinie pendant la marche en avant est captée et s'enroule dans la cale de notre bateau. Les événements cosmiques coulent en nous et toujours nous nous renouvelons et nous transformons. Notre expérience s'enrichit toujours, le contenu de notre conscience remplit et s'agrandit. Que fait donc l'esprit de cette masse croissante d'impressions ?

La deuxième qualité qui caractérise l'essence de l'esprit c'est la faculté d'abstraction. La foule variée, innombrable d'impressions qui a envahi l'esprit, est élaborée et transformée en image abstraite, dans laquelle les caractères généraux des phénomènes concrets se résument en conceptions. La technique de ce processus, la relation de l'image à l'objet, l'essence des idées par opposition à la réalité, ont été expliquées avec une clarté magistrale par Dietzgen, et il n'est pas nécessaire de traiter ici ce sujet en détail. Dans l'idée est exprimé le général, l'essentiel, le commun, le constant de la partie du monde, du groupe de phénomènes dont elle est l'image ; du spécial, du divers, du changement de la réalité on a tiré une abstraction par cette méthode. La diversité infinie du cosmos n'a pas place dans notre cerveau : c'est pourquoi l'esprit doit simplifier, par abstraction, les différences et les diversités accessoires et occasionnelles. Les idées sont par nature fermes, inflexibles, strictement limitées par opposition à la réalité, dont elles sont la cristallisation, et qui coule comme une rivière, toujours autre, infiniment diverse et multiple.

Il découle de ceci, que les idées elles-mêmes ne peuvent tranquillement rester constantes sans plus, elles doivent toujours changer, se transformer, se limiter autrement, être remplacées par d'autres et ainsi s'adapter à la réalité changeante.

Sans cesse, le flot des impressions et des expériences du monde ambiant pénètre dans l'esprit, s'y rassemble, s'y élabore, s'y distille, s'y généralise en idées, conceptions, jugements, pensées, sentiments, règles qui composent le contenu de la conscience, puis, qui peu à peu disparaissent dans l'inconscient et l'oubli. Si les nouvelles impressions s'harmonisent avec l'image déjà formée, parce que le monde extérieur revient toujours sous de mêmes formes, l'image de ce concept se maçonne toujours plus solidement et se pétrifie en une possession spirituelle intangible. Et elle ne se perd pas avec l'individu : dans l'habitation et le travail en commun, échange constant d'idées s'effectue ; la représentation du monde spirituel n'est pas une possession indi-

viduelle, mais collective. La propriété spirituelle, qu'une société a acquise en un certain temps est transmise à la génération montante : durant tout le temps où les conditions de vie restent inchangées cette génération retrouve toujours le système économique traditionnel de concepts et d'idées, l'idéologie qui s'harmonise avec le monde réel ; alors cette idéologie s'enfonce de plus en plus solidement et se fait de plus en plus indiscutable.

Mais, voici que le monde se transforme ; de par le travail humain même, la société est toujours modifiée, reçoit toujours de nouvelles formes ; de nouvelles impressions, de nouvelles expériences pénètrent dans l'esprit et ne se conforment pas à l'ancienne image du monde. Voici que l'esprit commence à construire à l'aide de fragments de l'ancienne propriété mêlées à de nouvelles acquisitions.

D'anciens concepts se transforment ou sont autrement définis, de nouveaux concepts se forment, des préjugés se modifient, de nouvelles conceptions, convictions se fixent ; un nouveau monde naît, plus ou moins rapidement, des fragments de l'ancien, qui s'adapte plus ou moins, et de la nouvelle expérience. C'est un tel processus qui s'effectue dans l'évolution des sciences naturelles et c'est pourquoi l'image que nous nous faisons de la nature, se renouvelle et se transforme toujours. Mais il y a cependant une différence, et la voici : ici, l'évolution, le développement n'a pas lieu parce que le monde lui-même s'est transformé, mais simplement parce que notre expérience du monde se transforme sans cesse, de par l'exploration de la nature de plus en plus poussée et détaillée. En outre, ce processus évolutif se développe plus tranquillement, plus consciemment et plus objectivement, parce qu'il se situe en dehors de la lutte sociale, en dehors des passions, en dehors de la vie misérable des masses, parce qu'il n'est pas l'affaire des masses, mais l'objet d'étude d'une petite caste.

Mais la société agit sur tous, c'est le monde véritable pour la majorité des hommes ; elle impose ses influences par une violence formidable à tous, car leur vie en dépend. Sur la société, c'est-à-dire, sur sa propre vie, chacun doit se faire des idées ; elles croissent spontanément, inconsciemment chez l'individu, quelquefois comme science objective, mais plus souvent sous forme d'images subjectives. Et la société, étant constamment en changement, le milieu actuellement se transforme avec une intense rapidité et il entraîne même les cerveaux les plus inertes et les plus obstinés. Dans la lutte interne, dans la bataille acharnée ou dans la tranquillité de la recherche intellectuelle, les pensées se révolutionnent, souvent, subitement, comme ensorcelées, quand les influences extérieures sont très fortes, souvent, cependant, lentement et d'une façon à peine perceptible. C'est dans ce processus de transformation permanente que s'effectue l'adaptation de la conscience à l'existence sociale.

Donc, si Marx nous dit que l'existence sociale détermine la conscience, cela ne signifie pas que les idées actuelles sont déterminées par la société actuelle. La réalité sociale actuelle est un élément, le monde des idées formé de la réalité précédente est un autre élément ; de ces deux éléments se forme la nouvelle conscience.

Le premier compose le facteur matériel, l'effet du monde matériel, le deuxième est le facteur spirituel, la possession des idées et images déjà existantes. C'est pour cela que les savants bourgeois, jugeant d'après l'aspect extérieur, pensent prouver ainsi la fausseté du matérialisme historique : ce n'est pas seulement la réalité matérielle qui détermine la pensée, mais les facteurs spirituelles sont aussi importants. En pensant ainsi, ils ne portent pas leur attention sur le fait que le monde actuel n'inscrit pas son image sur une feuille de papier blanc, mais que l'image abstraite de l'effet de tous les états précédents s'est fixée dans le contenu de la conscience : la conscience est déterminée par la somme des réalités passées et actuelles. Le concept bourgeois du contenu spirituel de la conscience part en quelque sorte d'une donnée, dont on n'a pas besoin d'indiquer l'origine plus en détail, de quelque chose qui a sa source dans la « nature » de l'esprit ou dans l'existence d'un être spirituel en dehors de l'homme. La conception marxiste part de la conviction, que le contenu de la conscience doit s'être formé à partir d'un effet, d'une influence du monde réel, et il en cherche l'origine dans les conditions de vie passées des hommes. Et il n'en est pas seulement ainsi pour la conscience ; aussi pour les autres qualités de l'esprit, dans les inclinaisons et les impulsions, dans les instincts et les coutumes, qui se cachent dans les profondeurs de l'inconscient et qui apparaissent comme une mystérieuse nature humaine innée, se manifestent les impressions héritées pendant des milliers d'années depuis les temps les plus reculés.

Cette relation entre l'esprit et la société fait comprendre les causes, qui, ainsi qu'on le dit le plus souvent, empêchent et ralentissent le processus de la révolution sociale. En disant ceci, nous n'avons pas seulement en vue le fait subjectif, que ce processus s'effectue plus lentement que ne le désirent ou le pensent les révolutionnaires éminents, mais aussi le fait objectif que la réalité actuelle détermine et régit tellement peu l'esprit de la majorité des hommes. C'est pourquoi nous parlons de la puissance de la tradition comme de la grande force qui empêche tout progrès. En observant le milieu actuel, ses luttes de classes, ses croyances, son idéologie, on rencontre toujours cette force gigantesque, et, sans elle, aucune explication n'est possible. En agissant ainsi, nous ne sortons cependant pas du marxisme, car chaque tradition elle-même est une réalité concrète, un morceau de la réalité, vivant dans les têtes humaines et déterminant leurs actes, agissant fortement sur autrui et ayant ainsi une grande influence sur les événements.

Ce qui en fait une tradition, ce qui est sa nature propre par opposition aux autres phénomènes spirituels, c'est le fait qu'elle est une réalité de nature purement spirituelle, dont les racines matérielles se trouvent dans le passé, une réalité qui ne vit que par le passé et qui ne trouve plus d'aliment dans le monde nouveau. Comme exemples, citons deux idéologies puissantes, qui règnent le plus fortement sur les esprits des ouvriers et les retiennent hors du socialisme : la religion et le nationalisme. Comment la religion est née du mode de production primitif et petit-bourgeois, comment, pendant sa croissance, elle a constamment changé de forme et d'aspect, comment elle a été l'expression d'organisations sociales, qui ont depuis ce temps perdu toujours plus leur base sociale, tout ceci a déjà été expliqué dans de nombreux ouvrages et articles. L'idéologie nationaliste se distingue de l'autre en ce qu'elle a ses racines dans le capitalisme et est pour la bourgeoisie une réalité vivante, donc une tradition encore plus jeune et plus fraîche, qui par cela même peut agir encore plus fortement sur les ouvriers.

Il peut paraître étrange, qu'une idéologie puisse encore se maintenir aussi longtemps après que la base qui la nourrit, son fondement, la réalité qui l'a créée a disparu depuis longtemps. Cependant il en est de même pour ceci que pour tout le spirituel chez l'homme ; non seulement elle continue d'exister avec une vie propre, comme la mémoire reste après l'impression et chaque image spirituelle après une série d'impressions ; mais aussi elle se renforce énormément de par l'influence spirituelle réciproque entre les hommes. De même que dans le cerveau les centres des organes des sens ne sont pas seulement touchés par les excitations extérieures mais aussi sont liés entre eux par des milliers de manières, s'influencent mutuellement et créent ainsi une vie spirituelle de liaisons de pensée, qui s'effectue, en grande partie indépendamment des effets du monde extérieur – de même, dans la société, ce qui s'est formé un jour comme idées dans les cerveaux humains, agit comme une nouvelle force sur d'autres hommes. Le monde extérieur, qui influe sur nos esprits, ne consiste pas seulement des faits multiples de la vie et du milieu, mais aussi de tout ce que les autres nous ont dit, comme précipités de leurs expériences, et de ce qu'ils – ou d'autres générations – ont mis dans les livres. Comme le son d'abord subtil d'une corde ne résonne pleinement que grâce à la caisse de résonance, ainsi l'instruction des faits résonne sur nous comme un accord parfait du monde qui nous entoure. Les nouvelles idées, en harmonie avec la nouvelle réalité, sont propagées par ceux en qui elles sont nées, qui les premiers les ont entendues indistinctement et en ont distingué le nouveau ton ; leur forte résonance a réveillé les esprits plus jeunes et plus inertes, leur propagation les a réunies à l'influence directe de la vie et de l'expérience, et a conduit à une compréhension plus rapide de leur essence. De la même manière, l'ancienne idéologie se renforce par la même force et reste vivante ; par l'influence spirituelle

des vieux aux jeunes, des anciens écrits sur la nouvelle génération l'ancienne vie des idées continue à résonner pendant un certain temps, même quand sa première cause matérielle a cessé. Mais si ceci dure un peu trop longtemps, elle doit périr, étant devenue un son inharmonieux.

Quand une nouvelle réalité, jour après jour, imprimera ses impressions dans l'esprit, et les fera pénétrer avec force dans les cerveaux, l'ancienne idéologie cédera et, toujours plus, l'esprit devra abandonner les anciennes opinions et diriger ses idées suivant les besoins de la nouvelle société. Quelquefois ceci a lieu lentement, quelquefois, avec hésitations et seulement à moitié chemin, mais cependant arrive finalement.

Car la propagation de la nouvelle idéologie puise continuellement une nouvelle force dans la réalité de la vie.

C'est ici que la rapidité du processus de révolution sociale joue un grand rôle. Dans les temps passés, alors que ce processus se développait lentement, les formes de pensée engendrées par la société se pétrifiaient en des dogmes rouillés. A des époques de transformations rapides, l'esprit est entraîné, il se fait plus souple et plus rapide, et se débarrasse des anciennes idées beaucoup plus rapidement. Les décades passées, pendant lesquelles le capitalisme et le prolétariat devaient mûrir jusqu'au plus haut degré d'évolution, ont apporté une stagnation ou un ralentissement dans le processus de révolution politique.

Dans cette période apparut un ralentissement du processus d'évolution spirituelle, surtout par opposition à la création rapide d'idées progressives pendant la période qui a précédé la révolution bourgeoise.

Les suites de cet état de choses furent, après la magnifique conception du marxisme, la rechute : les doutes révisionnistes, la naissance de la critique bourgeoise, dans une partie des milieux avancés, l'acceptation de dogmes rigides. Mais voici que commence une nouvelle période révolutionnaire ; et, sans doute, elle apportera également une révolution rapide des esprits, un fort renouvellement des idées, une gigantesque révolution intellectuelle.

La destruction comme moyen de lutte (1933)

L'appréciation de l'incendie du Reichstag dans la presse de la gauche communiste nous amène encore à poser d'autres questions. La destruction peut-elle être un moyen de lutte des ouvriers ?

Tout d'abord, il convient de préciser que personne ne pleurera la disparition du Reichstag. C'était un des bâtiments les plus vilains de l'Allemagne moderne, toute l'image pompeuse de l'Empire de 1871. Mais il y a d'autres bâtiments, plus beaux, et des musées avec des trésors artistiques. Lorsqu'un prolétaire désespéré, pour se venger de la domination capitaliste, détruit quelque chose de précieux, comment l'apprécier ?

D'un point de vue révolutionnaire son geste paraît sans valeur et de différents points de vue on pourrait parler d'un geste négatif. La bourgeoisie n'est pas le moins du monde touchée puisqu'elle a déjà continuellement détruit tant de choses lorsqu'il s'est agi de profits et elle place la valeur argent au-dessus de tout. Un tel geste touche surtout cette couche plus limitée d'artistes, d'amateurs de belles choses dont les meilleurs ont souvent des sentiments anti-capitalistes, et dont certains (comme William Morris et Herman Gorter) ont combattu aux côtés des ouvriers. Et puis, y a-t-il une raison de se venger de la bourgeoisie ? Celle-ci a-t-elle donc le devoir d'apporter le socialisme au lieu du capitalisme ?

C'est son rôle de maintenir en place de toutes ses forces le capitalisme ; sa destruction est la tâche des prolétaires. Par conséquent, si quelqu'un peut être rendu responsable du maintien du capitalisme, c'est bien la classe ouvrière elle-même qui négligea bien trop la lutte. Enfin, à qui enlève-t-on quelque chose par la destruction ? Aux prolétaires victorieux qui seront un jour les maîtres de tout cela.

Bien sûr toute lutte de classe révolutionnaire, lorsqu'elle prend la forme d'une guerre civile, provoquera toujours des destructions. Détruire les points d'appui de l'ennemi est nécessaire dans toute guerre. Même si le vainqueur essaie d'éviter trop de destructions, le vaincu sera tenté par pur dépit de provoquer des destructions inutiles. Il faudra donc s'attendre à ce que vers la fin du combat, la bourgeoisie décadente détruise énormément. Par contre, pour la classe ouvrière la classe qui prendra lentement le dessus, les destructions ne seront plus un moyen de lutte. Elle essaiera au contraire de transmettre un monde aussi riche et intact que possible à sa descendance, l'humanité future. Cela vaut non seulement pour les auxiliaires techniques qu'elle peut améliorer et perfectionner mais surtout pour les monuments et les souvenirs des générations passées qui ne peuvent pas être reconstruits.

On peut naturellement objecter que la nouvelle humanité, porteuse d'une liberté et d'une fraternité inégalée, créera des choses bien plus belles et

grandioses que celles des siècles passés. De plus, l'humanité à peine libérée voudra faire disparaître les restes du passé qui représentaient son ancien état d'esclavage. C'est ce que fit ou – essaya de faire – également la bourgeoisie révolutionnaire. Pour elle toute l'histoire du passé n'était que ténèbres d'ignorance et d'esclavage, alors que la révolution avait consacré la raison, la connaissance, la vertu et la liberté. Le prolétariat, par contre, considère l'histoire des ancêtres tout autrement. Sur la base du marxisme qui voit le développement de la société comme une suite de formes de production, il y voit une lente et dure ascension de l'humanité sur la base d'un développement du travail, des outils et des formes de travail vers une productivité toujours plus élevée, d'abord à travers la simple société primitive, ensuite à travers les sociétés de classe avec leur lutte des classes, jusqu'au moment où par le communisme, l'homme devient maître de son propre sort. Et dans chaque période de développement, le prolétariat trouve des caractéristiques qui sont liées à sa propre nature.

Dans la préhistoire barbare, les sentiments de fraternité et la morale de la solidarité du communisme primitif. Dans le travail manuel petit-bourgeois, l'amour du travail qui s'exprime dans la beauté des bâtiments et des ustensiles d'usage courant que les descendants considèrent comme d'incomparables chefs-d'oeuvre. Dans la bourgeoisie montante : le fier sentiment de liberté qui proclama les droits de l'homme et s'exprima dans les plus grandes oeuvres de la littérature mondiale. Dans le capitalisme : la connaissance de la nature, le développement inestimable des sciences naturelles qui permit à l'homme, par la technique, de dominer la nature et son propre sort. Chez tous ceux-ci, ces traits de caractère grandioses étaient liés d'une façon plus ou moins étroite avec de la cruauté, de la superstition, de l'égoïsme. Ce sont justement ces choses que nous combattons, qui nous font obstacle et que nous haïssons donc. Notre conception de l'histoire nous apprend que ces imperfections chez nos ancêtres doivent être comprises comme des étapes naturelles d'une croissance, comme l'expression d'une lutte pour la vie d'hommes pas encore pleinement humains dans une nature omnipotente et dans une société incomprise. Ce qu'ils créèrent malgré tout de grandiose restera pour l'humanité libre un symbole de leur faiblesse mais aussi un souvenir de leur force digne d'être conservé avec soin. Aujourd'hui, c'est la bourgeoisie qui possède tout cela, mais pour nous, c'est la propriété de la collectivité que nous tâcherons de transmettre aussi intacte que possible *aux générations futures*.

Le syndicalisme (1936)

De quelle manière la classe ouvrière doit-elle lutter pour triompher du capitalisme ? Telle est la question primordiale qui se pose chaque jour aux travailleurs. Quels sont les moyens d'action efficaces et quelles sont les tactiques qu'il leur faudra employer pour conquérir le pouvoir et vaincre l'ennemi ? Il n'existe aucune science ni aucune théorie qui puisse leur indiquer exactement le chemin à suivre. C'est à tâtons, en laissant parler leur instinct et leur spontanéité qu'ils trouveront la voie. Plus le capitalisme se développe et se répand à travers le monde, et plus s'accroît le pouvoir des travailleurs. De nouveaux modes d'action plus appropriés viennent s'ajouter aux anciens. Les tactiques de la lutte des classes doivent nécessairement s'adapter à l'évolution sociale. Le syndicalisme apparaît comme la forme primitive du mouvement ouvrier dans un système capitaliste stable. Le travailleur indépendant est sans défense face à l'employeur capitaliste. Aussi les ouvriers se sont-ils organisés en syndicats. Celui-ci rassemble les ouvriers dans l'action collective, et utilise la grève comme arme principale. L'équilibre du pouvoir est ainsi plus ou moins réalisé ; il lui arrive même de pencher plus fortement du côté des ouvriers, si bien que les petits employeurs isolés se trouvent impuissants devant les gros syndicats. C'est pourquoi, dans les pays où le capitalisme est le plus développé les syndicats d'ouvriers et de patrons (ces derniers étant les associations, les trusts, les sociétés, etc.) sont constamment en lutte.

C'est en Angleterre qu'est né le syndicalisme parallèlement aux premiers vagissements du capitalisme. Il devait par la suite s'étendre aux autres pays, en fidèle compagnon du système capitaliste. Il connut des conditions particulières aux Etats-Unis, où la quantité de terres libres et inhabitées qui s'offrait aux pionniers draina la main-d'œuvre hors des villes ; en conséquence de quoi les ouvriers connurent des salaires élevés et des conditions de travail relativement bonnes. La Fédération américaine du travail constitua une véritable force dans le pays et fut le plus souvent capable de maintenir un niveau de vie assez élevé pour les ouvriers qui lui étaient affiliés.

Dans de telles conditions, l'idée de renverser le capitalisme ne pouvait germer dans l'esprit des travailleurs américains. Le capitalisme leur offrait une existence stable et aisée. Ils ne se considéraient pas comme une classe à part dont les intérêts auraient été opposés à l'ordre existant ; ils en étaient partie intégrante et ils étaient conscients de pouvoir accéder à toutes les possibilités que leur offrait un capitalisme en développement sur un nouveau continent. Il y avait assez de place pour accueillir des millions d'individus, européens pour la plupart. Il fallait offrir à ces millions de fermiers une industrie en expansion dans laquelle les ouvriers, faisant montre d'énergie et de bonne volonté, pourraient s'élever au rang d'artisans libres, de petits hommes d'affaires ou même de riches capitalistes. Il n'est pas surprenant que la classe ouvrière américaine ait été imprégnée d'un véritable esprit capitaliste.

Il en fut de même en Angleterre. S'étant assuré le monopole du marché mondial, la suprématie sur les marchés internationaux et la possession de riches colonies, elle devait amasser une fortune considérable. La classe capitaliste qui n'avait pas à se battre pour sa part de profit pouvait accorder aux ouvriers un mode de vie relativement aisé. Certes, il lui a fallu essayer quelques batailles avant de se résoudre à cette attitude, mais elle devait vite comprendre qu'en autorisant les syndicats et en garantissant les salaires elle s'assurerait la paix dans les usines. La classe ouvrière anglaise fut donc à son tour marquée par l'esprit capitaliste.

Tout ceci concorde fort bien avec le véritable caractère du syndicalisme, dont les revendications ne vont jamais au-delà du capitalisme. Le but du syndicalisme n'est pas de remplacer le système capitaliste par un autre mode de production, mais d'améliorer les conditions de vie à l'intérieur même du capitalisme. L'essence du syndicalisme n'est pas révolutionnaire mais conservatrice.

L'action syndicaliste fait naturellement partie de la lutte des classes. Le capitalisme est fondé sur un antagonisme de classes, les ouvriers et les capitalistes ayant des intérêts opposés. Ceci est vrai non seulement en ce qui concerne le maintien du régime capitaliste, mais aussi pour ce qui est de la répartition du produit national brut. Les capitalistes tentent d'accroître leurs profits – la plus-value – en diminuant les salaires et en augmentant le nombre d'heures ou la cadence du travail. Les ouvriers, pour leur part, cherchent à augmenter leurs salaires et à réduire leurs horaires. Le prix de leur force de travail n'est pas une quantité déterminée, bien qu'il doive être supérieur à ce qui est nécessaire à un individu pour qu'il ne meure pas de faim ; et le capitaliste ne paye pas de son propre gré. Cet antagonisme est ainsi générateur de revendications et de la véritable lutte de classes. La tâche et le rôle des syndicats est de continuer la lutte.

Le syndicalisme a été la première école d'apprentissage du prolétariat ; il lui a appris que la solidarité était au centre du combat organisé. Il a incarné la première forme d'organisation du pouvoir des travailleurs. Ce caractère s'est souvent fossilisé dans les premiers syndicats anglais et américains qui dégénérent en simples corporations, évolution typiquement capitaliste. Il n'en fut pas de même dans les pays où les ouvriers devaient se battre pour leur survie, où malgré tous leurs efforts les syndicats ne pouvaient obtenir une amélioration du niveau de vie et dans lesquels le système capitaliste en pleine expansion employait toute son énergie à combattre les travailleurs. Dans ces pays, les ouvriers devaient apprendre que seule la révolution pourrait les sauver à jamais.

Il existe donc une différence entre la classe ouvrière et les syndicats. La classe ouvrière doit regarder au-delà du capitalisme, tandis que le syndica-

lisme est entièrement confiné dans les limites du système capitaliste. Le syndicalisme ne peut représenter qu'une part, nécessaire mais infime, de la lutte des classes. En se développant, il doit nécessairement entrer en conflit avec la classe ouvrière, qui, elle, veut aller plus loin.

Les syndicats croissent à mesure que se développent le capitalisme et la grande industrie, jusque devenir de gigantesques organisations qui comprennent des milliers d'adhérents, s'étendent à travers tout un pays et ont des ramifications dans chaque ville et dans chaque usine. Des fonctionnaires y sont nommés : présidents, secrétaires, trésoriers, dirigent les affaires, s'occupent des finances à l'échelle locale aussi bien qu'au sommet. Ces fonctionnaires sont les dirigeants des syndicats. Ce sont eux qui conduisent les pourparlers avec les capitalistes, tâche dans laquelle ils sont passés maîtres. Le président d'un syndicat est un personnage important qui traite d'égal à égal avec l'employeur capitaliste et discute avec lui des intérêts des travailleurs. Les fonctionnaires sont des spécialistes du travail syndical, alors que les ouvriers syndiqués, absorbés par leur travail en usine ne peuvent ni juger ni diriger par eux-mêmes.

Une telle organisation n'est plus uniquement une assemblée d'ouvriers ; elle forme un corps organisé, qui possède une politique, un caractère, une mentalité, des traditions et des fonctions qui lui sont propres. Ses intérêts sont différents de ceux de la classe ouvrière, et elle ne reculera devant aucun combat pour les défendre. Si jamais les syndicats devaient un jour perdre leur utilité, ils ne disparaîtraient pas pour autant. Leurs fonds, leurs adhérents, leurs fonctionnaires, sont autant de réalités qui ne sont pas près de se dissoudre d'un moment à l'autre.

Les fonctionnaires syndicaux, les dirigeants du mouvement ouvrier, sont les tenants des intérêts particuliers des syndicats. En dépit de leurs origines ouvrières, ils acquièrent, après de longues années d'expérience à la tête de l'organisation, un nouveau caractère social. Dans chaque groupe social qui devient suffisamment important pour former un groupe à part, la nature du travail façonne et détermine les modes de pensée et d'action. Le rôle des syndicalistes n'est pas le même que celui des ouvriers. Ils ne travaillent pas en usine, ils ne sont pas exploités par les capitalistes, ils ne sont pas menacés par le chômage. Ils siègent dans des bureaux, à des postes relativement stables. Ils discutent des questions syndicales, prennent la parole aux assemblées d'ouvriers et négocient avec les patrons. Certes, ils doivent être du côté des ouvriers dont il leur faut défendre les intérêts et les revendications contre les capitalistes. Mais en cela, leur rôle n'est guère différent de celui de l'avocat d'une organisation quelconque.

Il existe toutefois une différence, car la plupart des dirigeants syndicaux, sortis des rangs de la classe ouvrière, ont eux-mêmes fait l'expérience de

l'exploitation capitaliste. Ils se considèrent comme faisant partie de la classe ouvrière, dont l'esprit de corps n'est pas près de s'éteindre. Cependant leur nouveau mode de vie tend à affaiblir chez eux cette tradition ancestrale. Sur le plan économique, ils ne peuvent plus être considérés comme des prolétaires. Ils côtoient les capitalistes, négocient avec eux les salaires et les heures de travail, chaque partie faisant valoir ses propres intérêts, rivalisant à la manière de deux entreprises capitalistes. Ils apprennent à connaître le point de vue des capitalistes aussi bien que celui des travailleurs ; ils se soucient des « intérêts de l'industrie » ; ils cherchent à agir en médiateurs. Il peut y avoir des exceptions au niveau des individus, mais en règle générale, ils ne peuvent avoir ce sentiment d'appartenance à une classe qu'ont les ouvriers, qui eux ne cherchent pas à comprendre ni à soupeser les intérêts des capitalistes, mais luttent pour leurs propres intérêts. Par conséquent, les syndicalistes entrent nécessairement en conflit avec les ouvriers.

Dans les pays capitalistes avancés, les dirigeants syndicaux sont suffisamment nombreux pour constituer un groupe à part, avec un caractère et des intérêts séparés. En tant que représentants et dirigeants des syndicats, ils incarnent le caractère et les intérêts de ces syndicats. Puisque les syndicats sont intrinsèquement liés au capitalisme, leurs dirigeants se considèrent comme des éléments indispensables à la société capitaliste. Les fonctions capitalistes des syndicats consistent à régler les conflits de classes et à assurer la paix dans les usines. Par conséquent, les dirigeants syndicaux considèrent qu'il est de leur devoir de citoyens de travailler au maintien de la paix dans les usines et de s'entremettre dans les conflits. Ils ne regardent jamais au-delà du système capitaliste. Ils sont entièrement au service des syndicats et leur existence est indissolublement liée à la cause du syndicalisme. Les syndicats sont pour eux les organes les plus essentiels à la société, l'unique source de sécurité et de puissance ; ils doivent par conséquent être défendus par tous les moyens possibles.

En concentrant les capitaux dans de puissantes entreprises, les patrons se trouvent dans une position de force vis-à-vis des ouvriers. Les gros bonnets de l'industrie règnent en monarques absolus sur les masses ouvrières qu'ils maintiennent sous leur dépendance et qu'ils empêchent d'adhérer aux syndicats. Il arrive parfois que ces esclaves du capitalisme s'insurgent contre leurs maîtres et se mettent en grève, qu'ils réclament de meilleures conditions de travail, des horaires moins chargés, le droit de s'organiser. Les syndicalistes leur viennent en aide. C'est alors que les patrons font usage de leur pouvoir politique et social. Ils expulsent les grévistes de chez eux, ils les font abattre par des milices ou des mercenaires, ils emprisonnent leurs porte-parole, ils déclarent illégales leurs caisses de secours. La presse capitaliste parle de chaos, de meurtre, de révolution, et dresse l'opinion publique contre les grévistes. Après plusieurs mois de ténacité et de souffrances héroïques, épuisés et déçus, inca-

pables de faire fléchir la structure d'acier du capitalisme, les ouvriers se rendent, remettant à plus tard leurs revendications.

La concentration des capitaux affaiblit la position des syndicats, même dans les branches de métier où ils sont les plus puissants. Malgré leur importance, les fonds de soutien aux grévistes apparaissent infimes comparés aux ressources financières de l'adversaire. Un ou deux lock-out suffisent à les drainer entièrement. Le syndicat est alors incapable de lutter, même dans le cas où le patron décide de réduire les salaires et d'augmenter les heures de travail. Il ne peut qu'accepter les termes défavorables du patronat et son habileté à négocier ne lui est d'aucun secours. C'est à ce moment là que les ennuis commencent, car les ouvriers veulent se battre. Ils refusent de se rendre sans combat et ils savent qu'ils ont peu de choses à perdre s'ils se révoltent. Les dirigeants syndicaux ont, par contre, beaucoup à perdre : la puissance financière des syndicats, et parfois leur existence même est menacée. Ils tenteront donc par tous les moyens d'empêcher un combat qu'ils considèrent sans issue. Et ils chercheront à convaincre les travailleurs qu'il est de leur intérêt d'accepter les conditions du patronat. Si bien qu'en dernière analyse ils agissent en tant que porte paroles des capitalistes.

La situation est encore plus grave lorsque les ouvriers persistent à vouloir continuer la lutte, sans tenir compte des mots d'ordre des syndicats. En ce cas, la puissance syndicale se retourne contre les travailleurs.

Le dirigeant syndical devient ainsi l'esclave de sa fonction – le maintien de la paix dans les usines – et ceci au détriment des ouvriers, bien qu'il prétende en défendre les intérêts de son mieux. Puisqu'il ne peut regarder au-delà du système capitaliste, il a raison, de son point de vue capitaliste, de penser que la lutte est inutile. Là se situent les limites de son pouvoir et c'est sur cela que doit porter la critique.

Existe-t-il une autre issue ? Les ouvriers peuvent-ils espérer gagner quelque chose à se battre ? Il est fort probable qu'ils n'obtiendront pas de satisfactions immédiates, mais ils gagneront autre chose, car en refusant de se soumettre sans combat, ils attisent l'esprit de révolte contre le capitalisme. Ils énoncent de nouvelles revendications, et il devient alors essentiel que l'ensemble de la classe ouvrière les soutiennent. Il leur faut montrer à tous les travailleurs qu'il n'y a pas d'espoir pour eux à l'intérieur des structures capitalistes et qu'il ne peuvent vaincre qu'unis, en dehors des syndicats. C'est là que commence la lutte révolutionnaire. Lorsque tous les travailleurs comprennent cette leçon, lorsque des grèves se déclenchent simultanément dans toutes les branches de l'industrie, lorsqu'une vague de révolte déferle sur le pays, alors quelques doutes naîtront peut-être dans les cœurs arrogants des capitalistes ;

voyant leur toute-puissance menacée, ils consentiront à faire quelques concessions.

Le dirigeant syndical ne peut comprendre ce point de vue, puisque le syndicalisme ne peut regarder au-delà du capitalisme. Il ne peut que s'opposer à un combat de ce genre qui signifie sa perte. Syndicats et patrons sont unis dans la peur commune d'une révolte du prolétariat.

Lorsque les syndicats se battaient contre la classe capitaliste pour obtenir de meilleures conditions de travail, celle-ci les détestait mais n'avait pas la possibilité de les détruire complètement. Si aujourd'hui les syndicats tentaient de réveiller l'esprit combatif de la classe ouvrière, ils seraient persécutés sans merci par la classe dirigeante, qui réprimerait leurs actions, enverrait sa milice détruire leurs bureaux, emprisonnerait leurs dirigeants et les condamnerait à l'amende, confisquerait leurs fonds. Si, à l'inverse, ils empêchaient leurs adhérents de se battre, ils seraient considérés par la classe capitaliste comme de précieuses institutions ; ils seraient protégés et leurs dirigeants seraient considérés comme des citoyens méritants. Les syndicats se trouvent ainsi écartelés entre deux maux : d'un côté les persécutions qui sont un bien triste sort pour des gens qui se veulent des citoyens pacifiques ; de l'autre, la révolte des ouvriers syndiqués, qui menace d'ébranler l'organisation syndicale dans ses fondements. Si la classe dirigeante est avisée, elle reconnaîtra l'utilité d'un simulacre de combat si elle veut que les dirigeants syndicaux conservent une certaine influence sur leurs membres.

Personne n'est responsable de ces conflits : ils sont la conséquence inéluctable du développement du capitalisme. Le capitalisme existe, mais il est aussi sur le chemin de sa perte. Il doit être combattu à la fois comme une entité vivante et comme une phase transitoire. Les ouvriers doivent à la fois lutter sans désespérer pour obtenir des salaires plus élevés et de meilleures conditions de travail, et prendre conscience des idéaux communistes. Ils s'accrochent aux syndicats qu'ils estiment encore nécessaires tout en cherchant de temps à autre à en faire de meilleurs instruments de combat. Mais ils ne partagent pas l'esprit du syndicalisme, qui demeure essentiellement capitaliste. Les divergences qui opposent le capitalisme à la lutte des classes sont aujourd'hui représentées par le fossé qui sépare l'esprit syndicaliste, principalement incarné par les dirigeants syndicaux, de l'attitude chaque jour plus révolutionnaire des syndiqués. Ce fossé devient évident chaque fois qu'un problème politique ou social d'importance se pose.

Le syndicalisme est étroitement lié au capitalisme ; c'est en période de prospérité qu'il a le plus de chance de voir ses revendications salariales acceptées. Si bien qu'en période de crise économique, il lui faut souhaiter que le capitalisme reprenne son expansion. Les travailleurs, en tant que classe, ne se

soucient guère de la bonne marche des affaires. De fait, c'est lorsque le capitalisme est le plus affaibli qu'ils ont le plus de chances de l'attaquer, de rassembler leurs forces et de faire leur premier pas vers la liberté et la révolution.

Le système capitaliste étend sa domination à l'étranger, s'emparant des richesses naturelles d'autres pays pour son propre bénéfice. Il conquiert des colonies, assujettit les populations primitives et les exploite sans hésiter à perpétrer les pires atrocités. La classe ouvrière dénonce et combat l'exploitation coloniale, alors que le syndicalisme soutient souvent la politique colonialiste, source de prospérité pour le régime capitaliste.

A mesure que s'accroît le capital, les colonies et les pays étrangers font l'objet d'investissements massifs. Marchés pour la grande industrie et producteurs de matériaux bruts, ils prennent une importance considérable. Pour obtenir ces colonies, les grands Etats capitalistes se livrent à des luttes d'influence et procèdent à un véritable partage du monde. Les classes moyennes se laissent entraîner dans ces conquêtes impérialistes au nom de la grandeur nationale. Puis les syndicats se rangent à leur tour aux côtés des classes dirigeantes sous prétexte que la prospérité de leur pays dépend des succès qu'il peut remporter dans la lutte impérialiste. Pour sa part, la classe ouvrière ne voit dans l'impérialisme qu'une façon de renforcer la puissance et la brutalité de ses oppresseurs.

Ces rivalités d'intérêts entre les nations capitalistes se transforment en véritables guerres. La guerre mondiale est le couronnement de la politique impérialiste. Pour les travailleurs, elle signifie non seulement la fin de la solidarité internationale, mais aussi la forme d'exploitation la plus violente. Car la classe ouvrière, la couche la plus importante et la plus exploitée de la société, est la première touchée par les horreurs de la guerre. Les ouvriers ne doivent pas seulement fournir leur force de travail, ils doivent aussi sacrifier leur vie.

Et cependant, le syndicalisme en temps de guerre ne peut qu'être aux côtés du capitalisme. Ses intérêts étant liés à ceux du capitalisme, il ne peut que souhaiter la victoire de ce dernier. Il s'emploie donc à réveiller les instincts nationalistes et le chauvinisme. Il aide la classe dirigeante à entraîner les travailleurs dans la guerre et à réprimer toute opposition.

Le syndicalisme a horreur du communisme, qui représente une menace permanente à son existence même. En régime communiste, il n'y a pas de patrons, ni, par conséquent, de syndicats. Certes, dans les pays où il existe un puissant mouvement socialiste, et où la grande majorité des travailleurs sont socialistes, les dirigeants du mouvement ouvrier doivent aussi être socialistes. Mais il s'agit bien là de socialistes de droite qui se bornent à désirer une répu-

blique dans laquelle d'honnêtes dirigeants syndicaux viendraient remplacer les capitalistes assoiffés de profit à la tête de la production.

Le syndicalisme a horreur de la révolution qui bouleverse les rapports entre patrons et ouvriers. Dans le cours de ses violents affrontements, elle balaye d'un coup les règlements et les conventions qui régissent le travail ; devant ses gigantesques déploiements de force, les modestes talents de négociateurs des dirigeants syndicaux sont dépassés. C'est pourquoi le syndicalisme mobilise toutes ses forces pour s'opposer à la révolution et au communisme.

Cette attitude est riche de significations. Le syndicalisme constitue une véritable puissance. Il dispose de fonds considérables et d'une influence morale soigneusement entretenue dans ses diverses publications. Cette puissance est concentrée entre les mains des dirigeants syndicaux qui en font usage chaque fois que les intérêts particuliers des syndicats entrent en conflit avec ceux des travailleurs. Bien qu'il ait été construit par et pour les ouvriers, le syndicalisme domine les travailleurs, de la même façon que le gouvernement domine le peuple.

Le syndicalisme varie selon les pays et selon la forme du développement capitaliste. Il peut également évoluer à l'intérieur d'un pays donné. Il arrive que des syndicats perdent de leur puissance et que l'esprit combatif des ouvriers leur insuffle un regain de vie, ou même les transforment radicalement. En Angleterre, dans les années 1880-90, un « nouveau syndicalisme » a ainsi surgi des masses pauvres, des dockers, et autres travailleurs non spécialisés et sous-payés, et a rajeuni les structures sclérosées des anciens syndicats. L'augmentation du nombre des travailleurs manuels vivant dans des conflits lamentables est une des conséquences du développement du capitalisme qui crée sans cesse de nouvelles industries et remplace les travailleurs spécialisés par des machines. Lorsque réduits à leurs dernières extrémités, ces travailleurs prennent le chemin de la révolte et de la grève, ils acquièrent enfin une conscience de classe. Ils remodelent les structures du syndicalisme de manière à l'adapter à une forme plus avancée du capitalisme. Certes, lorsque le capitalisme dépasse ce seuil, le nouveau syndicalisme ne peut échapper au sort qui attend toute forme de syndicalisme et il produit à son tour les mêmes contradictions internes.

Le nouveau syndicalisme allait particulièrement s'illustrer en Amérique avec les I. W. W. (Industrial Workers of the World), nés de deux formes de développement capitaliste. Dans les vastes régions de forêts et de plaines de l'Ouest, les capitalistes s'emparèrent des richesses naturelles par des méthodes brutales auxquelles les ouvriers aventureux répondirent par la violence et la sauvagerie. A l'est des Etats-Unis, l'industrie allait au contraire se développer à

partir de l'exploitation de millions de pauvres immigrants, venus de pays de faible niveau de vie, et qui furent soumis à des conditions de travail misérables.

Pour lutter contre l'esprit étroitement corporatif du vieux syndicalisme américain – la Fédération américaine du travail, qui divisait les ouvriers d'une usine en plusieurs syndicats séparés –, les I. W. W. proposèrent que tous les ouvriers d'une même usine s'unissent contre leur patron à l'intérieur d'un syndicat unique. Condamnant les rivalités mesquines qui opposaient entre eux les syndicats, les I. W. W. réclamèrent la solidarité de tous les travailleurs. Alors que les ouvriers spécialisés bien payés, regardaient avec mépris les nouveaux immigrants inorganisés, les I. W. W. allaient se tourner vers cette fraction la plus misérable du prolétariat et l'entraîner dans la lutte. Ils étaient trop pauvres pour payer les cotisations élevées et constituer des syndicats traditionnels. Mais lorsqu'ils se révoltèrent et se mirent en grève, ce furent les I. W. W. qui leur apprirent à se battre, qui rassemblèrent des fonds de secours à travers le pays et qui défendirent leur cause dans leur presse et devant les tribunaux. En remportant toute une série de victoires, ils devaient insuffler au cœur de ces masses l'esprit d'organisation et de responsabilité. Et tandis que les anciens syndicats misaient sur leur richesse financière, les I. W. W. s'appuyèrent sur la solidarité, l'enthousiasme et les capacités d'endurance des travailleurs. Au lieu de la structure rigide des vieux syndicats les I. W. W. proposèrent une forme d'organisation souple variant en nombre selon la situation, d'effectifs réduits en temps de paix, se développant avec la lutte. Refusant l'esprit conservateur et capitaliste du syndicalisme américain, les I. W. W. prônaient la révolution. Leurs membres furent persécutés sans merci par l'ensemble du monde capitaliste. Ils furent jetés en prison et torturés sur la base de fausses accusations. Le droit américain inventa même un nouveau délit : le « criminal syndicalism ».

En tant que méthode de lutte contre la société capitaliste, le syndicalisme industriel ne peut, seul, suffire à renverser cette société et à conquérir le monde pour les travailleurs. Il combat le capitalisme sous sa forme patronale, dans le secteur économique de la production, mais il ne peut s'attaquer à son bastion politique, le pouvoir étatique. Néanmoins, les I. W. W. ont été jusqu'à présent la forme d'organisation la plus révolutionnaire en Amérique. Elle a contribué plus qu'aucune autre à réveiller la conscience de classe, la solidarité et l'unité du prolétariat, à réclamer le communisme et à aiguiser ses armes de combat.

Le syndicalisme ne peut avoir raison du capitalisme. Telle est la leçon que l'on doit tirer de ce qui précède. Les victoires qu'il remporte n'apportent que des solutions à court terme. Mais ces luttes syndicales n'en sont pas moins essentielles et elles devront se poursuivre jusqu'au bout, jusqu'à la victoire finale.

L'impuissance du syndicalisme n'a rien de surprenant, car si un groupe isolé de travailleurs peut apparaître dans un juste rapport de force lorsqu'il s'oppose à un patronat isolé, il est impuissant face à un employeur qui est soutenu par l'ensemble de la classe capitaliste. C'est ce qui se passe dans le cas présent : le pouvoir étatique, la puissance financière du capitalisme, l'opinion publique bourgeoise, la virulence de la presse capitaliste, concourent à vaincre le groupe de travailleurs combattifs.

Quant à l'ensemble de la classe ouvrière, elle ne se sent pas concernée par la lutte d'un groupe de grévistes. Certes, la masse des travailleurs n'est jamais hostile à une action de grève ; elle peut même aller jusqu'à entreprendre des collectes pour soutenir les grévistes – à condition que celles-ci ne soient pas interdites sur ordre d'un tribunal. Mais cette sympathie ne va guère plus loin : les grévistes restent seuls, tandis que des millions de travailleurs les observent passivement. Et la lutte ne peut être gagnée (sauf dans des cas particuliers lorsque le patronat décide, pour des raisons économiques, de satisfaire certaines revendications) tant que l'ensemble de la classe ouvrière n'est pas unie dans ce combat.

La situation est différente lorsque les travailleurs se sentent directement impliqués dans la lutte ; lorsqu'ils réalisent que leur avenir est en jeu. A partir du moment où la grève se généralise à l'ensemble de l'industrie, le pouvoir capitaliste doit affronter le pouvoir collectif de la classe ouvrière.

On a souvent dit que l'extension de la grève, et sa généralisation à l'ensemble des activités d'un pays, était le plus sûr moyen de s'assurer la victoire. Mais il faut se garder de voir dans cette tactique un schéma pratique dont on peut faire usage à tout instant avec succès. S'il en était ainsi, le syndicalisme n'aurait pas manqué de l'employer constamment. La grève générale ne peut être décrétée, selon l'humeur des dirigeants syndicaux, comme une simple tactique. Elle ne peut naître que des entrailles de la classe ouvrière, comme l'expression de sa spontanéité ; et elle ne peut se produire que lorsque l'enjeu du combat dépasse largement les simples revendications d'un seul groupe. Alors, les travailleurs mettront véritablement toutes leurs forces, leur enthousiasme, leur solidarité et leur capacité d'endurance dans la lutte.

Et ils auront besoin de toutes leurs forces, car le capitalisme mobilisera à son tour ses meilleures armes. Il pourra être pris par surprise par cette démonstration soudaine de la puissance du prolétariat et obligé, dans un premier temps, à faire des concessions. Mais ce ne sera là qu'un repli temporaire. La victoire du prolétariat n'est ni assurée ni durable. Son chemin n'est pas clairement tracé, mais il doit être frayé à travers la jungle capitaliste au prix d'immenses efforts.

Toutefois, chaque petite victoire est un progrès en soi. Car elle entraîne avec elle une vague de solidarité ouvrière : les masses prennent conscience de la puissance de leur unité. A travers l'action, les travailleurs comprennent mieux ce que signifie le capitalisme et quelle est leur position par rapport à la classe dirigeante. Ils commencent à entrevoir le chemin de la liberté.

La lutte sort ainsi du domaine étiqué du syndicalisme pour entrer dans le vaste champ de la lutte des classes. C'est alors aux travailleurs eux-mêmes de changer. Il leur faut élargir leur conception du monde et regarder au-delà des murs de l'usine vers l'ensemble de la société. Ils doivent s'élever au-dessus de la mesquinerie qui les entoure et affronter l'Etat. Ils pénètrent alors dans le royaume de la politique. Il est temps de se préoccuper de la révolution.

Les conseils ouvriers (1936)

La classe ouvrière en lutte a besoin d'une organisation qui lui permette de comprendre et de discuter, à travers laquelle elle puisse prendre des décisions et les faire aboutir et grâce à laquelle elle puisse faire connaître les actions qu'elle entreprend et les buts qu'elle se propose d'atteindre.

Certes, cela ne signifie pas que toutes les grandes actions et les grèves générales doivent être dirigées à partir d'un bureau central, ni qu'elles doivent être menées dans une atmosphère de discipline militaire. De tels cas peuvent se produire, mais le plus souvent les grèves générales éclatent spontanément, dans un climat de combativité, de solidarité et de passion, pour répondre à quelque mauvais coup du système capitaliste ou pour soutenir des camarades. De telles grèves se répandent comme un feu dans la plaine.

Pendant la première Révolution russe, les mouvements de grève connurent une succession de hauts et de bas. Les plus réussis furent souvent ceux qui n'avaient pas été décidés à l'avance, alors que ceux qui avaient été déclenchés par les comités centraux étaient en général voués à l'échec.

Pour s'unir en une force organisée, les grévistes en action ont besoin d'un terrain d'entente. Ils ne peuvent s'attaquer à la puissante organisation du pouvoir capitaliste s'ils ne présentent pas à leur tour une organisation fortement structurée, s'ils ne forment pas un bloc solide en unissant leurs forces et leurs volontés, s'ils n'agissent pas de concert. Là est la difficulté. Car lorsque des milliers et des millions d'ouvriers ne forment plus qu'un corps uni, ils ne peuvent être dirigés que par des fonctionnaires qui agissent en leur nom. Et nous avons vu que ces représentants deviennent alors les maîtres de l'organisation et cessent d'incarner les intérêts révolutionnaires des travailleurs.

Comment la classe ouvrière peut-elle, dans ses luttes révolutionnaires, rassembler ses forces dans une puissante organisation sans s'enliser dans le borbier de la bureaucratie ? Nous répondrons à cette question en en posant une autre : lorsque les ouvriers se bornent à payer leurs cotisations et à obéir aux dirigeants, peut-on dire qu'ils se battent véritablement pour leur liberté ?

Se battre pour la liberté, ce n'est pas laisser les dirigeants décider pour soi, ni les suivre avec obéissance, quitte à les réprimander de temps en temps. Se battre pour la liberté, c'est participer dans toute la mesure de ses moyens, c'est penser et décider par soi-même, c'est prendre toutes les responsabilités en tant que personne, parmi des camarades égaux. Il est vrai que penser par soi-même, décider de ce qui est vrai et de ce qui est juste, constitue pour le travailleur dont l'esprit est fatigué par le labeur quotidien la tâche la plus ardue et la plus difficile ; bien plus exigeante que s'il se borne à payer et à obéir. Mais c'est l'unique vole vers la liberté. Se faire libérer par d'autres, qui font de cette

libération un instrument de domination, c'est simplement remplacer les anciens maîtres par de nouveaux.

Pour atteindre leur but – la liberté – les travailleurs devront pouvoir diriger le monde ; ils devront savoir utiliser les richesses de la terre de manière à la rendre accueillante pour tous. Et ils ne pourront le faire tant qu'ils ne sauront se battre par eux-mêmes.

La révolution prolétarienne ne consiste pas seulement à détruire le pouvoir capitaliste. Elle exige aussi que l'ensemble de la classe ouvrière émerge de sa situation de dépendance et d'ignorance pour accéder à l'indépendance et pour bâtir un monde nouveau.

La véritable organisation dont ont besoin les ouvriers dans le processus révolutionnaire est une organisation dans laquelle chacun participe, corps et âme, dans l'action comme dans la direction, dans laquelle chacun pense, décide et agit en mobilisant toutes ses facultés – un bloc uni de personnes pleinement responsables. Les dirigeants professionnels n'ont pas place dans une telle organisation. Bien entendu, il faudra obéir : chacun devra se conformer aux décisions qu'il a lui-même contribué à formuler. Mais la totalité du pouvoir se concentrera toujours entre les mains des ouvriers eux-mêmes.

Pourra-t-on jamais réaliser une telle organisation ? Quelle en sera la structure ? Il n'est point nécessaire de tenter d'en définir la forme, car l'histoire l'a déjà produite : elle est née de la pratique de la lutte des classes. Les comités de grève en sont la première expression, le prototype. Lorsque les grèves atteignent une certaine importance, il devient impossible que tous les ouvriers participent à la même assemblée. Ils choisissent donc des délégués qui se regroupent en un comité. Ce comité n'est que le corps exécutif des grévistes ; il est constamment en liaison avec eux et doit exécuter les décisions des ouvriers. Chaque délégué est révocable à tout instant et le comité ne peut jamais devenir un pouvoir indépendant. De cette façon, l'ensemble des grévistes est assuré d'être uni dans l'action tout en conservant le privilège des décisions. En règle générale, les syndicats et leurs dirigeants s'emparent de la direction des comités.

Pendant la révolution russe lorsque les grèves éclataient de façon intermittente dans les usines les grévistes choisissaient des délégués qui s'assemblaient au nom de toute une ville, ou encore de l'industrie ou des chemins de fer de toute une province, afin d'apporter une unité au combat. Leur première tâche était de discuter des questions politiques et d'assumer des fonctions politiques, car les grèves étaient essentiellement dirigées contre le tsarisme. Ces comités étaient appelés soviets, ou conseils. On y discutait en détail de la situation présente, des intérêts de tous les travailleurs et des événements politiques.

Les délégués faisaient constamment la navette entre l'assemblée et leurs usines. Pour leur part, les ouvriers participaient à des assemblées générales dans lesquelles ils discutaient des mêmes questions, prenaient des décisions et souvent désignaient de nouveaux délégués. Des socialistes capables étaient choisis comme secrétaires ; leur rôle était de conseiller en se servant de leurs connaissances plus étendues. Ces soviets faisaient souvent office de forces politiques, sorte de gouvernement primitif, chaque fois que le pouvoir tsariste se trouvait paralysé et que les dirigeants désorientés leur laissaient le champ libre. Ils devinrent ainsi le centre permanent de la révolution ; ils étaient composés des délégués de toutes les usines, qu'elles soient en grève ou en fonctionnement. Ils ne pouvaient envisager de devenir jamais un pouvoir indépendant, car les membres y étaient souvent changés ; parfois même le soviet entier était remplacé. Ils savaient en outre que tout leur pouvoir était aux mains des travailleurs ; ils ne pouvaient les obliger à se mettre en grève et leurs appels n'étaient pas suivis s'ils ne coïncidaient pas avec les sentiments instinctifs des ouvriers qui savaient spontanément s'ils étaient en situation de force ou de faiblesse, si l'heure était à la passion ou à la prudence. C'est ainsi que le système des soviets a montré qu'il était la forme d'organisation la plus appropriée pour la classe ouvrière révolutionnaire. Ce modèle devait être immédiatement adopté en 1917 ; les soviets de soldats et d'ouvriers se constituèrent à travers tout le pays et furent la véritable force motrice de la révolution.

L'importance révolutionnaire des soviets se vérifia à nouveau en Allemagne, lorsqu'en 1918, après la décomposition de l'armée, des soviets d'ouvriers et de soldats furent créés sur le modèle russe. Mais les ouvriers allemands, qui avaient été habitués à la discipline de parti et de syndicat et dont les buts politiques immédiats étaient modelés d'après les idéaux sociaux-démocrates de république et de réforme, désignèrent leurs dirigeants syndicaux et leurs leaders de parti à la tête de ces conseils. Ils avaient su se battre et agir correctement par eux-mêmes, mais ils manquèrent d'assurance et se choisirent des chefs remplis d'idéaux capitalistes – ce qui gâche toujours les choses. Il n'est donc pas surprenant qu'un « congrès des conseils » décida d'abdiquer en faveur d'un nouveau parlement, dont l'élection devait suivre aussitôt que possible.

Nous voyons clairement comment le système des conseils ne peut fonctionner que lorsque l'on se trouve en présence d'une classe ouvrière révolutionnaire. Tant que les ouvriers n'ont pas l'intention de poursuivre la révolution, ils n'ont que faire des soviets. Si les ouvriers ne sont pas suffisamment avancés pour découvrir la voie de la révolution, s'ils se contentent de voir leurs dirigeants se charger de tous les discours, de toutes les médiations et de toutes les négociations visant à l'obtention de réformes à l'intérieur du système capitaliste, les parlements, les partis et les congrès syndicaux – encore appelés par-

lements ouvriers parce qu'ils fonctionnent d'après le même principe – leur suffisent amplement. Par contre, s'ils mettent toutes leurs énergies au service de la révolution, s'ils participent avec enthousiasme et passion à tous les événements, s'ils pensent et décident pour eux-mêmes de tous les détails de la lutte parce qu'elle sera leur oeuvre, dans ce cas, les conseils ouvriers sont la forme d'organisation dont ils ont besoin.

Ceci implique également que les conseils ouvriers ne peuvent être constitués par des groupes révolutionnaires. Ces derniers ne peuvent qu'en propager l'idée, en expliquant à leurs camarades ouvriers que la classe ouvrière en lutte doit s'organiser en conseils. La naissance des conseils ouvriers prend place avec la première action de caractère révolutionnaire ; leur importance et leurs fonctions croissent à mesure que se développe la révolution. Dans un premier temps ils peuvent n'être que de simples comités de grève, constitués pour lutter contre les dirigeants syndicalistes, lorsque les grèves vont au-delà des intentions de ces derniers et que les grévistes refusent de les suivre plus longtemps.

Les fonctions de ces comités prennent plus d'ampleur avec les grèves générales. Les délégués de toutes les usines sont alors chargés de discuter et de décider de toutes les conditions de la lutte ; ils doivent tenter de transformer les forces combattives des ouvriers en des actions réfléchies, et voir comment elles pourront réagir contre les mesures gouvernementales et les agissements de l'armée et des cliques capitalistes. Tout au long de la grève, les décisions seront ainsi prises par les ouvriers eux-mêmes. Toutes les opinions, les volontés, les disponibilités, et les hésitations des masses ne font plus qu'un tout à l'intérieur de l'organisation conseilliste. Celle-ci devient le symbole, l'interprète du pouvoir des travailleurs ; mais elle n'est aussi que le porte-parole qui peut être révoqué à tout moment. D'organisation illégale de la société capitaliste, elle devient une force véritable, dont le gouvernement doit désormais tenir compte.

A partir du moment où le mouvement révolutionnaire acquiert un pouvoir tel que le gouvernement en est sérieusement affecté, les conseils ouvriers deviennent des organes politiques. Dans une révolution politique, ils incarnent le pouvoir ouvrier et doivent prendre toutes les mesures nécessaires pour affaiblir et pour vaincre l'adversaire. Tels une puissance en guerre, il leur faut monter la garde sur l'ensemble du pays, afin de ne pas perdre de vue les efforts entrepris par la classe capitaliste pour rassembler ses forces et vaincre les travailleurs. Ils doivent en outre s'occuper de certaines affaires publiques qui étaient autrefois gérées par l'Etat : la santé et la sécurité publique, de même que le cours interrompu de la vie sociale. Ils ont enfin à prendre la production en main, ce qui représente la tâche la plus importante et la plus ardue de la classe ouvrière en situation révolutionnaire.

Aucune révolution sociale n'a jamais commencé comme un simple changement de dirigeants politiques qui, après avoir conquis le pouvoir, procèdent aux changements sociaux nécessaires à l'aide de nouvelles lois. La classe montante a toujours bâti, avant et pendant la lutte, les nouvelles organisations qui ont émergé des anciennes tels des bourgeons sur un tronc mort. Pendant la révolution française, la nouvelle classe capitaliste, les citoyens, les hommes d'affaire, les artisans, construisirent dans chaque ville et village des assemblées communales et des cours de justice qui étaient illégales à l'époque et ne faisaient qu'usurper les fonctions des fonctionnaires royaux devenus impuissants. Et tandis qu'à Paris les délégués de ces assemblées élaboraient la nouvelle constitution, les citoyens à travers tout le pays œuvraient à la véritable constitution en tenant des réunions politiques et en mettant sur pied des organisations politiques qui devaient par la suite être légalisées.

Et de même, dans la révolution prolétarienne, la nouvelle classe montante doit-elle créer ses nouvelles formes d'organisation qui, petit à petit, au cours du processus révolutionnaire, viendront remplacer l'ancienne organisation étatique. En tant que nouvelle forme d'organisation politique, le conseil ouvrier prend finalement la place du parlementarisme, forme politique du régime capitaliste.

Théoriciens capitalistes et sociaux-démocrates s'entendent à voir dans la démocratie parlementaire le parfait modèle de la démocratie, conforme aux principes de justice et d'égalité. En réalité, ce n'est là qu'une manière de déguiser la domination capitaliste qui fait fi de toute justice et de toute égalité. Seul le système conseilliste constitue la véritable démocratie ouvrière.

La démocratie parlementaire est une démocratie abjecte. Le peuple ne peut choisir ses délégués et voter qu'une fois tous les quatre ou cinq ans ; et gare à lui s'il ne choisit pas l'homme qu'il faut ! Les électeurs ne peuvent exercer leur pouvoir qu'au moment du vote ; le reste du temps, ils sont impuissants. Les délégués désignés deviennent les dirigeants du peuple ; ils décrètent les lois, forment les gouvernements, et le peuple n'a plus qu'à obéir. En règle générale, la machine électorale est conçue de telle façon que seuls les grands partis capitalistes, puissamment équipés, ont une chance de gagner. Il est très rare que des groupes de véritables opposants du régime obtiennent quelques sièges.

Avec le système des soviets, chaque délégué peut être révoqué à tout instant. Les ouvriers ne sont pas seulement constamment en contact avec leurs délégués, participant aux discussions et aux décisions, mais ceux-ci ne sont encore que les porte-parole temporaires des assemblées conseillistes. Les politiciens capitalistes ont beau jeu de dénoncer le rôle « dépourvu de caractère » du délégué qui est parfois obligé d'émettre des opinions qui ne sont pas les siennes. Ils oublient que c'est précisément parce qu'il n'y a pas de délégué à vie

que seuls sont désignés à ce poste les individus dont les opinions sont conformes à celles des travailleurs.

La représentation parlementaire part du principe que le délégué au parlement doit agir et voter selon sa propre conscience et sa propre conviction. S'il lui arrive de demander l'avis de ses électeurs, c'est uniquement parce qu'il fait montre de prudence. C'est à lui et non au peuple qu'incombe la responsabilité des décisions. Le système des soviets fonctionne sur le principe inverse : les délégués se bornent à exprimer les opinions des travailleurs.

Les élections parlementaires regroupent les citoyens d'après leur circonscription électorale – c'est-à-dire d'après leurs lieux d'habitation. Ainsi des individus de métiers ou de classes différentes et qui n'ont rien en commun si ce n'est qu'ils sont voisins, sont rassemblés artificiellement dans un groupe et représentés par un seul délégué.

Dans les conseils, les ouvriers sont représentés dans leurs groupes d'origine d'après l'usine, l'atelier ou le complexe industriel dans lequel ils travaillent. Les ouvriers d'une usine constituent une unité de production ; ils forment un tout de par leur travail collectif. En période révolutionnaire, ils se trouvent donc immédiatement en contact pour échanger leurs points de vue : ils vivent dans les mêmes conditions et possèdent des intérêts communs. Ils doivent agir de concert ; c'est à eux de décider si l'usine, en tant qu'unité, doit être en grève ou en fonctionnement. L'organisation et la délégation des travailleurs dans les usines et les ateliers est donc la seule forme possible.

Les conseils sont en même temps le garant de la montée du communisme dans le processus révolutionnaire. La société est fondée sur la production, ou, plus correctement, la production est l'essence même de la société, et par conséquent, la marche de la production détermine la marche de la société. Les usines sont des unités de travail, des cellules qui constituent la société. La principale tâche des organismes politiques (organismes dont dépend la marche de la société) est étroitement liée au travail productif de la société. Il va par conséquent de soi que les travailleurs, dans leurs conseils, discutent de ces questions et choisissent leurs délégués dans leurs unités de production.

Toutefois, il ne serait pas exact de dire que le parlementarisme, forme politique du capitalisme, n'est pas fondé sur la production. En fait, l'organisation politique est toujours modelée selon le caractère de la production, assise de la société. La représentation parlementaire qui se décide en fonction du lieu d'habitation appartient au système de la petite production capitaliste, dans lequel chaque homme est censé posséder sa petite entreprise. Dans ce cas, il existe un rapport entre tous les hommes d'affaires d'une circonscription : ils commercent entre eux, vivent en voisins, se connaissent les uns les autres et

par conséquent désignent un délégué parlementaire commun. Tel est le principe du régime parlementaire. Nous avons vu que par la suite ce système s'est avéré le meilleur pour représenter les intérêts de classe à l'intérieur du capitalisme.

D'un autre côté, nous voyons clairement aujourd'hui pourquoi les délégués parlementaires devaient s'emparer du pouvoir politique. Leur tâche politique n'était qu'une part infime de l'œuvre de la société. La plus importante, le travail productif, incombait à tous les producteurs séparés, citoyens comme hommes d'affaires ; elle exigeait quasiment toute leur énergie et tous leurs soins. Lorsque chaque individu s'occupait de ses propres petites affaires, la société se portait bien. Les lois générales, conditions nécessaires mais de faible portée, pouvaient être laissées à la charge d'un groupe (ou profession) spécialisé, les politiciens. L'inverse est vrai en ce qui concerne la production communiste. Le travail productif collectif devient la tâche de la société tout entière, et concerne tous les travailleurs. Toute leur énergie et tous leurs soins ne sont pas au service de travaux personnels, mais de l'œuvre collective de la société. Quant aux règlements qui régissent cette œuvre collective, ils ne peuvent être laissés entre les mains de groupes spécialisés ; car il en va de l'intérêt vital de l'ensemble des travailleurs.

Il existe une autre différence entre les systèmes parlementaire et conseilleriste. La démocratie parlementaire accorde une voix à chaque homme adulte – et parfois à chaque femme – en invoquant le droit suprême et inviolable de tout individu à appartenir à la race humaine – comme le disent si bien les discours cérémoniels. Dans les soviets au contraire, seuls les ouvriers sont représentés. Faut-il en conclure que le système conseilleriste n'est pas réellement démocratique puisqu'il exclut les autres classes de la société ?

L'organisation conseilleriste incarne la dictature du prolétariat. Il y a plus d'un demi-siècle, Marx et Engels ont expliqué comment la révolution sociale devait amener la dictature du prolétariat et comment cette nouvelle expression politique était indispensable à l'introduction de changements nécessaires dans la société. Les socialistes qui ne pensent qu'en termes de représentation parlementaire, ont cherché à excuser ou à critiquer cette infraction à la démocratie et l'injustice qui consiste selon eux à refuser le droit de vote à certaines personnes sous prétexte qu'elles appartiennent à des classes différentes. Nous pouvons voir aujourd'hui comment le processus de la lutte de classes engendre naturellement les organes de cette dictature : les soviets.

Il n'y a rien d'injuste à ce que les conseils, organes de lutte d'une classe ouvrière révolutionnaire, ne comprennent pas de représentants de la classe ennemie. Dans une société communiste naissante il n'y a pas de place pour les capitalistes ; ils doivent disparaître et ils disparaîtront. Quiconque participe au

travail collectif est membre de la collectivité et participe aux décisions. Les individus qui se tiennent à l'écart du processus collectif de production sont, de par la structure même du système conseilliste, automatiquement exclus des décisions. Ce qui reste des anciens exploités et voleurs n'a pas de voix dans le contrôle de la production.

Il existe d'autres classes de la société qui ne peuvent être rangées ni avec les travailleurs, ni avec les capitalistes. Ce sont les petits fermiers, les artisans indépendants, les intellectuels. Dans les luttes révolutionnaires, ils oscillent de droite et de gauche, mais dans l'ensemble ils ne sont guère importants car ils ont peu de pouvoir. Ce sont essentiellement leurs formes d'organisation et leurs buts qui sont différents. La tâche de la classe ouvrière en lutte sera de sympathiser avec eux ou de les neutraliser – si cela est possible sans se détourner des buts véritables – ou encore, si nécessaire, de les combattre résolument ; elle devra décider de la meilleure façon de les traiter, avec fermeté mais aussi avec équité. Dans la mesure où leur travail est utile et nécessaire, ils trouveront leur place dans le système de production et pourront ainsi exercer leur influence d'après le principe que tout travailleur a une voix dans le contrôle du travail.

Engels avait écrit que l'Etat disparaîtrait avec la révolution prolétarienne ; qu'au gouvernement des hommes succéderait l'administration des choses. A l'époque, il n'était guère possible d'envisager clairement comment la classe ouvrière prendrait le pouvoir. Mais nous avons aujourd'hui la preuve de la justesse de cette vue. Dans le processus révolutionnaire, l'ancien pouvoir étatique sera détruit et les organes qui viendront le remplacer, les conseils ouvriers, auront certainement pour quelque temps encore des pouvoirs politiques importants afin de combattre les vestiges du système capitaliste. Toutefois, leur fonction politique se réduira graduellement en une simple fonction économique : l'organisation du processus de production collective des biens nécessaires à la société.

Lénine philosophe (1938)

Introduction

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

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

Lénine a exposé ses conceptions philosophiques dans son livre *Matérialisme et empiriocriticisme*, publié en russe en 1908 et traduit en 1927 en allemand et en anglais. Vers 1904, quelques intellectuels russes commencèrent de s'intéresser à la philosophie de la nature d'Europe occidentale, et surtout aux idées développées par Ernst Mach, et essayèrent de les intégrer au mar-

xisme. Une véritable tendance « machiste », assez influente, se développa dans le Parti; ses porte-parole principaux étaient Bogdanov, l'un des plus proches collaborateurs politiques de Lénine, et Lunatcharsky. Le conflit, auquel le mouvement révolutionnaire de 1905 avait mis une sourdine, reprit de plus belle aussitôt après, car il n'était pas lié seulement à des controverses théoriques abstraites, mais à de multiples divergences pratiques et tactiques au sein du mouvement socialiste. C'est alors que Lénine prit vigoureusement position contre ces déviations et avec l'appui de Plékhanov, le meilleur des marxistes russes, et qui d'ailleurs était menchévik, réussit bientôt à liquider l'influence du *machisme* à l'intérieur du Parti.

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

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

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

Mais Deborin ajoute :

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

Puisque l'importance du livre de Lénine est soulignée avec une telle force, il est nécessaire d'en faire une étude critique approfondie. Il est clair qu'on ne peut juger à fond de la doctrine de la Troisième Internationale, celle du communisme de parti sans examiner de très près ses bases philosophiques.

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

Le marxisme

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le philosophe par des spéculations abstraites sur la nature du temps, cherche à déterminer s'il existe ou non un temps absolu; le matérialiste compare des horloges pour voir si l'on peut, par une méthode incontestable, établir que deux événements se déroulent simultanément ou successivement. Feuerbach avait utilisé avant Marx cette méthode matérialiste en montrant que les

concepts et les idées découlent des conditions matérielles : l'homme vivant est la source de toute pensée et concept religieux. Sa doctrine peut être grossièrement résumée dans le jeu de mots populaire : *Der Mensch ist was er isst*. Mais pour en démontrer la validité, Feuerbach devait prouver que sa méthode permettait de rendre compte clairement du phénomène religieux. En effet si l'on ne parvient pas à élucider la nature du lien causal, le matérialisme devient insoutenable et une rechute dans l'idéalisme risque fort de s'en suivre. Marx fit ressortir que le principe du retour à l'homme vivant ne pouvait à lui seul tout expliquer. En 1845, dans les *Thèses sur Feuerbach*, il précisait en ces termes ce qui distingue la méthode matérialiste de Feuerbach de la sienne :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ce n'est donc pas une question de vérités partielles. Engels dans sa brochure sur Feuerbach cite la synthèse de l'alizarine (colorant naturel de la garance) comme critère de la vérité de la pensée humaine. Cette synthèse ne prouve en fait que la validité des formules chimiques employées : elle ne peut prouver la validité du matérialisme face à la chose en soi de Kant. Ce concept, comme on peut le voir dans la préface à la *Critique de la raison pure*, dérivait tout droit de l'incapacité de la philosophie bourgeoise à expliquer l'origine ter-

restre de la loi morale. Ce n'est pas l'industrie chimique qui a réfuté la « chose en soi » mais le matérialisme historique en expliquant la loi morale par la société. C'est le matérialisme historique qui a mis Engels en mesure de discerner les sophismes de la philosophie de Kant, d'en démontrer la fausseté, et non les raisons qu'il en donne lui-même dans sa brochure. Ainsi encore une fois, il ne s'agit pas de vérités partielles dans un domaine spécifique de la connaissance, que les résultats pratiques confirment ou infirment. Il s'agit d'un problème philosophique : la pensée humaine peut-elle atteindre la vérité profonde du monde ? On comprend aisément que le philosophe, confiné dans le silence de son cabinet, hanté par des conceptions philosophiques abstraites, elles-mêmes dérivées de notions scientifiques abstraites, qui ont été formulées par une science restant en dehors de la vie pratique, puisse être assailli par le doute au sein d'un tel monde de fantômes. Mais pour l'homme qui reste dans la vie pratique, cette question ne peut avoir aucun sens. La vérité de la pensée, dit Marx, n'est rien d'autre que le pouvoir et l'emprise sur le réel.

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

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

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

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

Avec cette base scientifique le marxisme est plus qu'une simple science; c'est une nouvelle conception du passé et de l'avenir, du sens de la vie, de l'essence du monde et de la pensée. C'est une révolution spirituelle, une nouvelle conception du monde, un nouveau système de vie. Mais en tant que conception du monde, il n'existe en réalité que par la classe qui la professe : les

ouvriers qui s'en pénètrent, prennent conscience de ce qu'ils sont, c'est-à-dire la classe de l'avenir qui croissant en nombre en force et en conscience prendra en mains la production et deviendra par la révolution maîtresse de sa propre destinée. Ainsi le marxisme, théorie de la révolution prolétarienne, n'est une réalité, et du même coup, une force vive que dans l'esprit et le cœur des ouvriers révolutionnaires.

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

Le matérialisme bourgeois

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

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

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

Cette lutte idéologique était au premier chef une lutte contre la religion. La croyance religieuse est une idéologie liée à des conditions périmées; c'est l'héritière d'une tradition qui maintient les masses dans la soumission aux

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

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

qu'aucune place ne soit laissée au hasard, ni à une liberté ou à un arbitraire quelconque.

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

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

Mais la matière n'est pas l'unique substance impérissable que découvrit la science en étudiant des phénomènes pourtant de courte durée. Depuis le milieu du XIX^e siècle, la loi de conservation de l'énergie (d'abord appelée loi de conservation des forces, mais le mot allemand *Kraft* (force), qui avait des acceptions par trop diverses, dut être abandonné, car il ne pouvait correspondre à ce nouveau concept bien défini : l'énergie) est considérée comme l'axiome fondamental de la physique. Là encore se manifestait un ordre profond et rigide

de la nature dans tous les phénomènes l'énergie change de forme. Tantôt chaleur tantôt mouvement, tantôt tension tantôt attraction, tantôt énergie électrique ou chimique, l'énergie se modifie mais sa quantité totale reste constante. Ce principe permit d'atteindre à une compréhension de l'histoire des corps célestes, du Soleil et de la Terre, telle que les affirmations de la théologie eurent l'air de balbutiements enfantins.

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

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

Toutefois, il est impossible de soutenir les conclusions du matérialisme des sciences de la nature poussé à ses dernières conséquences. Les idées sont quand même autre chose que la bile ou tout autre sécrétion corporelle : l'esprit ne peut être considéré comme une forme particulière de force ou d'énergie, il appartient à une tout autre catégorie. Si l'esprit est un produit du cerveau, organe qui ne se différencie somme toute des autres tissus et cellules que par un degré de complexité plus grand, il faut en conclure qu'une trace de cet esprit, une certaine forme de sensibilité, se trouve déjà dans chaque cellule

animale. Et puisque la matière cellulaire n'est qu'un agrégat d'atomes, sans doute plus complexe mais qui ne diffère pas fondamentalement du reste de la matière, on arrive logiquement à la conclusion que quelque chose de ce que nous appelons esprit se trouve déjà dans chaque atome : dans la plus petite des particules de matière doit se trouver une particule de la « substance spirituelle ». Cette théorie de l'âme des atomes se trouve notamment exposée par le zoologiste éminent Ernst Haeckel, propagandiste fervent du darwinisme et adversaire passionné du dogmatisme religieux, et comme tel haï et constamment attaqué par les réactionnaires de son époque. Haeckel ne qualifiait pas sa philosophie de la nature de matérialisme mais de monisme, ce qui est assez étrange car chez lui la dualité de l'esprit et de la matière s'étend jusqu'aux plus petits éléments de l'univers.

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

Le matérialisme ne resta en honneur que dans une faible partie de la petite bourgeoisie radicale, demeurée fidèle aux anciens mots d'ordre politiques de la bourgeoisie naissante. Il trouva un terrain favorable dans la classe ouvrière. Les anarchistes en furent toujours les partisans les plus convaincus. Les ouvriers socialistes accueillirent avec un égal intérêt les doctrines sociales de Marx et le matérialisme des sciences de la nature. La pratique du travail en régime capitaliste, l'expérience quotidienne et la compréhension des forces sociales, qui s'éveillait alors, contribuèrent largement à saper, chez ces ouvriers, les croyances religieuses traditionnelles. Dès lors pour mettre fin à toute espèce de doute, ils s'intéressèrent de plus en plus aux connaissances scientifiques et se firent les lecteurs assidus de Büchner et de Haeckel. Mais tandis que la doctrine marxiste déterminait déjà leur idéologie pratique, politique et sociale, ce

n'est que progressivement qu'une compréhension plus profonde s'affirma chez eux; bien peu se rendirent compte que le matérialisme scientifique bourgeois avait été depuis longtemps dépassé par le matérialisme historique. Ceci correspond d'ailleurs au fait que le mouvement ouvrier ne dépassait pas encore le cadre capitaliste, que la lutte de classe ne cherchait qu'à garantir au prolétariat sa place au sein de la société capitaliste et que l'on croyait dans les mots d'ordre démocratiques des mouvements bourgeois d'autrefois, des slogans valables également pour la classe ouvrière. La compréhension pleine et entière du marxisme n'est possible qu'en liaison avec une pratique révolutionnaire.

En quoi diffèrent le matérialisme historique et le matérialisme bourgeois ?

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

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

Le matérialisme bourgeois voit dans la signification du savoir une simple question de relation entre les phénomènes spirituels et les phénomènes physico-psycho-biologiques de la matière cérébrale. Pour le matérialisme his-

torique, il s'agit des rapports de la pensée aux phénomènes qui sont expérimentés comme monde extérieur.

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

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

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

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

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

Les sciences de la nature mêmes n'en souffrent pas trop. Elles surmontent leurs difficultés et leurs contradictions dans la pratique en révisant sans cesse leur formulation, en s'intéressant à des détails de plus en plus fins, en

améliorant, grâce aux formules mathématiques, les distinctions qualitatives, en étendant et en corrigeant ces formules, amenant ainsi l'image de plus en plus près de l'original, c'est-à-dire du monde des phénomènes. L'absence de la dialectique ne se fait sentir que le jour où le savant passe de son domaine spécialisé de la connaissance à des considérations philosophiques générales, comme par exemple dans le cas du matérialisme bourgeois.

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

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

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

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

Dans la pratique leur différence se manifeste dans leur attitude envers la religion. Le matérialisme bourgeois voulait en triompher. Mais on ne peut détruire une conception née de la vie sociale à coup d'arguments : cette manière de faire signifie qu'à un point de vue donné on oppose un autre point de vue, or contre n'importe quel argument on peut toujours trouver un contre-argument. On ne peut éliminer une conception donnée qu'après avoir découvert quelles raisons et quelles circonstances la rendent nécessaire et démontré que ces circonstances sont passagères. C'est pourquoi la réfutation de la religion par les sciences de la nature ne fut effective que dans le cas des croyances religieuses primitives où l'ignorance des lois de la nature, et de l'explication qu'elles fournissent du tonnerre et des éclairs, de la matière et de l'énergie, permet le développement de toutes sortes de superstitions. La théorie de la société bourgeoise a pu détruire les idéologies liées à l'économie agricole primitive. Mais la religion dans la société bourgeoise est profondément ancrée dans ces forces sociales à la fois inconnues et incontrôlables, face auxquelles le matérialisme bourgeois reste impuissant. Seule la théorie de la révolution ouvrière peut détruire les idéologies de l'économie bourgeoise. Le matérialisme historique dégage le fondement social de la religion et montre pourquoi, à certaines

époques et pour certaines classes, elle a été un mode de pensée nécessaire. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut rompre son charme. Le matérialisme historique ne mène pas de lutte directe contre la religion; partant d'un point de vue plus élevé, il peut l'analyser et l'expliquer comme étant un phénomène naturel se déroulant dans des conditions déterminées. Ce faisant il en sape les fondements, et prévoit qu'elle disparaîtra avec la naissance d'une nouvelle société. Il explique de manière semblable l'apparition temporaire du matérialisme au sein de la bourgeoisie, ainsi que la rechute de cette classe dans des tendances religieuses et mystiques : conservant une conception fondamentalement semblable à celle du matérialisme bourgeois, c'est-à-dire la croyance en des lois absolues, la bourgeoisie abandonne son optimisme des débuts pour adopter à l'opposé la conviction que les problèmes du monde sont insolubles. Il explique de même que le matérialisme gagne du terrain parmi les ouvriers non qu'ils aient été convaincus par des arguments antireligieux mais parce qu'ils voient croître leur compréhension des forces réelles de la société. La religion disparaîtra donc avec le début de la révolution prolétarienne, dont l'expression théorique est le matérialisme historique. C'est par une telle explication que le marxisme vient à bout de la religion.

Dietzgen

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

C'est là que les œuvres de Dietzgen ont leur importance. Dietzgen était un artisan tanneur qui vécut en Rhénanie puis émigra aux États-Unis où il participa au mouvement ouvrier. C'était un autodidacte socialiste qui devint écrivain et philosophe. Il se considérait comme un disciple de Marx dans les domaines sociaux et économiques, et il assimila parfaitement la théorie de la valeur et du capital. En philosophie, c'était un penseur original qui développa les conséquences philosophiques de cette nouvelle conception du monde. Tout en le qualifiant de philosophe du prolétariat Marx et Engels n'approuvaient pas tout ce qu'il écrivait, ils lui reprochaient ses répétitions, le trouvaient souvent confus, et on peut même se demander s'ils ont vraiment compris la nature de son argumentation, qui était bien éloignée de leur propre mode de pensée. Marx pour présenter la vérité nouvelle de ses conceptions les exprime sous

forme d'affirmations précises, et d'arguments nets et logiques, Dietzgen au contraire estime que son rôle principal est de stimuler le lecteur pour qu'il réfléchisse par lui-même sur le problème de la pensée. C'est dans ce but qu'il répète ses arguments sous des formes différentes, expose le contraire de ce qu'il affirmait auparavant, et assigne à chaque vérité les limites de sa validité, craignant par dessus tout que le lecteur n'accepte une affirmation quelconque comme un dogme. S'il lui arrive parfois d'être confus, surtout dans ses derniers textes on trouve, en particulier dans *l'Essence du Travail cérébral de l'Homme* (1869), le premier de ses ouvrages, comme dans *Incursions d'un Socialiste dans le Domaine de l'Epistémologie* (1877) et d'autres petites brochures, des exposés clairs et lumineux sur la nature du processus de la pensée, lesquels confèrent à ces œuvres un intérêt exceptionnel et en font une partie intégrante voire essentielle du marxisme. La première grande question de la théorie de la connaissance est l'origine des idées. Marx et Engels démontrèrent qu'elles sont produites par le milieu extérieur. La deuxième question, qui lui est reliée, porte sur la transformation en idées des impressions fournies par ce milieu. C'est Dietzgen qui y a répondu. Marx montra que les réalités sociales et économiques déterminent la pensée. Dietzgen a explicité la relation entre la pensée et la réalité. Ou pour reprendre une phrase d'Herman Gorter :

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

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

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

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

« Par notre esprit nous entrons en possession potentielle du monde sous deux aspects: l'un extérieur en tant que monde réel, l'autre intérieur, sous forme de pensées, d'idées, d'images. (...) Le cerveau ne saisit pas les choses elles-mêmes, mais seulement leur concept, leur image générale. (...) Il n'y a pas assez de

place dans le cerveau pour la diversité sans fin des objets et la richesse infinie de leurs propriétés. »

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

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

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

« La croyance superstitieuse en la spéculation philosophique a écarté ce physicien de la méthode de l'induction scientifique quand il prétend que des ondes se propageant dans l'éther à la vitesse de 40.000 milles allemands (300.000 km) par seconde constituent la vraie nature de la lumière, et qu'il les oppose aux

phénomènes réels que sont la lumière et la couleur. L'absurdité devient manifeste quand on se rend compte qu'ici le monde visible est appelé « création de l'esprit », alors que les vibrations de l'éther, mises à jour par l'intelligence des plus grands cerveaux, sont considérées comme la réalité matérielle. (C'est tout juste le contraire) ; le monde coloré de tous les phénomènes lumineux est le monde réel alors que les ondes se propageant dans l'éther sont une image construite par l'esprit à partir de ces phénomènes. »

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

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

Comment se fait-il alors que les physiciens aient pu parler de l'éther et de ces ondes comme d'une réalité? Tout d'abord en tant que modèle obtenu par analogie. Nous savons d'expérience que des ondes se propagent dans l'eau et dans l'air. Si nous admettons qu'il existe une substance extrêmement fine, l'éther, qui remplit l'espace et dans laquelle se propagent des ondes, nous pour-

rons y transposer un certain nombre de phénomènes ondulatoires bien connus dans l'air et dans l'eau et constater par la suite que les hypothèses faites se trouvent confirmées. Cette analogie a eu pour effet d'élargir notre monde réel. Par nos « yeux spirituels », nous voyons de nouvelles substances, de nouvelles particules se déplacer, invisibles, car trop petites pour être vues aux meilleurs microscopes, mais concevables d'après le modèle que nous fournissent les substances et les particules macroscopiques plus volumineuses que nous pouvons voir directement.

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

La situation empira encore lorsqu'on découvrit des phénomènes explicables seulement en supposant la lumière formée d'un courant de particules discrètes (bien séparées), les *quanta*, se déplaçant à grande vitesse à travers l'espace. L'ancienne théorie ondulatoire restait pourtant valable et selon les besoins il fallait recourir soit aux ondes, soit aux quanta. Les deux théories étaient en contradiction manifeste, mais elles étaient toutes deux exactes, c'est-à-dire vraies dans les limites de leur champ d'application. Ce n'est qu'à ce stade que les physiciens commencèrent enfin à soupçonner que les entités physiques qu'ils considéraient autrefois comme étant la réalité se cachant derrière les phénomènes, n'étaient en fait que des images, ce que nous appelons des concepts abstraits, des modèles construits pour obtenir plus facilement une vue d'ensemble des phénomènes. Quand, un demi-siècle avant ces découvertes, Dietzgen publiait les remarques critiques qu'il déduisait simplement du maté-

rialisme historique, il n'y avait pas un physicien pour douter de la réalité de l'éther et de son rôle dans la propagation des vibrations lumineuses. Mais la voix de l'artisan socialiste ne pénétra pas dans les amphithéâtres des universités. Aujourd'hui ce sont justement les physiciens qui affirment ne manier que des modèles et des images, qui discutent sans cesse des bases philosophiques de leur science et font remarquer que le seul but de la science en général est de découvrir des relations et des formules permettant de prévoir, à partir d'expériences connues, des phénomènes inconnus.

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

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

Bref la matière est une abstraction.

Alors que les philosophes parlaient de l'essence des choses, les physiciens parlaient de matière, d'une substance immuable derrière les phénomènes changeants. La réalité, disaient-ils, c'est la matière, l'univers c'est l'ensemble de toute la matière. Cette matière est formée d'atomes, composants ultimes et invariables de l'univers, qui par leurs diverses combinaisons donnent l'impression d'un changement incessant. Construits sur le modèle des objets solides que nous rencontrons, c'est-à-dire à partir d'une extension du monde visible, (des pierres, des grains, de la poussière on extrapole à des particules extrêmement petites,) les atomes devenaient les constituants du monde tout en-

tier, aussi bien d'un liquide comme l'eau que d'un gaz comme l'air. La justesse de cette théorie atomique a résisté à l'épreuve d'un siècle d'expérience. Elle a fourni un nombre incalculable d'explications exactes et de prévisions correctes. Les atomes eux-mêmes ne sont pas, bien entendu, des phénomènes observés directement; ils sont des déductions de la pensée. Comme tels ils participent de la nature de tous les produits de notre pensée. Leur délimitation dans l'espace, la distinction entre eux, leurs qualités exactes découlent de leur caractère abstrait. En tant qu'abstraction ils rendent compte de ce qui est général et commun aux divers phénomènes, et nous fournissent ce qu'il faut pour pouvoir faire des prévisions.

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

Il en est de même pour les forces et les lois de la nature. Mais les conclusions de Dietzgen à ce sujet ne sont guère fondées et plutôt confuses. Ceci provient vraisemblablement de ce qu'à l'époque les physiciens allemands utilisaient un seul mot *Kraft* pour désigner indifféremment force et énergie. Nous

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

Newton a étendu la loi de la pesanteur au mouvement des planètes. Le mouvement de la Terre autour du Soleil et celui de la Lune autour de la Terre furent « appliqués » par l'action de la même force qui, sur la Terre fait tomber les pierres vers le bas. L'inconnu était ainsi ramené au connu. La loi de la gravitation universelle de Newton s'exprime en une formule mathématique qui permet aux astronomes de calculer le mouvement des planètes ; et l'accord de ces calculs théoriques avec les observations astronomiques est la preuve de l'exactitude de la loi. C'est pourquoi les physiciens firent de la gravitation la cause de tous ces mouvements ; ils la considéraient comme une chose réelle flottant dans l'espace, une sorte de petit génie mystérieux, d'être spirituel, auquel on donna le nom de « force » (la force d'attraction), et qui réglait le cours des planètes. La loi devenait un commandement suprême, en quelque sorte omniprésent dans la nature, auquel tous les corps devaient obéir. Mais dans la réalité rien de tel n'existe. Par « cause », il ne faut entendre qu'un bref résumé, un abrégé, tandis que par « effet » on désigne la multitude des phénomènes particuliers. La loi est un concept qui regroupe un grand nombre de phénomènes complexes dont elle a été abstraite par l'esprit humain. La formule qui lie l'accélération de chaque particule à sa distance aux autres particules de l'espace et à leur masse, énonce sous une forme particulièrement ramassée la même chose qu'une longue description compliquée de tous les mouvements des corps. La gravitation, la force d'attraction, en tant qu'être particulier diri-

geant les corps en mouvement n'existe pas dans la nature, elle n'existe que dans notre cerveau. En tant que commandement mystérieux, omniprésent dans tout l'espace, elle n'a pas plus d'existence réelle que la loi de la réfraction de Snellius considérée comme donnant à la lumière l'ordre de suivre un chemin donné. Le trajet des rayons lumineux est une conséquence mathématique directe des différences de vitesse de la lumière dans des milieux physiques différents. Pour déterminer ce trajet on peut tout aussi bien supposer que la lumière au lieu d'obéir aux lois de Snellius, se comporte comme un être intelligent et choisit le trajet le plus court pour atteindre son but (principe de Fermat). C'est à partir d'un principe analogue que les physiciens préfèrent, de nos jours, conformément à la théorie de la relativité, déduire les mouvements dans l'univers et les représenter non comme résultant d'une force de gravitation mais comme empruntant le trajet minimal dans un espace-temps courbe à quatre dimensions, c'est-à-dire suivant les « géodésiques » de cet espace. Les physiciens une fois encore en sont venus à considérer cet espace courbe comme étant la « réalité » cachée derrière les phénomènes, et qui prend la place de cet « univers de forces » introduit par Newton. Mais, une fois de plus, il faut remarquer que, tout comme dans le cas de la gravitation universelle de Newton, il ne s'agit que d'une abstraction, d'un ensemble de formules, meilleures que celles de Newton et par conséquent plus justes : malgré des calculs mathématiques plus compliqués, la théorie de la relativité générale est finalement plus simple et permet d'englober et d'expliquer plus de phénomènes que la théorie newtonienne.

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

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

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

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

mulées sous forme absolue par l'esprit à partir de relations partielles. Il en est de la nécessité dans ce domaine comme de toutes les nécessités dans la nature. Si l'on peut parler de nécessité il ne peut s'agir que de l'obligation pour l'homme de manger pour vivre. Ce dicton populaire exprime clairement la relation fondamentale entre l'homme et le monde dans son ensemble.

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

Mach

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

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

A la fin du XIX^e siècle et dans plusieurs pays, apparurent de nombreuses critiques des principales théories en cours. Citons, par exemple, celles de Karl Pearson en Angleterre, Gustav Kirchhoff et Ernst Mach en Allemagne, Henri Poincaré en France. Tous ces critiques, tout en suivant des chemins différents, représentaient une même tendance. Mais ce sont sans nul doute les oeuvres de Mach qui ont exercé la plus grande influence.

Selon lui, la physique ne doit pas partir de la matière, des atomes, des choses, car ce sont des concepts dérivés. Ce que nous connaissons directement, c'est l'expérience et les composantes de toute expérience ce sont les sensations, les impressions sur les sens (*Empfindung*). Sous l'influence de notre sys-

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

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

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

(complexes de sensations). » (*Analyse der Empfindungen (Analyse des sensations)*, p. 23).

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

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

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

Dans l'ouvrage que nous venons de citer et où il traite du développement historique des principes de la mécanique, Mach est très proche de la mé-

thode du matérialisme historique. Pour lui en effet, l'histoire de la science ne se résume pas à celle d'une suite de grands hommes dont le génie a permis les grandes découvertes. Il montre au contraire comment les problèmes pratiques sont d'abord résolus par les méthodes de pensée de la vie quotidienne, puis finissent par trouver leur expression théorique la plus simple et la plus adéquate. Et par là, il insiste sur le rôle « économique » de la science :

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

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

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

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

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

L'élaboration de concepts abstraits, de règles, de lois de la nature, que ce soit dans la vie de tous les jours ou dans l'exercice des sciences, est un processus qui aboutit à économiser l'activité cérébrale, à économiser la pensée. Mach montre par un certain nombre d'exemples empruntés à l'histoire des sciences que les progrès scientifiques reviennent toujours à accroître cette économie, c'est-à-dire économiser des domaines d'expérience de plus en plus

grands de manière de plus en plus ramassée et que pour faire des prédictions, on puisse éviter de répéter les mêmes opérations mentales :

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

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

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

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

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

Ces contradictions ne peuvent être résolues que si nous revenons chaque fois aux phénomènes et si au lieu de discuter sur des mots nous exprimons nos résultats sous forme de rapports entre nos observations. C'est ce que, par la suite, on appela le « principe de Mach » que l'on peut énoncer ainsi : Quand nous nous demandons si une affirmation a un sens ou non et si oui lequel, nous devons chercher quelle expérience peut la confirmer ou l'infirmer. Ce principe a joué un rôle important de nos jours, d'une part dans les controverses sur le temps et l'espace qui accompagnèrent la théorie de la relativité et d'autre part dans la compréhension des phénomènes atomiques et du rayonnement. Pour Mach lui-même, il s'agissait de trouver un champ d'interprétation plus large des phénomènes physiques. Dans la vie quotidienne, les corps solides sont les complexes d'éléments les plus évidents et c'est pourquoi la mécanique, c'est-à-dire la science qui traite des mouvements de ces corps, a été le premier domaine de la physique à se développer. Mais ce n'est pas une raison pour faire de l'agencement des atomes et de la théorie atomique le schéma de base de l'univers tout entier. Au lieu de vouloir expliquer tous les phénomènes, la chaleur, l'électricité, la lumière, la chimie, la biologie par le mouvement de ces particules microscopiques, mieux vaudrait développer des concepts appropriés à chaque domaine.

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

scientifique, certain que d'autres corrigeront les erreurs et compléteront ce qui est laissé inachevé :

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

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

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

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

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

On pourrait objecter ici que si le rouge et le vert appartiennent à plusieurs corps à la fois ils ne sont plus des sensations, de ces éléments constitutifs de l'expérience, mais déjà des concepts abstraits, le « rouge » et le « vert », extraits d'impressions semblables venues de phénomènes différents. Nous trouvons là un renouvellement des bases de la science, celui qui consiste à remplacer des concepts, comme ceux de corps et de matière, par d'autres concepts

abstrait, par exemple la couleur, que nous appelons propriétés des premiers. Mais lorsque Mach dit que sa sensation et celle d'un autre sont le même élément (le « moi » et l'autre sont tous les deux de ces points nodaux) le mot « élément » est pris dans un sens différent, et prend le caractère d'un phénomène qui dépasse l'individu.

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

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

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

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

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

manière ou d'une autre être partie de la conscience. » (Erkenntnis und Irratum (Connaissance et erreur), p. 12)

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

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

autres hommes conduisent, si l'on en croit leur témoignage, à un monde physique correspondant exactement au mien. C'est le monde « intersubjectif », commun à tous les sujets, le monde dont traitent les sciences de la nature. Et Carnap s'arrête également là, satisfait d'avoir éliminé tout dualisme, et d'avoir montré que toute question sur le réalité du monde n'a pas de sens, puisque la réalité « ne peut être prouvée que par nos expériences, nos sensations: ici s'arrête l'enchaînement de la constitution du monde.

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

On peut se demander pourquoi deux philosophes de la nature aussi éminents n'ont pas franchi le pas qui les eût menés à la constitution d'un monde objectif, alors que la logique de leurs raisonnements eût dû les y conduire. On ne peut se l'expliquer qu'à partir de leur conception du monde. Leur

façon instinctive d'attaquer les problèmes est antimatérialiste. En s'arrêtant à un monde subjectif ou intersubjectif construit à partir de l'expérience personnelle, ils parviennent à une conception moniste du monde, dans laquelle le monde physique se compose d'éléments psychiques, et réfutent le matérialisme. On a ici un exemple particulièrement significatif de la manière dont une conception de classe arrive à déterminer l'orientation de la science et de la philosophie.

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

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

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

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

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

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

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

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

Mais lorsque dès 1873 il présente sa critique de l'explication de la chaleur par l'agitation des atomes et de l'électricité par l'écoulement d'un fluide, il ne rencontre aucun écho chez les physiciens. Ceux-ci bien au contraire ont continué à développer ce type d'explications, dont les conséquences ont toujours été confirmées. Dans le cas de l'électricité, par exemple, la découverte de l'électron et de sa charge élémentaire a conduit à une théorie de type corpusculaire, qui permit à la théorie atomique de s'étendre avec de plus en plus de succès. La génération de physiciens qui a succédé à celle de Mach, si elle avait certaines sympathies pour ses conceptions philosophiques, ne l'a pas suivi sur le chemin des applications pratiques. Ce n'est qu'au XX^e siècle lorsque la théo-

rie atomique et celle de l'électron eurent pris un essor remarquable et que la théorie de la relativité eut fait son apparition que de graves contradictions internes se firent jour dans la physique. Les principes de Mach se révélèrent alors les meilleurs guides pour vaincre ces difficultés.

Avenarius

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

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

Pourtant je dis : mon univers est l'objet de l'observation d'un de mes semblables qui est porteur de cette perception, celle-ci devenant une part de lui-même. J'affirme qu'elle est en lui au même titre que d'autres expériences, sentiments, pensées, ou volontés dont j'ai connaissance par son témoignage.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cette énumération imposante montre pourquoi il a été nécessaire de faire intervenir le cerveau. Avenarius n'a rien à objecter au fait que j'introduise chez mon semblable des caractères que je qualifie de spirituels : « la pensée est bien une pensée de mon « moi » ». Mais si j'y ajoute le cerveau, alors la pensée

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

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

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

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

breuses erreurs d'interprétation. Son argumentation, qui dans sa formulation personnelle est tout à fait compliquée et obscure, peut être résumée ainsi :

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

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

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

L'argumentation en vient en somme à la conclusion que le fait de prêter à notre semblable des pensées et des conceptions analogues aux nôtres, qui, malgré les relations spirituelles qui existent entre nous, serait une introjection non légitime, devient permise dès que nous empruntons le détour du monde matériel physique. Le monde extérieur, dit Avenarius, produit dans nos cerveaux les mêmes modifications physiques (ce qui n'a jamais été et ne sera ja-

mais démontré anatomiquement) et ces modifications de nos cerveaux déterminent à leur tour des déclarations analogues qui véhiculent nos échanges spirituels (même si ces relations de détermination ne peuvent être démontrées). La neurologie peut accepter cette idée comme une théorie valable, mais si je m'en tiens à mon expérience, je n'en ai jamais eu la preuve visuelle et je ne l'aurai jamais.

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

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

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

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

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

« Alors que je considère l'arbre placé devant moi comme étant avec moi dans la même relation qu'une donnée immédiate, ou qu'une chose qui « se trouve là », la psychologie officielle

considère cet arbre comme « quelque chose de vu » à l'intérieur de l'homme, et plus particulièrement dans son cerveau. » (s. 45 Note). L'introjection a détourné la psychologie de son véritable objet; d'un « devant moi » elle a fait un « en moi », d'une donnée immédiate « quelque chose d'imaginé ». Elle a transformé « une partie du milieu (réel) en une partie de la pensée (idéale) ».

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

Ici l'empirio-criticisme se rapproche beaucoup du matérialisme bourgeois pour lequel l'influence du milieu extérieur sur les idées de l'homme se réduit à des changements dans la matière cérébrale. Si on compare Avenarius et Haeckel, on se rend compte que le premier est en quelque sorte un Haeckel sens dessus dessous. Pour l'un comme pour l'autre l'esprit n'est qu'une propriété du cerveau. Tous deux estiment pourtant que l'esprit et la matière sont deux choses entièrement distinctes et fondamentalement différentes. Haeckel attribue un esprit à chaque atome alors qu'Avenarius écarte toute conception qui fait de l'esprit un être particulier. Il en résulte que, chez Avenarius, le

monde prend un caractère quelque peu indécis, effrayant pour des matérialistes et ouvrant la porte à toutes sortes d'interprétations idéologiques, celui d'un monde qui ne se compose que « de mon expérience ».

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

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

Le langage ne serait jamais apparu sans la société humaine où il joue le rôle d'un instrument de communication. Il n'a pu se développer qu'au sein d'une telle société, comme instrument de l'activité pratique de l'homme. Cette activité est un processus social, base fondamentale de toute mon expérience

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

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

Telle est donc la différence : la philosophie bourgeoise cherche la source de la connaissance dans la méditation personnelle, le marxisme la trouve dans le travail social. Toute conscience, toute vie spirituelle de

l'homme, fut-il l'ermite le plus solitaire, est un produit de la collectivité et a été façonnée par le travail collectif de l'humanité. Bien qu'elle prenne la forme d'une conscience personnelle (tout simplement parce que l'homme est un individu du point de vue biologique) elle ne peut exister qu'en tant que partie d'un tout. L'homme ne peut avoir d'expérience personnelle, qu'en tant qu'être social. Bien que son contenu diffère d'une personne à l'autre, l'expérience, tout ce qui est acquis, n'est pas dans son essence quelque chose de personnel; elle est au-dessus de l'individu car elle a pour base indispensable la société entière. Ainsi le monde se compose de la totalité des expériences des hommes. Le monde objectif des phénomènes que la pensée logique construit à partir des données de l'expérience est avant tout et par-dessus et de par ses origines, l'expérience collective de l'humanité.

Lénine

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

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

La critique

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

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

Il est clair que ce n'est pas là l'expression véritable de l'antithèse. D'après le matérialisme, le monde matériel donne naissance à la pensée, à la

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

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

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

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

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

En vérité, voilà une méthode agréable pour discuter. Ce que j'écris comme étant l'opinion de mon adversaire, celui-ci a le culot de le remplacer

sans raison apparente par ses propres écrits. D'ailleurs, Lénine sait très bien que Mach parle de la réalité objective du monde, témoins les nombreux passages que lui-même cite. Mais Lénine ne se laisse pas tromper par Mach, comme tant d'autres.

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

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

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

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

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

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

Quiconque connaît un tant soit peu Mach, se rend immédiatement compte que sa théorie est ici déformée, jusqu'à en devenir absurde. Voici ce que Mach affirme en réalité : chaque élément, bien que décrit par de nombreux mots, est une unité inséparable, qui peut faire partie d'un complexe que nous appelons physique, mais qui, combiné à d'autres éléments différents, peut former un complexe que nous appelons psychique. Lorsque je sens la chaleur d'une flamme, cette sensation, avec d'autres sensations sur la chaleur, les indications des thermomètres, rentrent, avec certains phénomènes visibles dans le complexe « flamme » ou « chaleur » appartenant au domaine de la physique. Combinée à d'autres sensations de douleur et de plaisir, avec des souvenirs et des perceptions du système nerveux, la même chose rentre alors dans le do-

maine de la physiologie ou la psychologie. « Aucun (de ces rapports) n'existe tout seul, dit Mach, tous les deux sont toujours présents en même temps ». Car en fait ce sont les éléments d'un même tout combinés de façons différentes. Lénine en déduit que les rapports ne sont pas indépendants et ne peuvent exister qu'ensemble. Mach ne sépare à aucun moment les éléments en éléments physiques et éléments psychiques, pas plus qu'il ne distingue dans ces mêmes éléments une partie physique et une partie psychique; le même élément sera physique dans un certain contexte et psychique dans un autre. Lorsqu'on voit de quelle manière approximative et inintelligible Lénine reproduit les conceptions de Mach, on ne s'étonne pas qu'il la trouve absurde, et qu'il parle de « *l'assemblage le plus incohérent de conceptions philosophiques opposées* » (p. 53). Si l'on ne prend pas la peine, ou si l'on est incapable de découvrir les véritables opinions de son adversaire, si l'on prend quelques phrases par-ci, par-là, pour les interpréter à sa manière, rien d'étonnant à ce que le résultat soit sans queue ni tête. Et personne ne peut appeler cela une critique marxiste de Mach.

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

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

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

Dans un chapitre intitulé ironiquement « L'homme pense-t-il avec son cerveau ? », Lénine cite (p. 87) le passage où Avenarius dit que la pensée n'est pas l'habitant, etc. du cerveau). Il en tire la conclusion que selon Avenarius, l'homme ne pense pas avec son cerveau! Pourtant, un peu plus loin, Avenarius explique, dans sa terminologie, artificielle certes, mais cependant assez nettement, que ce sont les actions du monde extérieur sur notre cerveau qui produisent ce que nous appelons les pensées. Mais cela Lénine ne l'a pas remarqué. Manifestement, il n'a pas eu la patience de traduire en termes communs le langage abscons d'Avenarius. Mais pour combattre un adversaire, il faut avant tout connaître son point de vue. L'ignorance n'a jamais pu servir d'argument.

Ce qu'Avenarius conteste ce n'est pas le rôle du cerveau, mais le fait que la pensée soit baptisée produit du cerveau, que nous lui assignions, en tant qu'être spirituel, un siège dans le cerveau, que nous disions qu'elle vit dans le cerveau, qu'elle le commande, ou qu'elle soit une fonction du cerveau. Or, comme nous l'avons vu, la matière cérébrale occupe précisément une place centrale dans sa philosophie. Toutefois, Lénine considère que tout ceci n'est qu'une « mystification » :

« Avenarius suit ici le conseil de l'aigrefin de Tourguenev : « Elève-toi avec le plus d'énergie contre les vices que tu te reconnais. » Avenarius s'efforce de faire semblant de combattre l'idéalisme (...) Détournant l'attention du lecteur à l'aide d'attaques partielles contre l'idéalisme, Avenarius défend en réalité, sous une terminologie à peine modifiée, ce même idéalisme : la pensée n'est pas une fonction du cerveau³, le cerveau n'est pas l'organe de la pensée, les sensations ne sont pas une fonction du système nerveux, ce sont des « éléments »... » (p. 89)

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

³ Pourtant, selon Avenarius, les actes, les perceptions, les déclarations (*Aussehen*) sont une propriété du cerveau.

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

Il est naturel que la foule des philosophes professionnels, conformément à la tendance de la pensée bourgeoise d'affirmer la primauté de l'esprit sur la matière, s'efforce de développer et de souligner le côté anti-matérialiste des deux conceptions; pour eux aussi, le matérialisme n'est rien d'autre que la doctrine de la matière physique. Et peut-on demander quelle est l'utilité de tels témoins? Les témoins sont nécessaires lorsque des faits litigieux doivent être éclaircis. Mais à quoi servent-ils lorsqu'il s'agit d'opinions, de théories, de conceptions du monde? Pour déterminer le contenu véritable d'une conception philosophique, il faut simplement lire soigneusement et reproduire fidèlement les passages où elle s'exprime tenter de comprendre et de restituer ses sources; c'est le seul moyen de trouver les ressemblances ou les différences avec d'autres théories, de distinguer les erreurs de la vérité. Cependant pour Lénine les choses sont différentes. Son livre s'insère dans un procès juridique et pour cette raison il importait de faire défiler toute une série de témoins. Le résultat de ce procès était d'une importance politique considérable. Le « machisme » menaçait de briser les doctrines fondamentales, l'unité théorique du parti. Les représentants de cette tendance devaient donc être mis rapidement hors de combat. Mach et Avenarius constituaient un danger pour le Parti ; par conséquent, ce qui importait ce n'était pas de chercher ce qu'il y avait de vrai et de valable dans leurs théories, de voir ce qu'on pouvait en tirer pour élargir nos propres conceptions. Il s'agissait de les discréditer, de détruire leur réputation, de les présenter comme des esprits bouillonnés⁴, pleins de contradictions internes, ne racontant que des idioties sans queue ni tête, essayant en permanence de dissimuler leurs véritables opinions et ne croyant même pas à leurs propres affirmations⁵.

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

⁴ Cf. par exemple in *Matérialisme et empiriocriticisme* : « Il faut être d'une naïveté excessive pour ajouter foi aux propos de ce confusionniste ... » (p. 110). « L'idéaliste Wundt a, de façon très incivile, arraché le masque grimacier d'Avenarius.. » (p. 91).

⁵ Cf. V.I. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 42 : Ce qui prouve simplement que sa philosophie se réduit à une phraséologie oiseuse et vaine à laquelle l'auteur lui-même ne croit pas.

« Et il est difficile de dire lequel des deux démasque plus douloureusement le mystificateur Avenarius, Smith avec sa réfutation nette et directe⁶, ou Schuppe par son éloge enthousiaste de l'œuvre finale d'Avenarius. Le baiser de Wilhelm Schuppe ne vaut pas mieux en philosophie que celui de Piotr Strouvé ou de M. Menchikov en politique. » (p. 730).

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

Les sciences de la nature

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

⁶ Smith retraduit Avenarius dans le langage de la philosophie traditionnelle et découvre que ce dernier ne parle jamais de signification.

peuvent très bien s'opposer aux progrès des sciences vers des conceptions nouvelles et meilleures.

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

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

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

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

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

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

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

Ce passage confus qui est complètement en dehors de la question, ne peut être compris que si l'on considère que pour Lénine « la nature » se compose non seulement de la matière, mais aussi des lois naturelles qui gouvernent ses phénomènes, flottant quelque part dans l'univers comme des commandements rigides, auxquels les choses doivent obéir. Donc pour lui, nier l'existence objective de ces lois, c'est nier l'existence même de la nature; faire de l'homme le créateur des lois naturelles signifie pour lui, faire de l'esprit humain le créateur du monde. Mais le saut qui permet de passer de l'esprit humain à la divinité comme créateur du monde, reste une énigme pour le lecteur ordinaire.

Déjà, deux pages plus haut, Lénine écrivait :

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

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

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

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

Ici Lénine présente Mach comme admettant l'uniformité de la nature (première citation) sans la considérer comme réelle. Pour appuyer cette dernière affirmation, il cite un deuxième passage de Mach, où celui-ci admet cette réalité de manière patente, mais rejette la nécessité. C'est sur cette nécessité que Lénine insiste. Le confusionnisme de ces phrases embrouillées, encore amélioré par des formules courtoises que nous n'avons pas reproduites ici,

s'éclaire si l'on se souvient que pour Lénine l'uniformité de la nature équivaut à la nécessité de la réalisation de nos prévisions; en d'autres termes, il ne fait pas de différence entre les régularités telles qu'elles apparaissent plus ou moins clairement dans la nature et la forme apodictique des lois naturelles précises. Et il poursuit :

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

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

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

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

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

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

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

« Est-il plus « économique » de « penser » que l'atome est indivisible ou qu'il est composé d'électrons positifs et négatifs ? Est-il plus « économique » de penser que la révolution bourgeoise russe est faite par les libéraux ou contre les libéraux ? Il n'est que de poser la question pour voir à quel point il est ab-

surde et subjectif d'appliquer ici la catégorie de l' « économie de la pensée ». » (p. 175)

Et à cela il oppose sa propre conception :

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

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

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

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

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

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

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

« Résistant aux conclusions idéalistes que ses principes imposent, Mach s'élève contre Kant et détend l'origine expérimentale du concept d'espace (Connaissance et Erreur, 2^e édition allemande, p. 350, 385). Mais si la réalité objective ne nous est

pas donnée dans l'expérience (comme le veut Mach) ... » (pp. 183-184)

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

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

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

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

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

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

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

« Tout d'abord nous remarquons que nous avons une plus grande confiance dans toutes les expériences sur l'espace et

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

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

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

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

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

Cela signifie qu'un point dans l'espace peut être fixé de façon absolue sans référer aux autres choses, et qu'on peut le retrouver sans aucune hésitation. Lorsque Mach dit que c'est l'opinion des physiciens de son époque, il voit ses collègues plus en retard qu'ils ne l'étaient, car déjà à cette époque on acceptait communément que les grandes théories physiques sur le mouvement,

etc., étaient des conceptions relatives, que la place d'un corps est toujours déterminée par rapport à la place des autres corps, et que l'idée même de position absolue n'a aucun sens.

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

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

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

Ainsi il qualifie de matérialiste la croyance selon laquelle les concepts de temps et d'espace absolus (théorie que la science soutenait autrefois mais

qu'elle dut abandonner par la suite) sont la véritable réalité du monde⁷. Parce que Mach s'oppose à la réalité de ces concepts et affirme qu'il en va de même pour le temps et l'espace que pour n'importe quel autre concept — c'est-à-dire que nous ne pouvons les déduire que de l'expérience — Lénine lui colle un « idéalisme » menant au « fidéisme ».

Le matérialisme

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

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

Parfait nous sommes sûrement tous d'accord avec la première phrase. Pourtant lorsqu'on veut restreindre à la seule matière physique que toute réalité, nous sommes alors en contradiction avec la première définition. L'électricité aussi fait partie de la réalité objective; est-elle pour autant matière physique ? Nos sensations nous montrent l'existence de la lumière; celle-ci est une réalité mais ce n'est pas de la matière. Les concepts introduits par les physiciens pour expliquer ces phénomènes lumineux, c'est-à-dire d'abord l'éther, puis les photons, peuvent difficilement être qualifiés de matière. Et l'énergie

⁷ Ces idées bizarres, partie essentielle du léninisme, c'est-à-dire de la philosophie d'Etat en Russie, furent imposées par la suite à la science russe. On peut s'en rendre compte en lisant l'ouvrage de Waldemar Kaempfert *La science en Russie Soviétique*, dont voici un passage : « Vers la fin de la purge des trotskistes, le Département d'Astronomie de l'Académie des sciences vota quelques résolutions violentes, qui furent signées par le président et dix-huit membres, déclarant que « la cosmogonie bourgeoise moderne était dans un état de profonde confusion idéologique résultant de son refus d'accepter le seul concept vrai du matérialisme dialectique, à savoir l'infinité de l'univers en espace et en temps », et dénonçant comme « contre-révolutionnaire » la croyance en la relativité ».

n'est-elle pas aussi réelle que la matière physique ? Plus directement que les choses matérielles elles-mêmes, c'est leur énergie qui se manifeste dans toute expérience et qui donne naissance à nos sensations. C'est pour cette raison qu'Ostwald déclarait, il y a un demi-siècle, que l'énergie est la seule substance réelle du monde; et il nomme cela « la fin du matérialisme scientifique ». Et finalement, ce qui nous est donné à travers nos sensations, quand nos semblables nous parlent, ce ne sont pas seulement les sons qui sortent de leur gorge et de leurs lèvres, et pas seulement l'énergie des vibrations de l'air, mais aussi et surtout, leurs pensées, leurs idées. Les idées humaines appartiennent à la réalité objective aussi sûrement que les objets palpables; le monde réel est constitué aussi bien des choses spirituelles que des choses appelées matérielles en physique. Si dans notre science, dont nous avons besoin pour notre activité, nous voulons représenter notre monde d'expérience tout entier, le concept de matière physique ne suffit pas; nous avons besoin d'autres concepts comme l'énergie, l'esprit, la conscience.

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

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

« La pensée est fonction du cerveau », dit J. Dietzgen (Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, 1903, p. 52. Il y a une traduction russe : L'essence du travail cérébral). « La pensée est le produit du cerveau... Ma table à écrire, contenu de ma pensée, coïncide avec cette pensée, ne s'en distingue pas. Mais hors de ma tête, cette table à écrire, objet de ma pensée, en est tout à fait différente » (p. 53). Ces propositions matérialistes parfaitement claires sont cependant complétées chez Dietzgen par celle-ci : «

Mais la représentation qui ne provient pas des sens est également sensible, matérielle, c'est-à-dire réelle... L'esprit ne se distingue pas plus de la table, de la lumière, du son que ces choses ne se distinguent les unes des autres » (p. 54). L'erreur est ici évidente. Que pensée et matière soient « réelles », c'est-à-dire qu'elles existent, cela est juste. Mais dire que la pensée est matérielle, c'est faire un faux pas vers la confusion du matérialisme et de l'idéalisme. Au fond, c'est plutôt chez Dietzgen une expression inexacte. — il s'exprime en effet ailleurs en termes plus précis : « L'esprit et la matière ont au moins ceci de commun qu'ils existent » (p. 80). » (p. 253)

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

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

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

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

« Quant au matérialisme, auquel Mach oppose ici encore ses conceptions, sans nommer tout franc et tout net l'« ennemi », l'exemple de Diderot⁸ nous a montré quelle était la véritable façon de voir des matérialistes. Elle ne consiste pas à dégager la sensation du mouvement de la matière ou à l'y ramener, mais à considérer la sensation comme une des propriétés de la matière

⁸ Diderot, un des Encyclopédistes du 18^e siècle, avait écrit que : « la sensibilité est une propriété générale de la matière, ou produit de son organisation » (cf. Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, p. 35). Le dernier membre de la phrase qui élargit singulièrement la portée de cette affirmation est entièrement négligé par Lénine dans cette discussion.

en mouvement. Sur ce point Engels partageait le point de vue de Diderot. » (p. 46)

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

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

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

« C'est exclusivement pour ces trois raisons, exclusivement dans ces limites, qu'Engels rejette le matérialisme du XVIII^e »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

« Se ralliant, au fond, à l'idéalisme philosophique, Mach livre les sciences au fidéisme (...) Et c'est cette doctrine « sacro-sainte » de toute la philosophie et de la théologie professorales qui est souffletée à chaque page du livre de Haeckel. Le savant qui exprime assurément les opinions, les dispositions d'esprit et les tendances les plus durables, quoique insuffisamment cristallisées, de la plupart des savants de la fin du XIX^e et du commen-

cement du XX^e siècle, montre d'emblée, avec aisance et simplicité, ce que la philosophie professorale tentait de cacher au public et de se cacher à elle-même, à savoir : qu'il existe une base de plus en plus large et puissante, contre laquelle viennent se briser les vains efforts des mille et une écoles de l'idéalisme philosophique, du positivisme, du réalisme, de l'empirio-criticisme et de tout autre confusionnisme. Cette base, c'est le matérialisme des sciences de la nature. » (pp. 363 et 365)

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

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

De quelle lutte de classe est-il question ? Quelle classe est ici représentée par Haeckel et contre quelle autre classe lutte-t-elle ? Lénine ne le dit pas. Doit-on comprendre qu'il pense implicitement que Haeckel, sans le vouloir, agissait comme porte-parole de la classe ouvrière contre la bourgeoisie ? Mais en ce cas, il faut préciser que Haeckel s'opposait violemment au socialisme, et que dans sa défense du darwinisme il essayait de faire admettre cette doctrine à la classe dirigeante en soulignant que le principe de la sélection naturelle du plus apte, était une théorie d'essence aristocratique qui pouvait très bien servir à réfuter « *cette absurdité totale du socialisme égalitaire* ». Ce que Lénine appelle une tempête soulevée par *les Enigmes de l'Univers (Welträtsel)* n'était en réalité qu'un léger orage au sein de la bourgeoisie, qui représentait le dernier stade de son abandon du matérialisme pour une conception idéaliste du monde.

Ce livre de Haeckel fut le dernier sursaut, bien affaibli, du matérialisme bourgeois; les tendances idéalistes, mystiques et religieuses étaient cependant déjà si fortes dans la bourgeoisie et chez les intellectuels que de toutes parts les attaques fusèrent contre le livre de Haeckel et en dévoilèrent les faiblesses. Nous avons indiqué ci-dessus ce qui faisait l'importance de ce livre pour la masse de ses lecteurs de la classe ouvrière. Lorsque Lénine parle ici de lutte de classes, cela prouve à quel point il ignorait la nature de la lutte des classes dans les pays de capitalisme développé, et qu'il la voyait surtout sous forme d'une lutte pour et contre la religion.

Plekhanov

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

Marx, c'est la réalité sociale, c'est-à-dire la société des hommes, des rapports de production, et des outils qui déterminent la conscience.

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

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

La révolution russe

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

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

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

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

Cette tendance est particulièrement manifeste chez Plekhanov « le père du marxisme russe ». Alors que les théoriciens d'Europe occidentale s'occupaient de problèmes politiques, il en vint à s'intéresser aux premières

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

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

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

au socialisme en passant par le capitalisme, et celle de la guerre des classes en qualité de force motrice. Voilà pourquoi Lénine donna à son matérialisme le nom et la présentation extérieure du marxisme et il les identifiait de bonne foi.

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

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

Les ouvriers et intellectuels russes ne pouvaient se fixer un tel but ; ils devaient d'abord ouvrir la voie au libre développement d'une société indus-

trielle moderne⁹. Pour les marxistes russes, l'essence du marxisme ne se trouvait pas dans la thèse de Marx selon laquelle c'est la réalité sociale qui détermine la conscience, mais au contraire dans cette phrase du jeune Marx, gravée en grosses lettres dans la Maison du Peuple à Moscou : la religion est l'opium du peuple.

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

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

⁹ Les historiens bolcheviks qui ne connaissaient le capitalisme que sous sa forme de capitalisme colonial furent très habiles à découvrir le rôle du capital colonial dans le monde, dont ils firent d'excellentes études. Mais en même temps ils n'ont pas vu la différence entre cette forme de capital et le capitalisme national ou capitalisme d'Etat. Ainsi Prokovski dans *son Histoire de la Russie* présente l'année 1917 comme la fin de plusieurs siècles de développement capitaliste en Russie.

lumière les raisons pour lesquelles cette légende devait forcément apparaître : une révolution bourgeoise exige le soutien de la classe ouvrière et de la paysannerie. Il lui faut donc créer des illusions, se présenter comme une révolution de type différent plus large plus universel. En l'occurrence, c'était l'illusion consistant à voir dans la révolution russe la première étape de la révolution mondiale, appelée à libérer du capitalisme le prolétariat dans son ensemble; son expression théorique fut la légende du marxisme.

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

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

Il va de soi que Lénine avait parfaitement raison de réagir. A vrai dire, la question n'était pas de savoir si Marx ou Mach détenait la vérité, ou si l'on

pouvait tirer des idées de Mach quelque chose qui pût être utile au marxisme; il s'agissait de savoir si ce serait le matérialisme bourgeois ou l'idéalisme bourgeois ou un mélange des deux, qui fournirait la base théorique de la lutte contre le tsarisme. Il est clair que l'idéologie d'une bourgeoisie satisfaite d'elle-même et déjà déclinante ne peut en aucun cas s'accorder avec un mouvement en développement, ne peut satisfaire, fût-ce une bourgeoisie en ascension. Une telle idéologie aurait conduit à un affaiblissement, là où justement il fallait faire preuve de la plus grande énergie. Seule l'intransigeance du matérialisme pouvait rendre le Parti fort et lui donner la vigueur nécessaire pour une révolution. La tendance « machiste », qu'on pourrait mettre en parallèle avec le révisionnisme en Allemagne, allait briser le radicalisme de la lutte et la solide unité du parti, en théorie et en pratique. Et c'est ce danger que Lénine a vu très nettement. « Quand je l'ai lu (le livre de Bogdanov) j'ai été transporté de colère et de rage », écrivait-il à Gorki en février 1908. Et, en effet, cette fureur éclate tout au long de son livre dans la véhémence de ses attaques contre ses adversaires: Lénine semble l'avoir écrit sans décollérer. Ce n'est pas une discussion fondamentale destinée à éclaircir certaines idées, comme par exemple le livre d'Engels contre Dühring ; c'est le pamphlet incendiaire d'un chef de parti qui doit par tous les moyens préserver son parti des dangers qui le menacent. Ainsi on ne pouvait pas s'attendre à ce qu'il essaie réellement de comprendre les doctrines qu'il attaque. Avec ses propres conceptions non marxistes, il ne pouvait que les interpréter de travers et les présenter de façon inexacte, voire les déformer complètement. La seule chose qui comptait c'était de les réduire à néant, de détruire leur prestige scientifique, et de présenter les « machistes » russes comme des perroquets ignares répétant les paroles de crétins réactionnaires.

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

Les mots de Deborin, cités tout au début de cet ouvrage, ne sont donc qu'en partie exacts. On ne peut pas parler de victoire du marxisme là où il s'agit seulement d'une prétendue réfutation de l'idéalisme bourgeois par les idées du matérialisme bourgeois. Mais, sans aucun doute, le livre de Lénine laissa une empreinte décisive dans l'histoire du Parti, et détermina dans une grande mesure, le développement ultérieur des idées philosophiques en Russie. Après la révolution, dans le nouveau système de capitalisme d'Etat, le « léninisme », combinaison de matérialisme bourgeois et de doctrine marxiste du développement social, le tout orné d'une terminologie dialectique, fut proclamé philosophie officielle. Cette doctrine convenait parfaitement aux intellectuels

russes, maintenant que les sciences de la nature et la technique formaient la base d'un système de production qui se développait rapidement sous leur direction et qu'ils voyaient se profiler un avenir où ils seraient la classe dirigeante d'un immense empire, où ils ne rencontreraient que l'opposition de paysans encore englués de superstitions religieuses.

La révolution prolétarienne

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

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

Aucune allusion ici à l'immense pouvoir de l'ennemi, la bourgeoisie, qui possède toutes les richesses du monde, et contre laquelle la classe ouvrière ne progresse que péniblement. Aucune allusion au pouvoir spirituel de la bourgeoisie sur les ouvriers qui sont encore en grande partie dominés par la culture bourgeoise, dont ils peuvent à peine se dégager dans leur lutte incessante pour

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

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

la révolution mondiale, les ouvriers suivent le Parti communiste, lui laissent la direction de la lutte et, après la victoire, le gouvernement; les membres du parti doivent obéir à leurs chefs dans la plus stricte des disciplines. Tout dépend donc de ces chefs du parti capables et qualifiés, de ces révolutionnaires éminents et expérimentés; il est absolument indispensable que les masses croient que le parti et ses chefs ont toujours raison.

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

Bien entendu, cela ne signifie nullement que tout ouvrier devrait juger de la valeur d'arguments scientifiques dans des domaines exigeant des connaissances spécialisées. Ceci veut dire, en premier lieu, que tous les ouvriers devraient s'intéresser non seulement à leurs conditions de travail et d'existence immédiates, mais aussi aux grandes questions sociales liées à la lutte de classe et à l'organisation, et se trouver en mesure de prendre des décisions à cet égard. Mais en second lieu, ceci implique un certain niveau dans la discussion et les affrontements politiques. Quand on déforme les idées de l'adversaire parce qu'on ne peut pas les comprendre ou parce qu'on en est incapable, on a de fortes chances de l'emporter aux yeux des militants fidèles; mais le seul résultat — celui d'ailleurs qu'on recherche dans les querelles partisanses — est de

rattacher ces derniers au parti avec un fanatisme accru. Pour les ouvriers, ce qui compte pourtant n'est pas de voir augmenter la puissance d'un parti quelconque, mais bien leur capacité de prendre le pouvoir et d'instaurer leur domination sur la société. C'est uniquement par la discussion, sans vouloir à tout prix diminuer l'adversaire, lorsque les divers points de vue sérieux ont été compris à partir des rapports de classes et en comparant les arguments entre eux. C'est alors que l'auditoire participant au débat pourra acquérir cette lucidité à toute épreuve, dont la classe ouvrière ne saurait se passer pour asseoir définitivement sa liberté.

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

Lorsque la classe ouvrière a grandi en nombre et en puissance, que la lutte de classe occupe une place essentielle dans la vie sociale, une autre partie du marxisme doit venir au premier plan. En effet, le grand problème pour les ouvriers n'est plus de savoir qu'ils sont exploités et doivent se défendre; il leur faut savoir comment lutter, comment surmonter leur faiblesse, comment acquérir vigueur et unité. Leur situation économique est si facile à comprendre, leur exploitation si évidente, que l'unité dans la lutte, la volonté collective de prendre la production en main, devraient à première vue en résulter sur-le-champ. Ce qui leur brouille la vue et les en empêche, c'est avant tout la puissance d'idées héritées et injectées, le formidable pouvoir spirituel du monde bourgeois, lequel étouffé leur pensée sous un épais manteau de croyances et d'idéologies, les divise, les rend timorés et leur trouble l'esprit. Dissiper une fois pour toutes ces épaisses nuées, liquider ce monde des vieilles idées, ce processus d'élucidation fait partie Intégrante de l'organisation du pouvoir ouvrier, elle-même processus; il est lié au cheminement de la révolution. Sur ce plan, la partie du marxisme à mettre en valeur est celle que nous avons appelée sa philosophie, le rapport des idées à la réalité.

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

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

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

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

La propriété publique et la propriété commune (1947)

L'objectif reconnu du socialisme est de prendre les moyens de production des mains de la classe capitaliste et de les mettre entre celles de la communauté des travailleurs. On appelle cet objectif parfois « la propriété publique » et parfois « la propriété commune » de l'appareil de production. Il y a pourtant, entre ces deux expressions, une différence prononcée et fondamentale.

La propriété publique est le droit de propriété, c'est-à-dire de disposition, exercé par un corps public qui représente la société, par un gouvernement, par le pouvoir d'Etat ou par quelque autre corps politique ; les personnes qui forment ce corps, hommes politiques, fonctionnaires, chefs, secrétaires, directeurs, sont les maîtres immédiats de l'appareil de production ; ils dirigent et règlent les moyens de production ; ils commandent les travailleurs. La propriété commune est le droit de disposition exercé par les travailleurs eux-mêmes ; la classe ouvrière (ce terme est pris ici au plus large de sa signification et fait référence à tous ceux qui prennent part au travail vraiment productif ; il inclut les employés, les fermiers, les hommes de science) est le maître immédiat de l'appareil de production, dirigeant, décidant et réglant la production qui est en fait leur travail commun.

Sous le régime de propriété publique, les travailleurs ne sont pas les maîtres de leur travail : peut-être sont-ils mieux traités et payés que sous le régime de propriété privée, mais ils sont malgré tout toujours exploités. L'exploitation ne veut pas simplement dire que les travailleurs ne reçoivent pas le produit entier de leur travail ; une grande partie de celui-ci doit toujours être utilisée pour l'appareil de production et pour les secteurs improductifs mais nécessaires de la société. L'exploitation a pour essence le fait que d'autres qui forment une autre classe disposent des produits et de leur distribution, qu'ils décident quelle part sera attribuée aux travailleurs comme salaires, quelle part ils retiennent pour eux-mêmes et pour d'autres effets. Sous le régime de propriété publique, ceci appartient à la régulation du processus de production, ce qui est la fonction de la bureaucratie. Ainsi, en Russie, la bureaucratie en tant que classe dirigeante est le maître de la production et des produits, et les travailleurs russes forment une classe exploitée.

Dans les pays occidentaux, on connaît seulement la propriété publique (dans quelques branches) de l'Etat capitaliste. On peut citer ici le célèbre écrivain « socialiste » G. D. H. Cole pour qui le socialisme équivaut à la propriété publique. Il a écrit :

« Toute la population ne serait pas plus capable que tout le corps des actionnaires dans une grande entreprise moderne de diriger une industrie (. . .) Il faudrait, sous un régime socialiste autant que sous le capitalisme développé, con-

fier la direction des entreprises industrielles à des experts salariés choisis pour leurs connaissances spécialisées et leur habilité vis-à-vis de certaines branches du travail » (*An Outline of Modern Knowledge*, édité par Dr. W. Rose, 1931, p. 674).

« Il n'y a aucune raison pour supposer que la socialisation d'un secteur de l'industrie signifierait un grand changement dans son personnel de direction » (p. 676).

En d'autres mots : la structure du travail productif reste tel qu'il est déjà sous le système capitaliste ; les travailleurs restent soumis aux directeurs qui les commandent. Il est clair qu'il ne vient pas à l'esprit de l'auteur « socialiste » que « le peuple entier » consiste principalement en des travailleurs qui, en tant que producteurs, sont parfaitement capables de diriger les industries dans lesquelles ils travaillent.

On revendique quelquefois le contrôle ouvrier comme moyen de corriger le système de production géré par l'Etat. Mais voyons, le fait de demander le contrôle, la surveillance à un supérieur montre bien l'esprit de soumission d'objets désespérés soumis à l'exploitation. Ainsi donc, on peut contrôler les affaires d'un autre homme, mais on ne contrôle pas ses propres affaires, on les fait soi-même. Le travail productif, la production sociale est l'affaire authentique de la classe ouvrière. C'est le contenu de sa vie, sa propre activité. Elle-même pourrait s'en occuper si la police et le pouvoir d'Etat ne l'en empêchait. Elle a les outils, les machines à sa disposition ; elle les utilise et les manie. Elle n'a besoin ni de maîtres pour la commander, ni de finances pour contrôler les maîtres.

La propriété publique est le programme des « amis » des travailleurs qui souhaitent remplacer l'exploitation dure du capitalisme privé par une exploitation modernisée plus douce. La propriété commune est le programme de la classe ouvrière seule, combattant pour son auto-libération.

Nous ne parlons pas ici bien sûr d'une société socialiste ou communiste où la production sera organisée de façon à ne plus être un problème, où chacun se servira de l'abondance des produits selon ses besoins et ses désirs et où le concept « propriété » aura complètement disparu. Nous parlons du moment où la classe ouvrière a conquis le pouvoir politique et social et fait face à la tâche d'organiser la production et la distribution dans des conditions extrêmement difficiles. Le combat de classe des travailleurs d'aujourd'hui et de demain sera fortement déterminé par leurs idées sur les objectifs immédiats – la propriété publique ou bien la propriété commune – à réaliser à ce moment-là même.

Si la classe ouvrière rejette la propriété publique, sa servitude et son exploitation avec, et demande la propriété commune et sa liberté et son auto-détermination, elle ne peut le faire sans remplir certaines conditions et désirs. La propriété commune implique tout d'abord que les travailleurs dans leur totalité sont les maîtres des moyens de production et les font fonctionner en un système de production sociale bien ordonné. Ensuite, elle implique que dans tous les ateliers, dans toutes les usines et toutes les entreprises, le personnel règle son propre travail collectif en fonction de toute la production. Le personnel doit donc créer les organes grâce auxquels il dirigera en tant que personnel son propre travail, ainsi que la production sociale en général. L'institution de l'Etat et du gouvernement ne peuvent être utilisées pour ce but, car c'est essentiellement un organe de domination, qui concentre les affaires publiques entre les mains d'un groupe de dirigeants. Mais sous le socialisme, les affaires publiques consistent en la production sociale, aussi sont-elles l'affaire de tous, de chaque personnel, de chaque travailleur qui discuteront et décideront à tout moment de leur propre initiative. Leurs organes doivent se composer de délégués envoyés en tant que messagers de leur opinion, qui devront continuellement revenir rendre compte et rapporter les résultats obtenus dans les assemblées de délégués. Par l'intermédiaire de ces délégués, qui pourrait être rappelés et révoqués à tout moment, la liaison entre les masses travailleuses formées en groupes plus petits et plus grands peut être également établie et l'organisation de la production peut être également assurée.

De pareils corps de délégués, désignés communément par le terme « conseils ouvriers », constituent ce que l'on peut appeler l'organisation politique de la classe ouvrière qui se libère de l'exploitation. Ces corps ne peuvent pas être créés à l'avance ; ils doivent être formés suivant l'activité des travailleurs eux-mêmes au moment où ils en auront besoin. Ces délégués ne sont pas des parlementaires ni des dirigeantes ou chefs, mais ce sont des médiateurs, des messagers spécialisés qui assurent la liaison entre les personnels des diverses entreprises et qui unissent leurs diverses opinions en une résolution commune. La propriété commune demande la direction commune de travail ainsi que l'activité productive commune. Ceci ne peut être réalisé que si tous les travailleurs participent à cette autogestion de ce qui est la base et le contenu de la vie sociale, et s'ils en viennent à créer les organes qui uniront la variété de leurs désirs en une seule action commune.

Puisque de tels conseils ouvriers devront à aucun doute jouer un rôle considérable dans l'organisation future de la lutte et des objectifs de la classe ouvrière, il vaut, pour tous ceux qui soutiennent la lutte sans compromis et la liberté de la classe ouvrière, la peine de leur prêter une attention et une étude profondes.

A propos des grèves (1948)

On distingue dans le mouvement ouvrier deux formes principales de lutte, le plus souvent connues comme le terrain politique et le terrain économique de combat. L'aspect politique se concentrait autour des élections de corps parlementaires ou d'autres corps semblables, l'aspect économique consistait en des grèves pour de meilleurs salaires et conditions de travail. Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, les socialistes partagent l'opinion que le premier de ces aspects avait une importance fondamentale et était révolutionnaire, car il instaurait le but de la conquête du pouvoir politique au moyen duquel on révolutionnerait la structure de la société, on abolirait le capitalisme et on introduirait un système socialiste. Le deuxième aspect était seulement un moyen d'obtenir des réformes, de maintenir ou d'améliorer le niveau de vie au sein de capitalisme, ce système étant ainsi reconnu comme la base de la société.

Le fait que cette distinction ne pouvait être entièrement adéquate fut vite démontré par la pratique du parlementarisme. Dans le *Manifeste communiste*, Marx avait déjà indiqué quelques mesures de réforme préparant la prochaine révolution. Plus tard, les parlementaires socialistes travaillaient et luttaient continuellement pour des réformes ; les Partis socialistes auxquels ils appartenaient établirent un programme détaillé de « revendications immédiates » ; ils purent élargir continuellement le nombre des votants, d'abord et surtout en Allemagne, et puis dans d'autres pays européens. Le but final d'une révolution socialiste fut rejeté progressivement à l'arrière-plan. Ce que cette lutte politique obtint vraiment sous le nom de la lutte pour le socialisme fut d'assurer pour la classe ouvrière une place reconnue au sein de la société capitaliste avec certains niveaux de vie et de conditions de travail, mais jamais sûrs, toujours instables, toujours contestés et dont on a toujours besoin d'assurer la défense.

Ces deux formes de lutte, avec d'un côté le syndicalisme et ses grèves et de l'autre le socialisme parlementaire, devinrent les instruments de réforme seulement – dirigés en grande partie par les mêmes personnes, puisque les chefs syndicaux siégeaient au parlement. En plus, la doctrine réformiste affirmait que par son activité, par l'accumulation de réformes au parlement et « la démocratie industrielle » aux ateliers, on transformerait graduellement le capitalisme en socialisme.

Mais le capitalisme avait ses propres méthodes, et ce que Marx avait exposé dans ses études d'économie, la concentration du capital se réalisa d'une façon encore plus forte que son auteur l'avait peut-être supposée. La croissance et le développement du capitalisme au cours du XX^e siècle ont amené un grand nombre de nouveaux phénomènes sociaux et conditions économiques. Tout socialiste qui soutient la lutte de classe sans compromis doit étudier ces changements avec soin, car c'est d'eux que dépendent les moyens d'actions que les

travailleurs devront utiliser pour amener la victoire et la liberté. Beaucoup de vieilles conceptions de la révolution peuvent prendre maintenant des formes plus distinctes. Ce développement a augmenté énormément le pouvoir du capitalisme, a donné à de petits groupes de monopolistes la suprématie sur toute la bourgeoisie, et lié le pouvoir d'Etat encore plus étroitement aux affaires. Cela renforça les instincts de répression de cette classe, manifestés par l'augmentation des tendances réactionnaires et fascistes, diminuant encore plus la force du syndicalisme face au capital et le rendant moins enclin à lutter. Les chefs syndicaux devinrent encore plus les médiateurs et même les agents du capital, dont la fonction est d'imposer les conditions de travail déplaisantes dictées par le capital aux travailleurs résistants. De plus en plus, les grèves prennent la forme de grèves sauvages, éclatant contre la volonté des chefs syndicaux qui s'emparent du commandement afin d'apaiser la lutte. Tandis que sur le terrain politique, il y a une collaboration et une harmonie de classe complète – dans le cas du Parti communiste accompagnées par le semblant de phrases révolutionnaires – de telles grèves sauvages deviennent encore plus la seule vraie lutte de classe menée durement par les travailleurs contre le capital.

Après la guerre, ces tendances se sont intensifiées. La reconstruction, la réparation de la dévastation ou du manque des forces productrices signifient reconstruction capitaliste. Cette reconstruction implique l'accumulation plus rapide du capital, l'augmentation plus vigoureuse des profits, la dépression du niveau de vie des travailleurs. Le pouvoir d'Etat acquiert maintenant une importante fonction dans l'organisation des affaires. Dans l'Europe dévastée, il prend la tête ; ses fonctionnaires deviennent les directeurs d'un dirigisme économique, qui réglementent la production et la consommation. Son rôle spécial est de réprimer les travailleurs et d'étouffer tout mécontentement par des moyens physiques ou spirituels. Aux Etats-Unis, où il est soumis aux affaires, ceci est sa fonction principale. Les travailleurs ont maintenant en face d'eux le front uni du pouvoir d'Etat et de la classe capitaliste, auquel se joignent les chefs syndicaux et politiques qui aspirent à négocier avec les directeurs et les patrons et à prendre part aux décisions qui règlent les salaires et les conditions de travail. Et le mécanisme capitaliste de l'augmentation des prix a pour effet la diminution rapide du niveau de vie des travailleurs.

En Europe, en Angleterre, en Belgique, en France, aux Pays-Bas, et aux Etats-Unis aussi, des grèves sauvages éclatent, menées jusqu'ici par des petits groupes n'ayant ni clairement conscience de leur rôle social, ni des buts plus radicaux, mais faisant preuve d'une admirable solidarité. Ils défient leur gouvernement « travailliste » en Angleterre et sont hostiles au Parti communiste au pouvoir en France et en Belgique. Les travailleurs commencent à sentir que le pouvoir d'Etat est maintenant leur plus important ennemi. Leurs grèves sont dirigées contre ce pouvoir ainsi que contre les maîtres capitalistes. Les

grèves deviennent un facteur politique ; et lorsque les grèves éclatent avec une intensité telle qu'elles paralysent des branches entières et ébranlent la production sociale en ses fondements, elles deviennent un facteur politique de première importance. Les grévistes n'ont peut-être pas l'intention d'être révolutionnaires, mais ils le sont – ni les grévistes ni même la plupart des socialistes ne s'en rendent compte. Et par nécessité, la conscience et la lucidité se formeront progressivement à partir de ce qui n'a été qu'intuitif, et rendront les actions plus directes et plus efficaces.

Ainsi, les rôles sont peu à peu renversés. L'action parlementaire se détériore et devient une simple querelle de politiciens, servant à tromper les gens et à replâtrer cet hideux capitalisme. En même temps, des grèves de masse des travailleurs ont tendance à devenir de plus sérieuses attaques contre le pouvoir d'Etat, cette forteresse du capitalisme, et à devenir des facteurs plus efficaces pour élever le niveau de conscience et du pouvoir social de la classe ouvrière. Bien sûr, il y a encore beaucoup à faire ; aussi longtemps que l'on verra les travailleurs se mettre en grève et reprendre le travail simplement sur l'ordre d'un chef ambitieux, ceux-ci ne seront pas prêts pour les grandes actions de leur auto-libération. Mais si l'on étudie les développements et les changements survenus au cours de la première partie de notre siècle, on ne peut manquer de reconnaître l'importance pour nos idées sur la révolution sociale de ces authentiques luttes de classe prolétariennes. Nous examinerons dans un autre travail les conséquences de ce phénomène sur le travail de propagande des socialistes.

Lettre à *Socialisme ou Barbarie* (1953)

Cher camarade Chaulieu,

Je vous remercie beaucoup pour le série des 11 numéros de *Socialisme ou Barbarie* que vous avez donnés, pour moi, au camarade B... Je les ai lu (bien que non encore terminés) avec un extrême intérêt, à cause de la grande concordance de vues qu'ils révèlent entre nous. Vous avez probablement fait la même constatation à la lecture de mon livre *Les Conseils ouvriers*. Il me parut pendant de longues années que le petit nombre de socialistes qui développaient ces idées n'avait pas augmenté ; le livre fut ignoré et passé sous silence par la totalité de la presse socialiste (sauf, récemment, dans le *Socialist Leader* de l'ILP). Je fus donc heureux de faire la connaissance d'un groupe qui en était venu aux mêmes idées par une voie indépendante. La domination complète des travailleurs sur leur travail, que vous exprimez en disant : « Les producteurs organisent eux-mêmes la gestion de la production », je l'ai décrite moi-même dans les chapitres sur « l'organisation des ateliers » et « l'organisation sociale ». Les organismes dont les ouvriers ont besoin pour délibérer, formés d'assemblées de délégués, que vous appelez : « organismes soviétiques » sont les mêmes que ceux que nous appelons « Conseils ouvriers », « Arbeiterräte », « Workers' Councils ».

Il y a bien sûr des différences ; j'en traiterai, en considérant cela comme un essai de contribution à la discussion dans votre revue. Alors que vous restreignez l'activité de ces organismes à l'organisation du travail dans les usines après la prise du pouvoir social par les travailleurs, nous les considérons comme devant être également les organismes au moyen desquels les ouvriers conquerront ce pouvoir. Pour conquérir le pouvoir nous n'avons que faire d'un d' « un parti révolutionnaire » prenant la direction de la révolution prolétarienne. Ce « parti révolutionnaire » est un concept trotskiste qui trouva une adhésion (depuis 1930) parmi les nombreux ex-partisans du P.C. déçus par la pratique de celui-ci. Notre opposition et notre critique remontaient déjà aux premières années de la Révolution russe et étaient dirigés contre Lénine et suscitées par son tournant vers l'opportunisme politique. Ainsi nous restâmes hors des voies du trotskisme ; nous ne fumes jamais sous son influence ; nous considérâmes Trotsky comme le plus habile porte-parole du bolchevisme qui aurait dû être le successeur de Lénine. Mais, après avoir reconnu en la Russie un capitalisme d'état naissant, notre attention alla principalement vers le monde occidental du grand capital, où les travailleurs auront à transformer le capitalisme le plus hautement développé en un communisme réel (au sens littéral du terme). Trotsky, par sa ferveur révolutionnaire, captiva tous les dissidents que le stalinisme avait jetés hors du P. C. et en leur inoculant le virus bolchevique les rendit presque incapables de comprendre les nouvelles grandes tâches de la révolution prolétarienne.

Parce que la révolution russe et ses idées ont encore une influence tellement puissante sur les esprits, il est nécessaire de pénétrer plus profondément son caractère fondamental. Il s'agissait, en peu de mots, de la dernière révolution bourgeoise, mais qui fut l'oeuvre de la classe ouvrière. Révolution bourgeoise signifie une révolution qui détruit le féodalisme et ouvre la voie à l'industrialisation avec toutes les conséquences sociales que celle-ci implique. La révolution russe est donc dans la ligne de la révolution anglaise de 1647 et de la révolution française de 1789 avec ces suites de 1830, 1848, 1871. Au cours de toutes ces révolutions, les artisans, les paysans et les ouvriers ont fourni la puissance massive nécessaire pour détruire l'ancien régime ; ensuite, les comités et les partis des hommes politiques représentant les riches couches qui constituaient la future classe dominante, vinrent au premier plan et s'emparèrent du pouvoir gouvernemental. C'était l'issue naturelle parce que la classe ouvrière n'était pas encore mûre pour se gouverner elle-même ; la nouvelle société de classes où les travailleurs étaient exploités ; une telle classe dominante a besoin d'un gouvernement composé d'une minorité de fonctionnaires et d'hommes politiques. La révolution russe, à une époque plus récente, sembla être une révolution prolétarienne, les ouvriers en étant les auteurs par leurs grèves et leurs actions de masse. Ensuite, cependant, le parti bolchevik réussit peu à peu à s'approprier le pouvoir (la classe travailleuse était une petite minorité parmi la population paysanne) ; ainsi, le caractère bourgeois (au sens large) de la révolution russe devint dominant et prit la forme du capitalisme d'Etat. Depuis, pour ce qui est de son influence idéologique et spirituelle dans le monde, la révolution russe devint l'opposé exact de la révolution prolétarienne qui doit libérer les ouvriers et les rendre maîtres de l'appareil de production.

Pour nous, la tradition glorieuse de la révolution russe consiste en ce que, dans ses premières explosions de 1905 et 1917, elle a été la première à développer et montrer aux travailleurs du monde entier la forme organisationnelle de leur action révolutionnaire autonome, les soviets. De cette expérience, confirmée plus tard à une moindre échelle en Allemagne, nous avons tiré nos idées sur les formes d'action de masse qui sont propres à la classe ouvrière et qu'elle devra appliquer pour appliquer sa propre libération.

Exactement à l'opposé nous voyons les traditions, les idées et les méthodes issues de la révolution russe lorsque le P. C. s'est emparé du pouvoir. Ces idées, qui servent uniquement d'obstacles à une action prolétarienne correcte, constituèrent l'essence et la base de la propagande de Trotsky.

Notre conclusion est que les formes d'organisation du pouvoir autonome, exprimées par les termes « soviets » ou « Conseils ouvriers », doivent aussi bien servir à la conquête du pouvoir qu'à la direction du travail productif

après cette conquête. D'abord, parce que le pouvoir des travailleurs sur la société ne peut être obtenu d'une autre manière, par exemple par ce qu'on appelle un parti révolutionnaire. Deuxièmement, parce que ces soviets, qui seront plus tard nécessaire à la production, ne peuvent se former qu'à travers la lutte de classe pour la conquête du pouvoir.

Il me semble que dans ce concept le « noeud de contradictions » du problème de la « direction révolutionnaire » disparaît. Car la source des contradictions est l'impossibilité d'harmoniser le pouvoir et la liberté d'une classe gouvernant sa propre destinée, avec l'exigence qu'elle obéisse à une direction formée par un petit groupe ou parti. Mais pouvons-nous maintenir une telle exigence ? Elle contredit carrément l'idée de Marx la plus citée, à savoir que la libération des travailleurs sera l'oeuvre des travailleurs eux-mêmes. De plus, la révolution prolétarienne ne peut être comparée à une rébellion unique ou à une campagne militaire dirigée par un commandement central, et même pas à une période de luttes semblable par exemple à la grande Révolution française, qui ne fut elle-même qu'un épisode dans l'ascension de la bourgeoisie au pouvoir. La révolution prolétarienne est beaucoup plus vaste et profonde ; elle est l'accession des masses du peuple à la conscience de leur existence et de leur caractère. Elle ne sera pas une convulsion unique ; elle formera le contenu d'une entière période dans l'histoire de l'humanité, pendant laquelle la classe ouvrière aura à découvrir et à réaliser ses propres facultés et son potentiel, comme aussi ses propres buts et méthodes de lutte. J'ai tâché d'élaborer certains aspects de cette révolution dans mon livre *Les Conseils ouvriers*, dans le chapitre intitulé « La révolution ouvrière ». Bien sûr, tout ceci ne fournit qu'un schéma abstrait, que l'on peut utiliser pour mettre en avant les diverses forces en action et leurs relations.

Maintenant, il se peut que vous demandiez : mais alors, dans le cadre de cette orientation, à quoi sert un parti ou un groupe, et quelles sont ses tâches ? Nous pouvons être sûrs que notre groupe ne parviendra pas à commander les masses laborieuses dans leur action révolutionnaire ; à côté de nous il y a une demi-douzaine et plus d'autres groupes ou partis, qui s'appellent révolutionnaires mais qui tous diffèrent dans leur programme et dans leurs idées ; et comparés au grand parti socialiste, ce ne sont que les lilliputiens. Dans le cadre de la discussion contenue dans le numéro 10 de votre revue, il a été, avec raison, affirmé que notre tâche est principalement une tâche théorique ; de trouver et indiquer, par l'étude et la discussion, le meilleur chemin d'action pour la classe ouvrière. L'éducation basée là-dessus, cependant, ne doit pas avoir lieu à l'intention seulement des membres du groupe ou du parti, mais des masses de la classe ouvrière. Ce sont elles qui auront à décider, dans leurs meetings d'usine et leurs Conseils, de la meilleure manière d'agir. Mais, pour qu'elles se décident de la meilleure manière possible, elles doivent être éclairées par des

avis bien considérés et venant du plus grand nombre de côtés possible. Par conséquent, un groupe qui proclame que l'action autonome de la classe ouvrière est la forme principale de la révolution socialiste, considérera que sa tâche primordiale est d'aller parler aux ouvriers ; par exemple, par le moyen de tracts populaires qui éclairciront les idées des ouvriers en expliquant les changements importants dans la société, et la nécessité d'une direction des ouvriers par eux-mêmes dans toutes leurs actions comme aussi dans le travail productif futur.

Vous avez là quelques-unes des réflexions que m'a suscitées la lecture des discussions hautement intéressantes publiées dans votre revue. De plus, je dois dire combien j'ai été satisfait des articles sur « L'ouvrier américain », qui clarifient une grande partie de l'énigmatique problème de cette classe ouvrière sans socialisme ; et de l'article instructif sur la classe ouvrière en Allemagne orientale. J'espère que votre groupe aura la possibilité de publier encore d'autres numéros de sa revue.

Vous m'excuserez d'avoir écrit cette lettre en anglais ; il m'est difficile de m'exprimer en français d'une façon satisfaisante.

Très sincèrement, votre

Ant. Pannekoek.

