

KARL KORSCH

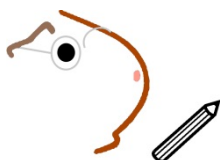
MARXISME ET PHILOSOPHIE



1923

Les Editions de minuit 1964

Le mot du cobaye



Il s'agit pour nous de diffuser des ouvrages intéressants et utiles ou rares sans aucun autre but que de faire de nous des cobayes *lettrés* et *critiques*, dans un sens différent de la pseudo-critique circulaire émanant des analyses d'une « littérature » qui rôde autour de nos cages, et qui ne fait rien de plus que nous enfermer en nous faisant croire que nous sommes dehors.

Cette édition consiste en un simple scan de l'édition de référence (voir ci-dessous). Le résultat final a été « optimisé » afin de produire un fichier plus léger, plus clair et plus ou moins « cherchable ».

Edition de référence :

KORSCH Karl, *Marxisme et philosophie*, trad. C. Orsoni, Paris, Éd. de Minuit, 1964, 187 p.

Parution originale en 1923.

KARL KORSCH

MARXISME ET PHILOSOPHIE

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR CLAUDE ORSONI
PRÉSENTÉ PAR KOSTAS AXELOS



ARGUMENTS

LES ÉDITIONS DE MINUIT

© 1964 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy – 75006 Paris
Tous droits réservés pour tous pays
ISBN 2-7073-0101-9

Dans le texte allemand, Marxismus und Philosophie est d'un abord difficile. La pensée ne s'y laisse atteindre qu'à travers des phrases interminables, où la prolifération des adverbes, adjectifs et modificatifs de toutes sortes, la répétition excessive des termes, sont en quelque sorte la rançon des efforts de l'auteur pour donner sa plus exacte expression à la nuance la plus subtile.

Il m'a paru que le plus important était de rendre la pensée de Karl Korsch accessible au lecteur français. Cela impliquait, en l'occurrence, un parti-pris de clarification, auquel j'ai renoncé cependant, chaque fois qu'il menaçait de trahir cette pensée.

J'ai signalé, dans les nombreuses notes, la version française des textes cités ou mentionnés, s'il en existe une. Mais pour les citations, j'ai remanié, quand cela m'a semblé utile, la traduction française, parfois défectueuse. Les références renvoient donc aux passages des ouvrages cités, sans en être toujours la reproduction littérale.

Enfin, je dois dire le grand profit que j'ai retiré, pour ce travail, de l'amicale vigilance de Maximilien Rubel et de sa compétence sans défaut. Qu'il en soit ici vivement remercié.

L'ÉTAT ACTUEL DU PROBLÈME (ANTICRITIQUE)

I

Habent sua fata libelli. L'écrit paru en 1923 sur « le problème si grave, tant du point de vue théorique que pratique, des rapports entre le marxisme et la philosophie », ne méconnaissait nullement, en dépit de son caractère rigoureusement scientifique, ses liens concrets avec les luttes de l'époque, qui atteignaient alors au paroxysme. Tout laissait à penser qu'il rencontrerait, même sur le plan théorique, prévention et récusation de la part de la tendance qu'il combattait dans la pratique. En revanche, on pouvait espérer que la tendance dont il traduisait en théorie, et avec les moyens de la théorie, l'orientation pratique, l'examinerait, comme tel, avec impartialité et même avec bienveillance. C'est tout le contraire qui s'est produit. Tout en éludant les prémisses et les conséquences pratiques de la thèse défendue dans *Marxisme et philosophie*, tout en saisissant de façon unilatérale cette thèse elle-même, la critique qui s'est penchée sur cet ouvrage au nom de la science et de la philosophie bourgeoises a adopté une attitude positive à l'égard de son contenu théorique ainsi travesti. Au lieu d'exposer objectivement et de critiquer le résultat effectif global, révolutionnaire en théorie comme en pratique, que ces recherches visaient à fonder et à développer, elle en a partialement mis en

valeur ce que le point de vue bourgeois considère comme le « bon côté » — la reconnaissance des réalités spirituelles — méconnaissant ce qui est, en fait, pour ce même point de vue, le mauvais côté : la proclamation de l'effondrement et de la destruction totale de ces réalités spirituelles, ainsi que de leur base matérielle, au moyen de l'action à la fois pratique et théorique, matérielle et spirituelle, de la classe révolutionnaire ; et elle a salué ce résultat partiel comme un progrès scientifique (1). De leur côté, les représentants attitrés des deux principales tendances du « marxisme » officiel contemporain ont, avec un instinct sûr, flairé aussitôt dans cet écrit modeste une rébellion hérétique contre certains dogmes communs aujourd'hui encore, et en dépit de toutes les oppositions apparentes, aux deux confessions de la vieille église marxiste orthodoxe ; ils ont condamné sur le champ, devant le concile rassemblé, les idées exprimées dans l'ouvrage, comme *déviations de la doctrine reçue* (2).

Ce qui frappe dès l'abord dans les arguments critiques par lesquels les représentants idéologiques ont, dans la

(1) Cf. par exemple *Politische Literaturberichte der Deutschen Hochschule für Politik*, t. I, n° 2 : « Particulièrement remarquable est le rejet de la conception marxiste vulgaire qui voit dans la structure spirituelle (idéologique) de la société une pseudo-réalité. Son contenu éminent de réalité est précisément mis en valeur par les principes mêmes de la pensée marxiste. » Ou bien les conclusions du compte rendu pénétrant et détaillé de Laszlo Radványi, dans *Archiv für Sozialwissenschaften*, LIII, 2, p. 527 sqq. : « Même celui qui ne partage point les convictions fondamentales de l'auteur doit en retenir l'idée que le marxisme originaire n'est pas un pan-économisme, qu'il ne considère pas la structure économique comme le seul domaine de la pleine réalité, mais qu'il voit aussi dans les sphères spirituelles une partie constitutive et pleinement réelle de l'ensemble de la vie sociale. » *Ibid.*, p. 535.

(2) Cf. le discours d'ouverture du président du parti Wels au congrès du parti social-démocratique d'Allemagne (*Vorwärts*, 12-6-1924) et le discours d'ouverture du président de l'Internationale Communiste Zinoviev au V^e Congrès mondial de l'I.C. tenu au même moment — discours reproduit dans l'organe communiste *Internationale Presse Korrespondenz* (IV^e année, n° 76, 28-6-1924, p. 931 sqq. et n° 79, 2-7-1924, p. 965 sqq.).

suite, motivé « théoriquement » le jugement d'hérésie prononcé aux deux Congrès de 1924 contre *Marxisme et philosophie*, c'est avant tout la *concordance totale de leur contenu*, assez inattendue si l'on tient compte des divergences théoriques et pratiques qui séparent leurs auteurs sous d'autres rapports. Quand le social-démocrate Wels condamne les idées du « professeur Korsch » comme hérésie « communiste », et quand le communiste Zinoviev les condamne comme hérésie « révisionniste », il ne s'agit que d'une différence de terminologie. En fait, tous les arguments que Bammel, Luppol, Boukharine, Deborine, Béla Kun, Rudas, Thalheimer, Duncker et d'autres *critiques appartenant au parti communiste* ont dirigés contre mes idées soit directement, soit indirectement (en rapport avec le récent procès d'hérésie, dont nous discuterons, intenté à Georges Lukacs) — tous ces arguments ne font en somme que reprendre et développer ceux que le *théoricien du parti social-démocrate*, Karl Kautsky, représentant attitré de la seconde fraction du marxisme officiel, avait mis sur le tapis, il y a déjà longtemps, dans un compte-rendu détaillé de mon livre, paru dans la revue théorique de la social-démocratie allemande (3). Ainsi, lorsque Kautsky se figure combattre, en cet écrit, les idées de « tous les théoriciens du communisme », la ligne de front dans cette discussion se situe en réalité bien ailleurs. Dans ce débat fondamental sur la situation du marxisme contemporain, annoncé par bien des signes et maintenant ouvert, l'on retrouvera sur toutes les questions décisives, en dépit des querelles secondaires et passagères, d'une part l'ancienne orthodoxie marxiste

(3) Cf. *Die Gesellschaft*, I, 3 juin 1924, p. 306 sqq. Les arguments qui reviennent de façon stéréotypée chez tous les critiques du P.C. sont réunis dans l'introduction critique de l'éditeur G. Bammel pour une traduction russe de *Marxisme et philosophie*, parue en 1924 aux éditions « Oktober des Geistes », Moscou (une autre traduction, non commentée celle-là, parût peu avant aux éditions « Kniga », Leningrad et Moscou, 1924).

de Kautsky et la nouvelle orthodoxie du marxisme russe ou « léniniste », d'autre part toutes les tendances critiques et avancées de la théorie du mouvement ouvrier d'aujourd'hui.

Cette situation d'ensemble de la théorie marxiste permet également de comprendre que, pour la plupart, les critiques de mon ouvrage se soient beaucoup moins occupées du domaine très limité défini dans les termes « Marxisme et philosophie » que de deux autres problèmes que j'ai seulement signalés au passage sans les traiter à fond. Il s'agit d'abord de *la conception du marxisme* sur laquelle reposent toutes les assertions du livre, et ensuite d'une question plus générale sur laquelle débouche finalement l'enquête particulière concernant les rapports entre le marxisme et la philosophie, à savoir celle portant sur le concept marxiste *d'idéologie*, ou sur le rapport entre la *conscience et l'être*. C'est sur ce dernier point que les conclusions de mon livre se rapprochent de façon multiple des études dialectiques de Georges Lukacs, parues au même moment sous le titre *Histoire et conscience de classe*, et qui reposent sur une base philosophique plus vaste. Dans une postface de mon ouvrage, je me suis déclaré fondamentalement d'accord avec G. Lukacs, me réservant pour plus tard de prendre position de façon plus précise quant aux divergences particulières qui pourraient subsister entre nous, tant sur le contenu que sur la méthode. Cela fut présenté comme la reconnaissance d'un accord complet, en particulier par les critiques d'obédience communiste ; moi-même au demeurant, je n'avais pas encore, à ce moment-là, suffisamment éclairci la portée des divergences non plus seulement « particulières », mais vraiment fondamentales entre Lukacs et moi, nonobstant les nombreux points communs de nos tendances théoriques. Pour cette raison et d'autres encore dont la discussion n'a pas ici sa place, je n'ai pas alors donné suite à cette invitation formulée à plusieurs reprises par

mes adversaires du P. C., de « délimiter » mes idées par rapport à celles de Lukacs ; j'ai préféré supporter avec patience que les critiques assimilassent à celles de Lukacs, comme ils aiment à le faire, mes propres « déviations » par rapport à la « doctrine marxiste-léniniste » hors de laquelle point de salut. Encore aujourd'hui, alors qu'il ne m'est plus possible de joindre à la deuxième édition inchangée de mon ouvrage une semblable approbation fondamentale des vues de Lukacs, et que toutes les raisons qui me retenaient de m'exprimer clairement sur nos divergences sont caduques, je crois néanmoins, pour l'essentiel, me retrouver objectivement aux côtés de Lukacs dans l'attitude critique à l'égard de l'ancienne et de la nouvelle orthodoxie marxiste, social-démocratique et communiste.

II

La première contre-attaque dogmatique que les critiques de l'ancienne et de la nouvelle orthodoxie marxiste ont dirigée contre la *conception du marxisme (tout à fait non-dogmatique et antidogmatique, historique et critique, et par suite matérialiste à proprement parler)* que j'expose dans *Marxisme et philosophie*, c'est-à-dire au fond contre l'*application de la conception matérialiste de l'histoire à elle-même* — cette contre-attaque s'est présentée comme une objection d'ordre « historique » et point du tout « dogmatique » : on me reprochait de manifester dans cet ouvrage une prédilection injustifiée pour la forme « primitive » que Marx et Engels avaient d'abord donnée aux nouvelles idées dialectico-matérialistes dont ils firent une théorie révolutionnaire, en rapport immédiat avec la praxis révolutionnaire. De ce fait, j'aurais sous-estimé la valeur posi-

tive du développement que les marxistes de la II^e Internationale ont apportée à la théorie de Marx et d'Engels ; par surcroît, j'aurais totalement négligé le fait que ces derniers ont eux-mêmes profondément modifié et développé par la suite leur théorie originelle, ce qui leur a permis de l'acheminer à sa forme historique la plus achevée.

Il est clair que l'on soulève ici une question de la dernière importance pour l'interprétation historico-matérialiste de la théorie marxiste : la question des *phases successives de développement* que le marxisme a parcourues depuis son élaboration première jusqu'à l'époque actuelle, où on l'a vu déjà éclaté en différentes formes historiques ; la question des *relations* de ces différentes phases entre elles, et de leur signification pour le développement historique tout entier de la théorie du mouvement ouvrier moderne.

Il va de soi que ces phases historiques de développement doivent être considérées de façon bien différente selon que l'on adopte le point de vue dogmatique de l'une ou l'autre des diverses tendances « marxistes » qui s'affrontent aujourd'hui dans le mouvement ouvrier socialiste avec la plus grande violence, même sur le plan théorique. Ce n'est pas un, mais plusieurs mouvements bien distincts qui sont issus de l'effondrement de la *Pre-mière Internationale* dans les années 70, comme aussi de l'écroulement, dû à la guerre mondiale, de la *Deuxième Internationale* ; et tous ces mouvements se réclament de Marx et se disputent la possession de « l'anneau véritable » ^(a), la succession du marxisme correctement compris. Mais si l'on tranche le nœud gordien de ces querelles dogmatiques pour se placer sur le terrain de la connaissance dialectique (ce qui s'exprime symboliquement dans l'affirmation que l'anneau véritable est maintenant perdu), si donc l'on s'abstient de mesurer *dogmatiquement*, grâce à on ne sait quel canon abstrait

(a) Cf. Lessing, *Nathan le Sage*, parabole de l'anneau. (N.D.T.)

d'une « doctrine pure et inaltérée », la concordance plus ou moins grande des diverses variantes en question de la théorie marxiste, si l'on considère au contraire toutes ces idéologies marxistes passées ou présentes de façon seulement *historique, matérialiste et dialectique*, comme les produits d'un développement historique — on aboutira alors à une appréciation bien différente des diverses phases de ce processus de développement et de leurs rapports réciproques en fonction du point de vue dont on sera parti dans cette analyse.

Dans mon livre, qui traitait du problème particulier des *rapports entre le marxisme et la philosophie*, j'ai distingué à ce propos les *trois grandes périodes de développement* que la théorie marxiste a parcourues après sa naissance, et au cours desquelles ses relations avec la philosophie se sont chaque fois modifiées de façon caractéristique (4). Ce point de vue particulier, valable seulement pour l'histoire de *Marxisme et philosophie*, justifie plus spécialement la délimitation (trop peu marquée sous d'autres points de vue) de la *deuxième* période ; je fais commencer celle-ci aux années 50 du XIX^e siècle, avec la bataille de juin 1848 et l'époque qui a suivi, marquée par un essor sans précédent du capitalisme, période qui englobe également l'écrasement, dans les années 50 du XIX^e siècle, de toutes les organisations et courants d'émancipation de la classe ouvrière

(4) Kautsky (*ibid.*, p. 312) considère le « marxisme primitif », le seul que, selon lui, tous les autres théoriciens communistes et moi-même reconnaitrions, comme la théorie des « œuvres de jeunesse de Marx et d'Engels, conçues avant leur 30^e année » ; et Bammel, qui par ailleurs suit aveuglément et en tous points de sa critique l'exemple de Kautsky, regarde comme un signe de mon ignorance (étalant ainsi hors de propos sa propre érudition) d'avoir « fait débiter la biographie intellectuelle de Marx à l'année 1843, avec la *Critique de la philosophie du Droit de Hegel* ». Pour leur répondre à tous deux, il me suffit ici de souligner que j'ai expressément parlé des trois périodes que la théorie marxiste a parcourues après sa naissance et que je considère comme l'expression idéologique de la *première* période, non point les « œuvres de jeunesse » mais les ouvrages composés à partir de la *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*.

précédemment constitués ; cette seconde phase, je la fais se prolonger à peu près jusqu'à la fin du siècle.

L'on pourrait assurément se demander si ce n'est pas un procédé par trop abstrait d'embrasser une si longue période et de négliger tant de moments significatifs pour l'évolution globale du mouvement ouvrier, même s'il s'agit seulement d'exposer les relations entre le marxisme et la philosophie. Du point de vue historique, il est incontestable que dans ce domaine, il n'y a pas eu de changement plus décisifs que l'extinction totale de la philosophie qui survint au milieu du siècle, et qui touchait non seulement la bourgeoisie tout entière, mais aussi, bien que d'une autre manière, la classe ouvrière allemandes. Mais une histoire détaillée des rapports entre la théorie marxiste et la philosophie dans la seconde moitié du XIX^e siècle, qui ne voudrait pas se contenter de retracer les caractères généraux de ce mouvement historique, devrait naturellement faire ici des distinctions très importantes. Sur ce point, mon livre laisse effectivement quantité de questions ouvertes, qui n'ont encore, à ma connaissance, fait l'objet d'aucun examen. Ainsi par exemple, quand F. Engels, à la fin de son livre sur *Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, décrivait en 1888, dans une phrase restée célèbre, le mouvement ouvrier comme « l'héritier de la philosophie classique allemande », ce n'était pas seulement un signe avant-coureur de la troisième période au cours de laquelle les rapports entre le marxisme et la philosophie allaient reprendre un caractère positif (en relation avec cette « sorte de renaissance de la philosophie classique allemande à l'étranger, surtout en Angleterre et en Scandinavie, et même en Allemagne ») ; ce qui, certes, revêtit d'abord, grâce aux marxistes kantiens révisionnistes, la forme d'un transfert dans la théorie marxiste du mot d'ordre bourgeois : « Revenons à Kant ». Il faudrait en outre, pour les quatre décennies intermédiaires, 1850-1890, déterminer rétrospectivement les formes dans les-

quelles cette « *antiphilosophie* » encore en soi philosophique (comme nous avons appelé la théorie dialectico-matérialiste, critique et révolutionnaire de Marx et d'Engels dans les années 40) a trouvé au cours de l'époque suivante un prolongement ambivalent : d'une part, dans l'abandon croissant de toute philosophie par la « science » socialiste, devenue « positive » ; d'autre part, et simultanément, dans un *renouveau philosophique* (apparemment contraire à la première tendance, mais la complétant en réalité) que l'on peut déceler, dès la fin des années 50, d'abord chez Marx et Engels eux-mêmes, puis chez leurs meilleurs disciples — A. Labriola en Italie, Plekhanov en Russie — et que l'on peut définir, dans son caractère théorique, comme une sorte de retour à la philosophie de Hegel et non pas simplement à « l'antiphilosophie » essentiellement critique et révolutionnaire de la gauche hégélianisante pendant la tourmente des années 50 (5).

Cette tendance philosophique dans le développement ultérieur de la théorie de Marx-Engels ne se manifeste pas seulement de façon directe dans le changement d'attitude à l'égard de la *philosophie* dont témoigne le *Feuerbach* d'Engels. Elle a aussi certaines conséquences pour le développement de l'économie marxiste (la *Critique de l'économie politique* de 1859 et le *Capital* de Marx en portent distinctement les traces) et plus encore pour les travaux touchant aux *sciences de la nature*, qui sont par excellence du ressort d'Engels (le manuscrit d'Engels sur *La dialectique de la nature* et son écrit polémique contre Dühring en sont marqués). C'est seule-

(5) Cf. sur ce deuxième « retour » à Hegel accompli par Marx et Engels depuis la fin des années 50, quelques notes intéressantes chez Riazanov, *Marx-Engels Archiv*, II, p. 122 sqq. La reprise ultérieure par Labriola et Plekhanov de cette ligne hégélienne de développement philosophique s'exprime partout dans leurs livres, et se prolonge aussi chez Lénine, disciple philosophique de Plékhanov, sous une forme définie, que nous exposerons plus loin.

ment dans la mesure où le mouvement ouvrier allemand a adopté alors, au moment de la naissance de la II^e Internationale, la théorie de Marx-Engels dans son entier, et par suite aussi ses éléments philosophiques, qu'on peut le considérer comme « l'héritier de la philosophie classique allemande ».

Mais dans les attaques qu'ils dirigent contre ma distinction des trois grandes périodes de développement du marxisme, mes critiques ne soulèvent pas ces problèmes. Ils n'essaient pas de montrer que cette distinction est inutilisable même pour ce propos limité. Ils me prêtent plutôt une tendance à présenter de façon purement négative, tout le développement historique du marxisme dans la deuxième moitié du XIX^e siècle comme un processus unique, rectiligne et univoque de *dépérissement affectant la théorie révolutionnaire initiale de Marx et d'Engels* — et ce, d'une façon générale, sous tous les points de vue, et non pas seulement en ce qui concerne les rapports entre marxisme et philosophie (6). Ils polémiquent ardemment contre une conception que je n'ai jamais professée ; m'attribuant à tort l'idée absurde que Marx et Engels seraient « responsables » de l'affadissement et de l'appauvrissement de leur propre théorie, ils s'emparent contre elle et ne se lassent pas de démontrer le caractère positif, que personne ne conteste, de l'évolution qui conduit du communisme révolutionnaire ori-

(6) A l'appui de cette affirmation, Kautsky cite en détail deux passages extraits des notes 30 et 68 en les séparant de leur contexte ; mais il omet la phrase où j'ai exprimé sans équivoque mon opinion sur cette question à l'endroit qui lui revient logiquement (p. 65 sqq. de la présente édition) et où j'ai caractérisé expressément ce « socialisme scientifique ultérieur que l'on trouve dans le *Capital* de 1867-1894 et dans les autres écrits de Marx et d'Engels » comme « *une forme développée de la théorie marxiste* », par contraste avec « le communisme spontanément révolutionnaire des époques précédentes ». — On trouve d'autres preuves de mon attitude franchement positive à l'égard de la dernière forme de la théorie de Marx-Engels dans mon introduction à l'édition de 1922 des *Gloses marginales au programme du parti ouvrier allemand* de Marx, datant de 1875, ainsi que dans mon article *Le marxisme de la I^{re} Internationale* (*Die Internationale*, année 1924, p. 575 sqq.).

ginel du *Manifeste* de 1848 au « marxisme de la I^{re} Internationale », puis au marxisme du *Capital* et des dernières œuvres de Marx-Engels ; et ils en arrivent ainsi, insensiblement, à revendiquer aussi pour les « marxistes de la II^e Internationale » le « mérite positif » du développement de la théorie marxiste, que personne ne dispute à Marx et à Engels dans leur dernière période. Mais c'est ici qu'apparaît visiblement *la tendance dogmatique* qui s'est dissimulée dès l'origine derrière les attaques apparemment dirigées contre ma façon de présenter le développement du marxisme dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Il ne s'agit de rien d'autre que de *défendre dogmatiquement la thèse orthodoxe et traditionnelle du caractère fondamentalement marxiste qu'aurait gardé la théorie de la II^e Internationale jusqu'à ce jour selon certains (Kautsky), ou du moins jusqu'au « péché originel » du 4 août 1914 selon d'autres (les théoriciens du parti communiste)*.

C'est chez Kautsky que se manifeste le plus clairement cette prévention dogmatique de l'orthodoxie marxiste envers le développement historique réel du marxisme. Pour lui, ce n'est pas tellement la métamorphose que les diverses tendances marxistes de la II^e Internationale ont fait subir à la théorie de Marx-Engels, mais tout aussi bien « le perfectionnement du marxisme déjà réalisé par ceux-ci mêmes depuis l'*Adresse Inaugurale* (1864) jusqu'à l'Avant-propos d'Engels à la nouvelle édition des *Luttes de classe en France* de Marx (1895) », qui a permis « d'élargir » la théorie de la révolution sociale du prolétariat et d'en faire une théorie « valable non seulement au stade de la révolution, mais aussi pour les époques non-révolutionnaires » (*ibid.*, p. 313). Ici, Kautsky dépouillait d'abord la théorie de Marx-Engels de son caractère essentiellement révolutionnaire tout en la dépeignant encore, pour sa part, comme une « théorie de la lutte des classes » ; mais il n'a pas tardé à s'avancer beaucoup plus loin dans cette voie, et dans son der-

nier grand ouvrage sur *La conception matérialiste de l'histoire*, il a également fait table rase de la relation fondamentale entre la théorie marxiste et la lutte prolétarienne. Il proteste contre « l'accusation » d'appauvrissement et d'affadissement du marxisme que j'aurais prétendument portée contre Marx et Engels dans leur dernière période, mais il veut uniquement couvrir ainsi sa propre tentative pour étayer (encore scolastiquement et dogmatiquement) sur « l'autorité » de Marx et d'Engels, le récent abandon, par lui-même et par d'autres, des derniers restes depuis longtemps méconnaissables de leur théorie, qu'ils avaient adoptée autrefois du bout des lèvres.

Mais ici encore se confirme la totale solidarité théorique de la nouvelle orthodoxie communiste avec l'ancienne orthodoxie social-démocratique. Quand les *critiques du parti communiste* m'accusent « d'avoir, par un degré excessif d'abstraction, et en schématisant la problématique, obscurci des notions telles que celle de « marxisme de la II^e Internationale » (Bammel, *ibid.*, p. 13), il ne faut voir derrière tout cela qu'une tentative pour défendre dogmatiquement ce même marxisme, dont Lénine et les siens n'ont jamais récusé l'héritage spirituel, en dépit des paroles qu'ils ont pu prononcer dans l'ardeur du combat. Comme il est d'usage en pareil cas chez les « théoriciens » du parti, mon critique communiste se garde bien de faire sous sa propre responsabilité cette apologie du marxisme de la II^e Internationale ; il s'abrite derrière l'ombre puissante de Lénine. Pour montrer au lecteur comment « l'abstraction et la schématisation » obscurcissent la notion de « marxisme de la II^e Internationale » dans *Marxisme et philosophie*, il cite, selon un usage scolastique bien établi, une phrase où le grand tacticien Lénine a reconnu, dans une conjoncture tactique particulièrement complexe, « le mérite historique de la II^e Internationale » pour le développement pratique (et non pas théorique) du mouve-

ment ouvrier moderne (7). Mais ensuite, le théoricien communiste reste court ; il entrevoit que l'on pourrait appliquer aussi à la théorie social-démocratique cette opinion de Lénine sur les bons côtés de la praxis social-démocratique ; mais au lieu de le faire lui-même en une conclusion claire, il balbutie seulement « d'une manière excessivement abstraite et obscure » quelque chose comme « il ne serait pas difficile de montrer, il serait tout à fait possible de soutenir la même chose, dans une certaine mesure à propos du fondement théorique du marxisme » (*ibid.*, p. 14).

Voici la vérité historique sur l'affaire du « marxisme de la II^e Internationale » (qu'un de mes articles publié ailleurs a contribué entretemps à éclaircir) : en réalité, le mouvement socialiste, qui s'est réveillé et fortifié dans les conditions historiques nouvelles du dernier tiers du XIX^e siècle, n'a jamais, comme on le prétend, *adopté le marxisme dans son entier* (8). Selon l'idéologie des marxistes orthodoxes et de leurs adversaires qui se tiennent sur le même terrain dogmatique, « l'adhésion au

(7) La phrase est tirée d'une réponse écrite par Lénine avant le Congrès de Lucerne de l'Internationale Bernoise en juin 1910, à un article du dirigeant ouvrier anglais Ramsay Macdonald (considéré encore à ce moment-là comme un socialiste de gauche) sur la « III^e Internationale », récemment apparue sur la scène du mouvement ouvrier avec son manifeste inaugural. Elle se trouve en allemand dans la revue *Die kommunistische Internationale*, n^{os} 4 et 5, p. 52 sqq., que publiait alors le secrétariat de l'Internationale Communiste pour l'Europe occidentale. Le passage invoqué par Bammel pour asseoir une affirmation toute différente n'a, dans le contexte réel où Lénine l'emploie, strictement rien à voir avec la théorie marxiste de la II^e Internationale ; il désigne comme « mérite historique » et « conquêtes impérissables » de la II^e Internationale, que « ne contestera aucun ouvrier politiquement conscient », des points d'ordre strictement pratique, tels que « l'organisation des masses ouvrières, la création d'organisations coopératives, syndicales ou politiques de masse, l'exploitation du parlementarisme bourgeois et en général de toutes les institutions de la démocratie bourgeoise et bien d'autres choses », *ibid.*, p. 60.

(8) Cf. mon dernier écrit, aux mêmes éditions : *Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky* (cité par la suite comme *Auseinandersetzung mit Kautsky*) — en particulier le dernier chapitre sur la signification historique du kautskisme (non reproduit dans la réédition partielle de *l'Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* de Grünberg, XIV, p. 179 sqq.).

marxisme » dans cette phase du mouvement ouvrier moderne aurait eu trait, en théorie comme en pratique, au *marxisme dans sa totalité* ; en fait, elle ne concerne (même sur le premier plan) que certaines « théories économiques, politiques et sociales dont la signification générale est déjà altérée du fait qu'elles sont isolées de la perspective révolutionnaire de Marx, mais qui sont en outre mutilées et faussées dans leur contenu même ». Et la mise en relief du *caractère rigoureusement « marxiste » du programme et de toute la théorie* de ce nouveau mouvement ouvrier social-démocratique ne remonte pas du tout à l'époque où il se rapprochait le plus dans sa praxis de la théorie marxienne, et où les « deux vieux de Londres » (Friedrich Engels tout seul après la mort de Marx en 1883) y collaboraient encore étroitement, elle date paradoxalement de la période postérieure où l'emportaient déjà, dans la praxis syndicale et politique, les tendances nouvelles qui trouvèrent par la suite leur expression idéologique dans ce qu'on appelle le « révisionnisme ». Au moment même où l'orientation pratique du mouvement était au plus haut point révolutionnaire — sous le contre-coup de la période de crises et de dépressions des années 70, sous la poussée de la réaction politique et sociale qui a suivi la défaite de la Commune de Paris en 1871, sous l'effet de la Loi Socialiste en Allemagne, de l'écrasement depuis 1884 de l'agitation socialiste naissante en Autriche, et de la répression des revendications pour la journée de huit heures en Amérique en 1886 — la théorie du mouvement, elle, était surtout démocratique au sens du « parti populaire », lassallienne, dühringienne, mais elle n'était marxiste que de la façon la plus sporadique (9).

(9) Cf. la correspondance de l'époque entre Marx et Engels, reproduite dans mon édition des *Gloses marginales au programme du Parti Ouvrier Allemand*, et les remarques qui s'y rapportent dans mon introduction, p. 6 sqq. Les *Lettres de F. Engels à Bernstein de 1881 à 1895*, publiées depuis (Berlin 1925) contiennent d'autres éclaircissements importants relatifs à cette question.

Plus tard, à partir des années 90, les affaires prirent un nouvel essor en Europe et particulièrement en Allemagne ; avec l'amnistie des Communards de France (1880), avec la non-reconduction de la Loi Socialiste en Allemagne (1890), apparurent les signes avant-coureurs d'un maniement « plus démocratique » du pouvoir étatique sur le continent européen ; et c'est alors seulement que l'on vit surgir, dans ce contexte pratique nouveau, une sorte de répartie théorique et de consolation métaphysique : *l'adhésion formelle au marxisme intégral*. C'est en ce sens que l'on peut inverser le rapport communément admis entre le « marxisme » de Kautsky et le « révisionnisme » de Bernstein, et caractériser plutôt l'*orthodoxie marxiste de Kautsky* comme l'autre face, le reflet théorique et le complément symétrique du *révisionnisme de Bernstein* (10).

Compte tenu de ces faits historiques, il apparaît que sont non seulement injustifiés, mais même sans objet les griefs des critiques orthodoxes à l'encontre de ma prétendue prédilection pour la forme « primitive » de la théorie de Marx-Engels, le dédain que je manifesterais pour le perfectionnement apporté à cette forme originelle du marxisme tant par Marx et Engels eux-mêmes que par les marxistes postérieurs, au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Le « marxisme de la II^e Internationale », développement positif selon eux de la théorie première de Marx-Engels, est en réalité une *forme historique nouvelle de la théorie prolétarienne de classe*. Elle est née de la modification des conditions pratiques de la lutte des classes dans une époque nou-

(10) Cf. en particulier dans la *Volkswirtschaftslehre in Selbstdarstellungen*, 1924, Leipzig, l'exposé concordant que font maintenant Bernstein et Kautsky du changement intervenu à cette époque dans leurs rapports respectifs avec la théorie marxiste en même temps que dans leurs relations théoriques réciproques — p. 12 sqq. (Bernstein) et p. 134 sqq. (Kautsky). Cet exposé rectifie assez complètement la légende du caractère « marxiste » qui marquerait la théorie social-démocratique avant sa « révision » par Bernstein.

velle ; et elle entretient avec la théorie de Marx-Engels (que ce soit dans sa forme première ou dans sa forme ultérieure plus développée) des relations tout autres, beaucoup plus complexes que ne l'imaginent ceux qui parlent d'un *perfectionnement*, ou inversement d'un *piétinement*, d'une *régression* et d'un *dépérissement* de la théorie de Marx dans le marxisme de la II^e Internationale. Le marxisme de Marx et d'Engels n'est donc pas une théorie socialiste « dépassée » du point de vue du mouvement ouvrier d'aujourd'hui, comme le prétend Kautsky (il ne le dit expressément qu'à propos de sa forme première, le « marxisme primitif du *Manifeste communiste* », mais cela vaut en fait pour tous les éléments révolutionnaires de la théorie ultérieure de Marx-Engels). Il n'est pas davantage une théorie qui, le plus merveilleusement du monde, fut et reste encore pour longtemps en avance sur le développement futur du mouvement ouvrier, si bien que le mouvement pratique ultérieur de la classe ouvrière serait resté en retrait, pour ainsi dire, par rapport à sa propre théorie, et qu'il ne remplirait que progressivement dans l'avenir le cadre qu'elle lui a déjà tracé ; c'est ce qu'ont parfois soutenu, au début de la troisième période, c'est-à-dire à la fin de l'autre siècle, *les tenants des tendances révolutionnaires dans l'orthodoxie marxiste social-démocratique*, et ce que prétendent encore certains marxistes d'aujourd'hui (11). Il faut comprendre tout autrement le

(11) En dépit de sa célèbre formule (« moi, je ne suis pas marxiste ») Marx lui-même a donné occasionnellement dans cette conception quelque peu dogmatique et idéaliste des relations entre sa théorie marxiste et les aspects ultérieurs réels du mouvement ouvrier. Cf. par exemple, dans ses *Gloses marginales au programme du Parti Ouvrier Allemand* de 1875, ses plaintes renouvelées au sujet des « régressions théoriques scandaleuses » de ce projet de programme par rapport au niveau supérieur de connaissance déjà atteint, et au sujet des « attentats monstrueux contre les vues répandues dans la masse du Parti » perpétrés par les auteurs de ce projet (Ed. de la Pléiade, p. 1426). Mais les adversaires radicaux de gauche du révisionnisme et de l'orthodoxie centriste bâtirent plus tard, à partir de cette conception, un système à l'aide duquel ils ont

décalage entre la théorie « marxiste » révolutionnaire, hautement développée, et une praxis qui reste loin derrière elle et en partie la contredit directement ; ce décalage est effectif dans le parti social-démocratique d'Allemagne depuis son développement en parti « marxiste » (à peu près achevé avec le *Programme d'Erfurt de Kautsky-Bernstein* de 1891) ; il est de plus en plus péniblement ressenti, dans la période suivante, par toutes les forces vives du parti (qu'elles soient de droite ou de gauche), et l'orthodoxie marxiste du centre est seule à le contester. Il vient tout simplement de ce que dès le début, dans cette phase historique, le « marxisme » n'a pas été, pour le mouvement ouvrier qui l'avait adopté de façon toute formelle, une véritable « théorie », c'est-à-dire « expression générale, et rien d'autre, du mouvement historique réel » (Marx), mais n'a jamais été qu'une « idéologie » que l'on prend toute armée « à l'extérieur ». Quand, dans cette situation, des « marxistes orthodoxes » comme Kautsky et Lénine soutiennent avec la plus grande énergie que le socialisme ne pourrait être introduit dans le mouvement ouvrier que « de l'extérieur » par les intellectuels bourgeois ralliés

tent d'expliquer le « piétinement » qu'ils constataient dans le développement théorique du marxisme. C'est ainsi par exemple que Rosa Luxembourg, dans son article du *Vorwärts* (13-3-1903) affirme avec le plus grand sérieux que si la théorie du mouvement est maintenant au « point-mort », cela ne vient pas « de ce que nous avons, dans notre combat pratique, dépassé Marx, mais au contraire de ce que Marx, dans son œuvre scientifique, avait déjà été plus loin que nous, parti militant de combat ; non pas de ce que Marx ne répond plus à nos exigences, mais bien de ce que nos exigences ne sont pas encore assez grandes pour mettre à profit la pensée de Marx ». Et le savant marxiste Riasanov, qui a réédité cet article en 1928 dans son recueil *K. Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, complète du point de vue contemporain ces précisions données par R. Luxembourg presque trente ans auparavant, par cette simple remarque : « La praxis de la révolution russe a montré que chaque phase nouvelle et supérieure de la lutte prolétarienne pouvait toujours emprunter à l'arsenal inépuisable de la théorie marxiste (!) les armes que réclame le nouveau stade de la lutte d'émancipation de la classe ouvrière », *ibid.*, p. 7. On ne pourra pas prétendre que le rapport entre théorie et praxis, que R. Luxembourg avait placé tête en bas, est ainsi remis sur ses pieds.

à ce mouvement (12), ou quand même des radicaux de gauche comme Rosa Luxembourg ramènent le « piétinement » constaté dans le marxisme d'une part, à la créativité spirituelle de Marx, muni de toutes les ressources

(12) Cf. la polémique de Kautsky dans la *Neue Zeit*, XXI, p. 68 sqq., contre le projet d'une nouvelle rédaction du programme de Hainfeld présenté en 1901 au congrès du Parti de Vienne. Il est dit quelque part dans ce projet que le prolétariat s'élève à la conscience de la possibilité et de la nécessité du socialisme à travers les luttes que lui impose le capitalisme. Kautsky précise fort pertinemment le sens de cette phrase en disant : « Par suite, la conscience socialiste serait le résultat nécessaire, direct, de la lutte de classe prolétarienne », puis il continue textuellement : « Et cela est entièrement faux. Comme doctrine, le socialisme a évidemment ses racines dans les rapports économiques actuels au même degré que la lutte de classe du prolétariat ; autant que cette dernière, il procède de la lutte contre la pauvreté et la misère des masses, engendrées par le capitalisme. Mais le socialisme et la lutte de classe surgissent parallèlement et ne s'engendrent pas l'un l'autre ; ils surgissent de prémisses différentes. La conscience socialiste d'aujourd'hui ne peut surgir que sur la base d'une profonde connaissance scientifique. En effet, la science économique contemporaine est autant une condition de la production socialiste que, par exemple, la technique moderne, et malgré tout son désir le prolétariat ne peut créer ni l'une ni l'autre ; toutes deux surgissent du processus social contemporain. Or le porteur de la science n'est pas le prolétariat, mais les *intellectuels bourgeois* : c'est en effet dans le cerveau de certains individus de cette catégorie qu'est né le socialisme contemporain, et c'est par eux qu'il a été communiqué aux prolétaires intellectuellement les plus développés, qui l'introduisent ensuite dans la lutte de classe du prolétariat là où les conditions le permettent. Ainsi donc, la conscience socialiste est un élément importé du dehors dans la lutte de classe du prolétariat, et non quelque chose qui en surgit spontanément. Aussi le vieux programme de Hainfeld disait-il très justement que la tâche de la social-démocratie est d'introduire dans le prolétariat la *conscience* de sa situation et de sa mission. Point ne serait besoin de le faire, si cette conscience émanait naturellement de la lutte de classe (*ibid.*, p. 79). L'année suivante (1902), Lénine a développé l'essentiel des idées de Kautsky dans son célèbre programme politique *Que faire ?* Il y reproduit textuellement (Editions Sociales, p. 40) ces « paroles profondément justes et significatives de Kautsky », et il en tire la conséquence expresse qu'il « ne saurait être question d'une idéologie indépendante, élaborées par les masses ouvrières elles-mêmes au cours de leur mouvement » (p. 41). On rencontre la même idée en bien d'autres passages du livre, par exemple dans ces paroles sans équivoque : « L'histoire de tous les pays atteste que, livrée à ses seules forces, la classe ouvrière ne peut arriver qu'à la conscience trade-unioniste, c'est-à-dire à la conviction qu'il faut s'unir en syndicats, mener la lutte contre le patronat, réclamer du gouvernement telles ou telles lois nécessaires aux ouvriers, etc. Quant à la doctrine socialiste, elle est née des théories philosophiques, historiques, économiques élaborées par les représentants instruits des classes possédantes, les intellectuels. » (*Que faire ?* Ed. Sociales, p. 33.)

que la culture bourgeoise de classe mettait alors à sa disposition, d'autre part aux « *conditions sociales d'existence du prolétariat dans la société actuelle* » (13) qui restent inchangées pendant toute la durée de l'époque capitaliste, cela s'appelle simplement faire de la nécessité du moment éternelle vertu. L'explication matérialiste de la contradiction apparente entre théorie et praxis dans la II^e Internationale « marxiste », et en même temps la solution rationnelle de tous les mystères imaginés par l'orthodoxie marxiste d'autrefois pour résoudre cette contradiction, résident dans un *fait historique* : ayant adopté de façon purement formelle le marxisme comme idéologie, le mouvement ouvrier d'alors était resté dans sa praxis, sur sa *nouvelle base*, bien en dessous du niveau de développement général (et théorique en particulier) qu'avaient déjà atteint sur la *base plus étroite d'autrefois* le mouvement révolutionnaire tout entier, et avec lui la lutte de classe du prolétariat, au milieu du XIX^e siècle, quand touchait à sa fin le premier cycle du développement du capitalisme. A ce moment, le mouvement ouvrier, précédemment parvenu à un degré élevé d'évolution, subit un arrêt provisoire mais complet, et même par la suite, quand d'autres conditions objectives furent réalisées, il ne se réveilla que très progressivement ; la théorie que Karl Marx et Friedrich Engels avaient conçue en rapport direct avec la praxis du mouvement révolutionnaire, ils ne pouvaient plus dès lors la développer que sur le plan théorique. Et il est certain que ce perfectionnement ultérieur n'a

(13) *Ibid.*, p. 63 sqq. — On trouve aussi dans l'ouvrage de Léon Trotsky *Littérature et Révolution* (p. 80-81, 113 sqq., surtout 127 sqq.) paru en russe à la fin de 1923 et en allemand l'année suivante (*Verlag für Literatur und Politik*, Wien, 1924) une reprise et un développement personnels de la thèse luxembourgistes que « la classe ouvrière ne pourra édifier une science et un art qui lui soient propres qu'après s'être complètement émancipée de sa présente situation de classe » et qu'en particulier la méthode de recherche de Marx ne deviendra également la pleine propriété du prolétariat — qui dès lors n'existera plus comme tel — que dans la société socialiste.

jamais été le simple produit d'études « purement théoriques », il était aussi le résultat des expériences nouvelles de la lutte des classes qui renaissait depuis peu sous des formes diverses. Mais il est tout aussi certain que cette *théorie* de Marx-Engels, progressant vers un degré d'achèvement toujours plus poussé, n'est plus lié directement à la *praxis* du mouvement ouvrier qui lui est contemporain. Au contraire, ces deux processus, le *développement*, dans des conditions nouvelles, de l'*ancienne théorie héritée d'une époque révolue*, et la *nouvelle praxis du mouvement ouvrier*, évoluent côte à côte, mais de façon relativement indépendante. C'est justement ce qui explique le niveau élevé et « inactuel » au sens plein du terme, que la théorie marxiste a gardé et même renforcé au cours de cette période chez Marx et Engels et chez quelques-uns de leurs disciples, aussi bien dans son ensemble qu'en particulier dans ses aspects philosophiques. Cela explique aussi, d'autre part, que le mouvement ouvrier, qui s'est réveillé depuis le dernier tiers du XIX^e siècle, soit dans l'impossibilité totale d'adhérer de façon non plus seulement formelle, mais effective, à cette théorie marxiste si hautement développée (14).

III

Les critiques sociaux-démocrates et communistes d'obédience marxiste orthodoxe ont fait porter leurs attaques sur un autre point capital : dans mon livre, j'avais souligné la nécessité, dans *cette troisième période de développement* où nous sommes depuis le début du

(14) On trouvera à ce sujet des indications plus détaillées dans mon *Auseinandersetzun mit Kautsky*, p. 119 sqq.

siècle, de reconsidérer le problème des rapports entre « marxisme et philosophie ». J'y voyais l'obligation de remettre en valeur le *côté philosophique du marxisme*, par contraste avec le dédain qu'avaient précédemment manifesté, sous diverses formes mais avec le même résultat, les divers courants du marxisme envers les éléments philosophiques révolutionnaires de la doctrine de Marx-Engels. Ce faisant, je m'apposais à toutes les tendances du marxisme allemand ou international qui étaient apparues dans la période précédente comme *sciemment « révisionnistes », se rattachant à l'école de Kant, de Mach ou d'autres philosophies*. Je m'opposais aussi au courant qui avait conduit de plus en plus la tendance centriste dominante de l'orthodoxie social-démocratique à une *conception scientifico-positiviste du marxisme, étrangère à toute philosophie*, et auquel des révolutionnaires orthodoxes comme Franz Mehring avaient eux aussi sacrifié autrefois, en affichant leur mépris de toute « élucubration » philosophique. Mais cette conception de la mission révolutionnaire actuelle de la philosophie était (comme on devait le voir aussitôt) en opposition encore plus violente, si c'était possible, avec une *troisième tendance*, récemment surgie dans les deux fractions constituant alors le *marxisme russe* et représentée en particulier dans la phase actuelle par les théoriciens du nouveau « *marxisme léninisme* » bolcheviste.

Dès leur parution en 1923, les études sur la dialectique marxiste de Georges Lukacs, ainsi que la première édition de mon ouvrage, rencontrèrent un accueil extraordinairement hostile dans la presse russe et communiste de tous les pays ; on se l'explique aisément : après la mort de Lénine, au moment même où les diadoques se disputaient son héritage encore plus âprement que de son vivant, où, en même temps, les événements d'octobre et novembre 1923 en Allemagne avaient occasionné au communisme international une lourde défaite dans la

praxis politique, la direction du parti communiste russe entreprit alors, sous le mot d'ordre de « propagande du léninisme », la « bolchevisation » idéologique de tous les partis non russes affiliés à l'Internationale Communiste (15). La pièce maîtresse, le noyau de cette idéologie « bolcheviste » était une *idéologie strictement philosophique*, qui se donnait pour le rétablissement de la philosophie marxiste véritable et intacte et tentait sur cette base de se mesurer avec toutes les autres tendances philosophiques à l'intérieur du mouvement ouvrier moderne.

Cette *philosophie marxiste-léniniste* qui se propageait vers l'ouest rencontrait dans mes écrits, ceux de Lukacs et d'autres communistes « occidentaux », une *tendance philosophique oppositionnelle au sein même de l'Internationale Communiste* ; là se heurtaient en fait les deux tendances révolutionnaires issues avant-guerre de l'Internationale social-démocratique, et qui n'avaient trouvé dès le début qu'un semblant d'unification dans l'Internationale Communiste ; leurs débats n'avaient porté jusqu'alors que sur des questions politiques et tactiques (16) ; elles en venaient maintenant, pour la première fois, à une confrontation directement philosophique. Certes, celle-ci n'a été encore, pour les raisons historiques dont nous allons parler, qu'un faible écho des discussions politiques et tactiques qui s'étaient déroulées quelques années auparavant, d'un côté comme de l'autre, avec une énergie inégale ; elle fut bientôt repoussée au second plan

(15) Cf. mon article programmatique *Lenin und die Komintern* paru pour le V^e Congrès mondial de l'Internationale Communiste, dans la revue scientifique du Parti Communiste Allemand *Die Internationale*, 1924, p. 320 sqq.

(16) Que l'on pense ici aux critiques acérées que Rosa Luxembourg et Karl Liebknecht ont dirigées contre la tactique et la politique des bolcheviks dès les premiers temps de la révolution russe, avant la fondation solennelle de l'Internationale Communiste, ainsi qu'aux discussions qui ont culminé en 1920-1921 entre la gauche radicale, conduite par les communistes hollandais, Pannekoek et Gorter, et la tendance bolcheviste russe sous la direction de Lénine.

par les luttes des fractions politiques qui, dès 1925, ont repris au sein du Parti russe, et se poursuivent depuis lors avec une violence croissante dans tous les partis communistes. Cependant, elle avait une signification transitoire non négligeable dans le cadre du développement général, étant la première tentative pour forcer « l'impénétrabilité réciproque » qui avait régné jusqu'alors entre les idéologies respectives des communismes russe et occidental, selon les termes d'un critique russe exceptionnellement bien informé sur la situation théorique dans les deux camps (17).

Résumons cette *querelle philosophique* de l'année 1924, sans la dépouiller pour autant de la *forme idéo-*

(17) Cf. l'étude détaillée de Max Werner (A. Schiffrin) sur le *Marxisme soviétique* (*Sowjet Marxismus*) — particulièrement éclairante pour le lecteur non russe en raison de l'exploitation fructueuse de documents qui ne sont accessibles qu'en russe (*Die Gesellschaft*, IV, 7, p. 42 sqq. et surtout p. 60 sqq.). Il faut d'une part tenir compte de ce que cette mise en regard du communisme russe et du communisme occidental est le fait d'un *opposant politique* du parti actuellement au pouvoir en Russie soviétique ; mais d'autre part, sur le plan international, son auteur, en tant que plekhanoviste orthodoxe, se situe du côté du marxisme russe. Sa critique ne porte donc nullement contre le « marxisme soviétique » tout entier, mais seulement contre ses aspects caricaturaux les plus récents, dans lesquels il ne voit pas la continuation et le « développement », mais la « corruption » et la « dégénérescence » des traditions théoriques du marxisme russe (« Plekhanov n'est bien entendu, aucunement responsable du marxisme soviétique »). Il ne saisit par suite que de façon très idéologique et superficielle pourquoi « il est si difficile et presque impossible aux communistes occidentaux et aussi — plus généralement — à tous les marxistes européens de gauche, à tous ceux qui ont été formés idéologiquement dans les traditions théoriques de R. Luxembourg et de F. Mehring, de s'adapter intellectuellement au marxisme soviétique ». Il explique ce phénomène d'une part de façon purement idéologique : ce marxisme occidental de la gauche radicale « n'a pas derrière lui les traditions progressistes (*aufklärerisch*) du marxisme russe ». Il en voit d'autre part la raison, très superficiellement, dans « la formation particulière » du marxisme soviétique, « façonné selon les tâches de l'Etat soviétique en une idéologie étatisée ». Ce qu'il ne voit pas, c'est que les mêmes raisons historiques qu'il invoque (p. 63 sqq.) pour expliquer les oppositions entre la *théorie politique* du communisme occidental et du radicalisme de gauche qui le précède, d'une part, et celle du bolchevisme, d'autre part, sont également les raisons profondes et véritables des *oppositions théorico-idéologiques* entre le marxisme russe et le marxisme révolutionnaire de l'Europe occidentale.

logique qu'elle a revêtue dans la conscience des intéressés : il s'agissait d'une discussion entre l'*interprétation léniniste du matérialisme de Marx-Engels* (18) alors solennellement canonisée en Russie, et les opinions de Georges Lukacs et de nombre de théoriciens des partis communistes hongrois et allemand, considérés à tort ou à raison comme les « adeptes » de celui-ci, opinions qui « s'écarteraient » de ce canon pour donner dans l'idéalisme, dans la critique kantienne de la connaissance, et dans la dialectique idéaliste de Hegel (19). En ce qui concerne *Marxisme et philosophie*, ce reproche de « déviation idéaliste » reposait en partie sur l'attribution à son auteur d'idées que son ouvrage ne contenait en aucune façon, et qu'il rejette formellement, en parti-

(18) Cf. à ce sujet les deux petits ouvrages parus aussi en 1924 : A. Deborin, *Lenin der kämpfende Materialist* (Lénine, matérialiste militant) et les *Lettres de Lénine à Maxime Gorki 1908-1912*, ainsi que la traduction allemande (arrivée *post festum* avec un retard de trois ans) de l'ouvrage programmatique de Lénine : *Materialisme et empirio-criticisme. Notes critiques sur une philosophie réactionnaire*. 1927. Le livre de Luppöl, paru en 1929, *Lenin und die Philosophie* (Zur Frage des Verhältnisses der Philosophie zur Revolution) est un piètre travail, tardif écho de toute cette littérature.

(19) Cf. par exemple l'anti-critique philosophique de Deborin, parue à la même époque en réponse à *Histoire et conscience de classe* de Lukacs (*Lukacs und seine Kritik des Marxismus*, dans la revue *Arbeiterliteratur*, n° 10, p. 615 sqq., publiée par Verlag für Literatur und Politik, Vienne 1924) et *ibid.*, p. 618, l'exposé de la situation telle qu'elle se reflétait dans les cerveaux des principaux représentants du « léninisme » philosophique : « Lukacs a déjà ses disciples, et il est en quelque sorte à la tête de toute une tendance, à laquelle appartiennent les camarades Korsch (cf. son livre « *Philosophie et marxisme* »), Fogarasi, Réval, et d'autres. Il est impossible d'ignorer purement et simplement un tel état de choses. Nous devons soumettre à la critique, ne fût-ce que les principes fondamentaux de ce nouveau courant du marxisme ». Une présentation semblable dans la *Pravda* du 25-7-1924 : « Le livre de Lukacs doit éveiller l'attention de tout théoricien marxiste, car il y a derrière Lukacs un certain nombre de communistes : K. Korsch, Réval, Fogarasi et d'autres encore » et plus loin : « K. Korsch appartient au groupe de camarades communistes allemands que le camarade Zinoviev a mentionnés incidemment au V^e Congrès mondial comme des théoriciens qui s'écartent de la ligne du marxisme orthodoxe sur le plan philosophique. » On retrouve cela chez presque tous les autres théoriciens qui ont pris part à la campagne menée alors par l'ensemble des revues et des quotidiens communistes contre cette nouvelle « déviation ».

culier le prétendu refus de « *la dialectique dans la nature* » (20). Mais les attaques se dirigeaient également contre des opinions qui sont effectivement défendues dans *Marxisme et philosophie* ; elles portaient plus précisément sur le désaveu dialectique répété du « réalisme naïf » dont se servent « le prétendu bon sens, ce métaphysicien de la pire espèce », et avec lui, « la science positive » courante de la société bourgeoise, et à sa suite aussi, malheureusement, le marxisme vulgaire d'aujourd'hui étranger à toute réflexion philosophique, « pour séparer nettement la conscience et son objet » et prendre la conscience comme « un donné opposé d'emblée à l'être et à la nature » (ce qu'Engels critique encore en 1878 chez Dühring).

La critique de cette *conception primitive, pré dialectique et même prétranscendantale du rapport entre la conscience et l'être* me semblait alors *aller de soi* pour tout dialecticien matérialiste, pour tout marxiste révolutionnaire ; c'est pourquoi je l'avais présupposée, beaucoup plus qu'exposée en détail ; mais par elle, j'avais justement attaqué, sans m'en rendre compte, le point capital de la conception (*Weltanschauung*) « philosophique » bien particulière que Moscou devait propager sur le monde occidental tout entier comme fondement de la nouvelle orthodoxie appelée « marxisme-léninisme ». Avec une naïveté qui, du point de vue occi-

(20) Cf. les propres termes de l'article déjà cité dans la *Pravda*, 25-7-1924, et la plupart des autres critiques appartenant au parti communiste. Cf. par contre dans *Marxisme et philosophie* (p. 65 sqq de la présente édition) l'expression d'un avis totalement opposé à celui qu'on me prête. Il en va tout à fait de même à propos de l'affirmation mécaniquement répétée chez tous les critiques du P.C., que j'aurais marqué sur ce point une *différence essentielle entre les idées d'Engels et celles de Marx*. En réalité, aussi bien en général que pour la présente question (cf. note 75), *Marxisme et philosophie* se garde de la partialité avec laquelle Lukacs et Révai ont autrefois traité les idées de Marx et d'Engels comme des opinions totalement divergentes. Comme il se garde aussi de l'attitude intrinsèquement dogmatique, par suite non-scientifique, des « orthodoxes », pour qui la concordance totale et absolue des doctrines élaborées par les deux Pères de l'Eglise constitue un article de foi établi a priori, et inébranlable.

dental hérétique, ne peut être caractérisée que comme un « état d'innocence » philosophique, les porte-paroles compétents du nouveau « marxisme-léninisme » russe ont maintenant répondu à cette attaque prétendument « idéaliste » à l'aide des premières lettres de l'alphabet « matérialiste » qu'ils savent par cœur (21).

Le débat proprement théorique avec la philosophie matérialiste de Lénine que ses épigones ont maintenue à la lettre jusqu'aujourd'hui, en dépit d'inconséquences grotesques et de contradictions criantes, apparaît ici comme une tâche secondaire ; en effet, Lénine lui-même, de son vivant, n'a pas tenu à donner à la philosophie un fondement qui fût avant tout théorique ; il l'a bien plutôt défendue à l'aide d'arguments politiques d'ordre pratique, la présentant comme la seule philosophie qui fût « utile » au prolétariat révolutionnaire, en regard du kantisme, du machisme et des autres philosophies

(21) « L'A. B. C. de la philosophie marxiste, la définition de la vérité comme l'accord de la représentation avec les objets qui lui sont extérieurs, Korsch l'appelle « le point de vue naïvement métaphysique du bon sens bourgeois », sans comprendre ou sans vouloir comprendre que c'est justement son propre point de vue qui est ici bourgeois — étant le mélange idéaliste de la philosophie de l'identité avec le machisme » (*Pravda*, 25-7-1924). — Même attitude chez G. Bammel, éditeur et commentateur critique de la traduction russe de *Marxisme et philosophie* ; il cite textuellement, p. 18 de son introduction, ce que je dis des conséquences de « ce point de vue naïvement métaphysique du bon sens bourgeois » pour l'attitude théorique et pratique envers les « idéologies dites supérieures » (p. 65-133 de la présente édition) ; puis il déclare que cette phrase et toutes les considérations qui suivent sont « totalement inintelligibles » et il formule la question accusatrice : « Si pour le camarade Korsch, le point de vue qui définit la vérité comme l'accord de la représentation avec l'objet extérieur qu'elle « représente » est « le point de vue naïvement métaphysique du bon sens bourgeois », alors se range-t-il encore au nombre des marxistes matérialistes ? Doit-on seulement faire remarquer que son point de vue dans cette question est une capitulation devant la théorie idéaliste de la connaissance ? » Mais comme il est facile de répondre à cette question triomphante par cette autre : « A quoi bon publier alors une camelotte de cette espèce ? », le critique pénétrant se rappelle soudain sa propre responsabilité comme éditeur et il plaide les circonstances atténuantes : « Cependant, le fond de la question, c'est que le camarade Korsch ignore tout des points de gnoséologie concernant le problème qui l'intéresse. »

idéalistes qui lui sont « nuisibles ». Ceci s'exprime sans la moindre équivoque dans la correspondance qu'il échangea avec Maxime Gorki sur ces questions « philosophiques », après la première révolution russe de 1905. Lénine ne se lasse pas d'expliquer à son ami personnel, qui est en même temps son adversaire en philosophie politique, « qu'un homme de parti, quand il est persuadé du caractère totalement erroné et *nocif* d'une certaine théorie, a par là-même le devoir de l'attaquer, et que le mieux qu'il puisse faire au cas où un tel « combat » est absolument inévitable », c'est, en le menant, de « veiller à ce que le travail pratique indispensable pour le Parti n'en *souffre point* » (22). De la même façon, la signification réelle de l'*ouvrage philosophique prin-*

(22) Ces phrases sont tirées d'une lettre de Lénine du 24 mars 1908, les mots en italiques sont soulignés par lui. On voit, par cette lettre et les suivantes, comment « l'homme de parti » Lénine subordonne brutalement toutes les questions théoriques à l'intérêt du Parti ; cependant l'éditeur russe de *Matérialisme et Empiricriticisme* en version allemande, A. Deborine, forge une légende après-coup, en présentant maintenant les choses comme si « une différence fondamentale » avait existé dès ce moment-là entre le *point de vue tactique* de Lénine examinant ces questions philosophiques pour le public, et celui d'autres marxistes et matérialistes orthodoxes tels que le Kautsky de cette époque. Déjà la lettre de Lénine à Gorki citée plus haut, sur laquelle Déborine étaye ses affirmations (*ibid.*, p. XIX sqq.), ne se termine pas en fait sur une déclaration d'hostilités, mais sur la proposition diplomatique d'une « *neutralité conditionnelle* », conditionnelle en ce sens qu'il faudrait faire une séparation nette entre la fraction et toute cette querelle » (*ibid.*, p. 29-31). Et dans la première édition de *Marxisme et philosophie*, note 6, nous avons déjà reproduit la singulière mise au point publiée au même moment par la rédaction de l'organe russe *Le Prolétaire* (Lénine), dans la *Neue Zeit* dirigée par Kautsky, 10 mars 1908 (XXVI, I, p. 898) ; c'est une réponse aux remarques critiques parues dans un précédent numéro sur ces différends philosophiques à l'intérieur du parti social-démocrate russe. Lénine déclare alors explicitement, au nom des bolchéviques de la social-démocratie russe :

« Cette querelle philosophique (c'est-à-dire d'après ce qui précède, « savoir si, du point de vue d'une critique gnoséologique le marxisme s'accorde avec Spinoza et d'Holbach ou bien avec Mach et Avenarius » !) n'est pas et de l'avis de la rédaction ne doit pas devenir une question de fraction. Il est absurde d'essayer de présenter les divergences d'opinions comme marques distinctives des fractions à l'intérieur du Parti. Il y a dans les rangs de chacune des deux fractions des partisans comme des adversaires de Mach et d'Avenarius. »

cipal de Lénine ne réside nullement dans les arguments philosophiques par lesquels il attaque et « réfute » théoriquement les diverses tendances idéalistes de la philosophie bourgeoise moderne qui, les unes kantistes, les autres « empiriocriticistes » machistes, avaient respectivement étendu leur influence sur les courants révisionniste et centriste du mouvement socialiste d'alors ; elle réside bien plutôt dans la conséquence lointaine qu'il en a tirée pour combattre et tenter de ruiner pratiquement ces tendances contemporaines en les considérant comme des *idéologies erronées du point de vue du Parti*.

Ainsi le promoteur de ce prétendu rétablissement du matérialisme véritable de Marx et d'Engels — pour ne mentionner que l'un des points les plus importants (23) — ne doute pas un instant que ceux-ci, après

Il se place ainsi exactement au même point de vue de la *Neue Zeit* qui, dans ses remarques critiques du 14 février 1908, présentait cette dispute philosophique comme l'aggravation inutile des « divergences tactiques déjà très sérieuses entre bolchéviks et menchéviks ». Debordine (*ibid.*) polémique violemment contre « l'ineptie évidente pour tout marxiste » du conseil qu'un an après, dans une lettre du 26 mars 1909, Kautsky répétait à l'émigrant russe Bendianitsé : considérer le machisme dans le Parti comme une « affaire privée » ; mais l'historien impartial se doit d'affirmer au contraire que Lénine, dans les deux passages mentionnés plus haut, considérait depuis un an le machisme comme une « affaire privée » non seulement *dans le Parti*, mais *dans la fraction*. Et une année plus tard, au cours de la conférence tenue à Paris par la « rédaction élargie du *Prolétaire* » (c'est-à-dire le centre bolcheviste du Parti), la scission fut provoquée dès l'abord par ces questions philosophiques non certes entre les fractions bolchevistes et menchevistes, mais *au sein de la fraction bolcheviste elle-même* ; Lénine affirma alors, dans sa réponse officielle à la déclaration de rupture de Bogdanov, que cet événement signifiait la rupture de Bogdanov avec la *fraction* bolcheviste, mais non pas avec le parti ; car « la fraction n'est pas un parti, un parti peut renfermer toute une gamme de nuances dont les extrêmes peuvent même être absolument contraires » (communiqué avec le volume II, p. 329, note 2, des *Pages choisies* de Lénine, Paris 1926-1927, soigneusement commentées par le présentateur P. Pascal). En fait, à ce moment-là, Lénine et Kautsky ont donc explicitement adopté la même attitude sur cette question, et seul leur développement ultérieur a fait apparaître la profonde divergence de leurs conceptions générales.

(23) Cf. pour le reste le passage consacré à cette question dans *Matérialisme et Empiriocriticisme*, Ed. Sociales, p. 215, sous le titre *De la double critique de Dühring* — dont sont aussi extraites toutes nos citations textuelles ; les italiques sont de Lénine.

avoir, dans les années 40, réglé son compte une fois pour toutes à l'idéalisme de Hegel et des hégéliens, ne se soient bornés, dans le reste de leur travail théorique (24) concernant la gnoséologie, « à corriger les erreurs de Feuerbach, à railler les banalités du matérialiste Dühring, à critiquer les erreurs de Büchner, à souligner que la dialectique faisait particulièrement défaut à ces écrivains des plus populaires et des plus répandus dans les milieux ouvriers ». « Quant aux vérités premières du matérialisme, proclamées par maints colporteurs en des dizaines de publications, Marx, Engels et Dietzgen n'en eurent aucun souci, portant toute leur attention à ce qu'elles ne fussent pas vulgarisées, simplifiées à l'excès et n'amenassent pas à la stagnation de la pensée (« matérialisme par en bas, idéalisme par en haut »), à l'oubli du fruit précieux des systèmes idéalistes, à l'oubli de la dialectique hégélienne, perle que les Büchner, les Dühring et C^{ie} (y compris Leclair, Mach, Avenarius et beaucoup d'autres) ne surent pas extraire du fumier de l'idéalisme absolu ». Bref, en raison des conditions historiques qui dominaient alors leur labeur philosophique, « *ils ont pris leurs distances* à l'égard de la vulgarisation des vérités premières du matérialisme *plus qu'ils n'ont défendu* ces vérités mêmes », tout comme, dans leur lutte politique, « ils ont également pris leurs distances à l'égard de la vulgarisation des revendications fondamentales de la démocratie politique, plus qu'ils ne les défendirent ». En revanche, Lénine affirme que *dans les conditions historiques présentes* — d'après lui totalement modifiées sur ce point — il importe avant tout, pour lui et pour tous

(24) Lénine néglige à cet endroit les *périodes de développement* de Marx et d'Engels, et il parle très généralement de l'époque où « Marx, Engels, de même que J. Dietzgen, intervinrent dans les joutes philosophiques » (*ibid.*, p. 219). Mais il entend par là, manifestement, leur position ultérieure, à partir de la fin des années 50. Pour apprécier les diverses déclarations de Marx-Engels, il est préférable de prendre en considération leurs *destinataires respectifs*, comme je l'ai tenté dans *Marxisme et Philosophie*, que de faire cette distinction *chronologique*.

les autres marxistes révolutionnaires non pas de défendre en politique les revendications fondamentales de la démocratie politique (?), mais bien de défendre en philosophie « les vérités premières du matérialisme » contre leurs adversaires modernes du camp bourgeois et les complices qu'ils trouvent dans le propre camp de la classe ouvrière, et les répandre en même temps dans les innombrables masses paysannes et arriérées de Russie, d'Asie et du monde entier, tout en se réclamant ouvertement du matérialisme révolutionnaire bourgeois des *xvii^e* et *xviii^e* siècles (25).

Comme on le voit, Lénine ne soulève nullement dans tout ceci la *question théorique* de la vérité ou de la fausseté de la philosophie matérialiste qu'il défend ; il s'agit pour lui uniquement de la *question pratique* de son utilité pour le combat révolutionnaire de la classe ouvrière, c'est-à-dire (dans les pays qui n'ont pas encore atteint le stade de développement complet du capitalisme) de la classe ouvrière et de toutes les autres couches populaires opprimées. Le point de vue « philosophique » de Lénine apparaît ainsi comme une forme toute particulière de la position qu'examinait déjà la première édition de *Marxisme et philosophie*, et dont le jeune Marx avait caractérisé le défaut essentiel de façon pénétrante quand il s'élevait contre « le parti politique pratique qui se figure être en mesure de supprimer (pratiquement) la philosophie sans la réaliser (théoriquement) ». En prenant position sur les questions philosophiques en fonction *seulement* de motifs et de conséquences extra-philosophiques, sans considérer *en même temps* leur contenu philosophico-théorique, l'on commet la même

(25) Sur cet aspect positif de la propagande matérialiste de Lénine, cf. surtout l'article programmatique de Lénine, particulièrement utile pour apprécier correctement la signification historique réelle de ce matérialisme (paru dans la revue russe *Sous la bannière du marxisme*, I^{re} année, n° 3, mars 1922, version allemande dans la revue *Kommunistische Internationale* n° 21, et réimprimé dans l'édition allemande de *Sous la bannière du marxisme*, I^{re} année, n° 1, mars 1925).

faute que commit autrefois, comme le dit Marx, « le parti politique pratique en Allemagne », lorsqu'il croyait pouvoir accomplir « la négation de toute philosophie » (chez Lénine : de toute philosophie idéaliste !) réclamée à juste titre, « en lui tournant le dos et en lui consacrant, à mi-voix et le regard ailleurs, quelques phrases banales et pleines de mauvaise humeur » (26).

Compte tenu de cette attitude de Lénine envers la philosophie comme envers toute idéologie en général, le jugement qu'il convient de porter sur sa « philosophie matérialiste » dépend avant tout d'une première question qui, conformément au principe adopté par Lénine lui-même, est d'ordre *historique* : l'époque actuelle présente-t-elle effectivement ce prétendu changement de toute la situation idéologique, en raison duquel il ne faudrait plus, dans le *matérialisme dialectique*, opposer déjà en partie ouvertement *non-dialectique* et *anti-dialectique* de la science bourgeoise d'aujourd'hui, mais au contraire opposer le matérialisme aux tendances idéalistes croissantes de la philosophie bourgeoise ? Selon moi, je m'en suis expliqué ailleurs, ce n'est nullement le cas. Superficiellement, l'activité philosophique

(26) *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (Œuvres philosophiques, Ed. Costes, t. I, p. 94). — Ce n'est pas ici le lieu de montrer plus en détail que les arguments dirigés par Lénine contre la philosophie idéaliste appartiennent bien en grande partie à la catégorie définie ci-dessus par Marx. Qu'il nous suffise de l'illustrer par l'argument dont il se sert pour « réfuter » la doctrine (philosophique) transcendante des rapports entre le sujet et l'objet dans l'expérience, en invoquant l'état de matière en fusion qui constituait précédemment le globe et ne permettait encore aucune « représentation » subjective. Cet argument philosophique assez particulier, Lénine l'avance sans cesse et sous des formes multiples dans un passage de son livre spécialement consacré à cette question (p. 60 sqq. sous le titre *La nature existait-elle avant l'homme ?*); mais il joue déjà un rôle chez son prédécesseur, le matérialiste Plekhanov, qui invoque, au lieu du « globe en fusion », « l'ère secondaire » plus récente, apparue selon lui avec les « catégories subjectives de l'ichtyosaure ». Une interprétation étroite de l'argument bien connu de l'alizarine opposé par Engels à « l'insaisissable chose en soi de Kant », dans le deuxième chapitre de son *Ludwig Feuerbach*, permettrait aussi de le ranger dans cette catégorie ; cf. Lénine, *ibid.*, p. 66 et 84 et les passages de Plekhanov et d'Engels qu'il cite à cet endroit.

et scientifique de la bourgeoisie présente bien^e aujourd'hui quelques apparences contraires, et l'on peut discerner certains contre-courants bien réels ; mais en dépit de tout cela, la tendance maîtresse qui règne actuellement comme il y a soixante ou soixante-dix ans dans la philosophie, les sciences naturelles et les sciences humaines de la bourgeoisie est celle qui s'inspire d'une *conception matérialiste naturaliste* et non pas d'une *conception idéaliste* (27). Si Lénine pense le contraire, son attitude, en relation idéologique étroite avec sa théorie politico-économique de l'impérialisme, a comme celle-ci ses *racines matérielles* dans la situation économique et sociale particulière de la Russie, et dans les *tâches politiques particulières, théoriques et pratiques, qui semblent s'imposer et s'imposent effectivement à la révolution russe pour une période étroitement délimitée*. Mais toute cette théorie « léniniste » n'exprime pas de façon satisfaisante les *nécessités pratiques* que fait naître la lutte de classes du prolétariat international à son stade actuel de développement ; et partant, la philosophie matérialiste de Lénine, qui sert de fondement idéologique à cette théorie, ne représente pas non plus la *philosophie prolétarienne révolutionnaire correspondant à ce stade*.

A cette situation historique et pratique répond également le *caractère théorique* du matérialisme de Lénine.

(27) Cf. les précisions données dans mon *Auseinandersetzung mit Kautsky*, p. 29 sqq. et dans *Grünbergs Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, vol. XIV, p. 205 sqq. Lénine invoque à plusieurs reprises, à l'occasion de ce nouveau revirement du matérialisme bourgeois primitif vers l'idéalisme et l'agnosticisme qu'il prétend constater, l'introduction donnée par Engels en 1892 à l'édition anglaise de *Socialisme utopique et socialisme scientifique* ; mais il faut préciser ici que dans cet écrit remarquable Friedrich Engels considérait si peu, en vérité, ce nouvel idéalisme et agnosticisme bourgeois comme le principal danger théorique pour le mouvement révolutionnaire ouvrier, qu'il n'hésite pas à l'appeler un « matérialisme honteux » et couvre de dérision les espoirs que la bourgeoisie mettait en un tel rempart idéologique.

Au cours de leur première période révolutionnaire, Marx et Engels ont établi une *conception matérialiste dialectique*, encore nécessairement « philosophique » par sa nature, mais qui, déjà, dans sa visée et ses tendances présentes, s'oriente vers une suppression totale de la philosophie ; et l'unique tâche révolutionnaire qui s'impose aujourd'hui sur le plan philosophique est d'élever cette conception à un niveau supérieur ; or, tout au contraire, le philosophe Lénine, comme son maître Plekhanov et l'autre disciple philosophique de celui-ci, L. Axelrod-Orthodox, prétend très sérieusement rester *hégélien* en même temps que *marxiste*. Comment comprend-il en effet le passage de la dialectique idéaliste de Hegel au matérialisme dialectique de Marx et d'Engels ? comme le pur et simple *remplacement* de la conception idéaliste qui est à la base de la méthode dialectique chez Hegel par une autre *conception philosophique* non plus « idéaliste » mais « matérialiste » ; et il ne semble pas soupçonner qu'un tel « retournement matérialiste » de l'idéalisme hégélien ne pourrait amener, dans le meilleur des cas, qu'une modification *terminologique* consistant à ne plus appeler l'Absolu « Esprit » mais « Matière ». Mais le matérialisme de Lénine représente en fait quelque chose de pire encore. Non seulement il annule le dernier renversement de la dialectique idéaliste de Hegel réalisé par Marx et Engels ; il ramène en outre *toute la confrontation entre matérialisme et idéalisme à un niveau historique antérieur que la philosophie idéaliste allemande de Kant à Hegel avait déjà dépassé*. Depuis la dissolution de la métaphysique leibnizienne-wolffienne, commencée avec la philosophie transcendantale de Kant et conduite à son terme par la dialectique de Hegel, l'« Absolu » avait été banni définitivement de l'être, tant de l'être de l'« esprit » que de l'être de la « matière » et engagé dans le mouvement dialectique de l'« idée ». Le renversement matérialiste de cette dialectique idéaliste de Hegel par Marx et Engels a simplement consisté à la libé-

rer de sa dernière enveloppe mystificatrice, à découvrir dans le « mouvement dialectique spontané de l'Idée » le *mouvement historique réel* qui s'y dissimule, et à proclamer ce mouvement révolutionnaire le dernier et le seul « Absolu » (28). Mais voici que Lénine en revient maintenant aux oppositions absolues de la « pensée » et de l'« être », de l'« esprit » et de la « matière », déjà dépassées dialectiquement par Hegel, et qui avaient fait l'objet, au XVII^e et au XVIII^e siècles, de la controverse philosophique et encore en partie religieuse qui opposait les deux tendances de l'*Aufklärung* (29).

Naturellement, un tel matérialisme, qui a pour point de départ la représentation métaphysique d'un Etre

(28) Cf. d'une part le passage connu de la postface à la deuxième édition du *Capital* (1873), et d'autre part, dans les paragraphes introductifs de son *Ludwig Feuerbach* l'appréciation d'Engels sur « la véritable signification et le caractère révolutionnaire » de la philosophie de Hegel, qu'il considère comme « la conclusion de tout le mouvement depuis Kant » : « l'aboutissement de cette manière de voir est relatif, son caractère révolutionnaire est absolu — le seul absolu, d'ailleurs, qu'elle reconnaisse ». — Il ne serait pas nécessaire de souligner que le terme *absolu* n'a ici qu'un sens figuré, aussi bien chez Engels que dans notre propre texte, si justement Lénine et les siens n'avaient soudain recommencé à parler allègrement d'un Etre absolu et d'une Vérité absolue en un sens qui n'a rien de figuré !

(29) Cf. dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (traduction Jean Hyppolite, t. II, p. 124) la critique historique très remarquable, en dépit de l'inévitable mystification idéaliste qu'elle contient, que dirige Hegel contre ces deux tendances de la philosophie de l'*Aufklärung* au XVII^e et XVIII^e siècles : « Un des partis de l'*Aufklärung* nomme essence absolue cet absolu sans prédicats qui est dans la pensée au-delà de la conscience effective, dont on est parti ; — l'autre le nomme *matière*. Si on les distinguait comme *Nature* et *Esprit* ou *Dieu*, il manquerait au tissage inconscient en soi-même pour être nature la richesse de la vie déployée, à l'esprit ou à Dieu la conscience se distinguant en soi-même. Les deux choses sont, comme on l'a vu, simplement le même concept ; la différence ne réside pas dans la chose, mais uniquement dans les points de départ divers des deux formations et dans le fait que chaque parti se fixe à un point particulier dans le mouvement de la pensée. S'ils passaient outre, ils se rencontreraient et connaîtraient comme la même essence ce que l'un donne comme une abomination, l'autre comme une folie. » — Cf. aussi dans *La Sainte Famille* la critique matérialiste que dirige Marx, non pas contre cette présentation par Hegel du matérialisme et du théisme comme « les deux parties d'un seul et même principe », mais contre la tisane clairette qu'en tire Bruno Bauer. (Ch. VI, 3, d.)

donné dans l'absolu, n'a plus rien en réalité, et malgré de formelles protestations, d'une conception *dialectique* universelle et encore moins *dialectico-matérialiste*. Lénine et les siens transportent unilatéralement la dialectique dans l'objet, c'est-à-dire dans la nature et l'histoire, et décrivent la connaissance comme simples reflet et reproduction passifs de cet être objectif dans la conscience subjective ; par là, ils ruinent effectivement tout rapport dialectique entre l'être et la conscience, et par une conséquence nécessaire, entre la *théorie* et la *praxis*. Non contents de payer ainsi un tribut involontaire au « kantisme » qu'ils avaient si ardemment combattu, non contents de faire rétrograder la *question des rapports entre la totalité de l'Etre historique et toutes les formes historiques présentes de la conscience* (posée déjà avec tant d'ampleur par la dialectique de Hegel et surtout par la dialectique matérialiste de Marx et d'Engels) et d'en revenir au problème « gnoséologique » beaucoup plus limité des *relations entre objet et sujet de la connaissance* ; ils conçoivent en outre celle-ci à la fois comme un *processus évolutif* se déroulant sans rencontrer de contradictions fondamentales, et comme *une progression indéfinie vers la Vérité absolue*. Abandonnant totalement la conception matérialiste dialectique qu'avait Marx des rapports entre théorie et praxis aussi bien en général que dans le mouvement révolutionnaire, ils en reviennent à l'opposition, abstraite au possible, d'une *théorie* pure qui découvre les vérités, et d'une *praxis* pure qui applique à la réalité ces vérités enfin découvertes. « Ce qui réalise véritablement l'unité de la théorie et de la pratique, c'est la transformation pratique de la réalité, c'est le mouvement révolutionnaire qui s'appuie sur les lois de développement du réel que découvre la théorie » — avec ce *dualisme* qui correspond en tous points aux représentations de l'*idéalisme* bourgeois le plus ordinaire, on voit s'effondrer chez un interprète philosophique de Lénine (qui ne s'écarte pas

d'un iota de la doctrine du maître) l'imposante *unité dialectico-matérialiste de la « praxis révolutionnaire » de Marx* (30).

Autre conséquence inévitable de cette accentuation délibérée du *matérialisme* aux dépens de la *dialectique* : la stérilité dont elle frappe cette philosophie matérialiste à l'égard du développement effectif des sciences sociales et des sciences de la nature. Certes, c'est devenu une mode, dans le marxisme occidental, de mettre en regard la « méthode » matérialiste dialectique et les résultats obtenus grâce à elle dans les sciences et la philosophie, et il est vrai que cette attitude méconnaît totalement l'esprit de la dialectique, surtout de la dialectique matérialiste ; car pour une conception dialectique, *méthode et contenu sont inséparables*, et selon le mot bien connu de Marx, « *la forme est sans valeur, si elle n'est la forme de son contenu* » (31). Il y a cependant derrière cette exagération l'idée tout à fait juste que l'importance

(30) Cf. d'une part les *Thèses sur Feuerbach* de Marx (1845), et d'autre part l'exposé de la relation « dialectique » entre théorie et praxis révolutionnaire par A. Déborine, dans son anticritique contre Lukacs et sa critique du marxisme, *ibid.*, p. 640 sqq. — Il serait superflu de montrer plus en détail que Lénine ramène résolument la théorie de Marx à une conception non dialectique : on le voit à chaque ligne de son ouvrage philosophique. Notons simplement ceci : cet ouvrage, dont les 370 pages traitent des relations entre l'être et la conscience, les envisage exclusivement du point de vue gnoséologique le plus abstrait ; jamais il ne place la connaissance sur le même plan que les autres formes historico-sociales de la conscience, jamais il ne l'examine comme phénomène historique, comme « *superstructure* » idéologique de la structure économique de telle société (cf. la préface de Marx à la *Critique de l'économie politique*) ou comme simple « expression générale des conditions réelles d'une lutte de classe qui existe » (*Manifeste Communiste*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 174.)

(31) Cf. *Œuvres philosophiques*, Ed. Costes, t. V, p. 182.

(32) Ce fait fut reconnu à l'occasion par le maître de Lénine en philosophie, le théoricien russe Plekhanov, considéré pendant une certaine période par toute l'orthodoxie marxiste de l'Ouest et de l'Est comme la véritable autorité dans toutes les questions philosophiques du marxisme. Par exemple, dans *Les questions fondamentales du marxisme* (parues en allemand en 1913) à l'endroit où il passe de l'exposé de la philosophie matérialiste à la discussion de la méthode matérialiste dialectique et de son application aux sciences de la nature et aux sciences sociales : « La conception matérialiste de l'histoire a

prise par le matérialisme dialectique, depuis le milieu du XIX^e siècle, dans les sciences sociales et les sciences de la nature, tient avant tout à sa *méthode*.

Marxisme et philosophie a déjà exposé comment s'est accomplie, après l'arrêt du mouvement révolutionnaire pratique dans les années 50, cette *séparation inévitable du développement de la philosophie et des sciences positives, de la théorie et de la pratique* ; alors, pendant une longue période, la nouvelle conception dialectico-matérialiste et révolutionnaire de Marx et d'Engels survécut et progressa principalement en *s'appliquant au domaine*

donc avant tout (!) une *signification méthodologique*. » Sur le plan philosophique, les relations entre Plekhanov et Lénine sont généralement telles que c'est l'élève qui, acceptant aveuglément l'essentiel des doctrines du maître, les a poussées jusqu'à leurs ultimes conséquences sans s'embarrasser d'aucune considération. Il est donc historiquement inexact de décrire comme une conséquence de « leur déviation vers le social-patriotisme » pendant la guerre, la « révision » par Plekhanov dans sa dernière période et son élève Axelrod-Orthodox de leurs conceptions philosophiques antérieures « dans le sens d'un rapprochement avec la philosophie de Kant », comme le faisaient les bolcheviks, mais aussi, par exemple, le menchevik de gauche Schifrine (cf. son étude critique sur le *Marxisme Soviétique* mentionnée plus haut, p. 46 et note 6). En réalité, Plekhanov, déjà auparavant et en particulier dans la première et la seconde édition (1902 et 1905) de sa traduction du *Ludwig Feuerbach* d'Engels, s'est rapproché, plus que Lénine ne l'a jamais fait, de la théorie de la connaissance teintée de kantisme de certains savants modernes. Cf. note 7 de l'édition allemande de *Matérialisme et Empiriocriticisme* les deux formulations de la « théorie des hiéroglyphes » de Plekhanov ; l'auteur de cette note, L. Rudas, reprenant servilement la conception que soutenait à ce sujet Lénine pour des raisons tactiques, présente la seconde formule comme une *rectification de ce que la première pouvait avoir de « trompeur »*. Mais si on les compare de façon scientifique et impartiale, on en arrive à la conclusion que lorsqu'en 1905 Plekhanov refuse à la chose en soi « toute forme » en dehors de son action sur nous, il est au moins aussi agnostique au sens *léniniste* du terme que lorsqu'il caractérise en 1902 nos sensations comme « une sorte d'hiéroglyphes » qui, sans être semblables aux événements, « traduisent cependant d'une façon parfaitement juste aussi bien les événements eux-mêmes que — et c'est là l'essentiel — les relations qu'ils soutiennent entre eux ». Le seul avantage de cette dernière formule sur la première tient à ce qu'elle « ne fait aucune concession terminologique aux adversaires philosophiques » et par suite que l'incompréhension totale du problème gnoséologique, sur laquelle repose toute la théorie des hiéroglyphes, n'est pas aussi voyante sous ce nouvel habit. Je m'en suis expliqué très en détail dans mon *Auseinandersetzung mit Kautsky*, p. 111 sqq.

entier des sciences sociales et des sciences de la nature, en tant que méthode matérialiste dialectique. C'est d'ailleurs à cette période que remontent tous les jugements dans lesquels Engels, vers la fin de sa vie, proclame formellement l'indépendance des diverses sciences par rapport à « toute philosophie », et assigne à la philosophie ainsi « expulsée de la nature et de l'histoire », « la théorie de la pensée et de ses lois — la logique formelle et la dialectique » comme le seul champ d'activité qui lui reste, c'est-à-dire ramène en réalité cette prétendue « philosophie » à une science empirique particulière à côté des autres, et non *au-dessus* d'elles (33). Aussi proche que semble être de ce point de vue d'Engels celui adopté plus tard par Lénine, ils sont pourtant comme le jour et la nuit, pour la simple raison qu'Engels conçoit comme la tâche essentielle de la dialectique matérialiste de « sauver *la dialectique consciente* en la transférant de la philosophie idéaliste allemande dans la conception matérialiste de la nature et de l'histoire » (34), tandis que Lénine au contraire voit dans cette tâche la défense et le maintien de la *position matérialiste* elle-même, que personne, au fond, n'a sérieusement attaquée. C'est ainsi qu'Engels en vient à déclarer, en accord avec le progrès et l'évolution des sciences, que le matérialisme moderne appliqué à la nature et à l'histoire « est dans les deux cas essentiellement dialectique et n'a plus besoin d'une philosophie qui se tiendrait au-dessus, des

(33) Cf. en particulier le chapitre terminal de *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, où Engels déclare expressément que la conception matérialiste dialectique que Marx et lui-même professent rend toute philosophie « aussi superflue qu'impossible » tant dans le domaine de l'histoire que dans celui de la nature ; cf. aussi les généralités de l'introduction à l'*Anti-Dühring*, où il est dit que du point de vue du matérialisme moderne « *essentiellement dialectique* », qui invite chaque science à se rendre un compte exact de la place qu'elle occupe dans l'enchaînement général des choses et de la connaissance des choses, « *toute science particulière de l'enchaînement général devient superflue* » (*Anti-Dühring*, Ed. Sociales, p. 57).

(34) Préface de 1885 à la deuxième édition de l'*Anti-Dühring*.

autres sciences », cependant que Lénine continue d'ergoter contre les « déviations philosophiques » qu'il décèle non seulement chez ses partisans ou ses adversaires politiques, ou chez les philosophes idéologues, mais jusque chez les chercheurs scientifiques les plus productifs (35) et attribue à sa « philosophie matérialiste » une sorte d'autorité judiciaire supérieure à l'égard de tous les résultats passés, présents et à venir de la recherche scientifique (36). Cette tutelle de la « philo-

(35) Un exemple entre mille : le commentaire « philosophique » très particulier de Lénine au *Manuel d'Optique physiologique* de Helmholtz, où, sur la même page, les sensations sont caractérisées d'abord comme « des symboles des circonstances extérieures, sans aucune espèce d'analogie ou de ressemblance avec les choses qu'elles représentent » et ensuite comme « des effets que les objets vus ou figurés par nous exercent sur notre système nerveux et sur notre conscience ». Devant la première affirmation, Lénine s'écrit : « *C'est de l'agnosticisme !* » et devant la seconde : « *C'est du matérialisme !* », sans remarquer le moins du monde qu'entre ces deux affirmations de Helmholtz n'apparaît aucune contradiction : il n'y a pas de nécessité qu'un « effet » entretienne avec sa cause la moindre relation de ressemblance ou de conformité, et la prétendue « inconséquence » du savant dans son exposé est uniquement le fait du critique « philosophique », qui ne lui demande pas de la science, mais voudrait qu'il adopte de façon « conséquente » tel ou tel point de vue philosophique et métaphysique (cf. *Matérialisme et Empiriocriticisme*, Ed. Sociales, p. 210).

(36) Veut-on se rendre compte de l'aveugle admiration que nourrit Lénine, dans l'exercice de cette juridiction philosophique, pour le *matérialisme scientifique de la deuxième moitié du XIX^e siècle*, aussi abstrait que possible, dépourvu de la moindre inspiration dialectique et qui de plus ne se montre jamais à visage découvert ? Veut-on saisir en même temps l'énorme différence qui sépare sous ce rapport le matérialisme de Lénine, dont la tendance est « philosophique » et unilatérale, du matérialisme historique concret ? Il n'est pour cela que de comparer le dernier chapitre de l'ouvrage de Lénine sur *Ernst Haeckel et Ernst Mach* (*ibid.*, p. 319) avec les appréciations critiques que porte sur les *Enigmes de l'univers* de Haeckel le radical de gauche allemand Franz Mehring dans la *Neue Zeit*, XVIII, I, p. 417 sqq. Toute l'insuffisance et toute la partialité du point de vue matérialiste de Lénine dans son ouvrage apparaît de façon frappante dans cette phrase de Mehring que cite Lénine lui-même, p. 327 : « Le livre de Haeckel, précieux tant par ses insuffisances que par ses qualités, contribuera à éclairer les opinions, assez confuses dans notre parti, sur le matérialisme historique d'une part et le matérialisme historique de l'autre », ou encore dans cette autre phrase significative : « Celui qui veut se rendre compte par lui-même de l'incapacité du matérialisme des sciences naturelles en présence des questions sociales, celui qui veut la palper en quelque sorte et prendre conscience de l'impérieuse nécessité d'élargir le maté-

sophie » matérialiste, exercée tout autant sur les sciences sociales que sur les sciences de la nature comme aussi sur toutes les autres manifestations culturelles dans la littérature, le théâtre ou l'art plastique, etc., allait être développée par les épigones de Lénine jusqu'à ses plus absurdes conséquences. Elle conduisit par la suite à la formation d'une *dictature idéologique* particulière, oscillant entre le progrès révolutionnaire et la réaction la plus obscure : celle qui s'exerce aujourd'hui en Russie Soviétique, au nom de ce qu'on a baptisé le « marxisme-léninisme », sur la vie intellectuelle non seulement de la confrérie au pouvoir, mais de la classe ouvrière tout entière, et que l'on a essayé plus récemment d'étendre hors de la Russie, sur tous les partis communistes d'Occident et du monde entier. Mais cette tentative a justement montré les limites auxquelles se heurte nécessairement l'extension artificielle d'une telle dictature idéologique dans l'arène internationale, où aucune contrainte étatique ne peut plus la soutenir directement. Le V^e Congrès Mondial de l'Internationale Communiste (1924) évoquait encore, en adoptant le *projet de programme communiste international*, « la lutte conséquente contre l'idéalisme et contre toute autre philosophie que le matérialisme dialectique » ; en revanche, la *rédaction définitive du programme* adoptée quatre ans plus tard par le VI^e congrès parle déjà de façon beaucoup moins précise, d'un combat contre « toutes les variétés de la conception bourgeoise » et caractérise le « matérialisme

rialisme des sciences naturelles jusqu'au matérialisme historique, afin d'en faire une arme vraiment invincible dans la grande lutte de l'humanité pour son émancipation, celui-là fera bien de lire le livre de Haeckel » (Mehring, *ibid.*, p. 418 et 419). L'on verra aussi à ce propos la critique pertinente qu'Engels adresse déjà dans ses manuscrits sur *Dialectique et Nature* au naturaliste matérialiste Haeckel, que Mehring comme Lénine apprécient de façon positive (*Marx-Engels Archiv*, II, surtout p. 177, 234 (« Promammale Haeckel » !) 259 et 260). — Lénine en revanche parle en termes très positifs du *célèbre naturaliste* Haeckel (sans guillemets) par opposition au « *célèbre philosophe Mach* » (guillemets), et du « *tout puissant matérialisme* » du premier (*Mat. et Empir.*, p. 321).

dialectique » de Marx et d'Engels « non plus comme une *philosophie matérialiste*, mais seulement comme « une méthode (!) révolutionnaire pour comprendre la réalité en vue de sa transformation révolutionnaire » (37).

IV

Ce dernier fait est bien l'indice que la nouvelle idéologie « marxiste-léniniste » commence à renoncer aux prétentions qu'elle élevait encore récemment dans l'arène internationale ; mais le problème sous-jacent à cette « philosophie matérialiste » de Lénine et au marxisme-léninisme n'est pas résolu pour autant. Une tâche s'impose, qui doit être menée à bien par une reprise totale du problème *marxisme et philosophie* et de la question plus générale du *rapport entre l'idéologie dans son ensemble et la praxis du mouvement révolutionnaire*, en relation avec le « marxisme-léninisme » communiste ; elle consiste à retenir la méthode d'analyse matérialiste (c'est-à-dire : historique, critique et non-dogmatique) qui nous a servi à définir le caractère historique de l'*orthodoxie « kautskyste » de la II^e Internationale*, à l'appliquer impitoyablement à l'*orthodoxie « léniniste » de la III^e Internationale*, et plus généralement à toute l'évolution historique du *marxisme russe dans ses rapports avec le marxisme international*, évolution dont l'actuel « marxisme-léninisme » ne constitue que le dernier pro-

(37) Cf. sur les diverses rédactions du programme *Internationale Pressekorrespondenz*, IV^e année, n° 136, du 18-X-1924, p. 1796 et VIII^e année, n° 133 du 30-XI-1928, p. 2630 ; cf. en outre les discours de Boukharine aux V^e et VI^e Congrès mondiaux (*Internationale Pressekorrespondenz* 1924, p. 989 et 1170, 1928, p. 1520 et 1682).

longement. Cette étude matérialiste du développement historique réel du marxisme russe et international ne peut être ici menée à bonne fin ; nous ne pouvons guère qu'en indiquer les lignes générales ; elle conduit à la constatation brutale que ce marxisme russe, *encore plus orthodoxe*, si faire se peut, que l'orthodoxie marxiste allemande, a eu dans toutes les étapes de son développement un caractère *encore plus idéologique* et a été en contradiction *encore plus violente* avec le mouvement historique réel dont il devait être l'idéologie que ce ne fut le cas pour celle-ci.

Ceci vaut déjà pour la *première phase historique* où, selon la pertinente analyse que fit Trotsky en 1908, la doctrine marxiste servit justement en tant qu'instrument idéologique, à *réconcilier avec le développement capitaliste l'intelligentsia russes*, élevée jusqu'alors dans « l'esprit bakouniniste de négation totale de la culture capitaliste » (38). Mais cela vaut tout aussi bien pour la *deuxième phase* qui atteint son apogée historique dans la première révolution russe de 1905. Tous les marxistes russes, et non pas seulement Lénine et Trotsky, déclaraient alors le socialisme international — c'est-à-dire, pour eux, *le marxisme orthodoxe* — « chair de leur chair et sang de leur sang » ; de son côté, Karl Kautsky et sa *Neue Zeit* ont fait, sur toutes les questions théoriques, cause commune avec l'orthodoxie marxiste russe ; et même, compte tenu de l'influence prépondérante du théoricien russe Plekhanov, l'orthodoxie allemande est encore redevable à celle-ci, en ce qui concerne les fon-

(38) Cf. l'article de Trotsky pour le 25^e anniversaire de la *Neue Zeit* XXVI, I, p. 7 sqq. On trouvera chez Schiffrine : *Zur Genesis der sozialökonomischen Ideologien in der russischen Wirtschaftswissenschaft (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, t. LV, p. 720 sqq.)* ainsi que dans l'excellente introduction de l'éditeur Kurt Mandelbaum à la version allemande des *Lettres de Marx et d'Engels à Nicolaïon* (Leipzig, 1929, p. V-XXXIV) d'autres exemples convaincants de cette évolution contradictoire de l'idéologie marxiste et du mouvement réel en Russie, tant pour la première phrase de développement que pour les suivantes.

dements philosophiques du marxisme ; or, si un tel front international de l'orthodoxie marxiste a pu maintenir son unité, la raison majeure en est que, d'un côté comme de l'autre, et plus encore en Russie qu'en Europe centrale ou occidentale, cette unité ne devait se situer qu'*au niveau idéologique* et n'être elle-même qu'*idéologie*. Ce même caractère idéologique, la même contradiction qu'il entraîne nécessairement entre la théorie « orthodoxe » reçue et les traits historiques véritables du mouvement, se retrouvent également dans la *troisième phase de développement* du marxisme russe ; il s'exprime de la façon la plus imposante dans la théorie marxiste-orthodoxe et la praxis totalement hétérodoxe du révolutionnaire Lénine (39), et il trouve sa caricature grotesque dans les contradictions violentes qui règnent entre la théorie et la praxis du « marxisme soviétique » d'aujourd'hui.

Schiffrine, adversaire politique du Parti bolchevique actuellement au pouvoir en Russie, et déjà maintes fois mentionné, confirme involontairement, par ses prises de position sur les principes philosophiques généraux du « marxisme soviétique », que le caractère général du marxisme russe n'a pas fondamentalement changé jusqu'à ce jour. Dans la *Gesellschaft*, IV, 7, il se livre à une attaque apparemment fort vive du « marxisme soviétique » ; mais c'est en réalité, sur le plan idéologique, une tentative pour *défendre* ce « marxisme soviétique » (qui « *veut sincèrement édifier le marxisme dans sa forme la plus conséquente et la plus orthodoxe* ») contre la dégénérescence « *subjectiviste* » ou « *révisionniste* » qu'ont suscitées les difficultés insurmontables qu'il rencontre (par exemple contre « *l'oubli des déclarations les plus importantes des maîtres* », p. 53). Ce trait apparaît encore plus clairement dans un autre article du même auteur, publié récemment en août 1929 dans la *Gesell-*

(39) Cf. mon article *Lenin und die Komintern* mentionné plus haut, p. 40.

schaft, VI, 8. Schiffrine y salue solennellement le dernier ouvrage de Karl Kautsky, représentant attitré de l'orthodoxie allemande, comme l'annonce du « *rétablissement du marxisme dans son intégrité* », tout en critiquant très vivement la plupart des positions particulières de l'auteur, et il lui assigne la « *mission idéologique* » d'enrayer « *la désintégration subjectiviste du marxisme* » apparue récemment sous diverses formes tant à l'Ouest que dans « le marxisme russe soviétisé », et de surmonter « *la crise idéologique* » qu'elle suscite dans l'ensemble du marxisme contemporain (40) : là se montre en toute clarté la *solidarité que manifeste encore de nos jours dans sa conception du monde l'orthodoxie marxiste internationale dans son ensemble*. Ce qui échappe totalement à Schiffrine dans sa critique du « léninisme » comme dans son attitude envers le « kautskysme », c'est que ces deux formes idéologiques du marxisme, issues de la vieille tradition de l'orthodoxie russe et internationale, *ne sont plus aujourd'hui que des configurations historiques mourantes, appartenant à une période révolue du mouvement ouvrier moderne*. Là se montre également, dans l'estimation du caractère historique du « marxisme-léninisme » ou « marxisme soviétique », la profonde unité de vues qui règne entre l'ancienne et la nouvelle école de l'orthodoxie marxiste d'aujourd'hui : la social-démocratie et le communisme. Nous vîmes autrefois les théoriciens communistes soutenir, à l'encontre de *Marxisme et philosophie*, le caractère positif et progressiste *du marxisme de la II^e Internationale* ; nous voyons de même ici, dans la revue de la social-démocratie allemande, le théoricien mencheviste entrer en lice comme défenseur de ce qu'il y a d'« universellement valable » et « contraignant » (*verbindlich*) dans les caractères philosophiques du marxisme de la III^e Internationale.

(40) *Ibid.*, p. 149 sqq. Les italiques sont de Schiffrine.

Voici maintenant terminée notre présentation de l'état actuel du problème « *Marxisme et philosophie* », problème que de nouvelles expériences théoriques et pratiques ont, depuis 1923, considérablement modifié. Nous avons du même coup suffisamment éclairci, du moins pour l'essentiel, l'évolution qu'ont subie entre temps nos conceptions ; nous renonçons dès lors à rectifier sur tous les points de détail nos vues d'autrefois en fonction de la position qui est maintenant la nôtre. A l'exception d'un seul toutefois : on s'est souvent mépris, de diverses façons, sur l'exigence que nous formulions dans *Marxisme et philosophie* (p. 132 de la présente édition) de voir la « dictature », dans le processus de la révolution sociale, s'étendre également au domaine de l'idéologie ; Kautsky surtout, dans sa critique de mon ouvrage (*ibid.*, p. 312 sqq.) montre à la fois combien il se trompe sur mes intentions, et quelles illusions il nourrit quant à la situation régnant effectivement en Russie, par exemple lorsqu'il déclare encore en 1924 que « personne, pas même Zinoviev ou Djerzinsky », n'a jamais pensé à une « dictature dans le royaume des idées » ! Présentée sous cette forme abstraite, notre position nous semble, à nous aussi, et de notre point de vue actuel, prêter à équivoque. C'est pourquoi nous déclarons expressément que la continuation de la lutte prolétarienne, que nous appelions dans *Marxisme et philosophie* « dictature idéologique », se distingue par trois aspects du système d'oppression intellectuelle qui, au nom de ce qu'on appelle une « dictature prolétarienne », s'exerce aujourd'hui en Russie. Premièrement, c'est une dictature du prolétariat, non une dictature sur le prolétariat. Deuxièmement, c'est une dictature de la classe, et non du Parti ou des dirigeants du Parti. Troisièmement, et surtout, c'est une dictature révolutionnaire, un simple élément dans le processus de transformation sociale radicale, qui, avec la suppression des classes et de leurs antagonismes, crée les conditions du « dépérissement de

l'Etat » et en même temps de la disparition de toute contrainte idéologique. Ainsi comprise, la « dictature idéologique » a pour tâche essentielle de supprimer ses propres causes matérielles et idéologiques, et de se rendre elle-même inutile et impossible. Et ce qui distinguera *dès le premier jour* cette véritable dictature prolétarienne de toutes les contrefaçons, c'est qu'elle ne créera pas seulement les conditions d'une telle liberté intellectuelle pour « tous » les travailleurs, mais aussi pour « chacun d'eux » pris à part, liberté qui n'a jamais existé nulle part pour les esclaves salariés du *Capital*, opprimés physiquement et intellectuellement, dans la société bourgeoise, malgré toute « démocratie » ou « liberté de penser » que l'on peut invoquer. Cette illustration concrète du concept marxien de *dictature prolétarienne révolutionnaire* fait disparaître la contradiction qui, sans cette détermination très précise, semble subsister entre l'exigence d'une « dictature idéologique » et le principe essentiellement critique et révolutionnaire de la méthode matérialiste dialectique et de la conception communiste du monde, *Dans ses fins comme dans ses voies, le socialisme est un combat pour la réalisation de la liberté.*

Nous devons nous livrer à l'étude systématique de la dialectique de Hegel du point de vue matérialiste.

LÉNINE (1922).

En affirmant que les rapports entre le marxisme et la philosophie soulèvent un problème théorique et pratique de la plus haute importance, on n'aurait rencontré encore très récemment que la plus médiocre compréhension parmi les intellectuels, qu'ils soient bourgeois ou marxistes. Pour les professeurs de philosophie, le marxisme représentait dans le meilleur des cas une section plutôt négligeable d'un chapitre de l'histoire de la philosophie au XIX^e siècle, qui ne demande lui-même qu'un rapide exposé sous le titre : « L'éclatement de l'école hégélienne » (1). Les « marxistes » n'accor-

(1) Ainsi Kuno Fischer, dans son *Histoire de la philosophie moderne* en neuf volumes, consacre, dans les deux tomes portant sur la philosophie de Hegel, une page au « socialisme d'Etat » (celui de Bismarck) et au « communisme », dont les fondateurs sont d'après lui Ferdinand Lassalle et d'autre par Karl Marx, expédié en deux lignes. Quant à Friedrich Engels, il ne le cite que pour dénigrer indirectement par ce moyen les collègues spécialistes. — Dans le *Précis d'histoire de la philosophie du début du XIX^e siècle à nos jours* de Überweg-Heintze (11^e édition, 1916), deux pages (208-209) traitent de la vie et de la doctrine de Marx-Engels, et l'on y mentionne en outre en quelques lignes comme une doctrine significative pour l'histoire de la philosophie la conception matérialiste de l'histoire, définie comme « l'exact renversement de la conception idéaliste » de Hegel. — Dans son *Histoire du matérialisme*, F. A. Lange ne se souvient de Marx, dans quelques notes historiques, que comme le meilleur spécialiste vivant de l'histoire de l'économie politique, sans se soucier des théoriciens Marx et Engels. — La position que nous décrivons caractérise même les monographies qui ont pour objet le contenu « philosophique » du marxisme. Cf. par exemple Benno Erdmann, *Die philosophischen Voraussetzungen der materialistischen Geschichtsauffassung*.

daient pas non plus grande valeur au « côté philosophique » de leur théorie, mais pour d'autres motifs. Déjà Marx et Engels eux-mêmes, qui mettaient tant de fierté et d'insistance à souligner que le mouvement ouvrier allemand avait recueilli dans le « socialisme scientifique » l'héritage de la philosophie classique allemande (2), n'entendaient point par là que le socialisme scientifique ou le communisme fût essentiellement une « philosophie » (3). Bien plus, ils lui assignaient la mission de surmonter (*überwinden*) et de « dépasser » (*aufheben*) définitivement, dans le contenu comme dans la forme, non seulement la philosophie idéaliste bourgeoise qui s'était développée jusqu'alors, mais en même temps toute philosophie en général. Nous aurons à expliquer en détail en quoi consistaient ou devaient consister, dans la conception originaire de Marx-Engels, cette victoire et ce dépassement. Pour l'instant, nous noterons seulement que par la suite la plupart des marxistes n'ont pas vu là le moindre problème. L'on ne saurait mieux caractériser la façon dont ils ont expédié la question qu'en reprenant les termes si expressifs d'Engels, quand il décrivait l'attitude de Feuerbach envers la philosophie de Hegel, disant qu'il l'avait « tout simplement mise au rebut » (4). C'est la même désinvolture que

(2) Ce sont les termes mêmes d'Engels dans la dernière phrase, bien connue, de son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1888) ; mais on trouve de semblables expressions dans presque toutes les œuvres de Marx et d'Engels à leurs diverses périodes. Cf. par exemple les derniers mots de la Préface d'Engels à la première édition de son *Socialisme utopique et socialisme scientifique*.

(3) Cf. surtout la polémique du *Manifeste Communiste* de 1847-48 contre le socialisme allemand ou socialisme « vrai », ainsi que le début d'un article sur le socialisme allemand qu'Engels a publié dans l'*Almanach du Parti Ouvrier pour 1892*. Ici, en plein accord, semble-t-il, avec l'histoire bourgeoise de la philosophie, Engels caractérise cette tendance du socialisme allemand d'avant les journées de mars, « que le nom de Marx a dominé d'emblée », comme « un mouvement théorique, surgi sur les ruines de la philosophie de Hegel », et il oppose sans ambages les « ex-philosophes », tenants de cette tendance, aux « ouvriers », le second des deux courants qui, dans sa présentation, se fondront en 1848 pour donner le communisme allemand.

(4) *Ludwig Feuerbach*, Ed. Sociales, p. 13.

témoignèrent plus tard nombre de marxistes à l'égard non seulement de l'hégélianisme, mais de la philosophie en général, tout en suivant de la façon apparemment la plus « orthodoxe » la leçon des maîtres. Ainsi Franz Mehring a exprimé plus d'une fois son propre point de vue marxiste orthodoxe sur la philosophie, en déclarant qu'il faisait sien le « refus de tout élucubration philosophique » qui « fut pour les maîtres (Marx et Engels) la condition de leurs créations impérissables » (5). Ces paroles d'un homme qui pouvait prétendre à bon droit « avoir approfondi plus que personne les débuts philosophiques de Marx et d'Engels » sont très caractéristiques de la position la plus répandue parmi les théoriciens marxistes de la II^e Internationale (1889-1914) à l'égard de tous les problèmes « philosophiques ». Le seul fait de s'occuper de questions qui ne sont même pas philosophiques au sens strict mais concernent seulement les principes gnoséologiques et méthodologiques les plus généraux de la théorie marxiste, apparaissait aux yeux des théoriciens marxistes attitrés de l'époque comme une perte de temps et d'énergies. A l'intérieur du camp marxiste, on admettait, *nolens volens*, de telles controverses philosophiques, et l'on y prenait part soi-même à l'occasion, mais non sans déclarer par ailleurs que l'éclaircissement de problèmes de cet ordre était et devait toujours rester sans importance pour la praxis de la lutte de classes prolétarienne (6). Bien entendu, une telle

(5) *Neue Zeit*, 28, I, 686. — On trouve des expressions semblables dans le chapitre sur l'*Idéologie allemande* de la biographie de Marx par Franz Mehring, p. 116-117. Si l'on compare ces passages avec les parties correspondantes de la biographie d'Engels par Gustav Mayer (1920), p. 234-261, on s'aperçoit combien Mehring a méconnu la signification de l'œuvre philosophique de Marx-Engels, dont malheureusement la publication est encore incomplète aujourd'hui.

(6) On en rencontre un exemple très intéressant dans un petit conflit dont les traces se trouvent dans la *Neue Zeit*, 26/1 (1907-1908), 695/898. A l'occasion d'un article de Bogdanov sur *Ernst Mach et la révolution*, la rédaction (Karl Kautsky) avait fait paraître en même temps un avertissement dans lequel le traducteur anonyme de la dissertation se sentait tenu de réprimander la social-démocratie russe, parce que « les diver-

conception n'était logiquement justifiée que si l'on prenait le marxisme comme une théorie et une praxis n'impliquant, à titre essentiel et indispensable, aucune position déterminée à l'égard de questions philosophiques quelconques ; dès lors, un théoricien marxiste reconnu pourrait fort bien être, dans sa vie privée philosophique, un tenant de la philosophie d'Arthur Schopenhauer, par exemple.

Sur ce seul point, et quelles que fussent pour le reste les divergences entre science bourgeoise et science marxiste, les deux extrêmes semblaient à l'époque se toucher. En se persuadant mutuellement que le marxisme ne possédait aucun contenu philosophique propre, les professeurs de philosophie bourgeois croyaient ainsi avoir dit quelque chose d'important *contre lui*. Les marxistes orthodoxes, de leur côté, se persuadaient mutuellement que leur marxisme n'avait, en son essence, aucun rapport avec la philosophie — et croyaient dire ainsi quelque chose d'important *en sa faveur*. Et c'est sur les mêmes bases théoriques que naquit finalement une troisième tendance, la seule pendant toute cette époque à s'être préoccupée un peu sérieusement du côté philosophique du socialisme en général : ces multiples variétés de socialistes « philosophants », qui se donnaient pour tâche de « compléter » le système marxiste en faisant appel à leur culture philosophique, ou bien à l'aide d'idées tirées de la philosophie de Kant, Dietzgen, Mach ou d'autres encore. Car, pour autant que ce sys-

gences *tactiques* très sérieuses » entre bolchéviks et menchéviks étaient « aggravées » en Russie par « une question qui en est à nos yeux totalement indépendante, celle de savoir si du point de vue gnoséologique, le marxisme s'accorde avec Spinoza et d'Holbach, ou bien avec Mach et Avenarius ». En revanche, la rédaction de l'organe bolchévik russe *Proletarier* (Lénine) tient pour nécessaire de déclarer que « cette question philosophique ne constitue pas en réalité et, de l'avis de la rédaction, ne doit pas devenir une question de fraction ». — L'on sait pourtant que l'auteur de ce démenti formel, le grand tacticien Lénine, fit paraître la même année 1908 en russe son ouvrage philosophique : *Matérialisme et empiriocriticisme*.

tème avait à leurs yeux besoin d'un complément philosophique, ils montraient clairement que pour eux aussi, le marxisme en soi était dépourvu de contenu philosophique (7).

Aujourd'hui, il est assez facile de montrer que cette interprétation purement *négative* des rapports entre marxisme et philosophie, sur laquelle se rencontraient apparemment les intellectuels bourgeois et les marxistes orthodoxes, repose dans les deux cas sur une compré-

(7) Ils voyaient là une lacune de la théorie marxiste et non pas, comme les marxistes « orthodoxes », une supériorité du socialisme qui, de philosophie, s'est développé en une science ; mais ils s'efforçaient en même temps de sauver le reste de la théorie socialiste, en partie ou complètement. Par là, ils adoptaient d'emblée, dans la querelle entre sciences bourgeoise et prolétarienne, le point de vue de l'adversaire bourgeois, et cherchaient seulement à en esquiver, aussi longtemps que possible, les conséquences éloignées mais nécessaires. Lorsque, après 1914, à la suite des événements de la période de guerre et de crise, il ne fut plus possible de se dérober devant la question de la révolution prolétarienne, toutes ces variétés de socialisme philosophant ont montré, avec toute la netteté désirable, leur vrai visage. Les socialistes philosophes ouvertement antimarxistes ou non-marxistes comme Bernstein ou Koigen, mais aussi bien la plupart des marxistes philosophes (tenants de Kant, Dietzgen, Mach) ont attesté depuis, par leurs faits et dires, que non seulement leur philosophie, mais aussi leur théorie et leur praxis politiques, nécessairement reliées à la première, ne s'étaient pas encore réellement libérées du point de vue de la société bourgeoise. — Il n'est pas besoin de s'étendre sur le caractère réformiste bourgeois du marxisme kantien, car il est indubitable. Lénine a déjà montré en 1908, dans son explication avec l'empirio-criticisme, sur quelle voie le marxisme rattaché à Mach devait entraîner ses partisans (et a déjà entraîné la plupart d'entre eux). Quant au marxisme à la Dietzgen, c'est sur le même chemin qu'il a déjà réussi en partie, comme le montre une petite brochure de Dietzgen fils (1923) : ce « néo-marxiste » quelque peu naïf ne se contente pas de féliciter son « garant » (*Eideshefser*) Kautsky pour avoir abandonné la plupart des idées du « marxisme ancien », il regrette en outre qu'il en conserve encore quelques résidus, après avoir modifié ses conceptions sur tant de points (p. 2). Mais c'est l'exemple de David Koigen qui montre le mieux combien juste était l'instinct politique de Franz Mehring, quand il préférait, face à de telles élucubrations philosophiques, renoncer à toute philosophie. Pour s'en convaincre, il n'est que de relire la critique fort mesurée que portait Mehring contre l'ouvrage où Koigen faisait ses débuts d'apprenti-philosophe (*Neo-Marxismus, Neue Zeit* 20/1, 385 sqq. et *Marx-Engels Nachlass* II, 348), et de se représenter ensuite avec quelle rapidité ce philosophe s'est transformé plus tard, d'abord en un « socialiste culturel » anti-marxiste des plus plats, sous le patronage de Bernstein, et enfin un romantique réactionnaire des plus confus (sur cette dernière phase, cf. par exemple l'article de Koigen dans la *Zeitschrift für Politik*, 1922, p. 304 sqq.).

hension très incomplète et superficielle des facteurs historiques et logiques. Mais comme les deux groupes en sont arrivés à ce résultat dans des conditions *en partie* très différentes, nous les présenterons séparément. Il apparaîtra dès lors que, malgré la divergence considérable des motifs respectifs, ils se rencontrent encore en un point capital. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle en effet, les *intellectuels bourgeois*, en même temps qu'ils oubliaient la philosophie de Hegel, perdirent complètement cette vision « dialectique » du rapport entre la philosophie et le réel, la théorie et la praxis, qui fut du temps de Hegel le principe vivifiant de la philosophie et de la science tout ensemble ; mais nous verrons qu'à la même époque, les *marxistes* ont pareillement laissé sombrer dans un oubli de plus en plus profond la signification originelle de ce principe dialectique que, dans les années 40, les jeunes-hégéliens Marx et Engels, en se détournant de Hegel, voulaient en toute conscience « sauver en la transférant de la philosophie allemande dans la conception matérialiste de la nature et de l'histoire (8).

Nous présenterons d'abord brièvement les raisons qui amenèrent, depuis le XIX^e siècle, les philosophes et historiens *bourgeois* à délaisser de plus en plus la conception dialectique de l'histoire de la philosophie, s'interdisant de comprendre et de présenter de façon adéquate la nature propre de la philosophie marxiste, et sa signification dans le développement d'ensemble des idées philosophiques au cours du XIX^e siècle.

L'on dira peut-être qu'ils avaient, pour ignorer et méinterpréter la philosophie marxiste, d'autres raisons beaucoup plus plausibles ; il ne serait donc nullement indispensable d'invoquer l'oubli de la dialectique pour

(8) Engels, *Anti-Dühring*, p. 40. (Préface à la deuxième édition de 1885.) Cf. aussi les déclarations analogues de Marx à la fin de la Postface de la seconde édition du *Capital* (1873), Edit. de la Pléiade, p. 558-559.

expliquer leur attitude. Certes, il ne faut pas méconnaître qu'un instinct de classe joue consciemment un certain rôle dans le traitement qu'inflige au marxisme l'historiographie bourgeoise de la philosophie — de même d'ailleurs qu'à des « athées » ou des « matérialistes » bourgeois tels David Friedrich Strauss, Bruno Bauer et Ludwig Feuerbach. Mais ce serait une simplification bien grossière que d'accuser simplement les philosophes bourgeois de mettre en toute conscience leur philosophie ou leur histoire de la philosophie au service d'un intérêt de classe. Il existe assurément des cas où cette supposition grossière est tout à fait de mise (9). Cependant, le représentant philosophique d'une classe entretient en général avec la classe qu'il représente une relation d'une tout autre complexité. La classe tout entière — dit Marx dans *Le 18 Brumaire* où il s'est particulièrement penché sur cette relation — crée et forme à partir de leurs « bases matérielles » « toute une superstructure d'impression, d'illusions, de façons de penser et de conceptions philosophiques particulières », et la philosophie de la classe en question, par son contenu et, finalement, par sa forme aussi, est un élément de la superstructure ainsi

(9) Le meilleur exemple en est fourni par les déclarations suivantes d'E. von Sydow dans son livre *Der Gedanke des Idealreichs in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel* (1914, p. 2/3) : « Par là (dans l'idéalisme allemand qui « logicise » l'histoire et la transforme de « chaîne de faits » en « série de concepts »), la pensée de l'Idéal, étant intégrée à l'histoire (*historisiert*), perd de sa force explosive. Si l'Idéal est une nécessité logico-historique, tout effort pour l'atteindre devient prématuré et inutile. — Cette élaboration de la pensée de l'Idéal fut le mérite des idéalistes absolus. C'est eux que nous devons remercier, si notre ordre social et économique promet de régner encore longtemps. Pendant que les classes dirigeantes s'affranchissaient de la fantasmagorie historique de l'idéalisme et trouvaient souvent, avec la volonté d'action, le courage d'agir, le prolétariat, lui, a toujours foi dans le rebut matérialisé de la conception idéaliste ; et il est souhaitable que cette situation satisfaisante se prolonge encore fort longtemps. — Le principal mérite de ce travail revient, comme pour toutes les autres questions de principes, à Fichte », etc. — Dans une note Sydow remarque en outre expressément que l'on pourrait « invoquer ce fait contre tous ceux qui, plus ou moins ouvertement, affirment que la philosophie est sans aucune importance politique » !

conditionnée par la classe, élément particulièrement éloigné des « bases matérielles, économiques » (10). Par suite, si nous voulons saisir « de façon matérialiste et donc scientifique » au sens que Marx donna à ces mots (11), l'incompréhension totale des historiographes bourgeois à l'égard du contenu philosophique du marxisme, nous ne pouvons nous contenter d'expliquer ce fait, directement et sans aucune médiation, à partir de son « noyau matériel » (la conscience de classe et les intérêts économiques qu'elle recouvre « en dernier ressort »). Nous devons au contraire mettre en pleine lumière le détail de ces *médiations*, car ce sont elles qui permettent de comprendre pourquoi les philosophes et les historiens bourgeois, alors même qu'ils croyaient s'adonner à la recherche la plus « impartiale » de la « pure vérité », étaient nécessairement conduits à négliger totalement l'essence de la philosophie que renferme le marxisme, ou à s'en faire une idée des plus incomplète et des plus fausse. Et la plus importante de ces médiations, en l'occurrence, la voici : depuis le milieu du XIX^e siècle, toute la philosophie bourgeoise et l'histoire de la philosophie en particulier, se sont détachées, en raison de leur situation socio-historique, de la philosophie de Hegel et de sa méthode dialectique, et elles en sont revenues à une méthode de recherche qui les rendait

(10) Cf. Marx, *Le 18 Brumaire*, p. 39, Ed. Sociales, 1963 (sur la relation d'une classe à sa représentation idéologique en général); cf. en outre Engels, *Feuerbach*, p. 44, Ed. Sociales, 1946 (sur la philosophie). L'on peut ici se référer encore à cette remarque de Marx dans sa thèse de doctorat, où il s'oppose en général à ce que l'on tente d'expliquer les erreurs commises par un philosophe « par une mise en question de sa conscience particulière », au lieu de construire de façon objective « la forme essentielle de sa conscience, de l'élever à une structure et une signification déterminées, et par là de la dépasser en même temps » (*Œuvres philosophiques*, Ed. Costes, t. I, p. 75).

(11) Cf. Marx, *Capital*, p. 915, Ed. de la Pléiade, où Marx (à propos de l'histoire des religions!) caractérise la méthode dont nous parlons comme « la seule méthode matérialiste et par suite scientifique ». Nous donnerons plus loin d'autres détails sur ce point.

presque incapables de comprendre si peu que ce soit des phénomènes comme le socialisme scientifique de Marx.

Dans les histoires de la philosophie au XIX^e siècle, dues à des auteurs bourgeois, apparaît ordinairement, à certain endroit, une profonde lacune que l'on comble quelquefois par des moyens très artificiels. Et par le fait, on ne voit guère comment les historiens qui s'emploient à présenter le développement de la pensée philosophique de la façon la plus idéologique et désespérément non-dialectique comme pure « histoire des idées », auraient été en mesure d'expliquer rationnellement pourquoi la grandiose philosophie de Hegel ne comptait, dès les années 50, presque plus de partisans en Allemagne, et n'était bientôt même plus comprise, alors que ses adversaires les plus farouches (Schopenhauer, Herbart par exemple) n'étaient pas encore parvenus dans les années 30 à se délivrer de son influence spirituelle toute-puissante. Pour la plupart, ces historiens n'ont même pas entrepris une explication de cet ordre. Ils se sont contentés d'inscrire dans leurs annales « l'éclatement de l'école hégélienne » : par cette formule purement négative et fort insuffisante, ils désignaient toutes les discussions, d'un contenu très significatif et d'un niveau philosophique excessivement élevé pour les esprits d'aujourd'hui, qui se prolongèrent pendant des années après la mort de Hegel et opposèrent la droite, le centre, et les diverses tendances de la gauche hégélienne (en particulier Strauss, Bauer, Feuerbach, Marx et Engels). Et ils font aboutir cette période à une sorte de « fin » absolue du mouvement philosophique, dont une nouvelle époque, qui ne semble se rattacher à rien d'immédiatement présent, commencerait selon eux dans les années 60 avec le retour à Kant (Helmholtz, Zeller, Liebmann, Lange). Une « histoire de la philosophie » de cette sorte présente trois imperfections majeures ; deux d'entre elles peuvent être mises à jour par une révision critique qui se tient encore plus ou moins sur le terrain de la pure « histoire des

idées » — et sur ces deux points, certains historiens particulièrement profonds, tels que Dilthey et son école, ont déjà de nos jours considérablement élargi l'horizon limité de l'historiographie philosophique ordinaire. Nous pouvons donc considérer qu'elles sont en principe surmontées, et ce n'est qu'en fait qu'elles subsistent aujourd'hui et subsisteront encore probablement très longtemps. La troisième est en revanche absolument insurmontable du point de vue de la pure histoire des idées, et c'est pourquoi l'histoire bourgeoise de la philosophie n'en est pas encore venue à bout de nos jours.

La première des trois limitations dont souffre l'histoire de la philosophie élaborée par la bourgeoisie dans la seconde moitié du XIX^e siècle, peut être caractérisée comme « purement philosophique » : les idéologues ont méconnu que les idées contenues dans une philosophie peuvent survivre non seulement en d'autres philosophies, mais aussi bien dans les sciences positives et dans la praxis sociale (ce fut tout particulièrement le cas pour la philosophie de Hegel). La deuxième limitation, propre surtout aux professeurs de philosophie de la même époque, est « locale » : les bons Allemands ont ignoré qu'il existait, en dehors de leurs frontières, d'autres philosophes, et ont totalement négligé, à quelques exceptions près, le fait que le système hégélien, enterré en Allemagne depuis des années, était resté bien vivant à l'étranger pendant tout ce temps non seulement dans son contenu, mais aussi comme système et comme méthode. Ces deux limitations ayant été surmontées en théorie dans les dernières décennies, le tableau que nous tracions de l'historiographie philosophique allemande s'est récemment transformé à son grand avantage. Par contre, les philosophes et historiens « bourgeois » sont absolument incapables de vaincre la troisième limitation, car il leur faudrait abandonner pour cela la *position de classe* qui représente l'a priori le plus essentiel de toute leur science philosophique et historique. Le développement

de la philosophie au XIX^e siècle, processus qui relève en apparence de la pure « histoire des idées », ne peut lui aussi être compris dans son essence et sa totalité qu'à une condition : c'est qu'on le mette en rapport avec le développement historique réel de la société bourgeoise — et cette relation, l'histoire bourgeoise de la philosophie, au stade où elle en est, n'est justement plus capable de l'étudier scrupuleusement et impartialement. L'on comprend ainsi pourquoi certaines parties du développement philosophique général du XIX^e siècle devaient rester pour elle « transcendantes », et pourquoi l'on trouve sur ses cartes ces curieuses « taches blanches » dont nous parlions (la « fin » du mouvement philosophique dans les années 40 et le vide qui la suit jusqu'au « réveil » de celui-ci dans les années 60). Et l'on comprend en outre pourquoi elle n'est même plus capable aujourd'hui de donner une idée correcte et complète de cette époque de la philosophie allemande dont elle avait précédemment réussi à comprendre la nature. Que l'on prenne le développement de la pensée philosophique *après* ou *avant* Hegel, dans aucun des cas l'on ne peut le saisir en le plaçant sur le plan de la pure « histoire des idées ». Toute tentative pour comprendre l'essence et la pleine signification de cette grande époque philosophique que les livres d'histoire appellent d'ordinaire l'époque de « l'idéalisme allemand » est vouée à l'échec, aussi longtemps que l'on refuse d'envisager en même temps les relations capitales pour sa forme et pour son cours, que le « mouvement d'idées » entretient alors avec le « mouvement révolutionnaire » contemporain, ou que la réflexion n'en tient compte qu'après coup et superficiellement. La façon dont Hegel caractérisait dans son *Histoire de la philosophie* la nature de la philosophie de ses prédécesseurs immédiats (Kant, Fichte, Schelling), vaut aussi pour toute l'époque de « l'idéalisme allemand », y compris son couronnement, le système hégélien, et les luttes où s'affrontèrent ensuite les diverses tendances hégélianistes dans

les années 40 du XIX^e siècle. Dans les systèmes philosophiques de cette époque foncièrement révolutionnaire, « la révolution est présente en tant qu'énoncée et consignée dans la forme de la pensée » (12). En s'exprimant ainsi Hegel n'entendait pas tout à fait ce que nos historiens bourgeois nomment volontiers une révolution de la pensée, c'est-à-dire un phénomène qui s'accomplit dans la quiétude d'un cabinet de travail, loin du terrain aride des luttes effectives ; pour ce grand penseur, produit de la société bourgeoise dans son époque révolutionnaire, « la révolution dans la forme de la pensée » est considérée comme élément réel du processus social de la révolution réelle (13) ; le reste du passage le montre clairement : « Deux peuples seulement ont pris part à cette grande époque de l'histoire mondiale, que la philosophie de l'histoire a pour objet de comprendre dans son essence profonde : les Français et les Allemands, malgré, ou bien plutôt à cause de leur opposition. Intérieurement, les autres nations n'y ont pas participé : les peuples aussi bien que les gouvernements s'en sont tenus au plan politique. Ce principe a soufflé sur l'Allemagne sous forme d'idée, d'esprit, de concept ; en France, il s'est déchaîné dans la réalité effective (*Wirklichkeit*) ; ce que la réalité

(12) Hegel, *Werke*, XV, 485.

(13) Soit dit en passant, chez Kant lui-même, le terme de révolution, qu'il emploie de préférence dans le domaine de la pure pensée, a une signification beaucoup plus concrète (*real*) que pour les kantien bourgeois d'aujourd'hui. Il suffit de le rapporter aux nombreuses déclarations de Kant (dans le *Conflit des Facultés* et ailleurs) sur le fait réel de la révolution : « Cette révolution d'un peuple spirituel à laquelle nous assistons de nos jours — déclare-t-il — éveille dans l'âme de tous les spectateurs (qui n'y sont pas eux-mêmes impliqués) une sympathie qui confine à l'enthousiasme. » — « Un tel phénomène dans l'histoire de l'humanité ne s'oublie plus. » — « Cet événement est trop grand, il touche de trop près aux intérêts de l'humanité et influence trop profondément toutes les parties du monde pour qu'à la première occasion favorable, les peuples ne s'en souviennent pas et ne répètent pas une tentative du même genre. » — Ces déclarations de Kant et d'autres analogues se trouvent rassemblées dans le volume I de *Politischen Literatur der Deutschen im 18. Jahrh.*, publié par von Geismar aux éditions Wigand en 1847 (!), p. 121 sqq.

a pu provoquer en Allemagne, apparaît comme violence exercée par des circonstances extérieures, et réaction contre elle » (14). Quelques pages plus loin (p. 501), il revient sur la même idée en exposant la philosophie kantienne : « Déjà Rousseau a placé l'Absolu dans la liberté : Kant a le même principe, seulement, il le saisit davantage sous l'aspect théorique. Les Français le conçoivent sur le plan du vouloir ; car leur proverbe dit : « il a la tête près du bonnet ». La France a le sens de la réalité, de l'accomplissement (*Fertigwerden*), car l'idée s'y traduit plus directement en action, c'est pourquoi les hommes s'y sont consacrés à la réalité pratique. Mais autant la liberté est en soi concrète, autant fut-elle là-bas appliquée à la réalité sans avoir été développée dans son abstraction ; et faire valoir les abstractions dans la réalité, c'est détruire celle-ci. Le fanatisme de la liberté, quand le peuple l'eut en sa possession, devint terrible. En Allemagne, ce même principe a suscité l'intérêt de la conscience, mais il ne s'est développé que de façon théorique. Nous avons toutes sortes de rumeurs en nous et au-dessus de nous ; mais, l'Allemand préfère alors assurer son bonnet de nuit sur sa tête, et c'est dans sa tête qu'il opère. — Emmanuel Kant naquit en 1724 à Kœnigsberg », etc. Ces phrases de Hegel renferment le principe qui permet de saisir l'essence de cette grande époque de l'histoire universelle : le rapport dialectique entre la philosophie et la réalité ; comme Hegel l'explique

(14) On sait du reste que Marx a fait sienne et développé en toute conscience cette interprétation de Hegel sur la façon dont Français et Allemands se sont répartis les rôles dans la révolution bourgeoise. Cf. à ce propos tous les écrits de sa première période (*Nachlassausgabe I* de Mehring), où l'on trouvera des expressions comme celles-ci : « En politique, les Allemands ont pensé ce que les autres peuples ont accompli » ; « L'Allemagne n'a suivi les peuples modernes dans leur développement que par l'activité abstraite de la pensée », et par suite le destin des Allemands dans le monde réel fut finalement « d'avoir pris part aux restaurations des peuples modernes sans prendre part à leurs révolutions » (toutes ces expressions sont empruntées à la *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*, Ed. Costes des *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 86-95-99).

plus généralement ailleurs, ce lien dialectique a pour conséquence que la philosophie ne peut plus être autre chose que « la pensée de son époque » (*ihre Zeit in Gedanken erfasst*) (15), et tout en étant par ailleurs indispensable à la compréhension du développement de la pensée philosophique, il l'est encore davantage quand il s'agit de comprendre le développement de la pensée dans une époque révolutionnaire de développement de la société. Et là réside justement la fatalité qu'une force irrésistible a fait peser sur le développement des recherches philosophiques et historiques de la *classe bourgeoise* au XIX^e siècle : cette classe, qui avait cessé vers le milieu du siècle d'être révolutionnaire dans sa *praxis* sociale, perdit aussitôt, par une nécessité interne, la capacité de *penser*, dans leur signification véritable, les relations dialectiques entre l'évolution des idées et celle de la réalité, en particulier entre la philosophie et la révolution. C'est ainsi que le déclin et l'arrêt effectifs que connut dans sa *praxis* sociale le mouvement révolutionnaire de la classe bourgeoise au milieu du XIX^e siècle, devaient trouver leur expression idéologique dans le déclin et l'arrêt apparents du mouvement philosophique, dont nous entretenons encore aujourd'hui l'historiographie bourgeoise. Témoin les remarques sur la philosophie au milieu du XIX^e siècle en général, qui ouvrent le chapitre correspondant du livre d'Überweg-Heintze (*ibid.*, p. 180-181) : la philosophie se serait trouvée à cette époque « dans un état de prostration générale » et « son influence sur la vie culturelles s'affaiblissait de plus en plus ». Selon l'auteur, ce déplorable phénomène repose « en dernier ressort sur des tendances psychiques primaires à l'instabilité », cependant que tous les « moments extérieurs » n'agiraient que « secondairement ». L'essence des ces « tendances psychiques à l'instabilité », le célèbre historien bourgeois de la philosophie « l'explique » ainsi :

(15) Préface à la *Rechtsphilosophie*. Ed. Meiner, p. 15.

« L'on se lassait de l'idéalisme exagéré qui régnait dans les conceptions de la vie comme dans la spéculation métaphysique (!) et l'on aspirait à une nourriture spirituelle plus substantielle ». En revanche, si maintenant l'on récupère la conception dialectique, même sous la forme encore enveloppée et non pleinement consciente de soi que l'on trouve chez Hegel, et que depuis la philosophie bourgeoise a perdue de vue (c'est-à-dire la dialectique idéaliste de Hegel par opposition à la dialectique matérialiste de Marx !), si l'on examine sous ce jour, sans faiblesse ni réticences, le développement philosophique du XIX^e siècle, celui-ci prendra aussitôt un aspect bien différent, et beaucoup plus achevé, même en ce qui concerne l'histoire des idées. Au lieu d'un fléchissement et d'un arrêt du mouvement révolutionnaire dans le domaine de la pensée, apparaît, de ce point de vue, une altération profonde et significative de ce mouvement dans les années 40. Au lieu du déclin de la philosophie classique allemande, l'on voit cette philosophie, qui constituait l'expression idéologique du mouvement révolutionnaire de la classe bourgeoise, céder la place à la science nouvelle qui sera désormais l'expression générale du mouvement révolutionnaire de la classe prolétarienne dans l'histoire des idées, c'est-à-dire à la théorie du « socialisme scientifique », telle que Marx et Engels l'ont fondée et formulée dans ces années 40. Ainsi, pour saisir correctement et complètement la relation essentielle et nécessaire entre l'idéalisme allemand et le marxisme, relation que les historiens bourgeois ont jusqu'à présent ignorée, ou qu'ils ont conçue et présentée de la façon la plus incomplète et la plus fausse, il nous suffit de dépasser l'habituelle manière de voir, abstraite et idéologique, propre aux historiens bourgeois de la philosophie, pour nous placer à un point de vue non pas spécifiquement marxiste, mais simplement dialectique (hégélien et marxiste). Nous saisissons alors d'un seul coup non seulement les rapports qui existent entre la philoso-

phie idéaliste allemande et le marxisme, mais encore leur nécessité interne. Nous comprenons que le système marxiste, expression théorique du mouvement révolutionnaire du prolétariat, doit soutenir, sur le plan idéologique, avec les systèmes de la philosophie idéaliste allemande, les mêmes relations que le mouvement révolutionnaire du prolétariat avec le mouvement révolutionnaire bourgeois dans le domaine de la praxis sociale et politique. C'est par un seul et même processus de développement historique que, d'une part, un mouvement prolétarien « autonome » naît du mouvement révolutionnaire du tiers-état, et que, d'autre part, la nouvelle théorie matérialiste du marxisme surgit en opposition avec la philosophie idéaliste bourgeoise. Tous ces phénomènes sont en interaction. En termes hégéliano-marxistes, l'apparition de la théorie marxiste n'est que « l'autre aspect » de l'apparition du mouvement prolétarien réel ; les deux aspects pris ensemble constituent la totalité concrète du processus historique.

Cette perspective dialectique nous permet de comprendre comme quatre moments d'un seul processus de développement historique, quatre mouvements différents : le mouvement révolutionnaire de la bourgeoisie ; la philosophie idéaliste de Kant jusqu'à Hegel ; le mouvement révolutionnaire du prolétariat ; la philosophie matérialiste du marxisme. Par elle, nous pouvons saisir la nature véritable de la science nouvelle qui, sous la forme théorique que lui ont donnée Marx et Engels, exprime, en termes généraux, le mouvement révolutionnaire autonome du prolétariat (16). Et nous comprenons également pour-

(16) Cf. la phrase connue du *Manifeste Communiste*, où l'idée de Hegel sur la relation dialectique entre philosophie et réalité est dépouillée de la forme encore mystifiée qu'il lui a donnée (la philosophie est « la pensée de son époque ») et formulée de façon rationnelle : « Les conceptions théoriques des communistes ne font qu'exprimer, en termes généraux, les conditions réelles d'une lutte de classes qui existe, d'un mouvement historique qui se déroule sous nos yeux » (*Manifeste*, Ed. de la Pléiade, p. 174).

quoi l'histoire bourgeoise de la philosophie était condamnée à ignorer cette philosophie matérialiste du prolétariat révolutionnaire, surgie sur les systèmes hautement développés de la philosophie idéaliste de la bourgeoisie révolutionnaire, ou bien à n'en concevoir la nature que sous une forme négative et fausse ^(a) (17). Autant les objectifs essentiels du mouvement prolétarien ont peu de chances de se réaliser dans le cadre de la société bourgeoise et de son Etat, autant la philosophie propre à cette société est peu capable de comprendre la nature des conceptions générales où s'exprime, d'une façon consciente et autonome, ce mouvement révolutionnaire prolétarien. Le point de vue bourgeois — pour autant qu'il ne veut pas cesser d'être tel, c'est-à-dire, se supprimer lui-même — doit donc nécessairement s'arrêter au point même où il en est resté dans sa praxis sociale. C'est seulement dans la mesure où l'histoire de la philosophie transcende cette limitation que le socialisme scientifique cesse d'être pour elle un au-delà transcendant et devient l'objet d'une con-

(a) *Verkehrt* : à la fois fausse et inversée. (N. D. T.)

(17) « Produit de l'éclatement de la philosophie de Hegel » (c'est la conception dominante); écroulement titanesque de l'idéalisme allemand (Plenge); une « vision du monde (*Weltanschauung*) qui s'enracine dans la négation de la valeur » (Schulze-Gävernitz). Ce qui montre l'absurdité caractéristique de cette conception du marxisme, c'est que précisément, les éléments du système marxiste qui sont pour elle le fait de l'Esprit Malin du marxisme précipité du ciel de l'idéalisme allemand dans les abîmes du matérialisme, étaient déjà présents, généralement, dans les systèmes de la philosophie idéaliste bourgeoise, et Marx les a simplement repris sans les modifier sensiblement : par exemple l'idée du mal nécessaire au développement de l'espèce humaine (Kant, Hegel); l'idée de la liaison nécessaire entre l'accroissement de la richesse et celui de la misère dans la société bourgeoise (cf. Hegel, *Philosophie du Droit*, § 243, 244, 245). Il s'agit par conséquent des formes sous lesquelles la classe *bourgeoise*, à l'apogée de son développement, a pris conscience, d'une certaine façon, des antagonismes de classes qu'elle recelait. Cet antagonisme de classes, que la conscience bourgeoise avait porté dans l'absolu et rendu par suite *insoluble* en théorie comme en pratique, le progrès accompli par Marx consiste justement à le saisir, non plus comme naturel et absolu, mais comme historique et relatif, et par conséquent *surmontable* en pratique et en théorie dans une forme supérieure de l'organisation sociale. Ces philosophes bourgeois conçoivent donc encore le marxisme dans l'étroitesse d'une forme bourgeoise, négative et fausse.

naissance possible. La situation très particulière, et qui rend si difficile la compréhension véritable du problème « marxisme et philosophie », consiste en ceci : il semble que dans le dépassement des limites du point de vue bourgeois, indispensable pour saisir le contenu philosophique essentiellement nouveau du marxisme, ce contenu lui-même *soit à la fois dépassé (aufgehoben) et anéanti en tant qu'objet philosophique*.

Comme nous l'avons souligné au début de notre travail, Marx et Engels, fondateurs du socialisme scientifique, n'avaient pas moins l'intention d'édifier une nouvelle philosophie. Ils étaient certes pleinement conscients, contrairement aux bourgeois, des relations étroites que leur théorie matérialiste entretient historiquement avec la philosophie idéaliste bourgeoise. En ce qui concerne son *contenu*, le socialisme scientifique, selon Engels, est le produit des *nouvelles* conceptions qui apparaissent nécessairement dans la classe prolétarienne à une certaine phase de l'évolution sociale, en raison de sa situation matérielle ; toutefois, en ce qui concerne sa *forme* spécifique et scientifique (qui le distingue du socialisme utopique), il l'a constituée en se rattachant à la *philosophie idéaliste* allemande et surtout au système de Hegel. De ce point de vue, le socialisme, passé de l'utopie à la science, est donc *issu* de la philosophie idéaliste allemande (18). Cependant, reconnaître cette origine philosophique (purement formelle), ce n'est pas dire que ce socialisme, dans son état actuel d'indépendance et de développement, est resté une philosophie. Dès 1845, au plus tard, Marx et Engels caractérisaient leur nouvelle perspective matérialiste et scientifique comme n'ayant plus rien de philo-

(18) Cf Engels, *Anti-Dühring*, p. 40. Sur le fait que la philosophie classique allemande n'a pas été l'unique source du socialisme scientifique, même sur le plan théorique, cf. la note rajoutée par Engels à la Préface de la première édition de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*. Cf. aussi ses remarques à propos du fragment de Fourier *Über den Handel* (Nachlass, II, 407 sqq.).

sophique (19). Et si l'on doit ici considérer que pour eux la philosophie en général, c'est la philosophie idéaliste bourgeoise, il ne faut pas non plus méconnaître le sens de cette identification. Car il s'agit d'une relation analogue à celle du marxisme et de l'Etat. Marx et Engels n'ont pas simplement combattu une forme historique déterminée de l'Etat, mais l'Etat en général, identifié pour le matérialisme historique avec l'Etat bourgeois, et sur cette base, l'objectif final qu'ils ont assigné au communisme est la suppression de l'Etat ; pareillement, ils ne combattent pas un système philosophique déterminé, mais ils veulent finalement surmonter et dépasser la philosophie en général grâce au socialisme scientifique (20). Là réside précisément l'opposition de principe entre la con-

(19) C'est de cette année que datent également les *Thèses sur Feuerbach* de Marx, sur lesquelles nous reviendrons. D'autre part, Marx et Engels ont liquidé à ce moment-là leur conscience philosophique « d'autrefois », sous la forme d'une critique de la philosophie post-hégélienne dans son ensemble (*L'idéologie Allemande*) (cf. ce qu'en dit Marx dans l'Avant-propos de la *Critique de l'économie politique* de 1859). Dès lors, la polémique à laquelle, se livrent Marx et Engels sur les questions philosophiques n'a plus d'autre objet que d'éclairer ou de réfuter leurs adversaires (Proudhon, Lassalle, Dühring, par exemple), et non plus une « édification personnelle ».

(20) Cf. pour le moment le passage du *Manifeste Communiste* qui est ici visé (Ed. de la Pléiade, p. 180) : « Sans doute, dira-t-on, les idées religieuses, morales, philosophiques, politiques, juridiques, etc., se sont modifiées dans le cours du développement historique. Quant à la religion, à la morale, à la philosophie, au droit, ils se sont maintenus au milieu de ces changements. — En outre, il y a des vérités éternelles, telles que la liberté, la justice, etc., qui sont communes à tous les régimes sociaux. Or, le communisme abolit les vérités éternelles ; il abolit la religion, la morale, au lieu de leur donner une forme nouvelle. Il fait ainsi obstacle à toute l'évolution historique jusque-là connue. — A quoi se réduit cette accusation ? L'histoire de toute la société jusqu'à nos jours s'est déroulée en antagonismes de classes qui ont pris des formes différentes, selon les époques. — Pourtant, quelle qu'ait été la forme de ces antagonismes, un fait est commun à tous les siècles passés : l'exploitation d'une partie de la société par l'autre. Ce n'est donc pas un miracle si la conscience sociale de tous les âges, malgré toutes les diversités et toutes les divergences, évolue en revêtant certains formes communes. Ces formes de conscience ne disparaîtront complètement qu'avec la complète disparition de l'antagonisme des classes. — La révolution communiste est la rupture la plus radicale avec le système de propriété traditionnel ; rien d'étonnant si dans le cours de son développement on assiste à l'abandon le plus radical des idées traditionnelles. » — Le marxisme entretient par conséquent avec la philosophie, la religion, etc.,

ception « réaliste » (c'est-à-dire « matérialiste dialectique ») du marxisme, et les « fariboles d'idéologues juristes ou autres » (Marx), propres au Lassallisme et à toutes les autres variétés, anciennes ou récentes, de ce « socialisme vulgaire » qui, sur le plan des principes, n'a pas encore dépassé le « niveau bourgeois », c'est-à-dire le point de vue de la « société bourgeoise » (21). Si nous voulons élucider la question des rapports entre marxisme et philosophie, il est donc indispensable de prendre pour point de départ les déclarations de Marx et d'Engels, où ils affirment, sans équivoque possible, que le dépassement (*Aufhebung*), non seulement de la philosophie idéaliste bourgeoise, mais *en même temps* de toute philosophie en général, est une conséquence nécessaire de leur nouveau point de vue matérialiste dialectique. Nous ne devons pas non plus escamoter la signification profonde de cette position à l'égard de la philosophie, en la présentant comme une simple querelle de mots, et en disant à peu près que Marx et Engels auraient simplement changé le nom de certains principes épistémologiques, que la terminologie hégélienne désigne comme « l'aspect philosophique des sciences », et que le renversement matérialiste de la dialectique hégélienne conserve par le fait (23). Il y a bien chez Marx, et sur-

la même relation qu'avec l'idéologie économique de la société bourgeoise, le fétichisme de la marchandise ou la valeur. Cf. à ce sujet le *Capital*, I, p. 614, note (a), Ed. de la Pléiade et les *Gloses marginales au programme du Parti ouvrier allemand*, Ed. de la Pléiade, p. 1418 sqq.

(21) Cf. les *Gloses marginales de Marx* (*ibid.*). Les expressions que nous citons se trouvent p. 1421 de l'édition de la Pléiade. (A.D.T.)

(22) Cf. par exemple la remarque d'Engels (*formulée* de façon passablement idéologique) dans le *Feuerbach*, Ed. Sociales, p. 10 : « C'est avec Hegel que se termine, d'une façon générale, la philosophie, d'une part, parce que, dans son système, il en résume de la façon la plus grandiose tout le développement, et d'autre part, c'est qu'il nous montre, quoique inconsciemment, le chemin qui mène, hors de ce labyrinthe des systèmes, à la véritable connaissance positive du monde. »

(23) Il y a effectivement des théoriciens bourgeois et même marxistes (du marxisme vulgaire) pour s'imaginer que lorsque les communistes marxistes réclament la suppression de l'*Etat* (au lieu d'en combattre seulement certaines formes historiques), il faut le prendre au fond dans cette signification purement terminologique !

tout dans les écrits tardifs d'Engels, quelques affirmations qui paraissent impliquer une telle conception (24). Mais il est aisé de se rendre compte que l'on ne supprime pas la philosophie en supprimant son nom (25). Pour étudier à fond les rapports entre marxisme et philosophie, nous devons donc laisser de côté ces questions purement terminologiques. Il nous importe beaucoup plus de savoir ce que nous devons entendre par cette suppression de la philosophie dont Marx et Engels ont parlé surtout dans leur première période, dans les années 40, et plus tard également. *Comment* cet événement doit-il s'accomplir ou s'est-il déjà accompli ? Par quel acte ? Avec quelle rapidité ? Et pour qui ? Faut-il se le représenter pour ainsi dire *uno actu*, comme accompli une fois pour toutes, par

(24) Cf. surtout l'*Anti-Dühring*, p. 57, et le *Feuerbach*, p. 47-48, Ed. Sociales. Nous citons ces deux déclarations totalement concordantes sous la forme que leur donne l'*Anti-Dühring* : « Dans les deux cas (en ce qui concerne l'histoire et la nature), il (le matérialisme moderne) est essentiellement dialectique, et rend inutile une philosophie qui se situerait au-dessus des autres sciences. Dès lors que chaque science spéciale est invitée à se rendre un compte exact de la place qu'elle occupe dans l'enchaînement général des choses et de la connaissance des choses, toute science particulière de l'enchaînement général devient superflue. De tout ce qui a constitué la philosophie jusqu'à nos jours, la seule partie qui puisse en subsister de façon indépendante est la théorie de la pensée et de ses lois — la logique formelle et la dialectique. Tout le reste appartient maintenant à la science positive de la nature et de l'histoire. »

(25) Il est clair que les déclarations d'Engels que nous venons de citer, ne contiennent pas autre chose, telles qu'elles se présentent, qu'un changement d'appellation de cette sorte. Car au fond, on ne voit aucune différence entre ce qu'Engels développe ici comme la prétendue conséquence de la dialectique marxiste ou matérialiste, et d'autre part ce qui résulte de la dialectique idéaliste de Hegel, ou ce qu'il avait lui-même présenté comme une conséquence de son point de vue idéaliste dialectique. Hegel remet lui aussi aux sciences spéciales le soin de se rendre un compte exact de la place qu'elles occupent dans l'enchaînement général, et il continue (en substance) : Par suite, toute science véritable devient nécessairement philosophique. Ce qui en résulte, selon la terminologie, c'est exactement le contraire de la transformation de la philosophie en science, annoncée par Engels. Mais au fond, ils veulent dire exactement la même chose. Tous deux veulent supprimer l'opposition entre les sciences spéciales et la philosophie qui se tient au-dessus d'elles. Hegel exprime ceci en élevant les sciences particulières au niveau de la philosophie cependant qu'Engels résout à l'inverse la philosophie dans les sciences particulières. L'on aboutit dans les deux cas au même résultat : les sciences spéciales cessent d'être des sciences

un acte cérébral de Marx et d'Engels, pour les marxistes ou pour le prolétariat tout entier ou pour toute l'humanité (26) ? Ou bien au contraire comme un processus historique révolutionnaire très long et très pénible, se déroulant à travers les phases les plus diverses (comme c'est le cas pour la suppression de l'Etat) ? Et s'il en est ainsi, quel rapport le marxisme soutient-il avec la philosophie, tant que ce pénible processus n'a pas atteint son but final, la suppression de la philosophie ?

Si l'on formule ainsi la question, il apparaît clairement que nous n'avons pas affaire à des subtilités depuis longtemps vides de sens, mais bien à un problème encore très important, en théorie comme en pratique, et précisément dans la phase actuelle du combat prolétarien. L'attitude des marxistes orthodoxes, qui ont agi pendant si longtemps comme s'ils ne voyaient là aucun problème, ou bien seulement l'un de ces problèmes dont la solution est et sera toujours indifférente pour la praxis de la lutte des classes, paraît ainsi elle-même des plus problématique. Cette impression s'accroît encore, si l'on considère le parallé-

particulières et du même coup la philosophie cesse d'être une science particulière, supérieure aux sciences spéciales. Malgré cela, il y a, derrière cette différence purement terminologique en apparence, quelque chose de plus profond, comme nous le verrons plus loin ; c'est beaucoup moins visible dans ces phrases d'Engels et en général dans ses écrits tardifs, que dans ce que Marx a écrit précédemment, tout seul ou avec Engels. Il est déjà important de constater qu'Engels, tout en reconnaissant la valeur de la « science positive », veut en même temps laisser subsister « de façon indépendante » un domaine précis et limité de « tout ce qui a constitué la philosophie jusqu'à nos jours » (la théorie de la pensée et de ses lois — la logique formelle et la dialectique). Le problème décisif est sans doute de savoir ce que signifiait pour Marx-Engels le concept de science ou de science positive en général !

(26) Nous reviendrons plus tard sur ce fait inquiétant que de bons matérialistes sont passés très près d'une interprétation si parfaitement idéologique ! Et la remarque tardive d'Engels que nous avons citée supra, note 22, peut elle-même être comprise comme ayant le sens suivant : sur le plan intellectuel, la philosophie a déjà été dépassée et supprimée, inconsciemment d'abord par Hegel lui-même, consciemment ensuite par la découverte du principe matérialiste, du moins pour l'essentiel. Nous verrons cependant que l'interprétation du sens véritable de la doctrine de Marx-Engels, que semble indiquer la façon dont Engels s'exprime, n'est absolument pas correcte.

lisme particulier qui semble exister ici encore entre les deux problèmes *marxisme et philosophie* et *marxisme et Etat*. Ce dernier problème, comme le dit Lénine dans son ouvrage *L'Etat et la révolution*, a lui aussi « fort peu préoccupé les théoriciens et les publicistes les plus en vue de la II^e Internationale (1889-1914) ». On peut par suite se demander si le même rapport qui existe entre le problème de la suppression de l'Etat et celui de la suppression de la philosophie, permet aussi de comprendre l'indifférence des marxistes de la II^e Internationale envers l'un et l'autre. Plus précisément : nous devons nous demander si la relation générale qui, d'après le pénétrant critique Lénine, permet de rendre compte de l'indifférence des marxistes de la II^e Internationale envers la question de l'Etat, n'intervient pas aussi dans ce qui nous occupe, c'est-à-dire si l'indifférence de ces mêmes marxistes pour le problème philosophique ne tient pas à ce que « *les questions de la révolution les ont fort peu préoccupés en général* ». Pour éclaircir tout cela, il faut examiner de plus près la nature et les raisons de la crise, la plus importante de toutes celles qu'a connues la théorie marxiste, qui dans la dernière décennie a partagé les marxistes en trois camps ennemis.

Au début du xx^e siècle, lorsque la longue période de développement purement évolutif toucha à sa fin et qu'une nouvelle période de luttes révolutionnaires s'annonça, de multiples indices montrèrent que la théorie du marxisme était entrée dans une situation critique en même temps que se modifiaient les conditions pratiques de la lutte des classes. Ce marxisme vulgaire, extraordinairement terne et simplifié, n'ayant qu'une conscience fort confuse de la totalité de son propre problème, reliquat dégénéré de la doctrine marxiste chez les épigones, montra qu'il n'avait aucune position précise sur nombre de questions. Cette crise de la théorie marxiste se manifesta surtout dans la question de l'attitude de la révolution sociale envers l'Etat. Depuis l'écrasement du premier

mouvement révolutionnaire prolétarien au milieu du XIX^e siècle et la révolte de la Commune en 1871, qui fut noyée dans le sang, cette question capitale ne s'était jamais plus posée avec ampleur dans la pratique ; avec la guerre mondiale, la première et la seconde révolutions russe de 1917 et l'effondrement des Puissances Alliées en 1918, elle revint à l'ordre du jour d'une façon concrète ; l'on s'aperçut alors qu'il n'existait dans le camp marxiste aucune position unanime sur tous les importants problèmes d'objectif final et de transition, comme celui de « la conquête du pouvoir politique par la classe prolétarienne », la « dictature du prolétariat » et « le dépérissement final de l'Etat » dans la société communiste. Au contraire, dès que ces questions se posèrent dans la réalité et qu'il devint impossible de les éluder, au moins trois théories différentes s'affrontèrent à leur sujet, qui toutes se prétendaient marxistes, et dont les représentants les plus éminents (Renner, Kautsky, Lénine) étaient tous considérés avant-guerre non seulement comme marxistes, mais comme marxistes orthodoxes (28). Et l'attitude adoptée sur ces questions par les diverses tendances socialistes dévoila la nature de la crise qui régnait visiblement depuis quelques décennies dans les partis sociaux-démocrates et les syndicats de la II^e Internationale, sous l'aspect d'une querelle entre marxisme orthodoxe et révisionnisme (29) : elle n'avait été que la forme provisoire et illusoire d'une faille beaucoup plus profonde qui divisait le front du marxisme orthodoxe lui-même. D'un côté s'élabora un néo-révisionnisme marxiste, qui se rattacha bientôt plus ou moins étroitement aux

(27) Ch. VI : « L'avilissement du marxisme par les opportunistes. »

(28) Sur la forme qu'a d'abord prise l'affrontement de ces théories pendant la guerre mondiale, cf. Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale* ; l'ouvrage de Kautsky contre Renner, *Kriegssozialismus* dans les *Wiener Marx-Studien* IV/I ; la polémique de Lénine avec Renner, Kautsky, etc., dans *L'Etat et la révolution* et *Contre le courant*.

(29) Cf. par ex. Kautsky, *Drei Krisen des Marxismus*, dans la *Neue Zeit* 21/1 (1903), 723 sqq.

révisionnistes précédents ; de l'autre côté, les théoriciens du nouveau parti prolétarien engagèrent le combat en même temps contre l'ancien réformisme des révisionnistes et contre le nouveau réformisme du « centre marxiste », avec, comme mot d'ordre, le rétablissement du marxisme pur ou révolutionnaire.

Il faut se garder de voir les raisons de cette crise, qui secoua le camp du marxisme à la première épreuve du feu, dans la couardise et les convictions révolutionnaires déficientes des théoriciens et publicistes responsables de cet affadissement et de cet appauvrissement de la théorie marxiste que représente le marxisme, vulgaire orthodoxe de la II^e Internationale ; ce ne serait là qu'une interprétation très superficielle, non pas marxiste et matérialiste, ni même hégélienne et idéaliste de ce processus historique, mais tout simplement non-dialectique. Et il serait tout aussi superficiel et non-dialectique de s'imaginer que la grande polémique entre Lénine, Kautsky et les autres « marxistes » avait vraiment pour seul objet une restauration du marxisme, un rétablissement fidèle de la doctrine authentique de Marx (30). Pour une telle enquête,

(30) Celui qui aborde les écrits de Lénine sans une connaissance approfondie de la situation théorique et pratique, serait facilement amené à croire qu'il a effectivement fait sienne une conception idéologique, psychologique et moraliste aussi bourgeoise, en voyant sous quelle forme acerbe et personnelle cet auteur (en disciple fidèle de Marx !) conduit sa polémique contre le « marxisme vulgaire », et avec quelle exactitude et quelle précision philologiques il traite les textes de Marx. Mais un examen plus attentif montre que Lénine n'a jamais considéré le facteur personnel comme explicatif de l'évolution qui s'est effectuée pendant des décennies sur une échelle internationale, et qui a vu pendant toute la seconde moitié du XIX^e siècle, la doctrine marxiste s'appauvrir et dégénérer en marxisme vulgaire. Il n'utilise au contraire ce genre de raisons que pour rendre compte de certains phénomènes historiques déterminés, dans le cadre de la dernière période précédant la guerre mondiale, où s'annonçait déjà la crise sociale et politique. En fait, ce serait commettre une grave erreur sur le marxisme, d'affirmer que le hasard et les qualités d'individus particuliers ne jouent pour lui aucun rôle dans l'histoire mondiale, ni non plus dans les phénomènes historiques particuliers. (Cf. la lettre bien connue de Marx à Kugelmann du 17 avril 1871, et dans *L'Introduction à la critique de l'économie politique*, la remarque générale sur la « justification du hasard » qui se trouve dans le dernier chapitre aphoristique, p. 265, Ed. de la Pléiade.) En revanche, le-

la seule « méthode matérialiste et par suite scientifique » (Marx) consiste à reprendre le point de vue dialectique introduit par Hegel et Marx en histoire, et qui ne nous a servi jusqu'ici que pour l'idéalisme allemand et la théorie marxiste qui en est issue, et à l'appliquer aussi au *développement ultérieur* de celle-ci jusqu'à nos jours. En d'autres termes, nous devons nous efforcer de comprendre toutes les transformations, développements et régressions de cette théorie, dans sa forme et son contenu, depuis son apparition sur le terrain de l'idéalisme allemand, comme les produits nécessaires de leur époque (Hegel) ; ou plus précisément, les saisir comme conditionnés par la totalité du processus historique et social dont ils sont l'expression en termes généraux (Marx). De cette façon, nous comprendrons les raisons véritables de la dégénérescence de la théorie marxiste en marxisme vulgaire, et nous apercevrons la signification réelle des efforts passionnés que déploient les théoriciens marxistes de la III^e Internationale, en restant apparemment sur le plan de l'idéologie, pour rétablir la « vraie doctrine de Marx ».

Si nous appliquons ainsi la dialectique matérialiste à l'histoire du marxisme, nous verrons que la théorie marxiste a traversé, depuis sa naissance, trois grandes périodes, et que sa relation avec l'évolution réelle de la société rendait ces trois étapes nécessaires. La première commence à peu près en 1843 — dans l'histoire des idées, avec la *Critique de la philosophie du Droit* de Hegel. Elle prend fin avec la révolution de 1848 — et avec le *Manifeste Communiste*. La seconde commence avec l'écri-

facteur personnel doit évidemment, selon la doctrine marxiste, d'autant moins être invoqué, que le phénomène historique à expliquer s'étend davantage dans l'espace et le temps. Et c'est de cette façon véritablement « matérialiste » que Lénine procède dans tous ses écrits, comme on peut facilement s'en convaincre. — La préface et la première page de *L'Etat et la révolution* montrent immédiatement qu'il ne considère pas davantage le « rétablissement » idéologique de l'authentique doctrine de Marx comme l'objectif réel de ses travaux théoriques.

sement sanglant du prolétariat parisien en juin 1848, qui fut suivi par l'anéantissement de toutes les organisations et de tous les courants d'émancipation de la classe ouvrière « dans une époque de fièvre industrielle, de délabrement moral et de réaction politique », magistralement décrite par Marx dans l'*Adresse Inaugurale* de 1864. Nous ferons durer cette seconde période jusqu'à la fin du siècle environ, car il ne s'agit pas ici de l'histoire du prolétariat en général, mais de l'évolution interne de la théorie de Marx, dans ses rapports avec l'histoire du prolétariat, et nous laissons de côté les phases de moindre importance (fondation et déclin de la I^{re} Internationale ; intermède de la Commune ; affrontement des lassalliens et des marxistes ; loi socialiste ; syndicats ; fondation de la II^e Internationale). La troisième période va de cette époque à nos jours, s'étendant jusqu'à un avenir encore indéterminé.

Ainsi divisé, le développement de la théorie marxiste offre l'image suivante : dans sa première forme (qui, dans la conscience de Marx-Engels, reste évidemment identique, pour l'essentiel, même à l'époque plus tardive où, dans leurs *écrits*, son caractère n'est pas totalement inchangé !) elle apparaît, malgré son désaveu de la philosophie, comme une théorie, imprégnée d'esprit philosophique, du *développement social* perçu et conçu comme totalité vivante, ou plus précisément : théorie de la *révolution sociale* comprise et mise en pratique comme totalité vivante. Il n'est pas question de répartir ici entre les disciplines respectives les aspects économique, politique et spirituel de cette totalité vivante, quelque fidèlement que l'on puisse saisir, analyser et critiquer les particularités concrètes de chacun d'eux. De toute évidence, l'économie, la politique, l'idéologie, mais aussi bien le devenir historique et l'activité sociale consciente sont liées dans l'unité vivante de la « praxis révolutionnaire » (*Thèses sur Feuerbach*). C'est naturellement le *Manifeste Com-*

muniste qui est le meilleur témoin de cette forme primitive de la théorie marxiste en tant que théorie de la révolution sociale (31).

Du point de vue de la dialectique matérialiste, il n'est guère difficile de comprendre que cette première forme de la théorie marxiste ne pouvait pas subsister sans modification pendant la longue époque, fort peu révolutionnaire en pratique, que représente la seconde moitié du XIX^e siècle en Europe. Il faut naturellement appliquer à la classe ouvrière, dans sa lente progression vers son propre affranchissement, ce que Marx dit de l'humanité en général, dans l'*Avant-propos* de la *Critique de l'économie politique* : elle « ne se propose jamais que les tâches qu'elle peut remplir, car à mieux considérer les choses, on verra toujours que la tâche surgit là où les conditions matérielles de sa réalisation sont déjà formées, ou sont en voie de se créer ». Et si une tâche qui dépasse les conditions actuelles a déjà trouvé son expression théorique dans une époque précédente, cela ne change rien. Attribuer à la théorie une existence indépendante du mouvement réel, c'est là une conception qui ne serait ni matérialiste, ni même dialectique au sens hégélien, ce serait tout simplement de la métaphysique idéaliste. Pour la conception dialectique au contraire, qui remplace toutes formes sans exception dans le cours du mouvement, la théorie de la révolution sociale de Marx et d'Engels devait nécessairement connaître, elle aussi, d'importantes modifications au cours de son développement. Lorsque Marx esquissa en 1864 l'*Adresse Inaugurale* et les *Statuts* de la I^{re} Internationale, il se rendait parfaitement compte qu'il s'écoulerait « bien du temps avant que le mouvement, après son réveil, retrouve son ancienne hardiesse

(31) Mais historiquement *Les luttes de classes en France* et *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, chronologiquement postérieurs, appartiennent encore, eux aussi, à cette phase de développement.

de langage » (32). Cela n'est pas seulement vrai du langage, mais de tous les autres éléments de la théorie. C'est ainsi que nous trouvons, dans le socialisme scientifique du *Capital* (1867-1894) et des autres écrits tardifs de Marx et d'Engels, une forme notablement modifiée et développée de la théorie marxiste, en regard du communisme spontanément révolutionnaire du *Manifeste* de 1847-48, de *Misère de la philosophie*, des *Luttes de classes en France* et du *18 Brumaire*. Dans ses traits les plus importants, la théorie marxiste reste cependant, même dans les derniers écrits de Marx et d'Engels, inchangée pour l'essentiel. Même sous la forme développée du socialisme scientifique, la marxisme de Marx-Engels reste le vaste *ensemble* d'une théorie de la révolution sociale. La modification intervenue dans la dernière phase consiste simplement en ce que les différents éléments de ce tout : économie, politique, idéologie — théorie scientifique et praxis sociale — se séparent davantage les uns des autres. Nous pourrions dire, suivant une expression de Marx, que l'on a coupé le cordon ombilical de leur connexion naturelle. Cela ne veut absolument pas dire que l'on trouve chez Marx et Engels à la place de cet ensemble une multiplicité d'éléments indépendants ; ce que l'on trouve, c'est une autre composition des diverses parties du système, élaborée avec une plus grande exactitude scientifique et surtout édifiée sur la critique de l'économie politique qui en est l'infrastructure. Le marxisme comme système ne se laisse donc pas résoudre, chez ses fondateurs eux-mêmes, en une somme de disciplines particulières, auxquelles s'ajouterait, de l'extérieur, une utilisation pratique de leurs résultats. Les nombreux interprètes bourgeois de Marx, et les marxistes

(32) *Briefwechsel* III, 191. — Il est significatif que Kautsky ait négligé ce passage, très important pour l'intelligence de l'*Adresse Inaugurale*, dans sa préface à l'édition qu'il donna de ce texte en 1922, où il cite textuellement de longs extraits de cette lettre ; cela lui permet d'opposer le ton retenu de l'*Adresse Inaugurale* de 1864 au style enflammé du *Manifeste* de 1847/48, et aux « agents illégaux de la III^e Internationale ».

également, qui ont cru par la suite pouvoir faire le départ entre la matière historique et les éléments de théorie économique contenus dans le *Capital*, ont seulement montré par-là qu'ils n'avaient rien compris à la méthode que Marx applique à la critique de l'économie politique. Car l'une des caractéristiques essentielles de la méthode matérialiste dialectique, c'est que pour elle cette distinction est inexistante : elle est essentiellement une théorie compréhensive de l'histoire. De la même façon, la liaison indissoluble entre théorie et praxis, qui est le trait le plus remarquable de la première forme du matérialisme marxiste, ne disparaît aucunement dans la dernière forme du système. Seul un examen fort superficiel peut donner l'impression que la pure théorie de la pensée a refoulé la praxis de la volonté révolutionnaire. Dans tous les textes décisifs, surtout dans le premier livre du *Capital*, éclate au grand jour cette volonté révolutionnaire que recèle chaque ligne de l'ouvrage. Que l'on pense seulement au célèbre chapitre sur la tendance historique de l'accumulation capitaliste (33).

Or, en ce qui concerne les partisans et les héritiers de Marx, il est certain que chez eux, cette dissolution *in disjecta membra* de la théorie unitaire de la révolution sociale s'est effectivement produite, et ce, malgré tous les serments d'allégeance envers la théorie et la méthode de la conception matérialiste de l'histoire. Pour celle-ci, interprétée correctement comme dialectique et révolutionnaire, des sciences particulières indépendantes les unes des autres sont tout aussi impossibles qu'une recherche

(33) D'autres bons exemples dans le dernier paragraphe du chapitre du *Capital* sur la journée de travail (Ed. de la Pléiade, ch. X) : « Pour se défendre contre « le serpent, de leurs tourments », il faut que les ouvriers ne fassent plus qu'une tête et qu'un cœur, que par une pression de classe, ils arrachent à l'Etat une loi », etc. Cf. aussi le passage connu où il revient sur cette idée (L. III, 2^e partie). Et encore cent autres passages du *Capital*, qui nous dispensent de nous reporter aux écrits ultérieurs de Marx, directement révolutionnaires, comme l'*Adresse au Conseil général* sur la révolte de la Commune (dans *La Guerre civile en France* de 1871).

purement théorique, libre de toute idée préalable et séparée de la praxis révolutionnaire ; cependant les marxistes modernes conçoivent de plus en plus le socialisme scientifique comme une somme de connaissances purement scientifiques, n'ayant aucun rapport *immédiat* avec la praxis, politique ou autre, de la lutte des classes. Pour le montrer, il nous suffira de renvoyer aux déclarations d'un seul théoricien marxiste, très représentatif, de la II^e Internationale, concernant les relations de la science marxiste avec la politique. Voici ce qu'écrivait en décembre 1909 Rudolf Hilferding dans l'Avant-propos de son *Capital financier*, où il s'efforce de « comprendre scientifiquement » les phénomènes économiques du développement capitaliste récent, « c'est-à-dire de les intégrer dans le système théorique de l'économie politique classique » : « Il est à peine besoin de dire que pour le marxisme, l'examen de la politique n'a pas non plus d'autre objet que la mise à jour de rapports de causalité. La connaissance des lois de la société industrielle montre en même temps les facteurs qui déterminent la volonté des classes qui la composent. Mettre à jour la détermination de cette volonté, c'est, dans la conception marxiste, la tâche d'une politique scientifique, c'est-à-dire d'une politique énonçant des relations de causalité. La politique du marxisme, comme sa théorie, ne comporte pas de jugements de valeur. C'est donc une interprétation fausse, même si elle est répandue *intra et extra muros*, que d'identifier absolument le marxisme et le socialisme. Car si on le considère logiquement, comme système scientifique, et indépendamment de ses conséquences historiques, le marxisme n'est qu'une théorie des lois d'évolution de la société, formulée dans sa généralité par la conception marxiste de l'histoire, et appliquée à l'époque de la production industrielle par l'économie marxiste. Le socialisme est le résultat des tendances qui se font jour dans la société industrielle. Mais reconnaître la valeur du marxisme, et par suite la nécessité du socia-



lisme, cela ne revient pas à porter des jugements de valeur, et cela ne donne pas non plus d'indication sur l'attitude pratique à adopter. Car c'est une chose de reconnaître une nécessité, et c'en est une autre de se mettre au service de cette nécessité. Il est parfaitement possible que quelqu'un qui serait convaincu de la victoire finale du socialisme s'emploie cependant à le combattre. Mais la connaissance des lois d'évolution de la société, que donne le marxisme, confère une supériorité à celui qui l'acquiert, et parmi les adversaires du socialisme, les plus dangereux sont sans conteste ceux qui ont su tirer parti des connaissances qu'il apporte. » — Et si l'on persiste cependant à identifier le marxisme, c'est-à-dire une théorie qui logiquement se présente comme « une science libre de tout jugement de valeur, objective, scientifique », avec les aspirations socialistes, cela s'explique « aisément », selon Hilferding, en tenant compte de « l'invincible répugnance de la classe dominante à reconnaître l'apport du marxisme » et à s'astreindre pour ce faire à l'étude « pénible » d'un « système si compliqué ». « C'est en ce sens seulement qu'il est la science du prolétariat et qu'il s'oppose à l'économie bourgeoise, cependant qu'il prétend fermement, comme toute science, conduire à des conclusions de valeur universelle et objective » (34). La conception matérialiste de l'histoire, dont l'essence était chez Marx et Engels la dialectique matérialiste, se trouve

(34) Celui qui, jusqu'en 1914 ou 1918, avait pu croire en lisant ces lignes avec les yeux d'un prolétaire, qu'Hilferding et les autres marxistes orthodoxes qui soutiennent des choses semblables, n'élevaient cette prétention à la validité objective (c'est-à-dire supérieure à la position de classe) de leurs propositions, que pour des raisons pratiques et tactiques, dans l'intérêt du prolétariat, a eu depuis l'occasion de mesurer son erreur, sur le plan pratique également. L'exemple de marxistes comme Paul Lensch lui montre que cette espèce de « science scientifique » peut aussi « parfaitement » être utilisée contre le socialisme. — Notons en passant que Simkovitch, le critique bourgeois de Marx, a suivi la distinction d'Hilferding entre marxisme et socialisme que nous critiquons, jusqu'à ses plus absurdes conséquences, dans son livre *Marxismus gegen Sozialismus*, original et intéressant pour cette raison. M. Rubinov a donné de cet ouvrage une appréciation détaillée (*Marx' Prophezeiungen im Lichte der modernen Statistik*) dans *Grünbergs Archiv* VI, 129/156.

ainsi transformée chez leurs épigones en quelque chose d'essentiellement non-dialectique : pour les uns elle devient une sorte de principe heuristique qui dirige les sciences particulières dans leur recherche ; pour les autres, la souplesse méthodologique de la dialectique matérialiste se fige en une quantité de propositions théoriques portant sur la causalité des événements historiques dans les différents domaines de la vie sociale, c'est-à-dire en quelque chose qu'il serait plus juste d'appeler une sociologie systématique générale. Les uns traitent ainsi le principe matérialiste de Marx comme « un principe subjectif qui n'a de valeur que pour le jugement réfléchissant » au sens kantien (35), pendant que les autres prennent la doctrine de la « sociologie » marxiste comme un système appartenant tantôt à l'économie, tantôt à la géographie biologique (36). Toutes ces déformations, et beaucoup d'autres moins saisissantes, que les épigones ont infligées au marxisme dans la seconde période de son développe-

(35) Cf. *Critique du Jugement*, p. 201 (éd. Vrin). Kant caractérise aussi à cet endroit une telle maxime comme « un fil conducteur pour l'étude de la nature », de la même façon que Marx, dans la Préface à la *Critique de l'économie politique*, caractérise les propositions qui forment le fond de sa conception matérialiste de l'histoire comme un « fil conducteur » qu'il a tiré de ses études philosophiques et scientifiques pour son travail ultérieur. L'on pourrait donc dire que Marx a énoncé son principe matérialiste lui-même comme un simple fil conducteur pour l'étude de la société, au sens de la philosophie critique de Kant. Et l'on pourrait encore invoquer ici toutes les déclarations où Marx se défend contre ses critiques d'avoir bâti, dans sa *Critique de l'économie politique*, on ne sait quelles constructions a priori ou bien une théorie générale, ayant une valeur pour ainsi dire supra-historique, et inspirée de l'histoire de la philosophie. (Cf. la Postface de la seconde édition allemande du *Capital*, datée de 1873, ainsi que la lettre connue de Marx à Michailovski de 1877). J'ai déjà exposé l'année dernière, dans mon ouvrage *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung* (Berlin 1922) pourquoi l'on n'épuise pas le sens du principe matérialiste établi par Marx en le prenant comme un principe simplement heuristique (cf. surtout p. 16 sqq. et les deux premiers suppléments).

(36) Cf. dans mes *Kernpunkten* la préface et les déclarations dirigées contre Ludwig Woltman, p. 18 sqq. — Chez certains théoriciens marxistes modernes, qui appartiennent par la pratique politique au communisme révolutionnaire, l'on trouve aussi une forte tendance à identifier la conception marxiste avec une « sociologie générale ». Cf. Boukharine, *Theorie des historischen Materialismus*, p. 7-8 et Wittfogel, *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft*, p. 50 (tous deux parus en 1922).

ment, nous pourrions les résumer ainsi : la théorie globale et unitaire de la révolution sociale s'est transformée en une critique scientifique de l'économie et de l'Etat bourgeois, de l'instruction publique, de la religion, de l'art, de la science et de toutes les autres formes culturelles propres à la bourgeoisie, critique qui ne débouche plus nécessairement dans une praxis révolutionnaire, comme son essence l'y destinait (37). Pour s'en rendre compte, il suffit de comparer le *Manifeste Communiste* ou encore les *Statuts* de la I^{re} Internationale rédigés par Marx en 1864, avec les programmes des partis socialistes d'Europe Centrale et Occidentale, et surtout avec ceux du parti social-démocrate allemand dans la seconde moitié du XIX^e siècle. L'on sait avec quelle sévérité et quelle rigueur Marx et Engels se sont prononcés sur les revendications presque uniquement *réformistes* présentées sur le plan politique comme sur le plan culturel ou idéologique par la social-démocratie allemande, le parti marxiste dirigeant d'Europe, dans ses Programmes de Gotha (1875) et d'Erfurt (1891), revendications dans lesquelles on ne retrouve plus rien du principe révolutionnaire du marxisme (38). C'est cette situation qui permet d'abord, à la fin du siècle, l'ébranlement du marxisme orthodoxe sous les assauts du révisionnisme, et finalement, au début du XX^e siècle, lorsque des signes avant-coureurs annoncèrent le retour de conflits impor-

(37) Cf. la *Critique de la philosophie du Droit de Hegel* (Œuvres philosophiques, Ed. Costes, t. I, p. 95-108), où Marx déclare que la critique de l'Etat moderne, de la réalité qu'il soutient, et de toute la conscience politique et juridique allemande, telle que nous la connaissons, doit déboucher dans la praxis, et dans « une praxis à la hauteur des principes », c'est-à-dire dans la révolution : non pas une « révolution partielle, simplement politique », mais la révolution du prolétariat, qui n'émancipe pas seulement l'homme politique, mais l'homme social tout entier.

(38) Cf. dans mon édition des *Gloses marginales* (Berlin 1922), les déclarations réunies de Marx et d'Engels sur le Programme de Gotha, ainsi qu'Engels, *Critique du programme d'Erfurt* (*Neue Zeit*, 21/1, 5 sqq.) (Ed. Sociales, p. 17 et 77).

tants et d'affrontements révolutionnaires, la crise décisive du marxisme qui sévit encore aujourd'hui.

Si l'on a compris, à la lumière du matérialisme dialectique, que l'évolution de la théorie primitive de la révolution sociale vers une critique scientifique de la société sans aucunes conséquences révolutionnaires essentielles exprime simplement les transformations intervenues dans la praxis sociale de la lutte prolétarienne, ces deux processus apparaissent simplement comme deux phases nécessaires du développement idéologique et matériel global. Le réformisme vise à exprimer, en une théorie cohérente, le caractère réformiste qu'ont pris dans la pratique les revendications économiques des syndicats et la lutte politique des partis prolétariens, sous l'impulsion de conditions historiques nouvelles. En regard, ce qu'on appelle le marxisme orthodoxe de cette période, dégénéré en marxisme vulgaire, apparaît en grande partie comme le fait de théoriciens enfermés dans la tradition, qui cherchent à maintenir la théorie de la révolution sociale, forme première du marxisme, sous l'aspect d'une théorie pure, des plus abstraite, ne conduisant à aucun impératif pratique, et veulent rejeter comme non marxiste la théorie réformiste qui traduisait le caractère réel du mouvement. Et l'on voit aussi très bien pourquoi, au moment même où revenait la période révolutionnaire, les marxistes orthodoxes de la II^e Internationale devaient, plus que les autres, se sentir impuissants en face de questions comme celle des rapports entre l'Etat et la révolution prolétarienne. Les révisionnistes, eux, possédaient au moins une théorie sur l'attitude du « peuple ouvrier » envers l'Etat, encore que cette théorie n'eût rien de marxiste. En théorie comme en pratique, ils avaient depuis longtemps renoncé à la révolution sociale visant à conquérir et à détruire l'Etat bourgeois et à le remplacer par la dictature du prolétariat ; ils prônaient à la place les réformes politiques, sociales et culturelles dans le cadre de l'Etat bourgeois. Quant aux orthodoxes, ils s'étaient contentés,

sur les questions concernant l'époque de transition, de renvoyer aux principes du marxisme. Mais ils avaient beau s'en tenir à l'A B C de la théorie marxiste, ils n'avaient pu conserver vraiment son caractère révolutionnaire originel. Leur socialisme scientifique lui-même s'était inévitablement transformé en autre chose qu'une théorie de la révolution sociale. Pendant la longue période où le marxisme se répandait lentement sans avoir aucune tâche révolutionnaire à remplir dans la pratique, les problèmes révolutionnaires avaient cessé, aux yeux de tous les marxistes, orthodoxes aussi bien que révisionnistes, d'avoir une existence terrestre, même sur le plan théorique. Pour les réformistes, ces problèmes avaient complètement disparu, mais pour les orthodoxes également, ils avaient perdu ce caractère d'immédiateté que leur donnaient les auteurs du *Manifeste Communiste*, et ils s'enfonçaient de plus en plus dans un *avenir* lointain et finalement tout à fait transcendant (39). Dans le présent et l'ici-bas, l'on s'était accoutumé à pratiquer la politique qui trouvait son expression théorique dans les positions révisionnistes, officiellement condamnées par les congrès du parti, mais adoptées non moins officiellement par les syndicats. Au début du siècle, quand se dessina une nouvelle période de développement, la question de la révolution sociale revint à l'ordre du jour dans toute son ampleur et sa signification concrète ; le marxisme orthodoxe de la théorie pure, qui avait représenté jusqu'à la guerre la doctrine marxiste officielle dans la II^e Internationale, fit alors faillite et s'effondra complètement ; mais ce ne fut que la conséquence inévitable d'un délabrement

(39) Cf. la phrase de Kautsky dans sa polémique contre Bernstein (*Bernstein und das sozialdemokratische Programm*, p. 172) critiquée par Lénine en 1917 dans *L'État et la révolution* : « Nous pouvons tranquillement laisser à l'avenir le soin de résoudre le problème de la dictature prolétarienne. »

interne déjà ancien (40). Et c'est également à cette époque que nous voyons se dessiner, en différents pays et surtout chez les marxistes russes, *la troisième période de développement*, généralement caractérisée par ses représentants comme celle du rétablissement du marxisme.

Il n'est pas plus difficile de comprendre pourquoi cette nouvelle transformation de la théorie marxiste s'est effectuée et s'effectue encore sous la couverture idéologique du retour à la doctrine authentique du marxisme originel, que de saisir, derrière l'aspect idéologique, la signification véritable de toute l'opération. En ce domaine, des théoriciens comme Rosa Luxembourg, en Allemagne, et Lénine, en Russie, n'ont fait et ne font en réalité que satisfaire aux exigences pratiques de la nouvelle période révolutionnaire de la lutte des classes, en rejetant les traditions paralysantes du marxisme social-démocratique de la deuxième période, qui pèsent « comme un cauchemar » sur les masses ouvrières elles-mêmes, dont la situation sociale et économique, objectivement révolutionnaire, ne correspond plus depuis déjà longtemps à ces doctrines évolutives (41). Ce qui explique le réveil apparent de la théorie marxiste originelle dans la III^e Internationale, c'est donc simplement que dans une nouvelle époque révolutionnaire, non seulement le mouvement

(40) Cf. la « variation » sur la doctrine marxienne de la dictature qu'introduit Kautsky dans son dernier ouvrage, *Die proletarische Revolution und ihr Programm* (1922, p. 196) :

« Dans son célèbre article sur la critique du programme du parti social-démocrate, Marx dit : Entre la société capitaliste et la société communiste, s'étend la période de transformation révolutionnaire de l'une en l'autre. Il y correspond également une période de transition politique, pendant laquelle l'Etat ne peut avoir d'autre forme que la dictature révolutionnaire du prolétariat. » — Avec ce que l'expérience des dernières années nous enseigne sur le problème du gouvernement, nous pouvons aujourd'hui modifier cette phrase de la façon suivante : « Entre l'époque de l'Etat purement bourgeois et celle de l'Etat purement prolétarien, s'étend une période de transformation de l'un en l'autre. Il y correspond également une période de transition politique, pendant laquelle le gouvernement sera en bonne règle une forme du gouvernement de coalition. »

(41) Cf. Marx, *Le 18 Brumaire*, p. 13 (Ed. Sociales).

prolétarien, mais aussi les conceptions théoriques des communistes, qui le traduisent, doivent revêtir une forme expressément révolutionnaire. C'est pourquoi nous voyons aujourd'hui reprendre vie d'importantes parties du système marxiste, qui semblaient presque oubliées à la fin du XIX^e siècle. Et cette situation permet aussi de comprendre dans quel contexte le cerveau de la révolution prolétarienne en Russie composa, quelques mois avant la révolution d'Octobre, un ouvrage dont il déclara lui-même que sa tâche était « tout d'abord de *rétablir* la doctrine authentique de Marx sur l'Etat ». Les événements eux-mêmes avaient placé à l'ordre du jour le problème de la dictature du prolétariat sur le plan pratique. Quand Lénine, en un moment décisif, en fit autant sur le plan théorique, ce fut un premier signe que l'on avait repris conscience de la relation interne que le marxisme révolutionnaire établit entre théorie et praxis (42).

Mais le renouvellement du problème *marxisme et philosophie* apparaît également comme une partie importante de cette grande entreprise de restauration. Nous en avons déjà décrit le côté négatif : l'oubli du caractère révolutionnaire pratique du mouvement marxiste trouve son *expression partielle* dans le mépris que la plupart des théoriciens marxistes de la II^e Internationale manifestent envers tous les problèmes philosophiques, et son *expression théorique générale* dans le dépérissement simultané du principe vivant de la dialectique matérialiste, dont témoigne le marxisme vulgaire des épigones. Comme nous l'avons expliqué, Marx et Engels eux-mêmes ont constamment nié que le socialisme scientifique fût encore une philosophie. Il est pourtant assez facile de montrer,

(42) Cette relation dialectique qu'il y a en Lénine entre le théoricien et le praticien est particulièrement visible dans la Postface de *l'Etat et la révolution*, écrite à Pétrograd le 30 novembre 1917 : « La rédaction de la seconde partie de cet opuscule (« L'expérience des révolutions russes de 1905 et 1917 »), je serai sans doute obligé de la remettre à beaucoup plus tard. Il est plus agréable et plus utile de *faire* l'expérience d'une révolution que d'en *écrire*. »

et nous en apporterons des preuves irréfutables, que pour ces dialecticiens révolutionnaires, l'opposition à la philosophie a représenté tout autre chose que pour le marxisme vulgaire qui suivit. Rien ne leur est plus étranger que de reconnaître la valeur d'une recherche purement scientifique, dégagée de toute prémisse et de toute position de classe, comme l'ont fait finalement un Hilferding et la plupart des autres marxistes de la II^e Internationale (43). A cette science pure de la société bourgeoise (économie, histoire, sociologie, etc.), le socialisme scientifique bien compris de Marx et d'Engels s'oppose encore plus fortement qu'à la philosophie, où le mouvement révolutionnaire du Tiers-Etat a trouvé autrefois sa plus haute expression théorique (44). L'on peut ainsi admirer la perspicacité de ces marxistes récents qui, égarés par quelques expressions connues de Marx et surtout d'Engels dans ses derniers écrits, ont conçu leur suppression de la philosophie comme le remplacement de celle-ci par un système de sciences positives abstraites et non-dialectiques. L'opposition réelle entre le socialisme scientifique et toutes les philosophies *et sciences* bourgeoises réside tout entière en ceci : le socialisme scientifique est l'expression théorique d'un processus révolutionnaire qui prendra fin avec la suppression totale de ces philosophies *et de ces sciences*, en même temps qu'avec la suppression des conditions matérielles qui ont trouvé en elles leur expression idéologique (45).

(43) Cf. pour le moment ce que déclare Marx dans *Misère de la philosophie* (p. 93, Edit. de la Pléiade), à propos des relations des théoriciens de la classe prolétarienne, les socialistes et les communistes, avec les diverses écoles d'économistes, qui sont les représentants scientifiques de la bourgeoisie — ainsi que sur le caractère du socialisme et du communisme scientifique matérialiste, par opposition avec le socialisme utopique et doctrinaire : « Dès ce moment, la science produite par le mouvement historique, et s'y associant en pleine connaissance de cause, a cessé d'être doctrinaire, elle est devenue révolutionnaire. »

(44) Cf. mes *Kernpunkte*. p. 7 sqq.

(45) Nous montrerons plus tard que l'expression « science positive » n'a pas chez Marx et Engels d'autre signification que celle-ci. Laissons pour le moment un spécialiste bourgeois de Marx montrer aux marxistes

La reprise du problème *marxisme et philosophie* serait donc déjà nécessaire, du seul point de vue théorique, pour rétablir la signification authentique et complète de la doctrine de Marx, édulcorée et défigurée par les épigones. Mais comme pour le problème *marxisme et Etat*, il est évident que la tâche théorique naît ici aussi des exigences et des nécessités de la praxis révolutionnaire. Dans la période de transition révolutionnaire où le prolétariat, ayant conquis le pouvoir politique, se trouve, dans le domaine idéologique comme dans les domaines politique ou économique, devant des tâches précises qui continuent à s'influencer réciproquement, la théorie scientifique du marxisme doit aussi redevenir, non pas par un simple retour, mais par un *développement dialectique*, ce qu'elle était pour l'auteur du *Manifeste Communiste* : une théorie de la révolution sociale embrassant dans sa totalité tous les domaines de la vie sociale. Et pour cela, le problème qu'il faut résoudre selon le matérialisme dialectique n'est pas seulement celui de « l'attitude de l'Etat à l'égard de la révolution sociale et de la révolution sociale à l'égard de l'Etat » (Lénine), mais aussi celui de « l'attitude de l'idéologie à l'égard de la révolution sociale

qui se sont ralliés à l'interprétation que nous indiquions, leur erreur catastrophique. Le Suédois Sven Helander a publié un livre (*Marx und Hegel*, Iéna, 1922) très superficiel et parsemé d'erreurs grossières, qui dans l'ensemble, va pourtant beaucoup plus loin dans la compréhension de l'aspect philosophique du marxisme (ce qu'il appelle la conception du monde social-démocratique) que ne le font d'ordinaire les critiques bourgeois de Marx et le marxisme vulgaire normal ; selon ses indications pertinentes (p. 25 sqq), l'on ne peut parler d'un socialisme « scientifique » que dans le sens où Hegel « critique les critiques de la société et leur conseille de se livrer à l'étude de la science, et d'apprendre à discerner la nécessité et le fondement de l'Etat, ce qui leur permettra de surmonter leurs subtilités critiques ». — Ce passage est caractéristique de ce qu'il y a de meilleur et de pire dans le livre de Helander. Les phrases de Hegel, dont Helander n'indique pas l'origine, se trouvent en fait dans la Préface à la *Philosophie du Droit*. Hegel n'y parle cependant pas, la signification de la science chez Marx ne réside pas, comme celle de la philosophie chez Hegel, dans la réconciliation avec la réalité, mais au contraire dans le bouleversement radical de cette réalité (cf. le passage de la *Misère de la philosophie*, citée supra, note 43).

et de la révolution à l'égard de l'idéologie ». En éludant ces problèmes *avant* la révolution prolétarienne, l'on favorise l'opportunisme et l'on met le marxisme en état de crise intérieure, tout comme les marxistes de la II^e Internationale, en éludant le problème révolutionnaire de l'Etat, ont effectivement favorisé l'opportunisme et réellement provoqué dans le camp marxiste une crise intérieure. Mais *après* la conquête du pouvoir politique par le prolétariat, le refus de prendre une position précise sur ces problèmes idéologiques de transition peut aussi avoir des conséquences fatales sur le plan pratique : la confusion et la division théoriques peuvent entraver considérablement la mise en œuvre énergique et en temps opportun des tâches qui s'imposent alors dans le domaine idéologique. C'est pourquoi, dans l'époque révolutionnaire où nous nous trouvons déjà, il faut formuler d'une façon entièrement nouvelle la question capitale des rapports entre la révolution prolétarienne et *l'idéologie*, que les théoriciens sociaux-démocrates n'ont pas moins négligée que le problème politique de la dictature du prolétariat, et rétablir en même temps dans son authenticité la conception dialectique révolutionnaire du marxisme originel. Mais cette tâche ne peut être menée à bien que si nous posons en premier lieu la question qui amena Marx et Engels au problème de l'idéologie en général : quels sont les rapports entre la *philosophie* et la révolution sociale du prolétariat ? Nous essaierons, en nous fondant sur les indications de Marx et Engels eux-mêmes, de lui apporter la réponse qui découle des principes de la dialectique matérialiste, ce qui nous conduira ensuite à la plus ample question : quelle relation le matérialisme de Marx-Engels entretient-il avec *l'idéologie* en général ?

Quel rapport y a-t-il entre le socialisme scientifique de Marx et d'Engels et la philosophie ? — Aucun, répond le marxisme vulgaire, et il ajoute que l'ancien point de

vue philosophique et idéaliste se trouve justement réfuté et dépassé par le point de vue scientifique et matérialiste du marxisme. Toutes les idées et spéculations philosophiques seraient ainsi rejetées comme élucubrations irréelles et sans objet qui continueraient seulement à hanter les cerveaux comme une sorte de superstition, parce que la classe dominante trouve un intérêt bien réel et des plus matériels à ce qu'elle se maintienne. Que la domination capitaliste soit renversée, et l'on verrait aussitôt se dissiper d'eux-mêmes les derniers lambeaux de ces fantasmagories.

Il suffit de mesurer, comme nous avons tenté de le faire, tout ce que cette attitude scientiste à l'égard de la philosophie peut avoir de superficiel, pour reconnaître immédiatement qu'une telle façon de résoudre le problème philosophique n'a rien de commun avec l'esprit du matérialisme dialectique moderne de Marx. Elle appartient intégralement à l'époque où Jeremias Bentham, « la sottise bourgeoise poussée jusqu'au génie », donnait dans son Encyclopédie l'explication suivante du terme « religion » : « N. f. Représentations superstitieuses » (46). Elle a aussi sa place dans l'atmosphère intellectuelle qui remonte au XVII^e ou XVIII^e siècle, bien qu'elle soit encore aujourd'hui largement répandue, dont s'inspire Eugène Dühring quand il écrit dans sa philosophie que dans la société future, construite selon ses instructions, il n'y aurait plus de culte religieux, mais qu'un système de socialité correctement compris devrait au contraire *supprimer* tout l'appareil de la sorcellerie cléricale et partant, tous les éléments essentiels des cultes (47). Rien n'est plus opposé à cette attitude platement rationaliste et purement négative en face de phénomènes idéologiques comme la religion, la philosophie,

(46) Cf. la façon dont Marx parle de Bentham dans le *Capital*, I, VII, Edit. de la Pléiade, p. 1118.

(47) Cf. les plaisanteries féroces d'Engels à ce sujet dans l'*Anti-Dühring*, p. 356, Ed. Sociales.

etc., que la façon dont le matérialisme moderne ou dialectique, dans sa perspective nouvelle et strictement scientifique, selon les termes de Marx-Engels, conçoit ces formations spirituelles. Pour montrer toute la profondeur de cette opposition, nous pouvons dire ceci : dans le matérialisme dialectique moderne, il est essentiel de saisir théoriquement et de traiter pratiquement les créations spirituelles telles que la philosophie et toute autre idéologie comme des réalités. C'est avec la lutte contre la réalité de la philosophie qu'a commencé l'activité révolutionnaire de Marx et d'Engels dans leur première période ; et, comme nous le montrerons, s'ils ont radicalement modifié leurs idées sur la relation de l'idéologie philosophique avec les autres au sein de la réalité idéologique globale, ils n'ont jamais cessé pour autant de traiter toutes les idéologies et la philosophie en particulier, comme des réalités véritables, et non pas comme des chimères.

Lorsque Marx et Engels, dans les années 40 du XIX^e siècle, entreprirent, sur un plan d'abord théorique et philosophique, le combat révolutionnaire pour l'émancipation de la classe qui « n'est pas en opposition partielle avec les conséquences de la société existant, mais en opposition générale avec ses conditions d'existence » (48), ils étaient convaincus d'attaquer ainsi l'un des éléments les plus importants de ce type de société. Dans l'éditorial du numéro 179 de la *Kölnische Zeitung*, année 1842, Marx s'était déjà exprimé ainsi : « la philosophie n'est pas en dehors du monde, pas plus que le cerveau n'est en dehors de l'homme pour la seule raison qu'il n'est pas dans son estomac » (49). Plus tard, dans l'Introduction à la *Critique de la philosophie du Droit de Hegel* — écrit dont Marx dira quinze ans après, dans la Préface à la *Critique de l'Economie Politique*,

(48) *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*, Œuvres philosophiques, Ed. Costes, t. I, p. 106.

(49) *Œuvres philosophiques*, Ed. Costes, t. V, p. 95.

qu'il y avait accompli le passage définitif à son point de vue matérialiste ultérieur — il est dit pareillement que « la philosophie passée appartient elle-même à ce monde, et en est le complément, ne fût-ce que le complément idéal » (50). Et le dialecticien Marx, au moment où il abandonne la conception idéaliste pour la conception matérialiste, affirme expressément que le parti politique pratique en Allemagne, en *rejetant* toute philosophie, commet à l'époque une erreur aussi considérable que le parti politique théorique en *ne condamnant pas* la philosophie comme telle. Ce dernier croit en effet pouvoir combattre le monde allemand dans sa réalité en se plaçant au point de vue philosophique, c'est-à-dire à l'aide des exigences qu'il tire ou prétend tirer de la philosophie (comme le fera plus tard Lassalle en reprenant Fichte) ; et il oublie ainsi que le point de vue philosophique appartient lui-même à ce monde allemand. Mais le parti politique pratique, qui croit accomplir la négation de la philosophie « en lui tournant le dos et en murmurant à part soi quelques phrases banales et irritées à son sujet », se trouve au fond emprisonné dans les mêmes limites ; il refuse pareillement « d'inclure la philosophie dans la réalité allemande ». Ainsi, le parti théorique croit « pouvoir réaliser (pratiquement) la philosophie sans la dépasser (théoriquement) » ; mais le parti pratique fait une erreur analogue en voulant dépasser (pratiquement) la philosophie sans la réaliser (théoriquement) — c'est-à-dire sans la concevoir comme une réalité (51).

On voit nettement en quel sens Marx (ainsi qu'Engels d'ailleurs, chez qui une évolution analogue s'est accomplie à la même époque, comme ils l'ont maintes fois reconnu par la suite) a déjà effectivement dépassé dans cette phase le point de vue philosophique de ses années d'étudiant ; mais l'on voit aussi en quel sens ce dépassement

(50) *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*, p. 94.

(51) *Id.*, p. 95.

garde encore un caractère philosophique. Les raisons qui nous autorisent à parler d'un dépassement du point de vue philosophique sont de trois ordres différents : premièrement, le point de vue théorique où Marx se place alors n'est pas seulement en opposition partielle avec les conséquences, mais en opposition générale avec les principes directeurs de toute la philosophie allemande telle qu'elle a existé jusqu'alors — dont la philosophie de Hegel est et sera pour Marx et pour Engels le représentant éminent. Deuxièmement, ce n'est pas une opposition à la seule philosophie, qui n'est finalement que la tête ou le complément idéal du monde existant, mais à la totalité de ce monde lui-même. Troisièmement et surtout, cette opposition n'est pas purement théorique, mais en même temps pratique et active. « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières ; mais ce qui importe, c'est de le transformer » : voilà ce qu'affirme catégoriquement la dernière des *Thèses sur Feuerbach*. Néanmoins, ce dépassement du point de vue purement philosophique conserve encore un caractère profondément philosophique ; il suffit pour le voir de se représenter combien cette science nouvelle du prolétariat, que Marx a mise à la place de la philosophie idéaliste bourgeoise, et qui par son orientation et ses objectifs s'oppose radicalement aux philosophies précédentes, s'en différencie peu, si l'on considère sa nature théorique. Déjà, toute la philosophie de l'idéalisme allemand avait constamment tendu, *même sur le plan théorique*, à être plus et mieux qu'une théorie et qu'une philosophie — ce que l'on comprend aisément si l'on tient compte de sa relation dialectique, exposée plus haut, avec le mouvement révolutionnaire bourgeois qui en est contemporain dans la pratique ; nous en ferons l'objet d'un travail ultérieur. Chez Hegel, cette tendance semble, au premier

(52) Cf. par ex. la remarque de Marx dans sa Préface à la *Critique de l'Economie politique* (1859), p. 272 de la Pléiade.

abord, s'être inversée alors qu'elle caractérise tous ses prédécesseurs — Kant, Schelling et particulièrement Fichte ; en réalité, il a pareillement assigné à la philosophie une tâche qui déborde le domaine proprement théorique et, en un certain sens, est d'ordre pratique, tâche qui bien entendu ne consiste pas à transformer le monde, comme chez Marx, mais au contraire à réconcilier, par le moyen du concept et de la compréhension (*Einsicht*), la Raison en tant qu'Esprit conscient de soi avec la Raison en tant que Réalité donnée (53). Mais on ne peut soutenir qu'en se donnant cet objectif de portée universelle (qui constitue même, pour le langage courant, l'essence propre de toute philosophie), la philosophie idéaliste allemande de Kant jusqu'à Hegel ait cessé d'être une philosophie ; pas davantage n'est-on fondé à déclarer que la théorie matérialiste de Marx n'est plus une théorie philosophique, sous prétexte que la tâche qu'elle veut remplir n'est pas purement théorique, mais en même temps révolutionnaire et pratique. L'on peut dire au contraire que le matérialisme dialectique de Marx et d'Engels, tel qu'il s'exprime dans les onze *Thèses sur Feuerbach* et les écrits de la même époque, publiés ou inédits (54), doit absolument être

(53) Cf. la Préface à la *Philosophie du Droit* (Gallimard, 1963, p. 43) ainsi que les remarques à propos de Helander *supra*, note 45.

(54) A cela se rattache, outre la *Critique de la philosophie du Droit* de Hegel déjà mentionnée, la critique de *La Question juive* de Bauer de 1843/44 et la *Sainte Famille* de 1844, surtout le grand règlement de compte avec la philosophie post-hégélienne auquel Marx et Engels se sont livrés ensemble en 1845 dans le manuscrit de l'*Idéologie Allemande*. L'importance de cet ouvrage pour notre problème apparaît déjà le passage de la Préface de *La Sainte Famille*, où les auteurs annoncent qu'ils exposeront dans leurs prochains travaux ce qu'ils pensent des « nouvelles doctrines philosophiques et sociales », et leur attitude positive à leur endroit. Malheureusement cet ouvrage, d'importance capitale pour qui veut présenter de façon fidèle et exhaustive le problème des rapports entre le marxisme et la philosophie, reste encore partiellement inédit (a). Mais les parties publiées, spécialement *Saint-Max* (*Dokumente des Sozialismus*, III, 17 sqq.) et *Das Leipziger Konzil* (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XIVII, 773 sqq.), ainsi que les renseignements fort intéressants que livre Gustav Mayer sur ce qui reste inédit (cf. sa *Biographie* d'Engels I, 239-260), tout cela montre déjà que

considéré d'après sa nature théorique, comme une philosophie : plus précisément, une philosophie révolutionnaire, qui a sa place en tant que telle dans les luttes révolutionnaires se déroulant au même moment dans toutes les sphères de la réalité sociale contre le régime existant, et qui se donne pour mission de lutter effectivement dans une sphère déterminée de cette réalité, dans la philosophie, afin d'aboutir, au moment même où se réalisera le dépassement de l'ensemble de la réalité sociale existante, au dépassement effectif de la philosophie elle-même, qui est partie intégrante, bien qu'idéale, de cette réalité. Comme le dit Marx : « Vous ne pouvez pas dépasser la philosophie sans la réaliser ».

Il est ainsi établi que pour les révolutionnaires Marx et Engels, *au moment même* où ils abandonnaient l'idéa-

c'est ici qu'il faut chercher l'énoncé adéquat du principe matérialiste dialectique de Marx-Engels ; et non pas dans le *Manifeste Communiste* ou la Préface à la *Critique de l'Economie Politique*, qui n'en donnent qu'une présentation unilatérale, accentuant, l'un, sa signification révolutionnaire pratique, l'autre, sa signification théorique, économique et historique. — L'on perd souvent de vue que les phrases célèbres de la Préface à la *Critique de l'Economie Politique* sur la conception matérialiste de l'histoire ont pour objet immédiat de fournir au lecteur lui-même « le fil conducteur dans l'étude de la société » dont Marx s'était servi dans ses recherches sur l'économie politique, et que Marx, pour cette raison précise, n'a pas voulu exprimer à cet endroit la *totalité* de son nouveau principe matérialiste dialectique. Cela ressort pourtant clairement, tant du contenu de ces remarques, que de leur forme même. On y lit par exemple : dans une ère de révolution sociale, les hommes prennent conscience du conflit qui s'est déclaré et ils entrent dans la lutte ; l'humanité ne se propose certaines tâches que sous certaines conditions, et même l'époque de bouleversement s'accompagne d'une certaine prise de conscience. Comme on le voit, la question du sujet historique qui *accomplit* cette transformation de la société dans la réalité, qu'il en ait une conscience juste ou fausse, n'est pas du tout évoquée. Par conséquent, si l'on veut saisir le principe matérialiste dialectique de sa totalité, il est indispensable de compléter la description que donne ici Marx de sa nouvelle conception de l'histoire par ses autres écrits et ceux d'Engels (surtout ceux de la première période, avec en outre le *Capital* et les petits écrits historiques des derniers temps). C'est ce que j'ai tenté de faire il y a quelques années dans mon petit ouvrage *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung*.

(a) Depuis l'époque où K. Korsch écrivit ces lignes, ont paru plusieurs éditions complètes de l'*Idéologie Allemande*, par exemple MEGA, t. V, Moscou 1933, et Dietz Verlag, Berlin, 1953. (N. D. T.)

lisme dialectique de Hegel pour le matérialisme dialectique, le dépassement de la philosophie signifiait tout autre chose que sa simple mise à l'écart. Et si même nous voulons rendre raison de leur attitude *ultérieure* à l'égard de la philosophie, il est essentiel de prendre pour point de départ et de garder constamment à l'esprit un fait incontestable : Marx et Engels étaient dialecticiens bien avant de devenir matérialistes. On se méprend d'emblée sur la signification de leur matérialisme, de la façon la plus néfaste et la plus irréparable, si l'on perd de vue qu'il était dès le début historique et dialectique, c'est-à-dire un matérialisme visant à comprendre théoriquement et à renverser pratiquement la totalité de la vie historique et sociale, et qu'il l'est toujours resté, contrairement au matérialisme scientifique abstrait de Feuerbach, ainsi qu'à tous les autres matérialismes abstraits, bourgeois ou marxistes vulgaires, qui l'ont suivi ou précédé. Il était alors possible que la philosophie devînt pour Marx et Engels un élément beaucoup moins important qu'auparavant du processus historico-social, comme cela s'est effectivement produit dans le développement qu'ils ont apporté au principe matérialiste. Mais pour une conception véritablement dialectique et matérialiste de ce processus historique, il était impossible (et jamais Marx et Engels n'ont été jusque-là) que l'idéologie philosophique, ou même que l'idéologie en général, cessât d'être un élément matériel de la réalité historico-sociale tout entière, c'est-à-dire un élément qu'il faut comprendre dans sa réalité selon une théorie matérialiste, et qu'il faut renverser dans sa réalité grâce à une praxis matérialiste.

Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, le jeune Marx oppose son nouveau matérialisme, non seulement à l'idéalisme philosophique, mais aussi, et avec autant de vigueur, à toutes les formes précédentes du matérialisme ; de la même façon, *dans tous leurs écrits ultérieurs*, Marx et Engels ont souligné l'opposition de leur matérialisme dialectique avec le matérialisme ordinaire, non dialectique

et abstrait ; en particulier, ils ont clairement pris conscience de l'importance considérable que revêt cette opposition, en ce qui concerne l'interprétation théorique des réalités « spirituelles » (idéologiques) et l'attitude pratique qu'il faut prendre à leur égard. « Il est en effet bien plus facile — déclare Marx à propos des représentations intellectuelles en général, et de la méthode convenant à une véritable histoire critique des religions — de trouver par l'analyse le noyau terrestre des conceptions nuageuses des religions, que de faire voir par une voie inverse comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée. C'est là la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique » (55). Or, une praxis révolutionnaire qui se limiterait à l'action directe contre le noyau terrestre des conceptions nuageuses de l'idéologie, sans plus se soucier du renverse-

(55) Cf. *Capital*, Ed. de la Pléiade, p. 915, note a, ainsi que la *Thèse IV sur Feuerbach*, qui concorde entièrement avec ce passage. — Comme on le voit aisément, ce que Marx appelle ici la seule méthode matérialiste, et par conséquent scientifique, c'est précisément la méthode matérialiste dialectique, qui s'oppose à la méthode matérialiste abstraite et déficiente. — Cf. également, dans la lettre d'Engels à Mehring du 14 juillet 1893, ses remarques sur ce qui fait défaut à la méthode matérialiste dont use celui-ci dans sa *Lessing-Legende*, et que, dit-il, « l'on a généralement négligée en ce qui concerne Marx et moi-même ». « Plus précisément, nous avons tous d'abord mis l'accent sur la façon dont les représentations idéologiques, politiques, juridiques ou autres, ainsi que les attitudes qu'elles entraînent, dérivent des conditions économiques ; et cela était nécessaire. Mais nous avons, ce faisant, négligé la forme pour le fond : la manière dont ces représentations sont produites. » — Nous verrons par la suite que cette autocritique d'Engels, qui porte sur ses écrits et ceux de Marx, ne convient en réalité que dans une faible mesure à la méthode qu'ils ont appliquée. La partialité en question apparaît beaucoup plus rarement chez Marx que chez Engels, et même chez celui-ci beaucoup moins souvent qu'on ne pourrait l'attendre d'après ses paroles. Et il faut bien dire que dans sa crainte de n'avoir pas suffisamment tenu compte de la forme, Engels a plus tard commis parfois l'erreur de la considérer d'une façon non dialectique et erronée. Nous pensons à tous les passages de l'*Anti-Dühring*, du *Feuerbach* et surtout de ses dernières lettres réunies par Bernstein (*Dokumente des Sozialismus* II, 65 sqq.), concernant « le champ d'application de la conception matérialiste de l'histoire », passages où Engels tend à commettre la faute que Hegel dénonçait dans l'appendice au paragraphe 156 de son *Encyclopédie*. En terme hégéliens, il retombe au pied du concept, quand il en revient aux catégories de réaction, action réciproque, etc.

ment et du dépassement des idéologies elles-mêmes, serait naturellement aussi abstraite et non-dialectique que la méthode théorique ainsi décrite, qui se contente, à l'exemple de Feuerbach, de ramener toutes les représentations idéologiques à leur noyau matériel.

En adoptant cette attitude négative et abstraite à l'égard du caractère réel de l'idéologie, le marxisme vulgaire commet la même erreur que les théoriciens du prolétariat qui, s'appuyant sur l'idée marxiste du conditionnement économique des rapports juridiques, des formes de l'Etat et de toute action politique, ont voulu en déduire que le prolétariat pouvait et devait s'en tenir à l'action économique directe (56). L'on sait avec quelle vigueur Marx s'est élevé contre de pareilles tendances, surtout dans sa polémique contre Proudhon, mais également ailleurs. Aux diverses époques de sa vie, chaque fois qu'il a rencontré une conception de ce genre (qui survit encore aujourd'hui dans le syndicalisme), il a toujours souligné avec la dernière énergie que ce « mépris transcendantal » envers l'Etat et l'action politique est absolument non-matérialiste, par suite insuffisant sur le plan théorique et néfaste sur le plan pratique (57). Cette con-

(56) Ce point de vue s'exprime déjà de façon caractéristique dans les remarques où Proudhon explique à Marx, dans sa fameuse lettre de mai 1846 (cf. *Le Manifeste Communiste*, Ed. Costes, p. 32-33), comme il s'est posé le problème : « Faire rentrer dans la société, par une combinaison économique, les richesses qui sont sorties de la société par une autre combinaison économique, en d'autres termes, tourner en économie politique la théorie de la propriété contre la propriété de manière à engendrer ce que vous autres socialistes allemands appeler communauté. » Marx, en revanche, alors même qu'il n'avait pas encore élaboré son point de vue matérialiste dialectique, avait déjà clairement aperçu la relation dialectique qui oblige à poser et à résoudre les questions économiques sur le plan politique, en théorie comme en pratique. Cf. par exemple la lettre à Ruge de septembre 1843, où Marx répond aux « socialistes vulgaires », selon qui des questions politiques telles que celle de la différence entre le système des états provinciaux et le système représentatif étaient « absolument négligeables », que pourtant « cette question ne fait qu'exprimer sur le plan politique la différence entre le règne de l'homme et le règne de la propriété privée » (cf. *Œuvres philosophiques*, Ed. Costes, t. V, p. 209).

(57) Cf. en particulier les dernières pages de *Misère de la philosophie*.

ception dialectique des relations entre l'économie et la politique est devenue une partie essentielle de la théorie marxiste ; à tel point que même le marxisme vulgaire de la II^e Internationale, s'il négligeait *in concreto* l'élucidation des problèmes de la transition politique révolutionnaire, ne pouvait pourtant pas nier leur existence *in abstracto*. Parmi les marxistes orthodoxes, il n'y eut personne pour soutenir que l'intérêt théorique et pratique pour les questions politiques appartenait pour le marxisme à un point de vue dépassé. On laissait cela aux syndicalistes, qui n'ont jamais eu la prétention d'être des marxistes orthodoxes, même si certains se réclamaient de Marx. En revanche, quand il s'agit des réalités idéologiques, nombre de bons marxistes ont pris et prennent encore une position théorique et pratique tout à fait comparable à celle des syndicalistes à l'égard des réalités politiques. Ces matérialistes, devant le refus de l'action politique par les syndicalistes, s'exclament après Marx que le mouvement social n'exclut pas le mouvement politique, et ils ont très souvent souligné à l'intention de l'anarchisme que même après la révolution victorieuse du prolétariat, et malgré toutes les transformations que l'Etat bourgeois est appelé à connaître, la réalité politique subsistera encore longtemps ; et voilà que les mêmes personnes se sentent prises d'un mépris transcendantal typiquement anarcho-syndicaliste, quand on leur signale que la tâche *intellectuelle* qui s'impose dans le domaine idéologique ne peut être remplacée, ou rendue inutile, ni par le seul mouvement social de la lutte de classe prolétarienne, ni par l'union du mouvement social et politique. Aujourd'hui encore, la plupart des théoriciens marxistes ne conçoivent la réalité de ces phénomènes « intellectuels » que dans un sens purement négatif, totalement abstrait et non dialectique, au lieu d'appliquer en toute rigueur à ce domaine de la réalité sociale la seule méthode matérialiste et par conséquent scientifique que recommandaient Marx et Engels. L'on devrait s'ef-

forcer de comprendre, à côté de la vie sociale et politique, la vie intellectuelle, à côté de l'être et du devenir sociaux au sens le plus large (l'économie, la politique, le Droit, etc.), la conscience sociale elle-même dans ses diverses manifestations, comme un élément réel, bien qu'idéal (ou « idéologique ») de la réalité historique tout entière ; au lieu de cela, on définit la conscience de la façon la plus abstraite, revenant en somme à la métaphysique dualiste, comme le reflet des processus matériels seuls réels, reflet totalement dépendant, ou bien relativement indépendant mais encore dépendant en dernier ressort (58).

S'il en est ainsi, lorsque l'on essaie de réintroduire la méthode matérialiste dialectique, la seule qui soit scientifique selon Marx, dans la compréhension et l'utilisation des réalités *idéologiques*, cette entreprise théorique doit se heurter à des résistances encore plus considérables que ce ne fut le cas pour le rétablissement de l'authentique doctrine, matérialiste et dialectique, professée par le marxisme sur la question de l'Etat. En effet, pour ce qui est de l'Etat et de la politique, l'affadissement du marxisme survenu chez les épigones résidait uniquement en ceci, que les plus éminents théoriciens et publicistes de la II^e Internationale ne s'étaient pas suffisamment souciés, dans le concret, des importants problèmes politiques de la transition révolutionnaire. Il est cependant une chose qu'ils avaient reconnue au moins *in abstracto*, et qu'ils avaient énergiquement soulignée au cours de leurs luttes contre les anarchistes et plus tard contre les syndicalistes : c'est que dans la conception matérialiste de l'histoire, non seulement la structure économique de la société, base matérielle de tous les autres phénomènes historiques et sociaux, mais aussi le Droit et l'Etat, superstructure juridique et politique, sont des *réalités* ; et

(58) Sur le point de savoir dans quelle mesure Engels dans sa dernière période, a fait certaines concessions à cette manière de voir, cf. *supra*, note 55.

que par suite, on ne peut les ignorer ou les mettre à l'écart, comme le font les anarchistes et les syndicalistes, mais qu'il faut les renverser réellement par une révolution politique. Par contre, bien des marxistes vulgaires se refusent encore aujourd'hui à reconnaître même *in abstracto* la réalité des formes de conscience et de la vie intellectuelle. En s'appuyant sur certaines expressions de Marx et surtout d'Engels (59), l'on présente au contraire toute la *structure intellectuelle (idéologique) de la société* comme une *pseudo-réalité (Scheinwirklichkeit)*, qui n'existerait dans les cerveaux des idéologues que comme erreur, imagination, illusion, sans avoir nulle part un objet réel. Ceci valant en tout cas pour toutes les idéologies dites « supérieures ». Pour les représentations politiques et juridiques, elles ont bien elles aussi un caractère idéologique d'irréalité. Pourtant, elles se rapportent au moins à quelque chose de réel : les institutions politiques et juridiques qui constituent la superstructure de la société considérée. En revanche, il n'y aurait plus aucun objet réel correspondant aux représentations idéologiques « encore supérieures » (les idées religieuses, esthétiques, philosophiques que les hommes élaborent). En exagérant un peu cette manière de voir pour la rendre plus claire, nous pourrions dire qu'il existe pour elle *trois degrés de réalité* : l'économie, seule réalité véritable en dernière analyse, dénuée de tout caractère idéologique ; le Droit et l'Etat, déjà moins réels, présentant même jusqu'à un certain point un aspect idéologique ; la pure idéologie, sans aucun objet, totalement irréalité (la « pure absurdité »).

(59) L'on sait qu'Engels, dans sa dernière période (lettre à Conrad Schmidt du 27 octobre 1890), à propos des « régions idéologiques qui planent encore plus haut dans les airs », la religion, la philosophie, etc., a déclaré qu'elles contenaient un élément préhistorique de « stupidité primitive ». Et dans les *Théories sur la plus-value*, Marx s'exprime sur la philosophie d'une façon semblable, purement négative en apparence.

Pour rétablir la théorie des réalités spirituelles qui découle du principe matérialiste dialectique, une mise au point terminologique s'impose en premier lieu. Il faudra ensuite clarifier la façon dont le point de vue matérialiste dialectique conçoit la relation entre la conscience et son objet.

Terminologiquement, il faut affirmer avant tout que Marx et Engels n'ont jamais pensé à caractériser la conscience sociale et la vie spirituelle comme pure idéologie. L'idéologie, c'est seulement la conscience fausse (*verkehrte*), en particulier celle qui attribue à un phénomène partiel de la vie sociale une existence autonome : par exemple, les représentations juridiques ou politiques qui considèrent le Droit et l'Etat comme des puissances indépendantes planant au-dessus de la société (60). Dans le passage où Marx a donné les indications les plus précises sur sa terminologie (61), il est dit en revanche : dans l'ensemble des rapports matériels que Hegel avait appelés la société bourgeoise, les rapports sociaux de production (la structure économique de la société) constituent le fondement réel sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique, d'une part, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale, d'autre part. C'est à ces formes actuelles de la conscience sociale, aussi réelles dans la société que le Droit ou l'Etat, qu'appartiennent au premier chef le fétichisme de la marchandise ou la valeur, analysés par Marx dans la *Critique de l'économie politique*, ainsi que les autres

(60) Cf. les remarques d'Engels sur l'Etat dans son *Feuerbach*, Ed. Sociales, p. 42.

(61) Cf. *Critique de l'Economie Politique*, Avant-Propos, Ed. de la Pléiade, p. 273. — L'ouvrage du marxologue bourgeois Hammacher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus* (1909), p. 190-206, contient un tableau très soigné de tout le matériel philologique et terminologique relatif à cette question. Ce qui distingue Hammacher des autres critiques bourgeois de Marx, c'est que dans son examen de ce problème, il a au moins le souci de se référer à toutes les sources, tandis que les autres, tels Tönnies ou Barth, s'en étaient toujours tenus à des expressions ou phrases isolées de Marx.

représentations économiques qui en dérivent. Or, la conception de Marx-Engels se caractérise justement par le fait qu'ils ne représentent jamais comme idéologie cette idéologie économique fondamentale de la société bourgeoise. Ainsi, selon la terminologie marxienne, seules les formes de conscience juridiques, politiques, religieuses, esthétiques ou philosophiques peuvent être idéologiques : encore ne le sont-elles pas nécessairement dans tous les cas, comme nous le verrons, et ne le deviennent-elles que sous certaines conditions, que nous avons déjà indiquées. Cette place particulière des représentations économiques marque une nouvelle conception de la philosophie, qui différencie le matérialisme dialectique de la dernière période, parvenu à sa pleine maturité, de l'état encore enveloppé où il était dans sa première phase. Dans la critique théorique et pratique de la société à laquelle se livrent Marx et Engels, la critique de la philosophie occupe la seconde, disons même la troisième, quatrième ou avant-dernière place. La « philosophie critique » qui, pour le Marx des *Annales Franco-Allemandes*, représentait encore la tâche essentielle (62), s'est transformée en une critique plus radicale de la société, qui saisit les choses plus à la racine (63) et repose sur la « critique de l'économie politique ». Marx a d'abord dit que le critique « pouvait s'arrêter à n'importe quelle forme de la conscience théorique et pratique et exposer, à partir des formes propres de la réalité existante, la réalité vraie comme sa tâche (*als ihr Sollen*) et son objectif final » (64) ; il a ensuite reconnu que tous les rapports juridiques et politiques, comme toutes les formes de la conscience sociale, ne devaient pas, pour être compris, être considérés en eux-mêmes, ni replacés dans le déve-

(62) Cf. Marx à Ruge, septembre 1843, *ibid.*, p. 207.

(63) C'est ainsi que Marx définit le terme « radical » dans la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, *Œuvres philosophiques*, Ed. Costes, t. I, p. 96.

(64) Marx à Ruge, sept. 1843, *ibid.*, p. 208.

loppement général de l'esprit humain (comme le fait la philosophie hégélienne et posthégélienne) ; car ils ont leur *racine* dans des conditions matérielles d'existence qui constituent « la base matérielle et l'ossature » de l'organisation sociale tout entière (65). Dès lors, une critique radicale de la société bourgeoise ne peut plus, comme Marx l'écrivait en 1843 (66), s'arrêter à n'importe quelle forme de la conscience théorique et pratique, mais à celles qui ont trouvé leur expression scientifique dans l'économie politique de la société bourgeoise. La critique de l'économie politique prend ainsi la première place — en théorie comme en pratique. Cependant, cet

(65) Cf. l'Introduction et la Préface à la *Critique de l'Economie Politique*, Ed. de la Pléiade, p. 272.

(66) Même en 1843, cette phrase n'exprimait pas d'une façon absolument correcte les conceptions réelles de Marx. Dans la même lettre à Ruge de septembre 1843, d'où sont extraites nos citations, Marx déclare quelques lignes plus haut que les questions dont se préoccupent les représentants du principe socialiste visent la réalité du véritable être humain ; mais à côté de cela, il faut tout aussi bien se préoccuper de l'autre aspect, et faire de l'existence théorique de l'homme, donc de la religion, de la science, etc., l'objet de la critique. Dans cette perspective, l'on peut résumer l'évolution de la pensée de Marx de la façon suivante : il a d'abord critiqué la religion du point de vue philosophique, puis la religion et la philosophie du point de vue politique, et enfin la religion, la philosophie, la politique et toutes les autres idéologies du point de vue économique. Les étapes de cette évolution sont marquées par 1) les remarques de Marx dans l'Avant-Propos de sa dissertation philosophique (critique philosophique de la religion) ; 2) la lettre à Ruge du 13 mars 1843, sur Feuerbach : « Ce qu'il y a pour moi d'erroné chez Feuerbach, c'est seulement qu'il met trop l'accent sur la nature et pas assez sur la politique. Voilà pourtant la seule liaison qui puisse permettre à la philosophie d'aujourd'hui de devenir une vérité. » — En outre, le passage bien connu de la lettre à Ruge de septembre 1843, disant que la philosophie s'est « sécularisée » et que par suite, « la conscience philosophique elle-même se trouve engagée dans les souffrances de la lutte, non seulement extérieurement, mais bien aussi intérieurement » ; 3) les passages de la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, affirmant que « le rapport de l'industrie, du monde de la richesse en général, au monde politique, est un problème capital des temps modernes », mais que ce problème, qui est « posé par la réalité politique et sociale moderne », se situe justement en dehors du statu quo de la philosophie allemande du Droit et de l'Etat, même sous la forme « dernière, la plus conséquente et la plus riche », que Hegel lui a donnée (cf. *Œuvres philosophiques*, Ed. Costes, t. I, p. XXIV ; *Dokumente des Sozialismus*, I, 386/387 ; *Nachlass*, I, 380 ; *Œuvres philosophiques*, Ed. Costes, I, 91-95).

aspect plus profond et plus radical que revêt la critique révolutionnaire de la société par Marx ne l'empêche pas de rester une critique de la société bourgeoise *tout entière*, et par suite aussi de toutes ses formes de conscience. Bien qu'ils ne semblent plus s'occuper qu'incidemment de la critique de la philosophie dans leur dernière période, Marx et Engels ne l'ont pas du tout mise à l'écart, ils l'ont en réalité développée d'une façon plus radicale et plus approfondie. Pour s'en convaincre, il suffit de rétablir la signification pleinement révolutionnaire de la critique de l'économie politique chez Marx, face à l'idée erronée que l'on s'en fait généralement aujourd'hui. Cela permettra en même temps de la replacer dans le système de la critique marxienne de la société, et de retrouver la relation qu'elle entretient avec la critique des idéologies, telles que la philosophie.

La critique de l'économie politique, l'élément théoriquement et pratiquement le plus important de la critique sociale du marxisme, est tout autant une critique des formes de la conscience sociale propres à l'époque capitaliste qu'une critique de ses rapports matériels de production ; c'est là un fait universellement reconnu. Même la pure « science scientifique », libre de toute idée préalable, du marxisme vulgaire orthodoxe, tient ce fait pour acquis. La connaissance scientifique des lois économiques d'une société montre en même temps, d'après Hilferding (cf. *supra* p. 95) « les facteurs qui déterminent la volonté des classes qui la composent », elle est donc aussi une « politique scientifique ». Mais dans la perspective totalement abstraite et non dialectique du marxisme vulgaire, malgré cette relation entre l'économie et la politique, la critique marxiste de l'économie politique en tant que « science » n'a qu'une tâche purement théorique à remplir : elle critique les erreurs de l'économie politique bourgeoise, classique ou vulgaire. De son côté, le parti politique prolétarien utilise les résultats de cette recherche critico-scientifique pour formuler ses objectifs pratiques,

qui visent en fin de compte à renverser la structure économique réelle de la société capitaliste, les rapports matériels de production. (Et à l'occasion, les résultats de ce marxisme sont retournés contre le parti prolétarien lui-même, comme le font Simkhovitsch ou Paul Lensch).

Le défaut principal de ce socialisme vulgaire, c'est son attitude absolument « non-scientifique », pour parler en termes marxistes : il s'en tient au réalisme naïf, en vertu duquel le bon sens, ce « métaphysicien de la pire espèce », ainsi que la science positive ordinaire de la société bourgeoise, séparent très nettement la conscience et son objet. Ils ne se doutent pas que cette opposition, qui n'a déjà plus qu'une valeur relative pour le point de vue transcendantal de la philosophie critique (67), est complètement dépassée pour la conception dialectique (68).

(67) Particulièrement édifiantes à ce sujet sont les déclarations de Lask dans le second chapitre de sa *Rechtsphilosophie* éditée en l'honneur de Kuno Fischer, t. II, p. 28 sqq.

(68) C'est ce qu'illustre parfaitement l'ouvrage du général Carl von Clausewitz, *De la guerre*, profondément influencé par la philosophie idéaliste allemande, dans son esprit comme dans sa méthode. Dans le chapitre III du livre II, Clausewitz se demande si l'on doit parler d'un art de la guerre ou bien d'une science de la guerre, et il en arrive au résultat que « il est plus juste de dire art de la guerre que science de la guerre ». Mais cela ne lui suffit pas. Il reprend la question et déclare qu'en dernière analyse, la guerre « n'est ni un art ni une science au véritable sens du terme », et sous son aspect moderne, n'est pas non plus un « métier » (comme elle le fut autrefois à l'époque des *condottieri*). En réalité, la guerre est plutôt « un acte du commerce humain ». « Nous disons donc que la guerre n'appartient pas au domaine des arts et des sciences, mais à celui de l'existence sociale. Elle est un conflit de grands intérêts réglés par le sang, et c'est seulement en cela qu'elle diffère des autres conflits. Il vaudrait mieux la comparer, plutôt qu'à un art quelconque, au commerce, qui est aussi un conflit d'intérêts et d'activités humaines ; elle ressemble *encore plus* à la politique, qui peut être considérée à son tour, du moins en partie, comme une sorte de commerce sur une grande échelle. De plus, la politique est la matrice dans laquelle la guerre se développe ; ses linéaments déjà formés rudimentairement s'y cachent comme les propriétés des créatures vivantes dans leurs embryons » (*De la guerre*, Ed. de Minuit, 1955, p. 145). Bien des penseurs scientifico-positivistes modernes, enfermés dans des catégories métaphysiques rigides, aimerait objecter sur ce point que le célèbre auteur a confondu l'objet de la science de la guerre avec cette science elle-même. Pourtant, Clausewitz savait très bien ce qu'est une science dans le sens ordinaire et non-dialectique. Il

Dans le meilleur des cas, ils croient que quelque chose de ce genre s'est produit dans la dialectique idéaliste de Hegel ; c'est justement en cela, pensent-ils, que consiste la « mystification » que la dialectique aurait « subie entre les mains de Hegel » d'après Marx, mais bien entendu, cette mystification serait radicalement extirpée de la forme rationnelle de cette dialectique, c'est-à-dire de la dialectique matérialiste de Marx. Mais la vérité, c'est que, comme nous allons le montrer ci-après, Marx et Engels, non seulement dans leur première période, philosophique, mais aussi dans la seconde, scientifique et positive, étaient bien loin de cette conception métaphysique dualiste du rapport entre la conscience et le réel ; à tel point qu'ils n'ont jamais redouté une aussi néfaste méprise, et qu'ils l'ont même considérablement favorisée par certaines de leurs expressions (qu'il est pourtant si facile de corriger à l'aide de centaines d'autres !). Mais faisons abstraction de toute philosophie : la *coïncidence de la conscience et du réel* caractérise la dialectique ma-

dit expressément que l'objet de ce que le langage courant appelle tantôt art, tantôt science de la guerre, ne peut être l'objet d'une science « dans le véritable sens du terme », car l'on n'a pas affaire ici à une « matière inerte », comme dans les arts (ou sciences) mécaniques, ni non plus « à un objet vivant, mais passif et soumis » comme dans les arts (ou sciences) idéales, « mais à un objet qui vit et réagit ». Un tel objet peut cependant, comme tout objet non transcendant, « être éclairé et plus ou moins exposé dans sa cohésion interne par l'investigation de l'esprit », « et cela suffit à justifier une *théorie* » (*ibid.*, p. 146). La ressemblance de cette idée de la théorie chez Clausewitz avec l'idée de science dans le socialisme scientifique de Marx-Engels est si grande qu'elle se passe de commentaire. Elle n'est pas non plus surprenante, puisque toutes deux sont issues de la même source, l'idée de science et de philosophie dialectiques chez Hegel. Par ailleurs, les gloses des épigones sur ce point de la théorie de Clausewitz rappellent de façon frappante, dans leur ton et leur contenu, les remarques correspondantes de maint marxiste scientifique moderne sur la théorie de Marx ; citons quelques phrases de la préface de Schlieffen à son édition du livre de Clausewitz (p. IV) : « Clausewitz n'a pas contesté la valeur qu'une saine théorie peut avoir en elle-même, son livre est seulement pénétré de l'effort pour mettre la théorie en accord avec la vie réelle. Cela explique en partie la prédominance de cette manière de voir philosophique, qui ne plaît pas toujours au lecteur d'aujourd'hui. » — Comme on le voit, le marxisme ne fut pas seul à être vulgarisé dans la seconde moitié du XIX^e siècle !

térialiste marxiste comme toute autre dialectique ; elle a pour conséquence que les rapports matériels de production de l'époque capitaliste ne se constituent qu'en relation avec les formes sous lesquelles ils se reflètent dans la conscience préscientifique aussi bien que scientifique (bourgeoise) de cette époque, et ne peuvent subsister dans la réalité que grâce à elles ; *et sans cette coïncidence, jamais la critique de l'économie politique n'aurait pu devenir l'élément le plus important d'une théorie de la révolution sociale*. Il s'ensuit inversement que les théoriciens marxistes, pour qui le marxisme n'était plus dans son essence une théorie de la révolution sociale, étaient nécessairement conduits à considérer cette coïncidence de la conscience et du réel comme inutile et par suite, finalement, comme erronée (non scientifique) sur le plan théorique (69).

Quand on examine les passages où Marx et Engels, dans les diverses phases de leur activité révolutionnaire théorique et pratique, se sont prononcés sur la relation entre la conscience et la réalité, tant au niveau de l'économie que dans le domaine supérieur de la politique et de la jurisprudence et celui, encore plus élevé, de l'art, de la religion et de la philosophie, il faut toujours se demander à qui s'adressent ces remarques (il s'agit rare-

(69) Cette liaison entre l'esprit non révolutionnaire et l'incompréhension du caractère dialectique de la critique marxiste de l'économie politique est particulièrement visible chez Edouard Bernstein ; celui-ci termine sa dissertation sur les théories de la valeur par une remarque qui sonne étrangement quand on la rapporte au sens véritable de la théorie de la valeur de Marx : « Nous étudions aujourd'hui les lois de constitution du prix par une voie plus directe que celle qui passe par les embarras de la chose métaphysique appelée « valeur » (*Dokumente des Sozialismus*, V, p. 559, 1905).

C'est de la même façon que pour les idéalistes du socialisme, partisans du retour à Kant ou autres, l'être et le devoir se trouvent de nouveau dissociés. Cf. la critique naïve de Helander, *Marx und Hegel*, p. 26 : « Par nature (!), la plupart des hommes pensent en kantien, c'est-à-dire qu'ils font une différence entre l'être et le devoir ! » Cf. en outre la remarque de Marx sur John Locke dans la *Critique de l'économie politique* (Ed. de la Pléiade, p. 332), où il est dit que ce pénétrant philosophe bourgeois « a démontré, dans un ouvrage spécial, que la raison bourgeoise était même la raison humaine normale ».

ment, surtout dans la dernière période, d'autre chose que de remarques occasionnelles !). L'on y trouve en effet des choses bien différentes, selon qu'elles sont dirigées contre la méthode idéaliste et spéculative de Hegel et des hégéliens, ou bien contre « la méthode ordinaire, revenue maintenant à la mode, la méthode essentiellement métaphysique à la Wolff », qui avait recommencé à se propager dans le nouveau matérialisme des sciences de la nature de Büchner, Vogt et Moleschott, et avec laquelle « les économistes bourgeois avaient écrit, eux aussi, leurs gros ouvrages sans lien ni suite » (70). C'est seulement à l'égard de la première, la méthode dialectique de Hegel, que Marx et Engels eurent besoin dès le début de clarifier leur position. Qu'ils dussent s'en réclamer, ils n'en ont jamais douté. Le problème était seulement pour eux de savoir quelles modifications cette méthode devait subir, maintenant qu'elle n'était plus, comme chez Hegel, la méthode propre à une conception du monde secrètement matérialiste, mais extérieurement idéaliste, et qu'elle devait au contraire servir d'organon pour une conception expressément matérialiste de la société et de l'histoire (71). Hegel avait déjà professé que la méthode (philosophico-scientifique) n'était pas une simple forme de la pensée,

(70) La meilleure présentation de toute cette situation méthodologique se trouve dans le second des deux articles qu'Engels publia, les 6 et 20 août 1859, dans l'hebdomadaire londonien allemand *Das Volk*, à propos de la *Critique de l'Economie Politique* de Marx, récemment parue. (Ils sont reproduits dans K. Marx, F. Engels, *Etudes philosophiques*, Ed. Sociales, Paris 1951, p. 77-87. N.D.T.) Les expressions que nous citons, et bien d'autres qui vont dans le même sens, se trouvent p. 82-83. (« L'on put croire que le règne de la vieille métaphysique avec ses catégories fixes avait recommencé dans la science », — « à une époque où le côté positif de la science l'emporta à nouveau sur le côté formel » ; — les sciences de la nature « devenant à la mode », « l'ancienne manière métaphysique de penser, jusques et y compris la platitude la plus extrême de Wolff, se répandit à nouveau elle aussi » ; — « le mode de penser philistin borné de l'époque prékantienne reproduit jusqu'à la plus extrême platitude » ; — « la haridelle ankylosée du sens commun bourgeois », etc.)

(71) Sur cette distinction entre les relations de la conception hégélienne de l'histoire à celle de Marx, et les relations de la méthode logique de Hegel à celle de Marx, cf. Engels, *op. cit.*, p. 83-84.

indifférente au contenu auquel elle est appliquée, mais qu'elle n'est rien d'autre que « la construction de la totalité posée dans son essence pure » (« *der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt* »). Et Marx déclarait de même dans un écrit de jeunesse : « La forme n'a pas de valeur, si elle n'est pas la forme du contenu » (72). Ainsi s'agissait-il, pour parler maintenant de Marx et d'Engels dans une perspective logique et méthodologique, « d'établir, dépouillée de ses voiles idéalistes, la méthode dialectique dans la forme simple où elle devient la seule forme juste du développement de la pensée » (73). Ainsi, en regard de la forme spéculative et abstraite où Hegel avait laissé la méthode dialectique et sous laquelle les diverses écoles hégéliennes l'avaient développée dans un sens encore plus abstrait et formel, l'on trouve chez Marx et Engels de vigoureuses expressions telles que : toute pensée n'est autre chose que « le produit de l'élaboration des perceptions et des représentations en concepts » ; par suite, toutes les catégories de la pensée, même les plus générales, ne sont autre chose que « les relations unilatérales, abstraites, d'un ensemble concret, vivant, déjà donné » ; et cependant, l'objet saisi par la pensée comme réel « subsiste, après comme avant, dans son autonomie en dehors de

(72) Cf. *Débats sur la loi tendant à réprimer les vols de bois*, *Œuvres philosophiques*, Ed. Costes, t. V, p. 182. La phrase de Hegel citée plus haut (extraite de la *Phénoménologie de l'Esprit*) se trouve plus amplement reproduite dans mes *Kernpunkten*, p. 38. — L'incapacité à saisir cette relation d'identité entre la forme et le contenu est ce qui distingue le point de vue transcendantal, qui prend le contenu comme empirique et historique et la forme comme nécessaire et universellement valable, du point de vue dialectique (idéaliste ou matérialiste), pour lequel la forme comme telle se trouve elle aussi engagée dans la caducité de l'empirique et de l'historique et par là dans « les souffrances de la lutte ». L'on voit clairement ici comment la pure démocratie et la pure philosophie transcendante se tiennent.

(73) Cf. Engels, *ibid.*, qui ajoute qu'il considère l'élaboration de cette méthode qui sert de base à la *Critique de l'Economie Politique* de Marx comme un résultat « qui le cède à peine, en importance, à la conception matérialiste fondamentale ». — Cf. en outre les déclarations bien connues de Marx lui-même dans la Postface à la seconde édition allemande du *Capital* (1873).

l'esprit » (74). Malgré cela, Marx et Engels restèrent toujours fort éloignés de cette attitude d'esprit non dialectique qui oppose à la réalité donnée immédiatement, la pensée, la perception, la connaissance et l'intelligence de cette réalité comme essences autonomes données elles aussi immédiatement ; on le voit parfaitement dans une phrase de l'*Anti-Dühring* d'Engels, qui est doublement démonstrative, car justement, selon une interprétation fort répandue, Engels, contrairement à son ami Marx plus versé en philosophie, aurait donné tardivement dans une conception du monde qui a tout du matérialisme naturaliste. Or, c'est justement dans un écrit de sa dernière période qu'Engels, tout de suite après avoir caractérisé la pensée et la conscience comme les produits du cerveau humain, et l'homme lui-même comme produit de la nature, dénonce sans aucune équivoque la conception purement « naturaliste » qui prend la conscience, la pensée, « comme quelque chose de donné, d'opposé d'emblée à l'être, à la nature » (75). Selon la méthode non pas abstraite et naturaliste mais dialectique et par suite seule scientifique du matérialisme de Marx-Engels, la conscience pré-scientifique et extra-scientifique comme la conscience scientifique elle-même (76) ne sont plus

(74) Toutes ces expressions sont empruntées à l'écrit posthume *Introduction générale à la Critique de l'Economie Politique* (Ed. de la Pléiade, p. 255-256), qui est le document le plus instructif pour l'étude de la position méthodologique de Marx et d'Engels.

(75) Cf. *Anti-Dühring*, Ed. Sociales, p. 68. — Un examen plus attentif de ce passage et des écrits ultérieurs d'Engels nous montre qu'en-dessous du conditionnement « dernier » de tous les phénomènes socio-historiques (y compris les formes socio-historiques de conscience) par l'économie, Engels aperçoit encore en dernière instance un « conditionnement naturel » (le dernier de tous !), ne faisant ainsi qu'accentuer considérablement une tendance déjà présente chez Marx. Cependant, comme le montre la phrase que nous avons citée, ces dernières formules d'Engels, qui complètent et soutiennent le matérialisme historique, ne modifient en rien la conception dialectique du rapport entre la conscience et la réalité !

(76) L'on sait que l'expression « conceptualisation pré-scientifique » est due au Kantien Rickert. Par le fait, il est naturel que le concept apparaisse partout où l'on applique aux sciences sociales un point de vue soit transcendantal soit dialectique (par ex. chez Dilthey également).

autonomes face au monde naturel et avant tout face au monde socio-historique ; mais elles sont *en lui*, comme élément réel, effectif, « bien qu'idéal et spirituel », de ce monde. Voilà la première différence spécifique entre la dialectique matérialiste de Marx et d'Engels et la dialectique idéaliste de Hegel ; car celui-ci avait bien déclaré que la conscience théorique de l'individu ne peut pas « sauter » par-dessus son époque et son monde présent, mais il avait beaucoup plus replacé le monde dans la philosophie, que la philosophie dans le monde. — A cette première différence entre la dialectique hégélienne et marxienne, la seconde est liée de très près : « les ouvriers communistes » — écrit déjà Marx en 1844 dans *la Sainte Famille* — « savent fort bien que la propriété, le capital, l'argent, le travail salarié, etc., ne sont pas de simples chimères, mais des produits très pratiques et très objectifs de leur propre aliénation, produits qu'il faut par conséquent supprimer d'une façon pratique et objective, afin que non seulement dans la pensée et dans la conscience, mais aussi dans son existence en tant qu'être social l'homme devienne un être humain ». Cette phrase exprime avec toute la clarté matérialiste qu'en raison des interrelations de tous les phénomènes réels au sein de la société bourgeoise, les formes de conscience propres à celle-ci ne peuvent être supprimées par la pensée seule. Leur suppression dans la pensée et dans la conscience n'est elle-même possible que si elle accompagne le *renversement objectif et pratique* des rapports matériels de production que ces formes appréhendaient jusqu'alors. Cela vaut aussi pour les formes de conscience sociales les plus élevées, par exemple pour la religion, ainsi que pour des niveaux plus moyens de l'existence

Marx distingue de la façon la plus nette et la plus précise « l'appropriation spirituelle du monde par le cerveau pensant » de « l'appropriation de ce monde dans l'art, la religion, l'esprit pratique » (*Introduction générale à la Critique de l'Economie Politique*, Ed. de la Pléiade, p. 256).

et de la conscience sociales, tels que la famille (77). Cette conséquence du nouveau matérialisme, déjà suggérée dans la *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*, trouve son expression la plus claire et son développement le plus complet dans les *Thèses sur Feuerbach* que Marx écrit en 1845 pour sa propre édification : « La question de savoir si la pensée humaine peut accéder à une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'homme doit démontrer la vérité, c'est-à-dire la réalité, la puissance, l'en-deçà de sa pensée. La controverse sur la réalité ou la non-réalité de la pensée — de la pensée isolée de la pratique — relève de la pure scolastique ». Mais l'on commettrait sur ces paroles une funeste méprise, et l'on tomberait seulement de l'abstraction philosophique de la pure théorie dans l'abstraction contraire, anti-philosophique, de la praxis pure elle aussi, en comprenant par-là que la critique pratique a simplement remplacé la critique théorique. Ce n'est pas dans la « praxis humaine toute seule », mais bien dans « la praxis humaine et la compréhension de cette praxis » que réside, pour le matérialiste dialectique Marx, la solution rationnelle de tous les mystères qui « égarent la théorie dans le mysticisme ». Dégager la dialectique de la mystification qu'elle avait souffert entre les mains de Hegel et la mettre sous la « forme rationnelle » de la dialectique matérialiste de Marx, cela consiste donc aussi à en faire l'organon de cette activité révolutionnaire unitaire, dont la critique est à la fois pratique et théorique, l'organon d'une « méthode essentiellement critique et révolutionnaire » (78). Déjà chez Hegel « le théorique est essentiellement contenu dans le pratique ». « L'on ne doit pas se figurer que l'homme, d'une part, pense, et d'autre part, veut,

(77) Cf. les conséquences du nouveau point de vue matérialiste pour la religion et pour la famille que Marx a développées d'abord dans la *Thèse IV sur Feuerbach*, puis dans divers passages du *Capital*.

(78) Cf. la phrase souvent citée qui se trouve à la fin de la Postface à la seconde édition allemande du *Capital* (Ed. de la Pléiade, p. 559).

qu'il a la pensée dans une poche et le vouloir dans l'autre, car ce serait là une représentation vide ». Mais pour Hegel, la tâche pratique que doit accomplir le concept « dans son activité pensante » (c'est-à-dire la philosophie) n'est justement pas du domaine de l'activité ordinaire « pratique, humainement sensible » (Marx) ; elle consiste au contraire à « comprendre ce qui est, car ce qui est, c'est la Raison » (79). En revanche, Marx conclut sa recherche personnelle sur sa méthode dialectique, dans les *XI Thèses sur Feuerbach*, dans les termes suivants : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières, mais ce qui importe, c'est de le *transformer* ». Cette phrase, contrairement à ce qu'ont imaginé les épigones, ne revient pas à déclarer que toute philosophie est une pure chimère ; elle exprime seulement un rejet catégorique de toute théorie, philosophique ou scientifique, qui n'est pas *en même temps* praxis, et praxis réelle, terrestre, d'ici-bas, praxis humainement sensible — et non pas l'activité spéculative de l'Idée philosophique qui, en fin de compte, ne saisit rien d'autre qu'elle-même. Critique théorique et renversement pratique, conçus comme deux actions indissociables, et non pas dans on ne sait quelle signification abstraite du mot action, mais comme la transformation concrète et réelle du monde concret et réel de la société bourgeoise — ces deux termes expriment de la façon la plus précise le principe de la nouvelle méthode matérialiste dialectique du socialisme scientifique de Marx et d'Engels.

Nous avons montré les conséquences réelles qui découlent du principe matérialiste dialectique du marxisme pour la conception des rapports entre la conscience et la réalité ; en même temps, nous avons mis à jour le caractère erroné de toutes les conceptions abstraites et non-dialectiques, si répandues chez les marxistes vulgaires des diverses tendances, quand il s'agit de prendre une

(79) Cf. d'une part le supplément au § 4, d'autre part les derniers paragraphes de la *Philosophie du Droit*.

position théorique et pratique à l'égard des réalités « spirituelles ». Ce n'est pas seulement aux formes de conscience économiques, au sens étroit du mot, mais à *toutes* les formes sociales de conscience que s'applique la phrase de Marx, disant qu'elles ne sont pas de simples chimères, mais des réalités sociales « très pratiques, très objectives », qu'il faut « par conséquent supprimer d'une façon pratique, objective ». C'est le point de vue du solide bon sens bourgeois qui considère la pensée comme indépendante de l'être et qui définit la vérité comme l'accord de la représentation avec un objet situé hors d'elle et se « reflétant » en elle ; et seul, ce point de vue naïvement métaphysique peut soutenir que, si les formes de conscience économiques (les idées économiques de la conscience pré- et extra-scientifique et de l'économie scientifique) ont bien une signification objective, puisqu'une réalité leur correspond (la réalité des rapports matériels de production qu'elles saisissent), toutes les représentations supérieures ne seraient, quant à elles, que des élucubrations sans objet, appelées à se dissoudre, une fois renversée la structure économique de la société et supprimée la superstructure juridique et politique, dans le néant qu'elles ont d'ailleurs toujours été. Les représentations économiques n'entretiennent elles-mêmes qu'en apparence, à l'égard des rapports matériels de production de la société bourgeoise, la relation de l'image à l'objet qu'elle reflète ; en réalité, leur rapport est celui d'une partie bien déterminée d'un tout avec une autre partie de ce tout. L'économie bourgeoise appartient, ainsi que les rapports matériels de production, au tout de la société bourgeoise. Mais lui appartiennent également les représentations juridiques et politiques et leurs objets apparents, que les juristes et politiciens bourgeois, ces « idéologues de la propriété privée » (Marx), dans leur perspective idéologique erronée (*verkehrter*), prennent pour des essences autonomes. Et à ce tout appartiennent aussi finalement les idéologies d'un niveau encore supérieur,

l'art, la religion et la philosophie de la société bourgeoise. Si nous ne voyons plus quel objet ces dernières pourraient refléter, bien ou mal, nous avons déjà compris d'autre part que les représentations économiques, politiques et juridiques ne possèdent pas non plus un objet particulier, subsistant indépendamment et isolément des autres phénomènes de la société bourgeoise ; ce serait adopter un point de vue bourgeois, abstrait et idéologique, que de leur opposer de tels objets. Elles ne font elles aussi qu'exprimer, à leur façon particulière, le tout de la société bourgeoise. Comme le font également l'art, la religion et la philosophie. Elles constituent toutes ensemble la *structure spirituelle* de la société bourgeoise, qui correspond à sa structure économique, de la même façon qu'au-dessus de cette structure économique s'élève la superstructure juridique et politique de cette société. La critique sociale révolutionnaire du socialisme scientifique, matérialiste et dialectique, qui embrasse la totalité de la réalité sociale, doit les critiquer toutes, dans la théorie et les renverser dans la pratique, au même titre que la structure économique, juridique et politique de la société, et en même temps que celle-ci (80). Pas plus que l'action économique de la classe révolutionnaire ne rend inutile l'action politique, l'action économique et politique tout ensemble ne rend inutile l'action spirituelle : celle-ci doit au contraire être menée jusqu'à son terme, en théorie comme en pratique, en tant que critique scientifique révolutionnaire et travail d'agitation précédant la prise de pouvoir par le prolétariat, et en tant que travail scientifique d'organisation et dictature idéologique après cette prise de pouvoir. Et ce qui vaut en général pour l'action spirituelle contre les formes de conscience propres à la société bourgeoise que nous connaissons, vaut encore plus pour l'action philosophique en particulier. La conscience

(80) Cf. surtout les déclarations de Lénine dans son article *Unter dem Banner des Marxismus, Kommunistische Internationale*, n° 21 (Automne 1922).

bourgeoise, qui se veut nécessairement indépendante face au monde, comme pure philosophie critique et science impartiale, à l'image de l'Etat et du Droit bourgeois qui semblent placés au-dessus de la société dans une pleine indépendance, doit être également combattue sur le plan philosophique par la dialectique matérialiste révolutionnaire, la philosophie de la classe prolétarienne ; jusqu'à ce qu'elle soit, à l'issue de cette lutte, totalement vaincue et supprimée sur le plan théorique, en même temps que la société tout entière, telle qu'elle a existé jusqu'alors, avec ses bases économiques, sera totalement renversée sur le plan pratique. « Vous ne pouvez pas dépasser la philosophie sans la réaliser. »

LA CONCEPTION MATERIALISTE DE L'HISTOIRE

Le marxisme, pour nos érudits bourgeois, ne représente pas seulement une difficulté théorique et pratique au premier degré, mais en outre une difficulté théorique au second degré, une difficulté « épistémologique ». Il ne se laisse ranger dans aucun des tiroirs habituels du système des sciences bourgeoises ; et même si l'on ouvrirait spécialement pour lui et ses plus proches compagnons un nouveau tiroir, appelé sociologie, on ne parviendrait pas à l'y faire tenir tranquille, et il ne cesserait d'aller se promener dans tous les autres. « Economie », « philosophie », « histoire », « théorie du Droit et de l'Etat », aucune de ces rubriques n'est capables de l'emprisonner, mais aucune non plus ne se sentirait à l'abri de ses incursions si l'on voulait l'enfermer dans une autre. Il lui manque en effet cette caractéristique que Karl Marx célébrait un jour comme « la racine de la morale et de la probité allemandes propres aux classes comme aux individus » : cet « égoïsme distingué qui revendique sa propre étroitesse d'esprit et en accepte volontiers le reproche ». Indépendamment de tout autre trait, l'on reconnaît qu'il est totalement étranger au « caractère allemand », ne serait-ce qu'à cette inconsistance bien velche qu'il oppose à toute tentative de classification, narguant même ainsi les plus éminents dignitaires de la république des lettres bourgeoises.

La raison de cette difficulté insurmontable pour l'épistémologie bourgeoise, c'est que le marxisme ne peut être

considéré comme une « science », même si l'on donne à ce terme la plus large signification bourgeoise, comprenant jusqu'à la philosophie la plus spéculative. Jusqu'à présent, l'on a appelé le socialisme et le communisme marxistes socialisme « scientifique », pour l'opposer aux systèmes « critico-utopistes » d'un Saint-Simon, d'un Fourier, d'un Owen, etc. ; et l'on a ainsi, pendant des années, apporté un soulagement indicible à l'honnête conscience petite-bourgeoise de nombreux sociaux-démocrates allemands ; mais ce beau rêve s'écroule pour peu que l'on constate qu'au sens convenable et bourgeois du mot précisément, le marxisme n'a jamais été une « science », et qu'il ne peut l'être, aussi longtemps qu'il reste fidèle à lui-même. Il n'est ni une « économie », ni une « philosophie », ni une « histoire », ni une quelconque autre « science humaine » (*Geisteswissenschaft*) ou combinaison de ces sciences — ceci dit en se plaçant au point de vue de « l'esprit scientifique » bourgeois. Bien plus, le principal ouvrage économique de Marx est du début jusqu'à la fin une « critique » de l'économie politique, comme le dit son sous-titre, et comme le confirme tout son contenu ; et il faut comprendre par-là une critique de l'économie politique traditionnelle, prétendument « impartiale », en réalité purement « bourgeoise », c'est-à-dire déterminée et entravée par des préjugés bourgeois ; ceci implique également que cette critique de l'économie bourgeoise adhère ouvertement au point de vue nouveau de la classe qui, seule parmi toutes les classes existantes, n'a aucun intérêt au maintien des préjugés bourgeois, et que ses conditions d'existence poussent au contraire de plus en plus à leur destruction définitive, pratique et théorique. Et ce que l'on affirme de l'économie marxiste n'est pas moins valable pour tous les autres éléments du système de pensée marxiste, c'est-à-dire pour les doctrines que le marxisme professe sur des questions que l'épistémologie bourgeoise classe traditionnellement dans la philosophie, l'histoire ou une quel-

conque « science humaine ». Dans ces parties de sa doctrine comme dans les autres, l'activité de Marx ne se veut pas celle d'un « Hercule bâtisseur d'empires ». L'érudition bourgeoise et semi-socialiste commet une erreur totale, quand elle présuppose que le marxisme voulait établir une nouvelle « philosophie » à la place de l'ancienne philosophie (bourgeoise), une nouvelle « historiographie » à la place de l'ancienne historiographie (bourgeoise), une nouvelle « théorie du Droit et de l'Etat » à la place de l'ancienne théorie (bourgeoise) du Droit et de l'Etat, ou encore une nouvelle « sociologie » à la place de cet édifice inachevé que l'épistémologie bourgeoise présente aujourd'hui comme « la » science sociologique. Tout cela, la théorie marxiste n'y tend pas plus que ne tend le mouvement politique et social du marxisme (dont elle représente l'expression théorique) à remplacer l'ancien système des Etats bourgeois et les membres qui le composent par de nouveaux « Etats » ou par un nouveau « système d'Etats ». Ce que Karl Marx se propose, c'est la « critique » de la philosophie bourgeoise, la « critique » de l'historiographie bourgeoise, la « critique » de toutes les sciences humaines bourgeoises, en un mot la « critique » de l'idéologie bourgeoise dans son ensemble, — et pour entreprendre cette critique de « l'idéologie » comme celle de « l'économie » bourgeoises, il se place au point de vue de la classe prolétarienne.

Tandis que la science et la philosophie bourgeoises pourchassent le fantôme décevant de « l'objectivité », le marxisme renonce ainsi d'emblée, et dans toutes ses parties, à cette illusion. Il ne peut pas être une science « pure » ou une philosophie « pure », mais bien critiquer « l'impureté » de toute science ou philosophie bourgeoise connue, en démasquant impitoyablement ses « pré-supposés » implicites. Et cette critique, à son tour, ne veut pas du tout être « pure » critique au sens bourgeois du terme. Elle n'est pas entreprise pour elle-même de façon « objective » ; elle entretient au contraire la rela-

tion la plus étroite avec la lutte pratique que mène la classe ouvrière pour sa libération, lutte dont elle se veut la simple expression théorique. Et partant, de même qu'elle se distingue de toute science ou philosophie bourgeoise non-critique (dogmatique, métaphysique ou spéculative), elle se distingue aussi radicalement de tout ce que l'on appelait « critique » dans la science et la philosophie bourgeoises traditionnelles, et dont la forme théorique la plus achevée se trouve dans la philosophie critique de Kant.

Quel est donc ce point de vue nouveau et particulier où s'est placé le marxisme, dans sa qualité « d'expression générale des conditions réelles d'une lutte de classes qui existe » (1) pour mener à bien sa « critique » de l'économie et de l'idéologie de la bourgeoisie ? Pour le comprendre, il est nécessaire de se faire une idée claire et distincte de la conception marxiste spécifique de l'existence sociale, conception que ses partisans et ses adversaires désignent habituellement comme « la conception matérialiste de l'histoire », selon une expression qui ne convient pas exactement à toutes les tendances qu'elle représente. Et c'est ici qu'il faut poser la question préalable : quelle relation y a-t-il, *dans le système d'ensemble du marxisme*, entre les deux parties de sa doctrine que nous avons distinguées, c'est-à-dire entre la critique de l'économie et ce que nous avons appelé la critique de l'idéologie ? Remarquons tout de suite qu'elles forment ensemble un tout indécomposable. Il est tout à fait impossible de refuser les « théories économiques » du marxisme, tout en prenant une position de « marxiste » sur les questions politiques, juridiques, historiques, sociologiques ou sur les autres questions extra-économiques. Et l'inverse est tout aussi impossible, bien que des économistes bourgeois s'y soient souvent essayés, qui ne pouvaient plus se dérober à la vérité des « théories éco-

(1) Cf. *Manifeste Communiste*, ch. II : Prolétaire et Communistes.

nomiques » du marxisme : l'on ne peut se déclarer d'accord avec la « critique de l'économie politique » de Marx, et vouloir en même temps refuser les conséquences qui en découlent pour les problèmes politiques, juridiques, etc.

La « critique de l'économie politique » et la « critique de l'idéologie » de la classe bourgeoise constituent donc, dans le système marxiste, un ensemble indivisible, dont aucune partie ne peut être séparée des autres et posée pour elle-même. Leur signification à l'intérieur de ce système est cependant très différente. On s'en rend compte en considérant, entre autres choses, le traitement particulier que Marx a réservé à chacune de ces parties dans celles de ces œuvres qui nous sont parvenues. Karl Marx, qui dans sa période de jeunesse s'était lui-même placé à un point de vue philosophique que l'on devrait qualifier de purement « idéologique », selon sa propre terminologie ultérieure, n'est parvenu à s'en libérer que par un long et difficile travail de réflexion. Entre la période de jeunesse et la période de maturité de son activité créatrice se place un long travail « d'édification personnelle ». Grâce à quoi il s'est si radicalement libéré de toute idéologie qu'il n'a plus accordé, dans ses périodes ultérieures, que des remarques occasionnelles à la « critique de l'idéologie », son intérêt se portant de plus en plus sur la « critique de l'économie politique ». Il a ainsi accompli son œuvre en commençant par la « critique de l'idéologie », où il a découvert son nouveau point de vue matérialiste, et en appliquant ensuite celui-ci d'une manière extrêmement féconde dans tous les domaines, quand l'occasion s'en présenta, ne l'exploitant cependant jusqu'à ses dernières conséquences que dans le domaine qu'il jugeait le plus important : celui de l'économie politique. Ces divers stades du développement de Marx sont parfaitement marqués dans ses ouvrages. La seconde et plus importante période de sa production commence avec la « *Critique de la philosophie*

du Droit de Hegel » (1843-44), inspirée par la critique de la religion qu'avait faite Feuerbach, et quelques années plus tard, Marx compose encore, avec le concours de son ami Engels, « deux forts volumes in-octavo », consacrés à l'ensemble de la philosophie post-hégélienne en Allemagne. Cependant, il renonce déjà à publier ce second ouvrage et d'une façon générale, entré dès lors dans sa période de maturité, il n'accorde plus grande valeur à l'exécution d'une critique détaillée de l'idéologie. Au lieu de cela, il consacre désormais toutes ses forces à l'investigation critique du domaine économique, dans lequel il a découvert le pivot réel de tous les mouvements socio-historiques. Et ici, il mène sa tâche « critique » jusqu'à son terme. Il a critiqué l'économie politique traditionnelle de la classe bourgeoise d'une manière non seulement *négative*, mais aussi *positive*, en opposant à « l'économie politique de la propriété », « l'économie politique de la classe ouvrière », pour reprendre une de ses expressions favorites. Dans l'économie politique de la classe possédante bourgeoise, la propriété privée domine (même théoriquement), toute la richesse sociale, le travail mort accumulé dans le passé domine le travail vivant du présent. Inversement, dans l'économie politique du prolétariat, ainsi que dans son « expression théorique », le système économique du marxisme, la « société » (*Sozietät*) domine son produit, c'est-à-dire que le travail vivant domine l'accumulation du travail mort ou « capital ». Là se trouve selon Marx le pivot autour duquel doit s'articuler le bouleversement prochain du monde ; c'est donc là aussi que doit se centrer, sur le plan théorique, une confrontation « radicale », c'est-à-dire « prenant les choses à la racine » (Marx), entre la science et la philosophie bourgeoises et les idées nouvelles que forge la classe ouvrière en avançant vers sa libération. Si l'on saisit tout cela en profondeur, l'on comprend aisément tous les autres bouleversements, ceux également qui se déroulent dans tous les domaines idéologiques. Quand

s'approche l'heure de l'action historique, toute critique « idéologique » du passé ne peut apparaître que comme une forme primaire de la connaissance à laquelle est lié finalement, dans sa réalisation pratique, le renversement du monde historique. C'est seulement en considérant rétrospectivement le développement historique de la conscience révolutionnaire de notre époque, que nous pouvons dire que « la critique de la religion a été la condition préalable de toute critique ». Si nous regardons devant nous, nous voyons au contraire que la lutte contre la religion n'est que *médiatement* lutte contre le monde dont la religion est « l'arôme spirituel ». Si nous voulons en arriver à l'action historique réelle, il s'agit donc de transformer la « critique du ciel » en une « critique de la terre ». Et c'est un premier pas dans cette voie que de transformer la « critique de la religion » en une « critique du Droit », en une « critique de la théologie », en une « critique de la politique ». En tout cela, nous ne saisissons toujours que « l'autre face » de l'être humain, nous en saisissons pas encore sa « réalité » véritable, ni « la question proprement terrestre dans sa grandeur naturelle ». Il nous faut pour cela chercher l'adversaire sur le terrain de toutes ses activités réelles en même temps que de toutes ses illusions : l'économie, la production matérielle. Toute critique de la religion, de la philosophie, de l'histoire, de la politique et du Droit doit donc reposer en dernière analyse sur la critique la plus « radicale » de toutes : celle de l'économie politique (2).

Dans le système critique du marxisme, « l'économie politique » occupe donc une position fondamentale (les bourgeois diraient qu'elle est la « science fondamentale » du marxisme !); par conséquent, il n'est nullement besoin, pour fonder théoriquement le marxisme, de faire

(2) Les citations des phrases précédentes sont empruntées à l'article *Débats sur la loi réprimant les vols de bois*, à la Correspondance Marx-Ruge-Feuerbach-Bakounine, et à la *Critique de la philosophie du Droit de Hegel* (Nachlass, t. I, Œuvres philosophiques, Ed. Costes, t. I et t. V).

une critique détaillée de la science juridique et politique, de l'historiographie et des autres « idéologies » bourgeoises, de façon à constituer une nouvelle science marxiste du Droit et de l'Etat. Les épigones de Marx, qui se rangent eux-mêmes parmi les « marxistes orthodoxes », s'égarent complètement, quand ils ressentent, comme Renner en Autriche ou Cunow en Allemagne, l'irrépressible besoin de « compléter » l'économie politique du marxisme par une doctrine marxiste achevée du Droit et de l'Etat, ou même par une doctrine sociale ou une sociologie marxistes fabriquées de toutes pièces. Le système marxiste se passe aussi bien de ce complément que d'une « philologie » ou d'une « mathématique » marxistes. Le contenu des systèmes mathématiques est, lui aussi, conditionné historiquement, socialement, économiquement, et pratiquement — et il est significatif que ce domaine suscite aujourd'hui beaucoup moins de discussions que tant d'autres domaines, incomparablement plus terrestres, du savoir humain ; il ne fait aucun doute qu'avant, pendant et surtout après ce renversement annoncé du monde socio-historique, les mathématiques connaîtront elles aussi un bouleversement « plus ou moins rapide ». La valeur de la conception matérialiste de l'histoire et de la société s'étend donc jusqu'aux mathématiques. Il serait cependant ridicule que, s'appuyant sur sa connaissance approfondie des réalités économiques, historiques et sociales, qui déterminent aussi « en dernière instance » le développement passé et futur de la science mathématique, un « marxiste » prétendît pour sa part être en mesure d'opposer une nouvelle mathématique « marxiste » aux systèmes que les mathématiciens ont laborieusement édifiés au cours des siècles. C'est bien pourtant ce que Renner et Cunow ont tenté de faire, avec des moyens tout à fait insuffisants, dans certains autres domaines scientifiques (dans le domaine pareillement séculaire de la « science juridique », et dans celui d'une science « bourgeoise » récente, la « sociolo-

gie » !). C'est aussi ce que tentent d'innombrables pseudo-marxistes, qui s'imaginent, par la répétition monotone de leur profession de foi, ajouter quelque chose de neuf aux résultats positifs de la recherche historique ou de la philosophie ou de toute autre science de la nature ou de l'esprit. Jamais un Karl Marx et un Friedrich Engels n'ont nourri des idées aussi insensées et délirantes, eux qui, dans plus d'un domaine scientifique, maîtrisaient les connaissances de leur temps d'une façon vraiment encyclopédique. Ils laissaient cela aux Dühring et consorts d'hier et de toujours. A l'égard de toutes les sciences qui excédaient leur spécialité économique et les recherches philosophiques et sociales qui la touchent de près, ils se limitaient strictement, quant à eux, à une critique radicale, non pas de leurs résultats positifs, mais du point de vue bourgeois qui irradie jusque dans ces sphères « spirituelles ». C'est précisément dans la mise à jour de ces radiations les plus ténues qu'ils font preuve d'un génie sans équivalent chez aucun autre savant, et que l'on ne rencontre que chez certains poètes. Pour atteindre ce but, il leur était indispensable de pénétrer très avant dans les méthodes et l'objet des sciences considérées ; et il est évident que de tels cerveaux ne pouvaient manquer à cette occasion de faire certaines découvertes positives, même dans des domaines aussi éloignés de leur spécialité sociologico-économique. Tel n'était pourtant pas le but poursuivi. Ce but était uniquement de pourchasser le point de vue bourgeois, contre lequel ils luttaien, de ses bases économiques jusque dans ses ramifications « idéologiques » les plus fines, et d'engager avec lui, dans ses derniers réduits, le combat de la critique.

Cet examen nous a permis de reconnaître, en même temps que l'unité interne du système de pensée de Marx, la signification particulière que chacun de ses éléments

reçoit au sein de l'ensemble. C'est par la critique de l'idéologie traditionnelle que Karl Marx a élaboré son point de vue « matérialiste », qui lui a montré dans le facteur économique ou dans « l'économie politique » le facteur fondamental et déterminant de l'existence sociale et historique de l'homme. Il s'est ensuite attaché, dans ce domaine fondamental, à développer jusque dans ses dernières conséquences la critique des idées bourgeoises traditionnelles. Dans sa dernière période, le combat qu'il menait contre l'idéologie bourgeoise s'est poursuivi lui aussi, pour l'essentiel, dans ce domaine ; car c'est là, dans la base de la conception bourgeoise de la société, que s'enracinent toutes les idéologies bourgeoises. En revanche, il ne s'est plus dès lors livré à l'examen critique de l'idéologie dans les autres sphères de l'existence sociale et historique qu'occasionnellement, dans quelques rares écrits de forme extrêmement condensée et achevée, mais de portée réduite en apparence.

Cette cohérence interne du système de pensée de Marx montre aussi indirectement tout ce qu'il y a d'absurde à se plaindre, comme on le fait d'une façon aussi émouvante que fréquente, que Marx n'ait pas donné, comme pour son « économie politique », un exposé détaillé, dans un ouvrage spécial, de ses conceptions philosophiques, c'est-à-dire du point de vue et de la méthode de sa nouvelle conception « matérialiste » de la société et de l'histoire. En fait, Karl Marx nous a présenté avec toute la précision désirable ses idées « matérialistes » et toutes leurs conséquences dans ses ouvrages, et surtout dans son œuvre principale *Le Capital* ; et il nous a ainsi révélé l'essence de sa conception beaucoup plus clairement que n'aurait pu le faire un exposé théorique. La signification du *Capital* n'est pas du tout limitée au domaine de « l'économique » exclusivement. Karl Marx n'y a pas seulement critiqué à fond l'économie politique de la classe bourgeoise, mais en même temps toutes les autres idéologies bourgeoises qui en dérivent. En montrant

comment la philosophie et la science bourgeoises étaient conditionnées par l'idéologie économique, il a en même temps critiqué leur principe idéologique de la façon la plus décisive. Face à « l'économie politique » de la bourgeoisie, il ne s'est pas contenté d'une critique purement négative ; sans jamais abandonner totalement le terrain de la critique, il a en outre opposé à cette économie un système complet : *l'économie politique de la classe ouvrière* ; de la même façon, en même temps qu'il réfutait le principe « idéologique » de la philosophie et de la science bourgeoises, il leur opposait le nouveau point de vue et la nouvelle méthode de la *conception « matérialiste » de la classe ouvrière sur l'histoire et la société*, conception qu'il avait élaborée avec le concours de son ami Friedrich Engels. En ce sens, on trouve dans le système théorique de Karl Marx une « science », la science nouvelle de l'économie marxiste, comme aussi une « philosophie », la nouvelle conception matérialiste, qui affirme la liaison de tous les phénomènes historiques et sociaux ; or, ceci semble contredire ce que nous affirmons au début ; la contradiction n'est pourtant qu'apparente, et nous ne pouvions pas l'empêcher d'apparaître, car tout ne peut être dit en une fois. C'est qu'en réalité, quand nous parlons, dans la doctrine marxiste, de son « économie » ou de sa « philosophie », il ne s'agit plus d'une science ou d'une philosophie dans le sens bourgeois traditionnel de ces mots. Certes, la « doctrine économique du marxisme », ainsi que son principe général, « la conception matérialiste de l'histoire », retiennent encore, pour une part, quelque chose d'analogue à la science et à la philosophie bourgeoises. Elles ne peuvent mener à bien la réfutation et le dépassement de celles-ci sans rester elles-mêmes, par un certain côté, science et philosophie. Mais par un autre côté, elles se situent déjà bien au-delà de l'horizon de la science et de la philosophie bourgeoises. Il en va ici comme pour l'Etat : lorsque le combat politique et social du prolé-

tariat lui aura permis de conquérir et de renverser l'Etat bourgeois, le régime conservera encore, par un certain côté, le caractère d'un « Etat » (au sens actuel du mot), et par un autre côté, n'étant qu'une transition vers la société communiste future, sans classes et par suite sans Etat, il ne sera plus tout à fait un « Etat », mais déjà quelque chose de supérieur.

Cette comparaison, ainsi d'ailleurs que tout notre exposé sur l'essence de la doctrine de Marx, seront probablement peu éclairants au premier abord pour celui qui n'a pas pénétré plus avant dans cette doctrine. L'on nous demande de présenter la « conception matérialiste de l'histoire », et nos premières déclarations se tiennent déjà tout entières sur le terrain de cette nouvelle conception marxiste, et par conséquent la présupposent. Nous tenons cependant que cette voie, pour impraticable qu'elle paraisse d'abord, est la seule qui conduise à une compréhension véritable du point de vue nouveau et particulier de Karl Marx. Ainsi Hegel, dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, demande à la conscience de l'individu de se fier d'emblée à lui et à sa méthode « dialectique », même si cette méthode de pensée lui paraît d'abord une tentative analogue à celle de « marcher sur la tête » ; pareillement, celui qui veut arriver à une compréhension véritable de la méthode de Marx, de la « dialectique matérialiste », doit lui accorder pendant un temps une confiance immédiate, pour autant qu'il est en mesure de le faire. Aucun maître-nageur ne peut apprendre à nager à quelqu'un qui refuse d'entrer dans l'eau avant de savoir nager. Karl Marx lui-même, dans le *Capital* et les autres ouvrages de sa maturité, agit toujours de telle sorte que le point de vue matérialiste que ces ouvrages doivent servir à développer et à approfondir s'y trouve déjà sous-entendu. C'est le cas pour la *Critique de l'économie politique*, mais aussi bien pour sa critique de toute science et de toute philosophie bourgeoise, ce que nous avons appelé la « critique de l'idéologie » au sens marxien

du terme. Et dans tous les écrits de Marx, on trouve en tout et pour tout un seul passage où il se soit efforcé de circonscrire explicitement et complètement le point de vue particulier qui fut le sien depuis le milieu des années 1840. Ce passage, dont chaque mot doit être lu, relu et soigneusement pesé, si l'on veut assimiler vraiment la signification de ces quelques phrases extrêmement condensées, se trouve dans l'Avant-Propos de la *Critique de l'économie politique* de 1859. Avec l'énergique clarté qui caractérise son style, Marx nous donne ici, sur la marche de ses études d'économie politique, quelques courtes « indications » qui se rapportent d'abord à sa spécialité universitaire et à sa brève activité de journaliste. Celle-ci le mit dans « l'obligation embarrassante » de dire son mot sur « ce qu'on appelle les intérêts matériels », et cela le conduisit, dans un terrible déchirement intérieur, à rompre avec le point de vue qu'il avait soutenu jusqu'alors et qui, pour l'essentiel, était celui de l'idéalisme hégélien. Son journal fut interdit par la censure quelques mois après qu'il en fut devenu le rédacteur, et il saisit « avec empressement » cette occasion pour quitter la scène publique et « se retirer dans son cabinet d'études » afin d'y résoudre ses doutes.

« Pour résoudre les doutes qui m'assaillaient, j'entrepris un premier travail, une révision critique de la philosophie du droit de Hegel. J'en publiai l'introduction dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publiés à Paris en 1844. Mes recherches aboutirent au résultat que voici :

« Les rapports juridiques, pas plus que les formes de l'Etat, ne peuvent s'expliquer ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain ; bien plutôt, ils prennent leurs racines dans les conditions matérielles de la vie que Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, comprend dans leur ensemble sous le nom de « société civile » ; et

c'est dans l'économie politique qu'il convient de chercher l'anatomie de la société civile. J'avais commencé l'étude de cette science à Paris et je la continuais à Bruxelles, où j'avais émigré par suite d'un arrêté d'expulsion signé de M. Guizot. Voici, en peu de mots, le résultat général auquel j'arrivai et qui, une fois obtenu, me servit de fil conducteur dans mes études.

« Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports forme la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale. Le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience. A un certain degré de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en collision avec les rapports de production existants, ou avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors, et qui n'en sont que l'expression juridique. Hier encore formes de développement des forces productives, ces conditions se changent en de lourdes entraves. Alors commence une ère de révolution sociale. Le changement dans les fondations économiques s'accompagne d'un bouleversement plus ou moins rapide dans tout cet énorme édifice. Quand on considère ces bouleversements, il faut toujours distinguer deux ordres de choses. Il y a le bouleversement matériel des conditions de production économique. On doit le constater dans l'esprit de rigueur des sciences naturelles. Mais il y a aussi les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques, bref les

formes idéologiques, dans lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le poussent jusqu'au bout. On ne juge pas un individu sur l'idée qu'il a de lui-même. On ne juge pas une époque de révolution d'après la conscience qu'elle a d'elle-même. Cette conscience s'expliquera plutôt par les contrariétés de la vie matérielle, par le conflit qui oppose les forces productives sociales et les rapports de production. Jamais une société n'expire, avant que ne soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir ; jamais des rapports supérieurs de production ne se mettent en place, avant que les conditions matérielles de leur existence ne soient écloses dans le sein même de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se propose jamais que les tâches qu'elle peut remplir : à mieux considérer les choses, on verra toujours que la tâche surgit là où les conditions matérielles de sa réalisation sont déjà formées, ou sont en voie de se créer. Réduits à leurs grandes lignes, les modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne apparaissent comme des époques progressives de la formation économique de la société. Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme antagonique du procès social de la production. Il n'est pas question ici d'un antagonisme individuel ; nous l'entendons bien plutôt comme le produit des conditions sociales de l'existence des individus ; mais les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent dans le même temps les conditions matérielles propres à résoudre cet antagonisme. Avec ce système social c'est donc la préhistoire de la société humaine qui se clôt. »

Ces quelques phrases renferment, exprimés avec toute la clarté et la précision désirables, le tracé et les éléments de ce qu'il convient d'entendre par « conception matérialiste de la société et de l'histoire ». Mais on ne tente en aucune façon d'étayer ces assertions sur

une quelconque démonstration ; on ne signale pas non plus l'essentiel des conséquences théoriques et pratiques qu'elles entraînent, pour permettre au lecteur qui n'aurait pas lu les principales œuvres de Marx de saisir leur signification ; enfin, aucune précaution n'est prise pour éviter les méprises que ces phrases, dans leur fond comme dans leur forme, favorisent dans une certaine mesure. Car pour l'objectif immédiat que Marx se proposait dans ces courtes « indications », de tels compléments seraient superflus. Il montre au lecteur de quel « fil conducteur » il s'est servi dans ses recherches économiques et sociales. Et Marx n'avait évidemment qu'un seul moyen de démontrer théoriquement que sa méthode était « adéquate » : c'était de l'appliquer à un domaine donné de la recherche scientifique, en particulier à l'examen des faits « d'économie politique ». Friedrich Engels, dans un semblable propos, citait le proverbe anglais : *the proof of the pudding is in the eating* (3). Ce n'est pas une discussion théorique plus ou moins confuse qui peut montrer si une méthode scientifique est correcte ou non ; seule peut en décider la mise à l'épreuve « pratique », pour ainsi dire, de cette méthode. Comme Marx le souligne expressément, l'on ne doit pas chercher dans ces phrases, telles qu'elles se présentent, autre chose qu'un « fil conducteur » pour l'étude des données empiriques (c'est-à-dire historiques) de l'existence sociale de l'homme. Par la suite, Marx s'en est pris plus d'une fois à ceux qui voulaient à tort y voir davantage. Mais, naturellement, il y a *derrière* ces phrases plus que ce qu'elles expriment immédiatement. Nous n'en saisissons pas tout le sens, nous n'y voyons que l'énoncé hypothétique d'un « principe heuristique ». Elles contiennent l'essentiel de ce que Marx a déjà dit et dira plus tard, et l'on y trouve même ce

(3) Cf. Engels, Introduction de l'édition anglaise de *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, 1892 (Ed. Sociales, p. 20).

qui mérite, plus qu'aucune des prétendues « philosophies » que l'époque bourgeoise moderne a produites, le titre de « vision philosophique » du monde. En effet, la séparation très tranchée entre la théorie et la pratique qui caractérise justement cette époque, et que la philosophie de l'Antiquité et du Moyen Age n'avait pas connue, se voit ici, pour la première fois de nos jours, complètement surmontée ; et c'est ce qu'Hegel avait déjà préparé en élaborant sa méthode « dialectique ». Nous avons cité plus haut quelques mots d'un célèbre passage du *Manifeste Communiste* qui concerne la signification des « conceptions théoriques » dans le système communiste marxiste : « les conceptions théoriques des communistes ne reposent nullement sur des idées, des principes inventés ou découverts par tel ou tel réformateur du monde. Elles ne font qu'exprimer, en termes généraux, les conditions réelles d'une lutte de classe qui existe, d'un mouvement historique qui se déroule sous nos yeux ». C'est là l'exacte antithèse de l'idéologie bourgeoise ; celle-ci pose les principes et les idéaux théoriques dans leur autonomie, essences idéales qui ont valeur en soi, face à la réalité commune, terrestre et matérielle, de sorte que le monde peut être réformé grâce à l'idée qui lui reste extérieure. Ces paroles de Marx trouvent leur justification la plus précise et la plus détaillée dans les *XI Thèses sur Feuerbach*, écrites en 1845 pour son « édification personnelle », et que Friedrich Engels fit connaître par la suite dans un appendice à l'un de ses propres écrits philosophiques (*Ludwig Feuerbach et le déclin de la philosophie classique allemande* (1888)). Ces *XI Thèses* du jeune Marx contiennent bien plus que « le germe génial de la nouvelle conception du monde » qui y est déposé selon les termes d'Engels. On y trouve, exprimée dans une audacieuse rigueur et dans une lumineuse clarté, toute la conception philosophique fondamentale du marxisme. Sous ces onze coups savamment dirigés,

nous voyons s'effriter peu à peu tous les états qui soutenaient la philosophie bourgeoise. Marx ne s'arrête pas un instant au dualisme ordinaire de la pensée et de l'être, de la volonté et de l'action, dualisme qui caractérise encore aujourd'hui la philosophie vulgaire de l'époque bourgeoise. Il entreprend immédiatement la critique des deux grands groupes de systèmes philosophiques qui avaient déjà réalisés, au sein du monde bourgeois, un dépassement apparent de ce dualisme : le système du « matérialisme » culminant chez Feuerbach d'une part, et le système de « l'idéalisme » de Kant-Fichte-Hegel d'autre part. Tous deux se trouvent démasqués dans leur caractère trompeur ; à leur place surgit le nouveau matérialisme qui dissipe d'un seul coup tous les mystères de la théorie, en remplaçant l'homme, être à la fois pensant et agissant, dans le monde lui-même, et en saisissant alors *l'objectivité* du monde dans son ensemble comme le « produit » de « l'activité » de « l'homme socialisé » (*vergesellschafteten*). Ce tournant philosophique décisif s'exprime de la façon la plus concise et la plus significative dans la *Thèse VIII* : « Toute vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui entraînent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans l'intelligence de cette pratique. »

Si nous voulons comprendre tout ce qu'il y a de vraiment nouveau dans cette conception de Marx, nous devons donc prendre conscience de ce qui la distingue d'une part, de « l'idéalisme », d'autre part du « matérialisme » qui la précèdent. Alors que « l'idéalisme », même dans la philosophie hégélienne de l'identité, retient toujours de façon très visible « l'au-delà » comme moment principal, le « matérialisme » de Marx se place, lui, sur le terrain d'un « en-deçà » pleinement achevé : non seulement tous les « idéaux » éthico-pratiques, mais aussi bien toutes les « vérités » théoriques sont pour Marx de nature strictement terrestre. Que les

dieux éternels prennent soin des vérités divines et éternelles ! Toutes les vérités auxquelles nous, personnes terrestres, avons jamais eu et aurons jamais affaire, sont de cette même nature terrestre ; elles sont par suite soumises, sans aucun privilège, à la « caducité » ainsi qu'à toutes les autres prétendues « insuffisances » des phénomènes terrestres. Mais, d'autre part, et contrairement à ce qu'imaginait le plus souvent l'ancien « matérialisme », rien dans le monde de l'homme n'est un être mort, un jeu aveugle de forces inconscientes et de matière déplacée. Les « vérités » non plus. Toutes les « vérités » humaines sont bien plutôt, comme l'homme lui-même qui les pense, un produit, et un produit humain, à la différence de ce que l'on appelle les purs « produits de la nature » (qui, en tant que « naturels », ne peuvent être des « produits » au sens propre !). Elles sont donc, en termes plus précis, *un produit social*, engendré, en même temps que d'autres produits de l'activité humaine, par les efforts collectifs et la division du travail, dans les conditions naturelles et sociales de production que renferme une époque donnée de l'histoire de la nature et de l'histoire humaine.

Nous tenons maintenant la clef de toute la « conception matérialiste de la société » de Karl Marx. Tous les phénomènes du monde réel où se déroule notre existence d'être pensants et d'être agissants, ou d'êtres à la fois pensants et agissants, se divisent en deux groupes principaux : d'un côté, nous appartenons, nous et tout ce qui existe, à un monde que nous pouvons considérer comme « la nature », un monde « non-humain », totalement indépendant de notre pensée, de notre volonté et de notre action. D'un autre côté, en tant qu'êtres capables de pensée, de volonté et d'action, nous sommes dans un monde sur lequel nous exerçons une activité pratique, et dont nous éprouvons les effets pratiques, partant, un monde que nous pouvons considérer essentiellement comme notre produit,

et dont nous sommes, tout autant, le produit. Toutefois, ces deux mondes, le monde naturel et le monde de la pratique historique et sociale, n'existent point séparément, ils n'en forment en réalité qu'un seul : leur unité vient de ce qu'ils sont tous deux enveloppés dans l'existence passive-active des êtres humains, qui reproduisent et développent continuellement, par leur activité collective et leur pensée, leur réalité dans son ensemble. Mais le lien de ces deux mondes ne peut résider autre part que dans l'économie, plus exactement, dans la « production matérielle ». Marx le dit expressément dans une « *Introduction générale* » à son économie critique (4) « ébauchée » en 1857, toujours pour son édification personnelle : la vie théorique et sociale de l'homme se constitue, se renouvelle et se développe sous l'interaction de multiples facteurs, et parmi tous ceux-ci, le procès de production matérielle est le facteur qui les « relie » tous les uns aux autres et les organise en une unité réelle.

Ludwig Woltmann, anthropologue politique, philosophe kantien et socialiste révisionniste, distingue, dans son ouvrage consacré au *Matérialisme Historique* (5), six aspects différents du matérialisme, qui doivent tous, selon lui, être considérés comme des parties intégrantes du « marxisme comme vision du monde ». Il déclare (p. 6) :

« Le marxisme, comme vision du monde, représente, dans ses traits généraux, le système le plus achevé du matérialisme. Il comprend :

(4) Cette « Introduction », qui nous donne l'aperçu le plus profond sur les prémisses des recherches de Marx, est parue pour la première fois dans la *Neue Zeit*, XXI, t. I, p. 710 (cf. Marx, Edit. de la Pléiade, p. 235).

(5) H. Michels Verlag, Düsseldorf, 1900. Parmi les travaux de langue allemande sur les fondements philosophiques du marxisme, celui-ci est de loin le meilleur à ce jour, en dépit de la position erronée que nous critiquons.

1. *Le matérialisme dialectique*, qui examine les principes gnoséologiques généraux régissant les relations de l'être et de la pensée.
2. *Le matérialisme philosophique*, qui résout les problèmes de la relation entre l'esprit et la matière, dans le sens de la science moderne.
3. *Le matérialisme biologique* de l'évolutionnisme dérivé de Darwin.
4. *Le matérialisme géographique* ; il montre que l'histoire culturelle de l'homme est sous la dépendance de la configuration géographique et du milieu physique où la société évolue.
5. *Le matérialisme économique*, qui met à jour l'influence des rapports économiques, des forces productives et de l'état de la technique sur le développement social et intellectuel. Il constitue, avec le matérialisme géographique, la conception matérialiste de l'histoire, au sens restreint.
6. *Le matérialisme éthique*, qui signifie la rupture radicale avec toutes les représentations religieuses de l'au-delà, et replace dans la réalité terrestre toutes les fins et toutes les énergies de la vie et de l'histoire (6). »

L'on peut bien accorder à Woltmann que le marxisme entretient une certaine relation, plus ou moins immédiate, avec tous ces aspects du matérialisme. Mais il ne les contient pas comme des éléments nécessaires de son essence. La « conception matérialiste de la société et de l'histoire » de Marx ne renferme effectivement que les

(6) Il est surprenant que Woltmann, dans le paragraphe 1, présente le simple « examen » des relations de l'être et de la pensée comme étant déjà un « matérialisme » (le matérialisme dialectique !). Il aurait dû dire à peu près : le *matérialisme dialectique* (ou la dialectique matérialiste), qui, contrairement à l'idéalisme dialectique (ou la dialectique idéaliste) de Hegel, conçoit la pensée et l'être comme les moments d'une unité dans laquelle ce n'est pas la pensée qui détermine l'être, mais l'être qui détermine la pensée. Si Woltmann évite ici de prendre une position précise, cela tient à son attitude gnoséologique kantienne que nous discutons.

deux derniers aspects du matérialisme distingués par Woltmann. Le matérialisme de Marx est bien un matérialiste « éthique », dans le sens où Woltmann prend ce mot. Il n'a donc rien de commun avec cette attitude éthique dans laquelle « l'intérêt privé se considère comme le but final du monde », et que Marx stigmatisait dans un écrit de jeunesse (*La loi sur les vols des bois, Œuvres philosophiques*, Ed. Costes, t. V, p. 184) du nom de « matérialisme dépravé ». Cette sorte de « matérialisme » éthique, le marxisme l'abandonne aux représentants de la conception bourgeoise du monde et de cette morale mercantile que glorifiait encore tout récemment un organe capitaliste, dans les termes suivants : « Le commerçant qui, pris d'une fausse timidité devant le gain excessif né d'une heureuse spéculation, en abandonnerait volontairement une partie, affaiblirait par là même sa propre force de résistance à des pertes futures, et sa façon d'agir serait économiquement absurde *sans être morale le moins du monde* » (*Deutsche Bergwerkszeitung*, éditorial du 23-3-1922).

A l'opposé de ce « matérialisme éthique » de la classe capitaliste, le « matérialisme éthique » de la classe ouvrière signifie essentiellement, comme le signale Woltmann, la rupture radicale avec toutes les représentations de l'au-delà ; et sous ce terme, il ne faut pas seulement comprendre les représentations proprement, expressément et consciemment « religieuses », mais également, et Woltmann, kantien, ne l'a pas suffisamment reconnu, toutes les représentations qui les ont remplacées dans la philosophie des lumières et plus tard dans la philosophie idéaliste critique : par exemple, l'idée d'une pure législation de la raison, s'exprimant dans l'impératif catégorique.

Finalement, l'on trouvera ici encore bien davantage, comme nous le verrons de plus près, si l'on consomme vraiment cette rupture « radicale » avec « toutes » les représentations de l'au-delà, et si l'on se tourne « com-

plètement » vers la réalité terrestre ; outre les idées et les idéaux éthiques, pratiques, de la religion et de la morale bourgeoise dualiste, appartiennent également à l'au-delà les vérités de la connaissance théorique, aussi longtemps que l'on croit à l'existence de vérités « en soi », « éternelles », impérissables et immuables, que la science et la philosophie auraient pour mission de rechercher et qui, une fois découvertes, resteraient acquises sous une forme définitive. Tout cela n'est qu'un rêve, et pas même un beau rêve, car une idée immuable, invariable, *ne serait plus susceptible d'aucun développement*. De telles idées n'ont d'intérêt que pour une classe rassasiée, qui se sent à son aise et se voit confirmée dans la situation présente. Elles ne valent rien pour une classe qui lutte et s'efforce de progresser, et que la situation atteinte laisse nécessairement insatisfaite.

En second lieu, le matérialisme marxiste est bien un « matérialisme économique ». Le lien entre l'évolution naturelle et l'évolution de la société humaine, c'est pour lui le processus économique conçu comme « production matérielle », grâce auquel les hommes reproduisent et développent continuellement leurs moyens d'existence, et partant leur existence même ainsi que tout son contenu. Au regard de cette « réalité » d'importance primordiale, tous les autres phénomènes de l'existence historique, sociale et pratique, qui comprend également l'existence « spirituelle », apparaissent comme ayant, non certes une moindre réalité, mais une moindre influence sur le développement de l'ensemble. Dans l'édifice de la vie sociale, ils ne forment, pour reprendre une image de Marx, que la superstructure, tandis que la base de cet édifice est formée par « la structure économique » propre à la société considérée. Cependant, l'anthropologue Woltmann, se plaçant au point de vue des « sciences de la nature », et non des « sciences sociales », n'a pas raison d'ajouter que « le matérialisme géographique et le matérialisme économique » constituent seulement

« ensemble » la « conception matérialiste de l'histoire au sens restreint ». Si l'on veut distinguer un sens « étroit » d'un sens « large », c'est certainement d'après Marx lui-même qu'il faut définir son propre matérialisme au sens étroit, au regard de ce qui n'est plus un « matérialisme » qu'au sens large, c'est-à-dire qu'il faut distinguer le matérialisme marxiste, conception matérialiste de l'existence « socio-historique », du matérialisme « naturaliste » que Marx et Engels dénonçaient (7). Le facteur *géographique*, comme le facteur *biologique* et tous les autres facteurs « naturels » qui peuvent influencer sur le développement historique de la société restent donc *en-dehors* de la « conception matérialiste de l'histoire au sens étroit ». Cette vérité, obscurcie par Woltmann et bien d'autres qui ont parlé de la conception matérialiste de l'histoire de Marx, doit s'imposer à quiconque se donne la peine de pénétrer librement dans les écrits de Marx. Tout comme Hegel, Herder, et bon nombre d'autres philosophes, historiens, poètes et sociologues des XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles, Karl Marx tient pour capitale l'influence des facteurs naturels, physiques ou autres, sur le développement de la société. Celle-ci n'est *évidemment* pas à ses yeux quelque chose d'extérieur ou de supérieur à la « nature » ; par exemple, à la fin de l'*Introduction générale à la Critique de l'économie politique*, nous trouvons, dans l'énumération des points qu'il se propose de traiter plus tard, la reconnaissance explicite de ce sens *large* du concept de na-

(7) Cf. dans le dernier chapitre de l'*Introduction générale à la Critique de l'Economie politique*, le paragraphe 4 qui est caractéristique (Edit. de la Pléiade, p. 264). Dans le *Capital*, Marx parle de façon plus précise de l'insuffisance du « matérialisme abstrait des sciences naturelles », qui ne fait aucun cas du « développement historique » ; à cette méthode, il oppose « la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique », celle qui ne se contente pas de ramener, par analyse, les formes et le contenu des phénomènes « sociaux » et « spirituels » de l'existence historique à leur « noyau terrestre », mais qui montre aussi, par une voie inverse, leur développement à partir des « conditions réelles de la vie » (*Le Capital*, Edit. de la Pléiade, p. 915).

ture : « ici le mot nature désigne tout ce qui est objectif, y compris la société » (Edit. de la Pléiade, p. 266). Et il remarque expressément : « Naturellement, le point de départ, ce sont les facteurs naturels ; subjectivement et objectivement. Peuplades, races, etc. » (p. 265). Il a ensuite indiqué, en de nombreux passages, très éclairants, du *Capital*, ces déterminations « naturelles » du développement économique et social. La correspondance avec Engels atteste la valeur que Marx attachait à ces données des « sciences de la nature », qui fondent et complètent son matérialisme socio-historique. Voici par exemple, pour ne citer qu'un mot très court, sa remarque très significative sur la « sélection naturelle » de Darwin, dans la lettre du 19 décembre 1860 : « Malgré sa lourdeur tout anglaise, ce livre contient tous les éléments d'histoire naturelle susceptibles de fonder nos idées. » Cependant, rien de tout cela ne nous autorise à considérer la conception matérialiste de l'histoire et de la société comme la simple et directe application des principes de la recherche scientifique au cours des événements historiques et sociaux ; ce serait là commettre une méprise grossière sur les idées et les intentions de Marx et aussi d'Engels, pour autant que, sur ce point encore, nous tenons pour acquise leur concordance de vues. Les fondateurs du communisme matérialiste, formés à l'école de Hegel, ne pouvaient donner dans des opinions aussi superficielles. L'ensemble des conditions naturelles, dans leur état considéré et dans « l'histoire naturelle » de leur évolution, exerce selon eux une influence médiate de la première importance sur le développement historique de la société, mais cette influence demeure malgré tout *médiate*. Les facteurs naturels, tels que le climat, la race, les richesses naturelles et d'autres encore, n'interviennent pas directement dans le développement historico-social ; ils conditionnent seulement, selon chaque région, le degré de développement atteint par « les forces matérielles de

production », auquel correspondent à leur tour des rapports sociaux déterminés : les « rapports matériels de production ». Seuls ceux-ci constituent, en tant que « structure économique de la société », la « base réelle » qui conditionne l'ensemble de la vie sociale, y compris ses fonctions « spirituelles ». Mais Marx *sépare* toujours très soigneusement ces divers éléments. Lors même qu'une de ses remarques semble d'abord porter sur la vie naturelle de l'homme dans ses rapports avec la nature, à y mieux regarder, il s'agit dans tous les cas de la vie historique et sociale ; celle-ci se déroule, sur cette base naturelle qui la conditionne et qu'elle influence en retour, en suivant ses propres lois socio-historiques, et non pas les simples « lois naturelles » comme telles. Un passage du premier livre du *Capital*, où il est encore question de Darwin, illustre particulièrement cet attachement indéfectible de Marx à son point de vue social et à son objet social. Le voici : « Darwin a attiré l'attention sur l'histoire de la *technologie naturelle*, c'est-à-dire sur la formation des organes des plantes et des animaux considérés comme moyens de production pour leur vie. *L'histoire des organes productifs de l'homme social, base matérielle de toute organisation sociale, ne serait-elle pas digne de semblables recherches ?* Et ne serait-il pas plus facile de mener cette entreprise à bonne fin, puisque, comme dit Vico, l'histoire de l'homme se distingue de l'histoire de la nature en ce que nous avons fait celle-là et non celle-ci ? La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le procès de production de sa vie matérielle, et par conséquent, l'origine des rapports sociaux et des idées ou conceptions intellectuelles qui en découlent » (Edit. de la Pléiade, p. 915). — Ainsi, même la « technologie », c'est-à-dire l'étude de la nature, non pas en elle-même, mais telle qu'elle s'offre à l'activité humaine comme son objet et son matériau, en élucidant le procès de production naturelle de la vie humaine, met à nu « également »

le procès de production de la vie sociale. Toutefois, comme le dit encore plus explicitement l'*Introduction générale* de 1857, déjà mentionnée : « l'économie politique » n'est pas assimilée pour autant à la « technologie », elle reste toujours la science d'un « sujet social » (8).

En dernière analyse, les méprises de Woltmann et, semble-t-il, presque toutes celles que l'on a commises jusqu'ici, concernant l'essence de la conception matérialiste de l'histoire et de la société de Marx, ont une seule et unique raison : une mise en pratique encore insuffisante du principe de « l'immanence » (« *Diesseitigkeit* »). Tout le « matérialisme » de Marx, pour en donner la formule la plus ramassée, c'est précisément l'application, jusque dans ses dernières conséquences, de ce principe à l'existence socio-historique de l'homme. Et si le terme de « matérialisme », par ailleurs excessivement équivoque, mérite encore de désigner la conception marxiste, c'est uniquement parce qu'il exprime, de la façon la plus claire, ce caractère « absolument » immanent de la pensée de Marx. Il exprime cette signification unique et fondamentale du marxisme autant qu'il est possible de le faire en un seul mot.

Comme nous l'avons vu, tout matérialisme s'enracine dans la critique de la *religion*. La social-démocratie allemande, en considérant dans ses programmes la religion comme une « affaire privée », au lieu d'astreindre ses partisans à manifester explicitement leur « irrégiosité », entrainait déjà en conflit ouvert avec ce principe marxiste fondamental. Pour le dialecticien matérialiste, la religion, pas plus qu'aucune autre idéologie, ne peut être en aucun cas une « affaire privée ». Si nous ne reculons pas devant un paradoxe, nous pouvons au contraire pré-

(8) Le terme « Subjekt » est pris ici dans le sens du français « sujet », c'est-à-dire dans le sens du terme allemand « Objekt », et non dans le sens actuel de l'allemand « Subjekt ».

senter les choses de la façon suivante : l'irréligiosité, la critique de la religion en général, et non pas la critique, déjà réalisée du point de vue bourgeois démocratique, de telle ou telle religion dans ses prétentions exclusives à la domination, revêtent pour le révolutionnaire matérialiste la même signification que la religion pour le croyant lui-même. Il s'agit ici d'un « problème matérialiste de transition » semblable à celui que nous avons élucidé plus haut à propos de « l'Etat », de la « science » et de la « philosophie ». Pour autant qu'il s'agit d'un processus intellectuel qui se déroule dans le cerveau humain, précédant, accompagnant et suivant le renversement des conditions sociales de production, qui fonde tout le reste, l'entreprise de critiquer, de combattre et de vaincre la religion conserve inévitablement, surtout dans ce dernier caractère, la forme d'une « religion » par un certain côté. En ce sens, quand on caractérise le socialisme ou le communisme comme la « religion de l'ici-bas » (*Diesseitigkeit*), cette formule, simple façon de parler le plus souvent, revêt en réalité, encore et peut-être surtout au stade actuel, une signification profonde. La « religion de l'ici-bas », première étape, encore très insuffisante, sur la voie d'une conscience pleinement terrestre (*diesseitigen*) du monde dans la société communiste, correspond en fait à l'*Etat* de la « dictature révolutionnaire du prolétariat », dans la période de transformation révolutionnaire de la société capitaliste en société communiste.

Une irréligiosité radicale, un athéisme actif, se présentent donc comme la *condition* préliminaire naturelle d'une pensée et d'une activité pleinement terrestre au sens du matérialisme marxien. Cependant, cette pleine immanence ne résulte pas encore de la simple victoire sur les représentations religieuses de l'au-delà. Il reste un « au-delà » au sein même de « l'ici-bas », tant que l'on croit à la valeur intemporelle et partant supra-terrestre de quelconques « idées » théoriques ou pratiques.

Et lors même que la pensée a franchi cette étape, il peut encore arriver qu'il lui manque cette immanence spécifique et finalement seule réelle qui, selon Marx, ne réside pas ailleurs que dans la « *praxis* » humaine (*Thèse II sur Feuerbach*). L'accomplissement véritable de « l'immanence » dans la conception matérialiste de l'histoire et de la société de Karl Marx n'est donc possible que par le dépassement de ce dernier « au-delà » qui, résidu intact de l'époque dualiste bourgeoise, entrave encore le matérialisme simplement « naturaliste » ou « intuitif » (*anschauenden*). Le nouveau matérialisme marxiste parvient à l'accomplissement définitif et capital de son immanence, en opposant la réalité de « l'existence pratique, sociale et historique de l'homme » à la réalité considérée comme pure « nature », au sens étroit et scientifique du terme. Comme en témoignent encore le livre de Woltmann et cent autres, et surtout l'évolution historique des partis socialistes ou semi-socialistes d'Europe et d'Amérique dans leurs diverses tendances, le matérialisme essentiellement naturaliste et intuitif est totalement incapable d'apporter, selon son point de vue, une solution « matérialiste » au problème de la *révolution* sociale : l'idée d'une révolution qui doit s'accomplir dans le monde réel grâce à une activité humaine réelle, n'a plus pour lui aucune « objectivité » matérielle. Un tel matérialisme, pour qui l'objectivité de l'action humaine reste, en dernière analyse, un « au-delà » immatériel, ne peut par suite adopter que deux attitudes à l'égard de ces réalités « matérielles pratiques » : ou bien il abandonne, comme le montre Marx dans la première des *Thèses sur Feuerbach*, « le développement de l'aspect *actif* à l'idéalisme » ; — c'est la voie qu'ont choisie et choisissent encore tous les marxistes-kantiens, révisionnistes et réformistes. Ou bien il prend la voie qui fut celle de la plupart des sociaux-démocrates allemands jusqu'à la guerre, et qui est devenue aujourd'hui, après le passage de la social-démo-

cratie au réformisme ouvert, la position caractéristique des « marxistes centristes » : il considère le déclin de la société capitaliste et l'avènement de la société socialiste-communiste comme une nécessité économique, « s'accomplissant de soi », tôt ou tard, selon la nécessité des lois naturelles. Cette voie a toutes chances de conduire ensuite à des phénomènes « extra-économiques » qui semblent tomber du ciel et rester proprement inexplicables, tels la guerre mondiale 1914-1918, qui resta d'abord inexploitée pour la libération du prolétariat. Bien au contraire, comme Karl Marx et Friedrich Engels l'ont sans cesse répété dans toutes leurs œuvres et à toutes leurs périodes, en dépit de toute théorie des « deux âmes » (*Zweiseelentheorie*) (9), seule peut conduire de la société capitaliste à la société communiste une *révolution* que doit accomplir l'activité humaine pratique ; et cette révolution ne doit pas être conçue comme une mutation « intemporelle », mais plutôt comme une longue période de luttes révolutionnaires, où la dictature révolutionnaire du prolétariat doit réaliser la transition de la société capitaliste à la société communiste (Marx, *Gloses Marginales au Programme du Parti Ouvrier Allemand*, 1875). Car, selon le principe général que Marx avait formulé trente ans plus tôt, avec une concision toute classique, dans la *Thèse III sur Feuerbach*, première ébauche de sa nouvelle conception matérialiste : « *La coïncidence du changement du milieu et de l'activité humaine ne peut être saisie et comprise rationnellement qu'en tant que pratique révolutionnaire.* »

(Mars 1922)

(9) Cf. Goethe, *Faust*, I : « Zwei Seelen wohnen, ach ! in meiner Brust... » (N. D. T.)

L'apport théorique de K. Marx revêt pour la lutte de classe prolétarienne une immense importance : le premier, il a rassemblé tout le contenu des idées nouvelles qui, par-delà l'horizon bourgeois, surgissent inéluctablement dans la conscience du prolétariat à partir de sa situation sociale, et il en a fait l'unité et la totalité vivante d'un système scientifique. K. Marx n'a pas donné naissance au mouvement prolétarien (comme se le figure très sérieusement maint bourgeois adorateur du diable). Il n'a pas davantage créé la conscience prolétarienne ; mais il a donné à son contenu nouveau l'expression théorique et scientifique qui lui convient, élevant de ce fait cette conscience à un niveau supérieur. La traduction des représentations « naturelles » (*naturwüchsige*) du prolétariat en concepts et en propositions théoriques, et leur puissante systématisation — sont tout autre chose qu'un reflet purement passif du mouvement historique du prolétariat. Elles sont bien plutôt une partie constitutive et irremplaçable de ce processus historique lui-même. Celui-ci ne pouvait devenir « indépendant » ni « unitaire » (*einheitlich*) sans que se constitue une conscience prolétarienne qui fût, elle aussi, indépendante et unitaire. Le mouvement prolétarien organisé et mûri sur le plan politique économique, national et international, se distingue des premières secousses qui agiterent d'abord ça et là le prolétariat ; de même, le « socialisme scientifique », « conscience de classe organisée » du prolétariat, se distingue des représentations et des

sentiments diffus et informes où commence à s'exprimer la conscience prolétarienne encore dénuée de maturité. Et dans une perspective pratique, la constitution du socialisme en science effectuée par Marx dans le *Manifeste Communiste* et dans le *Capital*, apparaît comme un élément irremplaçable de ce vaste processus de développement historique où le mouvement prolétarien s'est peu à peu dissocié du mouvement révolutionnaire bourgeois du « tiers-état », et grâce auquel le prolétariat s'est transformé en une classe indépendante et unitaire. Pour se purifier radicalement des idées bourgeoises auxquelles il était étroitement associé par sa naissance, l'ensemble des idées prolétariennes qui forme tout le contenu du « socialisme moderne » devait se transformer en science rigoureuse. C'est seulement ainsi que, devenu une « science, le socialisme était pleinement en mesure d'accomplir la tâche que lui ont assignée K. Marx et F. Engels : en tant qu' « expression théorique de l'action révolutionnaire du prolétariat », mettre à jour les conditions historiques et la nature de cette action, et par là « élever la classe qui, opprimée de nos jours, est appelée à l'action, à la conscience des conditions et de la nature de celle-ci ».

En caractérisant comme nous l'avons fait la signification pratique du socialisme moderne ou marxiste, sous sa forme *scientifique*, nous avons en même temps défini le sens de la *méthode dialectique* utilisée par K. Marx. Car s'il est sûr que le contenu du socialisme préexistait à son élaboration scientifique comme représentations brutes, il est non moins sûr que la forme scientifique qu'il revêt dans les œuvres de Marx et d'Engels, c'est-à-dire le « socialisme scientifique » proprement dit, est essentiellement le produit de ce mode de pensée qu'ils ont appelé leur « méthode dialectique ». Et ce, non pas en raison d'un hasard historique, comme l'imaginent bien des « marxistes » contemporains ; en quel cas l'on pourrait maintenant reprendre les propositions scienti-

fiques établies par Marx grâce à sa « méthode dialectique » en les séparant à volonté de celle-ci, qui, apparaissant comme entièrement dépassée du fait des progrès accomplis dans les sciences, pourrait et même devrait nécessairement être remplacée. Il faut, pour penser ainsi, n'avoir pas saisi ce qui fait tout le poids de la dialectique marxiste. Comment, sans cela, pourrait-on seulement concevoir qu'au moment où s'accroît la lutte de classe dans toutes les sphères de la vie sociale et de la vie intellectuelle en particulier, l'on pût abandonner « la méthode essentiellement critique et révolutionnaire » que Marx et Engels ont opposée, comme méthode nouvelle de la science prolétarienne, au « mode de penser métaphysique » en même temps qu'à « l'étroitesse d'esprit spécifique des siècles derniers » et à toutes les formes précédentes de « dialectique » (plus particulièrement à la dialectique idéaliste de Fichte, Schelling, Hegel) ? Ce n'est qu'en négligeant totalement la différence essentielle qui sépare de tout autre mode de penser (métaphysique et dialectique) la dialectique prolétarienne de Marx, où le contenu nouveau des idées prolétariennes, nées de la lutte des classes, peut trouver la seule expression théorique et scientifique correspondant à son être réel — c'est seulement ainsi que l'on peut forger l'idée que le mode de penser dialectique, étant « seulement la forme » du socialisme scientifique, serait aussi par suite « quelque chose d'extérieur et d'indifférent à l'objet », le même contenu objectif de pensée se laissant traduire tout aussi bien, et même mieux, en une autre forme. Il en va ici comme lorsque certains « marxistes » d'aujourd'hui s'imaginent que le prolétariat pourrait lutter pratiquement contre l'ordre économique, politique et social de la bourgeoisie en adoptant d'autres formes que celle, précisément barbare et primitive, de la lutte de classe révolutionnaire. Ou bien lorsqu'ils se persuadent et persuadent les autres que le prolétariat pourrait accomplir sa tâche positive

— la réalisation de la société communiste — par d'autres voies que la dictature prolétarienne, en se servant par exemple de l'Etat bourgeois ou de la démocratie bourgeoise. K. Marx était pourtant d'un tout autre avis, lui qui écrivait déjà dans une œuvre de jeunesse : « La forme n'a pas de valeur, si elle n'est pas la forme du contenu » et qui plus tard a souligné sans relâche que l'usage conscient de la méthode dialectique permet seul d'accéder à la compréhension réelle, positive et négative, c'est-à-dire sciemment révolutionnaire, du processus historico-social de développement — compréhension qui est l'essence propre du socialisme « scientifique ». Assurément, cette dialectique nouvelle ou « prolétarienne », sur laquelle repose la forme scientifique du socialisme marxiste, ne se distingue pas seulement en tous points du mode de penser ordinaire, étroitement métaphysique. Davantage, elle est, en raison de ses fondements, « absolument différente » de la dialectique bourgeoise qui a trouvé chez le philosophe allemand Hegel sa figure la plus achevée, elle en est même en un certain sens le « contraire direct ». Il est ici impossible, et superflu, de s'étendre en détail sur les conséquences multiples de ces différences et de ces oppositions. Il nous suffira de souligner que ces dernières se ramènent entièrement à ceci : la « dialectique prolétarienne » est précisément la forme où le mouvement révolutionnaire du prolétariat trouve son instrument théorique adéquat. Quand on a saisi cela, quand on a aperçu même confusément cette relation, on pénètre d'un seul coup toutes sortes de phénomènes qui restent sans elle difficilement explicables. L'on comprend pourquoi la bourgeoisie a si complètement oublié aujourd'hui l'époque où elle-même devait — en tant que « tiers-état » — mener contre la structure économique féodale et contre sa superstructure politique et idéologique (noblesse et clergé) un combat acharné qui s'intensifiait parfois de façon héroïque — époque où son porte-parole idéologique, l'abbé Sieyès,

signifiait à l'ordre social dominant une sentence parfaitement « dialectique » : « Qu'est-ce que le tiers-état ? Tout. — Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique ? Rien. — Que demande-t-il ? A y devenir quelque chose. » Maintenant que l'Etat féodal a été renversé et que dans l'Etat bourgeois, la bourgeoisie n'est pas seulement quelque chose, mais tout, il n'y a plus à ses yeux que deux positions possibles à l'égard du problème de la dialectique. Ou bien la dialectique est un point de vue totalement dépassé, respectable sur le seul plan historique, comme une sorte de délire sublime de la pensée philosophique outrepassant ses limites naturelles, et à un tel délire un homme de bon sens, un bon bourgeois, ne peut en aucun cas se laisser entraîner. Ou bien alors le mouvement dialectique doit s'arrêter définitivement, maintenant et à jamais, au point final absolu que lui a déjà assigné le dernier philosophe révolutionnaire de la bourgeoisie, Hegel. Il ne doit pas franchir avec ses concepts les bornes que la société bourgeoise ne peut pas non plus franchir dans la réalité sans se supprimer elle-même. Son dernier mot — la vaste synthèse qui contient tout et dans laquelle tous les antagonismes sont définitivement résolus ou peuvent l'être — c'est l'Etat. Vis-à-vis de l'Etat bourgeois, dont le développement intégral représente la satisfaction complète de tous les intérêts de la bourgeoisie et par suite le but dernier de sa lutte, il n'existe plus pour la conscience bourgeoise aucune antithèse dialectique, aucune opposition insoluble. Celui qui toutefois se met pratiquement et théoriquement en opposition avec cet accomplissement absolu de l'Idée bourgeoise, franchit le cercle sacré du monde bourgeois, il se place en dehors du droit, de la liberté et de la paix bourgeoises, de même qu'en dehors de toute philosophie et de toute science bourgeoise. Dans un point de vue où la seule forme pensable et possible de vie sociale est la société bourgeoise actuelle, on comprend que la « dialectique idéaliste » de Hegel, trouvant

dans l'Idée de l'Etat bourgeois son terme idéal, doit être aussi la seule forme pensable et possible de dialectique. En revanche, dans cette société, il est bien entendu que la « dialectique idéaliste » de la bourgeoisie ne vaut plus pour l'autre classe portée directement à la révolte contre le monde bourgeois tout entier et contre son Etat « par une détresse absolument impérieuse, que l'on ne peut plus éluder ni pallier et qui est l'expression pratique de la nécessité ». Car cette classe représente concrètement, dans l'ensemble de ses conditions de vie matérielle, l'antithèse formelle, le contraire absolu de la société bourgeoise et de son Etat. Pour cette classe apparue dans la société bourgeoise par le mécanisme interne de la propriété privée, mais « dont l'évolution est indépendante de celle-ci, inconsciente, involontaire, déterminée par la nature des choses » — pour cette classe qui voit son but et son action historique révolutionnaires « tracés de façon sensible et irrévocable dans les circonstances mêmes de sa vie comme dans toute l'organisation de la société bourgeoise actuelle — s'impose nécessairement aussi, du fait de sa situation de classe, une dialectique nouvelle, révolutionnaire, non plus bourgeoise et idéaliste, mais prolétarienne et matérialiste. Car c'est seulement en idée que la « dialectique idéaliste » de la bourgeoisie peut résoudre les antagonismes matériels de « richesse » et de « pauvreté » qui existent dans la société de classe bourgeoise ; à savoir dans l'idée de l'Etat pur, démocratique et bourgeois. En sorte que ces antagonismes résolus « idéalement » subsistent intégralement dans la réalité sociale « matérielle » et s'y accentuent même régulièrement en étendue et en rigueur. Inversement, ce qui constitue l'essence propre de la nouvelle « dialectique matérialiste » du prolétariat, c'est qu'elle supprime dans le concret l'opposition matérielle entre richesse bourgeoise (le *Capital*) et misère prolétarienne en supprimant la société bourgeoise et son Etat de classe, au profit de

la réalité matérielle de la société communiste sans classes. La dialectique matérialiste constitue par suite, comme « instrument théorique » de la lutte historique du prolétariat pour sa libération, le fondement méthodologique indispensable au « socialisme scientifique ».

(Mars 1923)

Dans l'article *Unter dem Banner des Marxismus* (*Sous la bannière du marxisme*), paru il y a deux ans dans le n° 21 de la revue *Kommunistische Internationale*, Vladimir Iliitch Lénine déclarait que l'une des tâches importantes assignées au communisme dans le domaine de l'idéologie était « d'organiser d'un point de vue matérialiste l'étude systématique de la dialectique hégélienne, que Marx appliqua avec tant de succès dans le *Capital* comme dans ses écrits historiques et politiques ». Ainsi, Lénine ne redoutait point « qu'en passant par la philosophie idéaliste du néo-hégélianisme », on ne fit naître dans la théorie marxiste-communiste des « déviations idéologiques ». C'est la crainte que nourrissent aujourd'hui nombre de nos camarades dirigeants sitôt qu'on fait mine de mettre ce programme à exécution. Quelques exemples à l'appui : il y a un an, les Editions Meiner publièrent pour la première fois depuis quatre-vingts ans une nouvelle édition de la grande *Logique* de Hegel (1) ; aussitôt la *Rote Fahne* du 20 mai 1923 fit paraître une mise en garde solennelle contre les dangers qu'elle présentait pour tous ceux qui n'apporteraient pas dans l'étude de la dialectique hégélienne « la connaissance critique de toute l'histoire de la philosophie et outre cela, la plus grande familiarité avec les méthodes et les principaux résultats des sciences de la nature et

(1) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Lasson, Leipzig.

des mathématiques depuis Hegel ». Huit jours plus tard, un autre représentant de la tendance qui dominait alors théoriquement et pratiquement dans le parti communiste allemand condamnait formellement dans la *Rote Fahne* la série d'articles où Georg Lukacs avait entrepris de « fournir le commencement ou même simplement l'occasion d'une discussion réellement fructueuse de la méthode dialectique » (2). La revue scientifique du parti allemand, *Die Internationale*, estima qu'il était plus simple de passer complètement sous silence le livre tout entier du camarade Lukacs. Bela Kun, dans son article sur *La propagande du léninisme* du dernier cahier (33) de la *Kommunistische Internationale*, appelle l'attention non seulement sur les déviations qui sont déjà apparues, mais en outre « sur les quelques publicistes communistes qui, sans même avoir encore un nom politique, pourraient bien abandonner, avant qu'il soit longtemps, le marxisme orthodoxe pour de nouveaux égarements réformistes (!) ».

Ces exemples, que l'on pourrait facilement multiplier, illustrent la médiocre compréhension que rencontrait Lénine dans les cercles des théoriciens dirigeants du Komintern, en particulier parmi ceux du P. C. allemand, lorsqu'il demandait que dans notre tâche de clarification, on étudiât d'un point de vue matérialiste et de façon systématique, non seulement la dialectique de Marx et de Engels, mais encore « la dialectique de Hegel » — exigence qu'il formulait en dernier lieu dans l'article de 1922 déjà indiqué, mais déjà bien auparavant, et à laquelle il a lui-même satisfait en détail. Si nous recherchons les causes de ce phénomène, il nous faut alors distinguer. Pour les uns (typiquement représentés par l'ouvrage de Boukharine) (3), la philosophie est déjà à l'heure

(2) G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe (Essais de dialectique marxiste)*. Ed. de Minuit, 1960, Paris. Avant-propos.

(3) N. Boukharine, *La théorie du matérialisme historique*. Ed. Sociales Internationales, Paris, 1927.

actuelle le point de vue périmé propre à un passé encore plongé dans l'ignorance ; ce qu'elle ne sera en réalité qu'après la victoire totale de la révolution prolétarienne, dans la deuxième phase de la société communiste. Ces camarades s'imaginent que la méthode empirique des sciences de la nature et la méthode historico-positive correspondante des sciences sociales ont résolu une fois pour toutes la question de la méthode scientifique. Ils ne soupçonnent pas que cette méthode même — mot d'ordre sous lequel la bourgeoisie a mené dès le départ sa lutte pour la domination — est encore aujourd'hui la méthode *spécifiquement bourgeoise* de la recherche scientifique ; certes, il arrive parfois que les représentants de la science moderne la désavouent, dans la période actuelle de déclin de la société bourgeoise, mais dans la pratique, ils s'y tiennent fermement.

En ce qui concerne l'autre tendance, les choses sont beaucoup plus compliquées. Ici, l'on considère comme « dangereux » de se préoccuper, même d'un point de vue « matérialiste », de la méthode dialectique de Hegel, car c'est un danger qu'on ne connaît que trop, et l'on en est soi-même, à vrai dire, obscurément victime, chaque fois que l'on s'y expose. Cette affirmation, hardie au premier abord, est illustrée, et même directement prouvée par un article de A. Thalheimer, *Ueber den Stoff der Dialektik*, paru dans *Die Internationale*, vol. VI, n° 9 (mai 1923), en même temps que dans le *Bulletin d'information* de l'Académie Communiste de Moscou. Le camarade Thalheimer rappelle dans cet article la thèse soutenue par Franz Mehring (la seule défendable à notre avis) que du point de vue dialectico-matérialiste de Marx, il n'est plus opportun et en toute rigueur plus du tout possible de traiter de cette méthode « dialectico-matérialiste » abstraction faite de tout « objet » concret. Il déclare que Mehring a certes raison quand il refuse de traiter abstraitement de la méthode dialectique comme telle, mais qu'il va cependant trop loin. L'élaboration

d'une dialectique serait « un besoin urgent », pour la raison, entre autres, que « dans les couches les plus avancées du prolétariat mondial, le besoin se fait sentir de forger, par-delà les impératifs pratiques de la lutte et de la construction socialiste, une vaste et cohérente représentation du monde » (!), ce qui entraînerait à son tour « l'exigence d'une dialectique ». — Le camarade Thalheimer précise que pour un tel remaniement de la dialectique, il faut se référer à Hegel dans une perspective critique, c'est-à-dire « en considérant non seulement la méthode, mais également son objet ». C'est dans son propos de « mettre en lumière le rapport interne, universel, systématique, de toutes les catégories de la pensée », que Hegel avait accompli un progrès génial. Cette tâche s'imposerait également pour la dialectique matérialiste. Il suffirait pour cela de renverser la méthode hégélienne : ce n'est pas la conscience qui détermine l'existence, mais l'existence qui détermine la conscience, et cela nous conduirait à une dialectique matérialiste.

Ces éclaircissements du camarade Thalheimer, croyons-nous, montrent à l'évidence, en dépit de leur brièveté, qu'il ne parvient pas à se représenter la méthode dialectique autrement que d'une manière hégéliano-idéaliste. Bien sûr, nous ne prétendons pas qu'il soit un dialecticien idéaliste. Nous avons exposé ailleurs (4) que le camarade Thalheimer professait, dans un récent article, une méthode prétendument dialectico-matérialiste, qui, n'ayant plus rien de dialectique, est par le fait un pur positivisme. Nous complèterons ici en disant : pour autant qu'il est dialecticien, le camarade Thalheimer est un dialecticien idéaliste ; il ne conçoit pas la méthode dialectique autrement que sous sa forme idéaliste hégélienne. Ce que nous allons établir maintenant de façon *positive* en montant en quoi réside, à notre avis, l'es-

(4) Cf. l'article *Lenin und die Komintern* dans *Die Internationale*, vol. VII, n° 10-11 du 2-6-1924, p. 310 sqq.

sence de la dialectique matérialiste, c'est-à-dire de la dialectique hégélienne utilisée par Marx et Lénine dans une perspective matérialiste. Nous reprenons ici les conclusions de notre travail, déjà paru, sur les rapports entre *Marxisme et Philosophie*.

Il est grand temps d'en finir avec la conception superficielle qui voit dans le passage de la dialectique idéaliste de Hegel à la dialectique matérialiste de Marx une opération tellement simple qu'elle pourrait s'effectuer par le « retournement » ou le « renversement » d'une méthode demeurant par ailleurs inchangée. Certes, il y a chez Marx des passages bien connus où il a caractérisé la différence entre sa propre méthode et celle de Hegel de cette manière abstraite, comme en étant simplement le contraire. Mais si l'on se plonge dans la praxis théorétique de Marx au lieu de déterminer l'essence de sa méthode d'après des citations, on voit bien vite que ce « passage » méthodologique lui-même, comme tous les passages, loin d'apparaître comme un retournement purement abstrait, enferme un contenu concret d'une grande richesse.

A l'époque où l'économie classique développait la *loi de la valeur* sous la forme « mystifiée », abstraite, an-historique que lui avait donné Ricardo, la philosophie classique allemande a tenté, elle aussi, d'une façon mystique et abstraite de franchir intellectuellement les limites de la pensée bourgeoise. Comme la loi de la valeur de Ricardo, la « méthode dialectique », élaborée en même temps qu'elle à l'époque révolutionnaire de la société bourgeoise, dépasse celle-ci par ses conséquences (de la même façon que le mouvement révolutionnaire pratique de la bourgeoisie dépasse déjà en partie, dans ses visées, la société bourgeoise, tant que le mouvement révolutionnaire prolétarien ne s'est pas constitué comme « indépendant » de lui). Mais toutes ces connaissances, acquises grâce à l'économie et la philosophie bourgeoises, restent en dernier ressort des connaissances « pures »,

leurs concepts sont « l'être rétabli », leurs théories sont le simple « reflet » passif de cet être, de pures « idéologies » au sens le plus étroit et le plus précis de cette expression marxienne. La science économique et la philosophie bourgeoises pouvaient bien reconnaître les « contradictions », les « antinomies », de l'économie et de la pensée bourgeoises, et même les rendre on ne peut plus transparentes ; mais elles ne pouvaient finalement que les laisser subsister. Seule peut rompre ce charme la nouvelle science du prolétariat qui, elle, n'est plus et ne veut plus être, comme la science bourgeoise, « pure » science théorique, mais en même temps praxis révolutionnaire (*umwälzende Praxis*). L'économie politique de K. Marx et la dialectique matérialiste du prolétariat conduisent, dans leur usage pratique, à la résolution de ces contradictions dans la réalité de la vie sociale et aussi de la pensée, qui en est partie constitutive. Ainsi faut-il comprendre que K. Marx attribue à la conscience de classe prolétarienne et à sa méthode dialectico-matérialiste une force que la méthode de la philosophie bourgeois n'a jamais possédée, même dans sa figure ultime, la plus riche et la plus haute, qui est Hegel. Le prolétariat, et lui seul, devient capable, grâce au développement de sa conscience de classe progressivement orientée vers la *pratique*, de briser l'obstacle d'un dernier « Immédiat » ou d'une dernière « Abstraction » ; tandis que dans une attitude de pure connaissance et dans la dialectique idéaliste de Hegel également, cet obstacle subsiste dans son entier, et ses contradictions le rendent manifeste. C'est là, et non pas dans un simple « renversement », dans un simple « retournement » abstrait, que réside le développement révolutionnaire de la dialectique idéaliste et de la philosophie bourgeoise classique en une dialectique matérialiste, dialectique que Marx a établie de façon théorique comme méthode de la science et de la praxis nouvelles du prolétariat, et que Lénine a utilisée théoriquement et pratiquement à la fois.

Or, si l'on considère de ce point de vue historique le « passage » de la dialectique bourgeoise de Hegel à la dialectique prolétarienne de Marx-Lénine, on voit tout ce qu'il y a d'absurde à se représenter la dialectique matérialiste comme un système indépendant. Toutes ces formes de la pensée (déterminations, catégories) dont nous faisons fréquemment, dans la praxis, la science et la philosophie, un usage conscient, mais qui nous traversent aussi l'esprit de façon instinctive et inconsciente — seul, un dialecticien idéaliste peut entreprendre de les affranchir de l'objet de l'intuition, de l'imagination et du désir, dans lequel elles restent enveloppées d'ordinaire, et tenter de les considérer pour elles-mêmes, comme un objet particulier. Le dernier et le plus grand des dialecticiens idéalistes, le bourgeois Hegel, a déjà dénoncé en partie la « fausseté » de ce point de vue et « introduit le contenu dans la logique » (cf. les précisions apportées dans la préface à la deuxième édition de la logique, Ed. Lasson, p. 17 sqq.). Mais pour le dialecticien matérialiste ce procédé est totalement absurde. Une dialectique vraiment « matérialiste » ne peut strictement rien dire des déterminations de la pensée en elles-mêmes, ni des rapports qu'elles soutiennent entre elles, abstraction faite de leur contenu historique concret. Ce n'est que du point de vue idéaliste, c'est-à-dire bourgeois, que la dialectique pourrait mettre en lumière, selon le vœu de Thalheimer, « le rapport interne, universel, systématique, de toutes les catégories de la pensée ». En revanche, du point de vue matérialiste, il faut reprendre à propos des relations de toutes les catégories ou déterminations de la pensée en général, ce qu'a dit Marx concernant les « catégories économiques » : elles ne soutiennent pas entre elles de relations « en idée » (conception obscure qui valut à Proudhon la sévère correction que Marx lui a administrée), elles ne sont pas dans un « rapport interne systématique » ; bien au contraire, leur enchaînement purement logique et

systématique en apparence est lui aussi « déterminé par les relations qu'elles soutiennent dans la société bourgeoise moderne ». En même temps que se transforment la réalité et la praxis historiques, se transforment également les catégories de la pensée, et toutes leurs relations. Négliger cette correspondance historique et vouloir faire entrer les déterminations de la pensée et leur rapport dans un système abstrait, cela revient à sacrifier la dialectique « matérialiste », prolétarienne et révolutionnaire à un mode de penser qui n'a tiré qu'un bénéfice théorique du retournement « matérialiste » et qui reste, dans la réalité pratique, la vieille dialectique idéaliste de la philosophie bourgeoise. La dialectique matérialiste du prolétariat ne peut pas être enseignée de façon abstraite ni même à l'aide de prétendus exemples, comme une science particulière ayant son objet propre. Elle ne peut être utilisée de façon concrète que dans la praxis de la révolution prolétarienne et dans une théorie qui en est une partie constitutive, immanente et réelle.

(Juin 1924)

APPENDICES

THÈSES SUR HEGEL ET LA RÉVOLUTION (1)

I. — On ne peut comprendre la philosophie hégélienne et sa méthode dialectique que dans sa connexion avec la révolution.

1° Elle est issue historiquement du mouvement révolutionnaire de son époque.

2° Elle a rempli la tâche de traduire dans la pensée le mouvement révolutionnaire de son temps.

3° La pensée dialectique est révolutionnaire aussi quant à la forme :

a) Détachement des données immédiates, rupture radicale avec ce qui existe, culbute, nouveau commencement ;

b) Principe de l'opposition et de la négation ;

c) Principe du changement et du développement incessants — du bond qualitatif.

4° Concurrément avec le développement ultérieur de la société bourgeoise, la tâche révolutionnaire disparaît inévitablement dans la philosophie et la science bourgeoises.

II. — On ne peut critiquer la philosophie hégélienne et sa méthode dialectique sans la concevoir en connexion avec le caractère historique concret du mouvement révolutionnaire de son époque.

1° Elle est une philosophie, non point de la révolution en général, mais de la révolution bourgeoise des XVII^e et XVIII^e siècles.

(1) Traduction empruntée à *La Critique sociale* (mars 1932) et reproduite dans la revue *Arguments* (n° 16, 1959).

2° Même comme philosophie de la révolution bourgeoise, elle n'exprime pas tout le processus de cette révolution, mais seulement sa dernière conclusion. En ce sens, elle est une philosophie, non de la révolution, mais de la restauration.

3° Cette double détermination historique apparaît sous forme d'une double limitation du caractère révolutionnaire de la dialectique hégélienne :

a) En dépit de la dissolution dialectique de tous les éléments figés, la dialectique hégélienne aboutit à une nouvelle congélation ; congélation de la méthode dialectique elle-même et, avec elle, de tout le contenu dogmatique du système philosophique édifié sur elle par Hegel.

b) La pointe révolutionnaire contenue dans le premier élan de la méthode dialectique, Hegel, dans la synthèse, la ramène artificiellement au « cercle », au rétablissement du concept de la réalité immédiate et à la réconciliation avec cette réalité, à la glorification de ce qui existe.

III. — Marx-Engels d'abord, et Lénine après eux, ont « sauvé » la dialectique consciente en la transférant de la philosophie idéaliste allemande dans la conception matérialiste de la nature et de l'histoire, de la théorie révolutionnaire bourgeoise dans la théorie révolutionnaire prolétarienne. Ce « sauvetage par transfert » (2) n'a — historiquement et théoriquement — que le caractère d'une transition. Ce qu'il a créé est une théorie de la révolution prolétarienne non point telle qu'elle s'est développée sur sa propre base, mais au contraire telle qu'elle venait de sortir de la révolution bourgeoise, donc une théorie empreinte à tous points de vue, quant à son contenu et à sa méthode, des marques du jacobinisme, de la théorie révolutionnaire bourgeoise.

(2) « *Hinüberrettung* ». — Guillemets dans l'original.

AUJOURD'HUI (1)

1° Il est désormais dépourvu de sens de se demander dans quelle mesure l'enseignement de Marx et d'Engels est, à notre époque, théoriquement recevable et pratiquement applicable.

2° Toutes les tentatives pour rétablir la doctrine marxiste comme un tout et dans sa fonction originelle de théorie de la révolution sociale de la classe ouvrière sont aujourd'hui des utopies réactionnaires.

3° Toutefois, pour le bien comme pour le mal, des éléments fondamentaux de l'enseignement marxien conservent leur efficacité après avoir changé de fonction et de théâtre. De plus, la *praxis* de l'ancien mouvement ouvrier marxiste a donné de puissantes impulsions aux divergences pratiques qui opposent aujourd'hui les peuples et les classes.

4° Le premier pas à faire, pour remettre debout une théorie et une pratique révolutionnaires, consiste à rompre avec ce marxisme qui prétend monopoliser l'initiative révolutionnaire et la direction théorique et pratique.

5° Marx n'est aujourd'hui qu'un parmi les nombreux précurseurs fondateurs et continuateurs du mouvement socialiste de la classe ouvrière. Non moins importants sont les socialistes dits utopiques, du temps de Thomas Moore au nôtre. Non moins importants sont de grands

(1) Traduites de l'allemand par Maximilien Rubel et Louis Evrard et publiées pour la première fois dans *Arguments* (n° 16, 1959).

rivaux de Marx, tels que Blanqui, et des ennemis irréductibles, tels que Proudhon et Bakounine. Non moins importants, en dernier résultat, les développements plus récents tels que le révisionnisme allemand, le syndicalisme français et le bolchévisme russe.

6° Particulièrement critiques sont, dans le marxisme, les points suivants :

a) Le fait d'avoir été pratiquement subordonné aux conditions économiques et politiques peu développées, en Allemagne et dans tous les autres pays de l'Europe centrale et orientale où il allait acquérir une importance politique ;

b) Son attachement inconditionnel aux formes politiques de la révolution bourgeoise ;

c) L'acceptation inconditionnelle de prendre l'état économique avancé de l'Angleterre comme modèle pour le futur développement de tous les pays et comme condition objective préalable de la transition au socialisme. A quoi s'ajoutent :

d) Les conséquences de ses tentatives répétées, désespérées et contradictoires, pour briser ces conditions.

7° De ces conditions en effet ont résulté :

a) La surestimation de l'*Etat* comme instrument décisif de la révolution sociale ;

b) L'identification mystique du développement de l'économie capitaliste avec la révolution sociale de la classe ouvrière ;

c) Le développement ultérieur ambigu de cette première forme de la théorie marxienne de la révolution par la greffe artificielle d'une théorie de la révolution communiste en deux phases ; cette théorie, dirigée d'une part contre Blanqui, d'autre part contre Bakounine, escamote du mouvement présent l'émancipation réelle de la classe ouvrière, et la repousse dans un avenir indéterminé.

8° Ici se trouve le point d'insertion du développement léniniste ou bolcheviste ; et c'est sous cette nouvelle

forme que le marxisme a été transféré en Russie et en Asie. Simultanément s'est opéré le développement du socialisme marxiste, qui, de théorie révolutionnaire, est devenu pure idéologie. Cette idéologie pouvait être et a été subordonnée à toute une série d'objectifs divers.

9° C'est sous ce point de vue qu'il convient de juger avec un esprit critique les deux révolutions russes de 1917 et de 1928, et c'est sous ce point de vue qu'il faut déterminer les fonctions remplies aujourd'hui par le marxisme, en Asie et à l'échelle mondiale.

10° Le pouvoir de disposer de la production de leur propre vie ne résultera pas du fait pour les ouvriers d'occuper les positions abandonnées, sur les marchés internationaux et sur le marché mondial, par la concurrence auto-négatrice et soi-disant libre des propriétaires monopolistes des moyens de production. Ce pouvoir ne pourra résulter que de l'intervention concertée (*planmässig*) de toutes les classes, aujourd'hui exclues, dans une production qui, aujourd'hui déjà, tend sous tous les rapports vers la régulation monopoliste et planifiée.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Présentation de Karl Korsch	9
Avertissement du traducteur	18
Etat actuel du problème	19
Marxisme et philosophie	65
La conception matérialiste de l'histoire	135
La dialectique de Marx	165
La dialectique matérialiste	173
Appendice I : Thèses sur Hegel et la révolution	183
Appendice II : Dix thèses sur le marxisme au- jourd'hui	185

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ
D'IMPRIMER LE TRENTE JANVIER
MIL NEUF CENT SOIXANTE-SEIZE
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE
DE LA MANUTENTION A MAYENNE
ET INSCRIT DANS LES REGISTRES
DE L'ÉDITEUR SOUS LE NUMÉRO 1165