

FRIEDRICH ENGELS

LUDWIG FEUERBACH ET LA FIN DE LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE ALLEMANDE¹

Sommaire :

Préface à l'édition de 1888 (p.2)

Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande (p.3)

I (p.3)

II (p.7)

III (p.13)

IV (p.17)

Notes (p.27)

Edition électronique réalisée par Vincent Gouysse à partir du Tome III des Œuvres choisies de Karl Marx et Friedrich Engels publié en 1970 aux Editions du Progrès, Moscou.

WWW.MARXISME.FR

PRÉFACE À L'ÉDITION DE 1888

Dans sa préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, Berlin, 1859, Marx raconte comment nous entreprîmes tous deux, à Bruxelles, en 1845, « de dégager dans un travail commun l'antagonisme existant entre notre manière de voir (il s'agissait de la conception matérialiste de l'histoire élaborée par Marx) et la conception idéologique de la philosophie allemande ; en fait, de régler nos comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois. Ce dessein fut réalisé sous la forme d'une critique de la philosophie post-hégélienne. Le manuscrit, deux forts volumes in-octavo, était depuis longtemps entre les mains de l'éditeur en Westphalie lorsque nous apprîmes que des circonstances nouvelles n'en permettaient plus l'impression. Nous abandonnâmes d'autant plus volontiers le manuscrit à la critique rongeuse des souris que nous avons atteint notre but principal, voir clair en nous-mêmes ».

Depuis cette époque, plus de quarante années se sont écoulées, et Marx est mort sans que l'un de nous ait eu l'occasion de revenir sur ce thème. Nous nous sommes expliqués à divers endroits au sujet de nos rapports avec Hegel, mais nulle part sous une forme systématique. Mais nous ne sommes jamais revenus à Feuerbach, qui constitue cependant, sous maint rapport, un anneau intermédiaire entre la philosophie hégélienne et notre conception.

Entre-temps, la conception du monde de Marx a trouvé des partisans bien au-delà des frontières de l'Allemagne et de l'Europe et dans toutes les langues civilisées du monde entier. D'autre part, la philosophie classique allemande connaît actuellement à l'étranger une sorte de résurrection, notamment en Angleterre et en Scandinavie, et même en Allemagne, il semble qu'on commence à être fatigué des pauvres soupes éclectiques que l'on sert dans les Universités sous le nom de philosophie.

Etant donné ces circonstances, un exposé succinct et systématique de nos rapports avec la philosophie hégélienne, de la façon dont nous en sommes sortis et dont nous nous en sommes séparés, me parut s'imposer de plus en plus. Et, de même, une reconnaissance pleine et entière de l'influence qu'eut sur nous Feuerbach, plus que tout autre philosophe post-hégélien, au cours de la période orageuse de notre jeunesse, m'apparut comme une dette d'honneur non encore acquittée. Aussi ai-je saisi avec empressement l'occasion que m'offrait la rédaction de la *Neue Zeit* en me priant d'écrire une critique du livre de Starcke sur Feuerbach. Mon travail fut publié dans les fascicules 4 et 5 de l'année 1886 de cette revue et paraît ici en édition séparée et revue.

Avant d'envoyer ces lignes à l'impression, j'ai recherché et regardé encore une fois le vieux manuscrit de 1845-1846. Le chapitre sur Feuerbach n'est pas terminé. La partie rédigée consiste en un exposé de la conception matérialiste de l'histoire, qui montre seulement à quel point nos connaissances de l'histoire économique étaient alors encore incomplètes. La critique de la doctrine même de Feuerbach y faisant défaut, je ne pouvais l'utiliser pour mon but actuel. J'ai retrouvé, par contre, dans un vieux cahier de Marx, les onze thèses sur Feuerbach publiées ci-dessous en appendice. Ce sont de simples notes jetées rapidement sur le papier pour un travail ultérieur, nullement destinées à l'impression, mais d'une valeur inappréciable, comme étant le premier document où est déposé le germe génial de la nouvelle conception du monde.

Londres, le 21 février 1888

Publié dans l'ouvrage d'Engels, « Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie », Stuttgart, 1888.

Friedrich Engels.

Pour préparer la présente édition, on a utilisé la traduction publiée par les Editions Sociales, Paris, 1946.

LUDWIG FEUERBACH ET LA FIN DE LA PHILOSOPHIE CLASSIQUE ALLEMANDE

I

Cet ouvrage [*Ludwig Feuerbach, par C. N. Starcke, docteur en philosophie, Ferd, Enke, Stuttgart, 1885.*] nous ramène à une époque qui, chronologiquement, est séparée de nous par l'espace d'une bonne génération, mais est devenue aussi étrangère à la génération actuelle en Allemagne que si elle était déjà éloignée de nous de tout un siècle. Et cependant ce fut l'époque de la préparation de l'Allemagne à la révolution de 1848, et tout ce qui s'est passé depuis chez nous n'est qu'une continuation de 1848, la simple exécution testamentaire de la révolution.

Tout comme en France, au XVIII^e siècle, la révolution philosophique, au XIX^e siècle, précéda également en Allemagne la révolution politique. Mais quelle différence entre les deux ! Les Français en lutte ouverte contre toute la science officielle, contre l'Eglise, souvent même contre l'Etat, leurs ouvrages imprimés de l'autre côté de la frontière en Hollande ou en Angleterre, et eux-mêmes étant assez souvent sur le point de faire un tour à la Bastille. Les Allemands, au contraire, des professeurs, des maîtres de la jeunesse nommés par l'Etat, leurs ouvrages reconnus comme manuels d'enseignement et le système qui couronne tout le développement, celui de Hegel, élevé même en quelque sorte au rang de philosophie officielle de la royauté prussienne ! Et la révolution devait se cacher derrière ces professeurs, derrière leurs phrases pédantesques et obscures, dans leurs périodes lourdes et ennuyeuses. Les hommes qui passèrent à l'époque pour les représentants de la révolution, n'étaient-ils pas précisément les adversaires les plus acharnés de cette philosophie qui jetait le trouble dans les esprits ? Mais ce que ne virent ni le gouvernement, ni les libéraux, un homme, tout au moins, le vit dès 1833. Il est vrai qu'il s'appelait Henri Heine².

Prenons un exemple. Aucune proposition philosophique ne s'est autant attiré la reconnaissance des gouvernements bornés et la colère des libéraux non moins bornés que la thèse fameuse de Hegel :

« Tout ce qui est réel est rationnel et tout ce qui est rationnel est réel³. »

N'était-ce pas, manifestement, la sanctification de tout ce qui existe, la consécration philosophique du despotisme, de l'Etat policier, de la justice arbitraire, de la censure ? Et c'est ainsi que l'interpréta Frédéric-Guillaume III, et ses sujets avec lui. Or, chez Hegel, tout ce qui existe n'est pas d'emblée réel. L'attribut de la réalité ne s'applique chez lui qu'à ce qui est en même temps nécessaire ;

« la réalité s'avère dans son développement comme la nécessité » ;

c'est qu'il ne considère pas non plus nécessairement comme réelle toute mesure gouvernementale quelconque — Hegel cite lui-même l'exemple d'« une certaine institution fiscale ». Mais ce qui est nécessaire se révèle en dernière instance également comme rationnel, et, appliquée à l'Etat prussien d'alors, la thèse de Hegel ne signifie pas autre chose que : cet Etat est rationnel, conforme à la raison dans la mesure où il est nécessaire, et s'il nous paraît cependant mauvais, mais continue néanmoins d'exister bien qu'il soit mauvais, c'est que la mauvaise qualité du gouvernement trouve sa justification et son explication dans la mauvaise qualité correspondante des sujets. Les Prussiens de l'époque avaient le gouvernement qu'ils méritaient.

Or, la réalité n'est aucunement, d'après Hegel, un attribut s'appliquant pour toutes les circonstances et tous les temps à un état de choses social ou politique donné. Tout au contraire. La République romaine était réelle, mais l'Empire romain qui la supplanta l'était également. La monarchie française de 1789 était devenue si irréaliste, c'est-à-dire si dénuée de toute nécessité, si irrationnelle, qu'elle dut être abolie par la grande Révolution, dont Hegel parle toujours avec le plus grand enthousiasme. La monarchie était par conséquent ici l'irréel et la Révolution le réel. Et ainsi, au cours du développement, tout ce qui

était auparavant réel devient irréel, perd sa nécessité, son droit à l'existence, son caractère rationnel ; à la réalité mourante se substitue une réalité nouvelle, viable, pacifique, si l'ancien état de choses est assez raisonnable pour aller à la mort sans opposer de résistance violente, s'il s'oppose à cette nécessité. Et ainsi la thèse de Hegel se transforme, par le jeu de la dialectique hégélienne elle-même, en son contraire : tout ce qui est réel dans le domaine de l'histoire humaine devient, avec le temps, irrationnel, est donc déjà par destination irrationnel, est d'avance infecté d'irrationalité ; et tout ce qui est rationnel dans la tête des hommes est destiné à devenir réel, aussi contradictoire qu'il puisse être envers la réalité apparente du jour. La thèse de la rationalité de tout le réel se résout, selon toutes les règles de la dialectique hégélienne, en cette autre : Tout ce qui existe mérite de mourir. [*Paraphrase des paroles de Méphistophélès dans Faust de Gœthe. (N.R.)*]

Mais la véritable importance et le caractère révolutionnaire de la philosophie hégélienne (à laquelle nous devons nous restreindre ici, comme étant la conclusion de tout le mouvement depuis Kant), c'est précisément qu'elle mettait fin une fois pour toutes au caractère définitif de tous les résultats de la pensée et de l'activité humaines. La vérité qu'il s'agissait de reconnaître dans la philosophie n'était plus, chez Hegel, une collection de principes dogmatiques tout faits, qu'il ne reste plus, quand on les a découverts, qu'à apprendre par cœur ; la vérité résidait désormais dans le processus de la connaissance même, dans le long développement historique de la science qui monte des degrés inférieurs aux degrés supérieurs de la connaissance, mais sans arriver jamais, par la découverte d'une prétendue vérité absolue, au point où elle ne peut plus avancer et où il ne lui reste plus rien d'autre à faire qu'à demeurer les bras croisés et à contempler la vérité absolue acquise. Et cela dans le domaine de la philosophie comme dans tous les autres domaines de la connaissance et de l'activité pratique.

Pas plus que la connaissance, l'histoire ne peut trouver une fin parfaite dans un état idéal parfait de l'humanité ; une société parfaite, un « Etat » parfait sont des choses qui ne peuvent exister que dans l'imagination ; tout au contraire, toutes les conditions historiques qui se sont succédé ne sont que des étapes transitoires dans le développement sans fin de la société humaine allant de l'inférieur au supérieur. Chaque étape est nécessaire, et par conséquent justifiée pour l'époque et les conditions auxquelles elle doit son origine, mais elle devient caduque et injustifiée envers de nouvelles conditions supérieures qui se développent peu à peu dans son propre sein ; il lui faut faire place à une étape supérieure qui entre à son tour dans le cycle de la décadence et de la mort. De même que la bourgeoisie, au moyen de la grande industrie, de la concurrence et du marché mondial, dissout pratiquement toutes les vieilles institutions stables, vénérables, de même cette philosophie dialectique dissout toutes les notions de vérité absolue, définitive et de conditions humaines absolues qui y correspondent. Il n'y a rien de définitif, d'absolu, de sacré devant elle ; elle montre la caducité de toutes choses et en toutes choses, et rien n'existe pour elle que le processus ininterrompu du devenir et du transitoire, de l'ascension sans fin de l'inférieur au supérieur, dont elle n'est elle-même que le reflet dans le cerveau pensant. Elle a, il est vrai, également son côté conservateur ; elle reconnaît la justification de certaines étapes de développement de la connaissance et de la société pour leur époque et leurs conditions, mais seulement dans cette mesure. Le conservatisme de cette manière de voir est relatif, son caractère révolutionnaire est absolu — le seul absolu, d'ailleurs, qu'elle laisse prévaloir.

Il n'est pas nécessaire de discuter ici la question de savoir si cette manière de voir est en accord complet avec l'état actuel des sciences naturelles, qui font prévoir une fin possible à l'existence de la terre elle-même, mais, par contre, une fin assez certaine de son habitabilité, et qui, par conséquent, attribuent également à l'histoire de l'humanité non seulement un rameau ascendant, mais aussi un rameau descendant. Nous nous trouvons en tout cas encore relativement loin du tournant à partir duquel l'histoire de l'humanité ira en déclinant, et nous ne pouvons pas exiger de la philosophie de Hegel qu'elle s'occupe d'un sujet qu'à son époque les sciences naturelles n'avaient pas encore mis à l'ordre du jour.

Mais ce qu'on peut dire, en fait, c'est que le développement exposé plus haut ne se trouve pas avec cette netteté chez Hegel. C'est une conséquence nécessaire de sa méthode, mais qu'il n'a jamais tirée lui-même de façon aussi explicite. Et cela pour cette simple raison qu'il était obligé de construire un

système, et qu'un système de philosophie doit, selon les exigences traditionnelles, se conclure par une sorte quelconque de vérité absolue. Quelle que soit donc la force avec laquelle Hegel, notamment dans la *Logique* affirme que cette vérité éternelle n'est autre chose que le processus logique, c'est-à-dire le processus historique lui-même, il se voit cependant contraint de donner à ce processus une fin, précisément parce qu'il est obligé de faire aboutir son système à une fin quelconque. En logique, il peut faire à son tour de cette fin un début, en ce sens qu'ici le point final, l'idée absolue — qui n'est d'ailleurs absolue que parce qu'il ne sait absolument rien nous en dire — « se dessaisit », c'est-à-dire se transforme en la nature, et revient plus tard à elle-même dans l'esprit, c'est-à-dire dans la pensée et dans l'histoire. Mais, à la fin de la philosophie, un tel retour au point de départ n'est possible que par un seul moyen. Notamment, en supposant que la fin de l'histoire consiste en ceci que l'humanité prend connaissance de cette idée absolue, et en déclarant que cette connaissance de l'idée absolue est atteinte dans la philosophie de Hegel. Mais, par là, on proclame comme étant la vérité absolue tout le contenu dogmatique du système de Hegel, ce qui est en contradiction avec sa méthode dialectique, qui dissout tout ce qui est dogmatique ; par là, le côté révolutionnaire de la doctrine de Hegel est étouffé sous le foisonnement de son côté conservateur. Et ce qui est vrai de la connaissance philosophique l'est également de la pratique historique. L'humanité qui a réussi, en la personne de Hegel, à élaborer l'idée absolue, doit pouvoir également dans la pratique réussir à faire passer dans la réalité cette idée absolue. Les exigences politiques pratiques que pose l'idée absolue aux contemporains ne doivent, par conséquent, pas être exorbitantes. Et c'est ainsi que nous trouvons, à la fin de la philosophie du droit, que l'idée absolue doit se réaliser dans cette monarchie représentative que Frédéric-Guillaume III promettait en vain, avec tant d'obstination, à ses sujets, c'est-à-dire, dans une domination des classes possédantes indirecte, tempérée et modérée, adaptée aux conditions petites-bourgeoises de l'Allemagne de l'époque, à propos de quoi on nous démontre encore, par la voie spéculative, la nécessité de la noblesse.

Les nécessités internes du système suffisent par conséquent à elles seules à expliquer l'éclosion d'une conclusion politique très modérée à l'aide d'une méthode de pensée profondément révolutionnaire. La forme spécifique de cette conclusion provient d'ailleurs du fait que Hegel était Allemand, et qu'il portait derrière la tête, tout comme son contemporain Goethe, un fragment de perruque à queue de philistin. Goethe comme Hegel étaient, chacun dans son genre, des Jupiters Olympiens, mais ni l'un ni l'autre ne dépouillèrent complètement le philistin allemand.

Tout cela n'empêchait pas cependant le système de Hegel d'embrasser un domaine incomparablement plus vaste que n'importe quel système précédent et de développer dans ce domaine une richesse de pensée qui étonne encore aujourd'hui. Phénoménologie de l'esprit (que l'on pourrait appeler un parallèle de l'embryologie et de la paléontologie de l'esprit, un développement de la conscience individuelle à travers ses différentes phases, considéré comme une reproduction en raccourci des phases historiques parcourues par la conscience humaine), logique, philosophie de la nature, philosophie de l'esprit, cette dernière mise au point à son tour en ses différentes formes secondaires historiques : philosophie de l'histoire, du droit, de la religion, histoire de la philosophie, esthétique, etc., dans tous ces différents domaines historiques, Hegel travaille à découvrir et à démontrer l'existence du fil du développement qui les relie, et comme il n'était pas seulement un génie créateur, mais aussi un savant d'une érudition encyclopédique, ses travaux dans tous ces domaines font époque. Il est bien évident que, par suite des nécessités du « système », il est assez souvent obligé d'avoir recours à ces constructions arbitraires à propos desquelles ses minuscules adversaires font jusqu'aujourd'hui un tapage aussi effroyable. Mais ces constructions ne sont que le cadre et l'échafaudage de son œuvre ; si l'on ne s'y arrête pas inutilement, si on pénètre plus profondément dans le puissant édifice, on y découvre des trésors innombrables qui conservent encore aujourd'hui toute leur valeur. Chez tous les philosophes, le « système » est précisément ce qui est périssable, justement parce qu'il est issu d'un besoin impérissable de l'esprit humain, le besoin de surmonter toutes les contradictions. Mais toutes ces contradictions une fois pour toutes supprimées, nous arrivons à la prétendue vérité absolue, l'histoire mondiale est terminée, et cependant il faut qu'elle continue, bien qu'il ne lui reste plus rien à faire, donc nouvelle contradiction impossible à résoudre. Dès que nous avons compris — et personne, en définitive, ne nous a mieux aidés à cette compréhension que Hegel lui-même — que la tâche ainsi posée à la philosophie n'est autre que celle-ci, à savoir qu'un philosophe

particulier doit réaliser ce que peut faire seulement toute l'humanité dans son développement continu — dès que nous comprenons cela, c'en est fini de toute la philosophie, au sens donné jusqu'ici à ce mot. On renonce dès lors à toute « vérité absolue », impossible à obtenir par cette voie et pour chacun isolément, et, à la place, on fait la chasse aux vérités relatives accessibles par la voie des sciences positives et de la synthèse de leurs résultats à l'aide de la pensée dialectique. C'est avec Hegel que se termine, d'une façon générale, la philosophie, d'une part, parce que, dans son système, il en résume de la façon la plus grandiose tout le développement, et, d'autre part, parce qu'il nous montre, quoique inconsciemment, le chemin qui mène, hors de ce labyrinthe des systèmes, à la véritable connaissance positive du monde.

On comprend quel effet énorme ce système de Hegel ne pouvait manquer de provoquer dans l'atmosphère teintée de philosophie de l'Allemagne. Ce fut un triomphe qui dura plusieurs décades et ne s'arrêta nullement à la mort de Hegel. Au contraire, c'est précisément de 1830 à 1840 que l'« hégélianisme » régna le plus exclusivement, contaminant même plus ou moins ses adversaires. Ce fut précisément à ce moment que les conceptions de Hegel pénétrèrent le plus abondamment, sciemment ou non, dans les sciences les plus diverses, imprégnant également de leur ferment la littérature populaire et la presse quotidienne, d'où la conscience courante des « gens cultivés » tire sa nourriture intellectuelle. Mais cette victoire sur toute la ligne n'était que le prélude d'une lutte interne.

Toute la doctrine de Hegel laissait, nous l'avons vu, une place considérable pour les conceptions pratiques de parti les plus différentes. Et, pratiquement, dans l'Allemagne théorique de l'époque, il y avait avant tout deux choses : la religion et la politique. Ceux qui donnaient la plus grande partie au *système* de Hegel pouvaient être relativement conservateurs dans ces deux domaines ; ceux qui, par contre, considéraient la *méthode* dialectique comme l'essentiel pouvaient, tant au point de vue religieux qu'au point de vue politique, appartenir à l'opposition la plus extrême. Hegel lui-même parut, malgré les éclats de colère révolutionnaires assez fréquents dans son œuvre, pencher somme toute davantage du côté conservateur. Son système ne lui avait-il pas coûté plus de « travail ardu de la pensée » que sa méthode. Vers la fin de la décade 1830-1840, la scission dans l'école hégélienne se manifesta de plus en plus nettement. L'aile gauche, ceux que l'on a appelés les « jeunes hégéliens », abandonnèrent peu à peu, dans la lutte contre les orthodoxes piétistes et les réactionnaires féodaux, morceau par morceau, cette réserve philosophique distinguée à l'égard des questions de l'actualité quotidienne brûlante, qui avait assuré jusque-là la tolérance et même la bienveillance de l'Etat à leur doctrine, et, lorsque, en 1840, la bigoterie orthodoxe et la réaction féodale absolutiste montèrent sur le trône avec Frédéric-Guillaume IV, l'on ne put éviter de prendre ouvertement parti. On continua encore à mener la lutte à l'aide d'armes philosophiques, mais non plus, cette fois, pour des buts philosophiques abstraits ; il s'agissait carrément de la destruction de la religion traditionnelle et de l'Etat existant. Et si, dans les *Annales allemandes*⁴, les buts finaux pratiques apparaissaient encore revêtus en grande partie d'un manteau philosophique, l'école jeune-hégélienne se révéla nettement, dans la *Gazette rhénane* de 1842, comme la philosophie de la bourgeoisie radicale montante, et elle n'avait plus besoin du manteau philosophique que pour tromper la censure.

Mais comme la politique était, à cette époque, un domaine très épineux, la lutte principale fut menée contre la religion. N'était-ce pas d'ailleurs, et notamment depuis 1840, indirectement aussi, une lutte politique ? La première impulsion avait été donnée par Strauss dans la *Vie de Jésus* (1835). Plus tard, Bruno Bauer s'opposa à la théorie qui y était développée sur la formation des mythes évangéliques en démontrant qu'un grand nombre de récits évangéliques ont été fabriqués par leurs auteurs eux-mêmes. La lutte entre ces deux courants fut menée sous le manteau philosophique d'un conflit entre la « conscience » et la « substance ». La question de savoir si les histoires miraculeuses de l'Evangile étaient nées au sein de la communauté au moyen de la formation de mythes, traditionnelle et inconsciente, ou si elles avaient été fabriquées par les évangélistes eux-mêmes, se transforma en la question de savoir si c'était la « substance » ou la « conscience » qui constituait la principale force motrice de l'histoire du monde. Et finalement vint Stirner, le prophète de l'anarchisme actuel — Bakounine lui doit beaucoup — qui dépassa la « conscience » souveraine à l'aide de son « unique » souverain⁵.

Nous n'insisterons pas sur cet aspect du processus de décomposition de l'école hégélienne. Ce qui nous importe davantage, c'est ceci : la masse des jeunes-hégéliens les plus résolus fut ramenée par les nécessités pratiques de leur lutte contre la religion positive au matérialisme anglo-français. Et ici ils entrèrent en conflit avec leur système d'école. Tandis que le matérialisme considère la nature comme la seule réalité, elle n'est dans le système de Hegel que l'« extériorisation » de l'Idée absolue, pour ainsi dire une dégradation de l'Idée ; en tout état de cause, la pensée est son produit intellectuel, l'Idée est ici l'élément primordial, dont est issue la nature, laquelle n'existe, d'une façon générale, que par suite de la dégradation de l'Idée. Et l'on se débattit tant bien que mal dans cette contradiction.

C'est alors que parut l'Essence *du christianisme*, de Feuerbach. D'un seul coup, il réduisit en poussière la contradiction, en remplaçant carrément de nouveau le matérialisme sur le trône. La nature existe indépendamment de toute philosophie ; elle est la base sur laquelle nous autres hommes, nous-mêmes produits de la nature, avons grandi ; en dehors de la nature et des hommes, il n'y a rien, et les êtres supérieurs créés par notre imagination religieuse ne sont que le reflet fantastique de notre être propre. L'enchantement était rompu ; le « système » était brisé et jeté au rancart, la contradiction, n'existant que dans l'imagination, résolue. Il faut avoir éprouvé soi-même l'action libératrice de ce livre pour s'en faire une idée. L'enthousiasme fut général : nous fûmes tous momentanément des « feuerbachiens ». On peut voir, en lisant la *Sainte Famille*, avec quel enthousiasme Marx salua la nouvelle façon de voir et à quel point — malgré toutes ses réserves critiques — il fut influencé par elle.

Même les défauts du livre contribuèrent à son succès du moment. Le style littéraire et même, par endroits, ampoulé, dans lequel il était écrit, lui assura un grand public, étant, malgré tout, quelque chose de vivifiant après les longues années d'hégélianisme abstrait et abstrus. On peut en dire autant de la divination exubérante de l'amour qui trouvait son excuse, sinon sa justification, face à la souveraineté de la « raison pure » devenue insupportable. Mais nous ne devons pas l'oublier, c'est précisément à ces deux faiblesses de Feuerbach que s'attacha le « vrai socialisme » qui, à partir de 1844, s'étant répandu comme une épidémie sur l'Allemagne « cultivée », remplaça la connaissance scientifique par la phrase littéraire, l'émancipation du prolétariat au moyen de la transformation économique de la production par la libération de l'humanité au moyen de l'« amour », bref, se plongea dans cette littérature et ce pathos sentimental écœurants, dont M. Karl Grün fut le représentant le plus typique.

Il ne faut pas oublier non plus que si l'école hégélienne était dissoute, la philosophie hégélienne n'avait pas encore été dépassée par la critique. Strauss et Bauer en avaient détaché chacun une de ses parties et la retournaient de façon polémique contre l'autre. Feuerbach brisa le système tout entier et le mit tout simplement de côté. Mais on ne vient pas à bout d'une philosophie en se contentant de la déclarer fautive. Et une œuvre aussi puissante que la philosophie de Hegel qui a exercé une influence aussi considérable sur le développement intellectuel de la nation, on ne pouvait pas s'en débarrasser en l'ignorant purement et simplement. Il fallait la « supprimer » dans son propre sens, c'est-à-dire en détruisant la forme au moyen de la critique, mais en sauvant le nouveau contenu acquis par elle. Nous verrons plus loin comment cela se fit.

Mais, en attendant, la révolution de 1848 mit toute la philosophie de côté avec la même désinvolture dont Feuerbach avait usé envers Hegel. Et, par là, Feuerbach lui-même fut également relégué à l'arrière-plan.

II

La grande question fondamentale de toute philosophie, et spécialement de la philosophie moderne, est celle du rapport de la pensée à l'être. Depuis les temps très reculés où les hommes, encore dans l'ignorance complète de leur propre structure physique, et l'imagination excitée par des « rêves » [*Aujourd'hui encore règne chez les sauvages et les barbares inférieurs cette conception que les formes humaines qui leur apparaissent dans leurs rêves sont des âmes qui ont quitté pour un temps leur corps. C'est pourquoi l'homme réel est tenu pour responsable des actes que son apparition en rêve a*

commis contre ceux qui ont eu ces rêves. C'est ce que constata, par exemple, Imthurn, en 1884, chez les Indiens de la Guyane.] en arrivèrent à cette conception que leurs pensées et leurs sensations n'étaient pas une activité de leur propre corps, mais d'une âme particulière, habitant dans ce corps et le quittant au moment de la mort — depuis ce moment, il leur fallut se forger des idées sur les rapports de cette âme avec le monde extérieur. Si, au moment de la mort, elle se séparait du corps et continuait à vivre, il n'y avait aucune raison de lui attribuer encore une mort particulière ; et c'est ainsi que naquit l'idée de son immortalité qui, à cette étape de développement, n'apparaît pas du tout comme une consolation, mais, au contraire, comme une fatalité contre laquelle on ne pouvait rien, et même souvent, chez les Grecs en particulier, comme un malheur véritable. Ce n'est pas le besoin de consolation religieuse, mais l'embarras, provenant de l'ignorance également générale, où l'on était, de ce qu'il fallait faire de l'âme, une fois admise survivante après la mort du corps, qui mena à la fiction ennuyeuse de l'immortalité personnelle. C'est d'une façon tout à fait analogue, par la personnification des puissances naturelles que naquirent les premiers dieux qui, au cours du développement ultérieur de la religion, prirent une forme de plus en plus extra-terrestre, jusqu'à ce que, enfin, au cours d'un processus naturel d'abstraction, je dirais presque, de distillation, les nombreux dieux, de pouvoir plus ou moins restreint et restrictif à l'égard les uns des autres, firent naître, dans l'esprit des hommes, la conception du seul Dieu exclusif des religions monothéistes.

La question du rapport de la pensée à l'être, de l'esprit à la nature, question suprême de toute philosophie, a, par conséquent, tout comme chaque religion, ses racines dans les conceptions bornées et ignorantes de l'état de sauvagerie. Mais elle ne pouvait être posée dans toute son acuité et ne pouvait acquérir toute son importance que lorsque la société européenne se réveilla du long sommeil hivernal du moyen âge chrétien. La question de la position de la pensée par rapport à l'être qui a joué du reste un grand rôle également dans la scolastique du moyen âge, celle de savoir quel est l'élément primordial, l'esprit ou la nature — cette question a pris, à l'égard de l'Eglise, la forme aiguë : le monde a-t-il été créé par Dieu ou existe-t-il de toute éternité ?

Selon qu'ils répondaient de telle ou telle façon à cette question, les philosophes se divisaient en deux grands camps. Ceux qui affirmaient le caractère primordial de l'esprit par rapport à la nature, et qui admettaient, par conséquent, en dernière instance, une création du monde de quelque espèce que ce fût — et cette création est souvent chez les philosophes, comme par exemple chez Hegel, encore beaucoup plus compliquée et plus impossible que dans le christianisme — ceux-là formaient le camp de l'idéalisme. Les autres, qui considéraient la nature comme l'élément primordial, appartenaient aux différentes écoles du matérialisme.

Originellement, les deux expressions : idéalisme et matérialisme, ne signifient pas autre chose que cela, et nous ne les emploierons pas ici non plus dans un autre sens. Nous verrons plus loin quelle confusion en résulte si on y fait entrer quelque chose d'autre.

Mais la question du rapport de la pensée à l'être a encore un autre aspect : quelle relation y a-t-il entre nos idées sur le monde environnant et ce monde lui-même ? Notre pensée est-elle en état de connaître le monde réel ? Pouvons-nous dans nos représentations et conceptions du monde réel reproduire une image fidèle de la réalité ? Cette question est appelée en langage philosophique la question de l'identité de la pensée et de l'être, et l'immense majorité des philosophes y répondent d'une façon affirmative. Chez Hegel, par exemple, cette réponse affirmative se comprend d'elle-même, car ce que nous connaissons dans le monde réel, c'est précisément son contenu conforme à l'idée, ce qui fait du monde une réalisation progressive de l'idée absolue, laquelle idée absolue a existé quelque part, de toute éternité, indépendamment du monde et même antérieurement à la naissance du monde. Or, il est de toute évidence que la pensée peut connaître un contenu qui est déjà, par avance, un contenu d'idées. Il est tout aussi évident que ce qui est ici à prouver est déjà contenu tacitement dans les prémisses. Mais cela n'empêche nullement Hegel de tirer de sa preuve de l'identité de la pensée et de l'être cette autre conclusion que sa philosophie, parce que juste pour *sa* pensée, est désormais également la seule juste, et que pour que l'identité de la pensée et de l'être se confirme, il y a lieu que l'humanité traduise

immédiatement sa philosophie de la théorie dans la pratique et transforme le monde entier selon les principes hégéliens. C'est là une illusion qu'il partage plus ou moins avec tous les philosophes.

Mais il existe encore toute une série d'autres philosophes qui contestent la possibilité de la connaissance du monde ou du moins de sa connaissance complète. Parmi les modernes, il faut mentionner Hume et Kant, lesquels ont joué un rôle tout à fait considérable dans le développement de la philosophie. L'essentiel en vue de la réfutation de cette façon de voir a déjà été dit par Hegel, dans la mesure où cela était possible du point de vue idéaliste ; ce que Feuerbach y a ajouté du point de vue matérialiste est plus spirituel que profond. La réfutation la plus frappante de cette lubie philosophique, comme d'ailleurs de toutes les autres, est la pratique, notamment l'expérience et l'industrie. Si nous pouvons prouver la justesse de notre conception d'un phénomène naturel en le créant nous-mêmes, en le produisant à l'aide de ses conditions, et, qui plus est, en le faisant servir à nos fins, c'en est fini de la « chose en soi » insaisissable de Kant. Les substances chimiques produites dans les organismes végétaux et animaux restèrent de telles « choses en soi » jusqu'à ce que la chimie organique se fut mise à les préparer l'une après l'autre ; par là, la « chose en soi » devint une chose pour nous, comme, par exemple, la matière colorante de la garance, l'alizarine, que nous ne faisons plus pousser dans les champs sous forme de racines de garance, mais que nous tirons bien plus simplement et à meilleur marché du goudron de houille. Le système solaire de Copernic fut, pendant trois cents ans, une hypothèse sur laquelle on pouvait parier à cent, à mille, à dix mille contre un, mais c'était, malgré tout, une hypothèse ; mais lorsque Leverrier, à l'aide des chiffres obtenus grâce à ce système, calcula non seulement la nécessité de l'existence d'une planète inconnue, mais aussi l'endroit où cette planète devait se trouver dans le ciel, et lorsque Galle la découvrit ensuite effectivement⁶, le système de Copernic était prouvé. Si, cependant, les néo-kantistes s'efforcent en Allemagne de donner une nouvelle vie aux idées de Kant, et les agnostiques, en Angleterre, aux idées de Hume (où elles n'avaient jamais disparu), cela constitue, au point de vue scientifique, une régression par rapport à la réfutation théorique et pratique qui en a été faite depuis longtemps, et, dans la pratique, une façon honteuse d'accepter le matérialisme en cachette, tout en le reniant publiquement.

Mais, tout au long de cette période qui va de Descartes à Hegel et de Hobbes à Feuerbach, les philosophes n'ont nullement été, comme ils le croyaient, entraînés par la force de l'idée pure. Au contraire. Ce qui les a entraînés en réalité, ç'a été surtout le progrès formidable et de plus en plus impétueux des sciences naturelles et de l'industrie. Chez les matérialistes, cela apparaît déjà à la surface, mais les systèmes idéalistes également se remplirent de plus en plus d'un contenu matérialiste et s'efforcèrent de concilier, du point de vue panthéiste, l'antagonisme de l'esprit et de la matière, de telle sorte qu'en fin de compte, le système de Hegel ne représente qu'un matérialisme renversé et d'une manière idéaliste d'après sa méthode et son contenu, renversé sur la tête.

On comprend dès lors que, dans sa caractéristique de Feuerbach, Starcke étudie d'abord la position prise par Feuerbach dans cette question fondamentale du rapport de la pensée à l'être. Après une courte introduction, où il expose la conception des philosophes précédents, notamment depuis Kant, dans une langue inutilement pleine de lourdeur philosophique et où Hegel, par suite d'une interprétation par trop formaliste de certains passages de ses œuvres, est jugé beaucoup trop sommairement, suit un exposé détaillé du cours du développement de la « métaphysique » feuerbachienne elle-même telle qu'il résulte de la succession des ouvrages correspondants de ce philosophe. Cet exposé est fait d'une façon appliquée et claire, dommage qu'il soit surchargé, comme tout le livre d'ailleurs, d'un ballast, qui n'était nullement partout inévitable, d'expressions philosophiques et qui gênent d'autant plus que l'auteur, loin de s'en tenir au mode d'expression d'une seule et même école, ou de Feuerbach lui-même, y incorpore encore des expressions des courants prétendument philosophiques les plus différents, notamment de ceux qui sévissent actuellement.

Le développement de Feuerbach est celui d'un hégélien — à vrai dire, jamais complètement orthodoxe — vers le matérialisme, développement qui amène, à un stade déterminé, la rupture totale avec le système idéaliste de son prédécesseur. Finalement s'impose à lui avec une force irrésistible la compréhension que l'existence pré-terrestre de l'« idée absolue » de Hegel, la « préexistence des

catégories logiques » avant l'apparition du monde, n'est rien d'autre qu'une survivance fantastique de la croyance en un créateur supraterrestre, que le monde matériel, perceptible par les sens, auquel nous appartenons nous-mêmes, est la seule réalité, et que notre conscience et notre pensée, si transcendantes qu'elles nous paraissent, ne sont que les produits d'un organe matériel, corporel, le cerveau. La matière n'est pas un produit de l'esprit, mais l'esprit n'est lui-même que le produit supérieur de la matière. C'est là, naturellement, pur matérialisme. Parvenu à ce point, Feuerbach s'arrêta court. Il ne peut surmonter le préjugé philosophique courant, le préjugé concernant non pas la chose, mais le mot matérialisme. Il dit :

« Le matérialisme est pour moi la base de l'édifice de l'être et du savoir humain, mais il n'est pas pour moi ce qu'il est pour le physiologiste, le naturaliste, au sens étroit du mot, par exemple Moleschott, et ce qu'il est nécessairement de leur point de vue spécial, professionnel, à savoir l'édifice lui-même. Je suis complètement d'accord avec le matérialisme en arrière mais non pas en avant. »

Feuerbach confond ici le matérialisme, conception générale du monde reposant sur une certaine interprétation des rapports entre la matière et l'esprit, avec la forme spéciale dans laquelle cette conception du monde s'est exprimée à une étape historique déterminée, à savoir au XVIII^e siècle. Plus encore, il le confond avec la forme plate, vulgaire, sous laquelle le matérialisme du XVIII^e siècle continue à exister aujourd'hui dans la tête des naturalistes et des médecins et fut prêché au cours de la décennie 1850-1860 par Büchner, Vogt et Moleschott. Mais, de même que l'idéalisme passa par toute une série de phases de développement, il en est de même du matérialisme. Avec chaque découverte qui fait époque dans le domaine des sciences naturelles, il lui faut modifier sa forme, et depuis que l'histoire elle-même est soumise à l'étude matérialiste, s'ouvre également ici une nouvelle voie de développement.

Le matérialisme du siècle précédent était avant tout mécaniste, parce que, à cette époque, de toutes les sciences naturelles, seule la mécanique, et encore seulement celle des corps solides célestes et terrestres, bref, la mécanique de la pesanteur, était arrivée à un certain achèvement. La chimie n'existait encore que dans sa forme enfantine, phlogistique⁷. La biologie était encore dans les langes ; l'organisme végétal et animal n'avait encore été étudié que grossièrement et n'était expliqué que par des causes purement mécaniques ; pour les matérialistes du XVIII^e siècle, l'homme était une machine, tout comme l'animal pour Descartes. Cette application exclusive de la mécanique à des phénomènes de nature chimique et organique chez lesquels les lois mécaniques agissaient assurément aussi, mais étaient rejetées à l'arrière-plan par des lois d'ordre supérieur, constitue une étroitesse spécifique, mais inévitable à cette époque, du matérialisme français classique.

La deuxième étroitesse spécifique de ce matérialisme consistait dans son incapacité à considérer le monde en tant que processus, en tant que matière engagée dans un développement historique. Cela correspondait au niveau qu'avaient atteint à l'époque les sciences naturelles et à la façon métaphysique, c'est-à-dire antidialectique, de philosopher qui en résultait. On savait que la nature était engagée dans un mouvement perpétuel. Mais ce mouvement, d'après la conception de l'époque, décrivait aussi un cercle perpétuel et, par conséquent, ne bougeait jamais de place ; il produisait toujours les mêmes résultats. Cette conception était inévitable à l'époque. La théorie kantienne de la formation du système solaire venait à peine d'être formulée et ne passait encore que pour une simple curiosité. L'histoire de la formation de la terre, la géologie, était encore totalement inconnue, et l'idée que les êtres naturels vivants actuels sont le résultat d'une longue évolution du simple au complexe ne pouvait alors absolument être établie scientifiquement. La conception non historique de la nature était, par conséquent, inévitable. On peut d'autant moins en faire un reproche aux philosophes du XVIII^e siècle qu'on la rencontre également chez Hegel. Chez ce dernier, la nature, en tant que simple « extériorisation » de l'idée, n'est capable d'aucun développement dans le temps, mais seulement d'une extension de sa diversité dans l'espace, de telle sorte qu'elle établit en même temps, et l'un à côté de l'autre, tous les degrés de développement qu'elle comporte et se trouve condamnée à une perpétuelle répétition des mêmes processus. Et c'est cette absurdité d'un développement dans l'espace, mais en dehors du temps — condition fondamentale de tout développement — que Hegel impose à la nature,

au moment même où la géologie, l'embryologie, la physiologie végétale et animale et la chimie organique se développaient et où apparaissaient, sur la base de ces sciences nouvelles, les pressentiments pleins de génie de la théorie ultérieure de l'évolution (par exemple, chez Goethe et Lamarck). Mais le système l'exigeait ainsi, et force était à la méthode, pour l'amour du système, d'être infidèle à elle-même.

Cette conception antihistorique avait également cours dans le domaine de l'histoire. Ici, la lutte était étroitement confinée contre les survivances du moyen âge. Le moyen âge était considéré comme une simple interruption de l'histoire par mille années de barbarie générale ; les grands progrès du moyen âge — l'extension du territoire culturel européen, les grandes nations viables qui s'y étaient formées côte à côte, enfin, les énormes progrès techniques du XIV^e et du XV^e siècle, — on ne voyait rien de tout cela. Or, par là on empêchait une compréhension rationnelle du grand enchaînement historique, et l'histoire servait tout au plus de recueil d'exemples et d'illustrations à l'usage des philosophes.

Les vulgarisateurs, qui, de 1850 à 1860, débitaient en Allemagne leur matérialisme, ne dépassèrent en aucune façon le point de vue limité de leurs maîtres. Tous les progrès des sciences naturelles faits depuis lors ne leur servirent que de nouvelles preuves contre la croyance en un créateur, et, en effet, ce n'était pas du tout leur affaire de continuer à développer la théorie. Si l'idéalisme était au bout de son latin et frappé à mort par la révolution de 1848, il eut cependant la satisfaction de voir que le matérialisme était momentanément tombé encore plus bas. Feuerbach avait absolument raison de rejeter toute responsabilité pour ce matérialisme-là ; seulement il n'avait pas le droit de confondre la doctrine des prédicateurs ambulants du matérialisme avec le matérialisme en général.

Cependant, il y a ici deux remarques à faire. Premièrement, même du temps de Feuerbach, les sciences naturelles étaient encore en plein processus d'intense fermentation qui n'a trouvé sa clarification et son achèvement relatifs qu'au cours des quinze dernières années ; on fournissait de nouveaux matériaux de connaissance en quantité inouïe, mais l'établissement de l'enchaînement et, par conséquent, de l'ordre dans ce chaos de découvertes se bousculant l'une l'autre, n'a été possible que ces tout derniers temps seulement. Assurément, Feuerbach a bien connu de son temps les trois découvertes décisives, celle de la cellule, celle de la transformation de l'énergie et celle de la théorie de l'évolution connue sous le nom de Darwin. Mais comment le philosophe campagnard solitaire aurait-il pu suivre d'une façon suffisante les progrès de la science pour pouvoir apprécier à leur valeur des découvertes que les naturalistes eux-mêmes ou bien contestaient encore à l'époque, ou ne savaient utiliser d'une façon suffisante ? La faute en incombe uniquement aux conditions lamentables de l'Allemagne de l'époque, par suite desquelles les chaires de philosophie étaient accaparées par des écraseurs de puces éclectiques pleins de subtilité, tandis que Feuerbach, qui les dépassait tous de la hauteur d'une tour, était obligé de s'empaysanner et de s'encroûter dans un petit village. Ce n'est donc pas la faute de Feuerbach si la conception historique de la nature, devenue désormais possible et qui débarrassait de tout ce qu'il y avait d'unilatéral le matérialisme français, lui resta inaccessible.

Mais, secondement, Feuerbach a tout à fait raison de dire que le seul matérialisme des sciences naturelles constitue bien la « base de l'édifice du savoir humain, mais non pas l'édifice lui-même ». Car nous ne vivons pas seulement dans la nature, mais également dans la société humaine et cette dernière, elle aussi, n'a pas moins que la nature l'histoire de son développement et sa science. Il s'agit par conséquent de mettre la science de la société, c'est-à-dire l'ensemble des sciences appelées historiques et philosophiques en accord avec la base matérialiste, et de la reconstruire en s'appuyant sur elle. Mais cela ne fut pas accordé à Feuerbach. Ici, il resta, malgré la « base », enserré dans les liens idéalistes traditionnels et il le reconnaît quand il dit : « Je suis d'accord avec les matérialistes en arrière, mais non pas en avant ». Mais celui qui, dans le domaine social, ne fit pas un pas « en avant » et ne dépassa pas son point de vue de 1840 ou de 1844, ce fut Feuerbach lui-même, et cela encore une fois, surtout à cause de son isolement, qui l'obligea à faire sortir des idées de son cerveau solitaire — lui qui, plus que tout autre philosophe, était fait pour le commerce avec la société — au lieu de les créer en collaboration ou en conflit avec des hommes de sa valeur. A quel point il resta dans ce domaine idéaliste, nous le verrons par la suite.

Il suffit de faire remarquer encore en cet endroit que Starcke cherche l'idéalisme de Feuerbach là où il n'est pas.

« Feuerbach est idéaliste, il croit au progrès de l'humanité » (page 19). « La base, l'infrastructure du tout, n'en reste pas moins l'idéalisme. Pour nous, le réalisme n'est autre chose qu'une protection contre les égarements, pendant que nous suivons nos tendances idéales. La pitié, l'amour et l'enthousiasme pour la vérité et le droit ne sont-ils pas des puissances idéales ? » (page VIII).

Premièrement, l'idéalisme ne signifie rien d'autre ici que la poursuite de fins idéalistes. Or, ces dernières se rapportent tout au plus à l'idéalisme de Kant et à son « impératif catégorique » ; mais Kant lui-même intitulait sa philosophie « idéalisme transcendantal », nullement parce qu'elle traite aussi d'idéals moraux, mais pour de tout autres raisons, ainsi que Starcke pourra se le rappeler. La croyance selon laquelle l'idéalisme philosophique tourne autour de la foi en des idéals moraux, c'est-à-dire sociaux, s'est constituée en dehors de la philosophie, chez les philistins allemands, qui apprennent par cœur dans les poésies de Schiller les quelques bribes d'éducation philosophiques qui leur sont nécessaires. Personne n'a critiqué de façon plus acérée l'« impératif catégorique » impuissant de Kant — impuissant parce qu'il demande l'impossible et, par conséquent, n'arrive jamais à quelque chose de réel — personne n'a raillé plus cruellement l'enthousiasme philistin pour les idéals irréalisables, transmis par Schiller (voir, par exemple, la *Phénoménologie*) que, précisément, l'idéaliste accompli Hegel.

Mais, deuxièmement, on ne saurait éviter que tout ce qui met les hommes en mouvement passe nécessairement par leur cerveau, même le manger et le boire, qui commence par une sensation de faim et de soif, éprouvée par le cerveau, et se termine par une impression de satiété, ressentie également par le cerveau. Les répercussions du monde extérieur sur l'homme s'expriment dans son cerveau, s'y reflètent sous forme de sensations, de pensées, d'impulsions, de volitions, bref, sous forme de « tendances idéales », et deviennent, sous cette forme, des « puissances idéales ». Si le fait que cet homme en général « obéit à des tendances idéales » et laisse des « puissances idéales » exercer de l'influence sur lui, — si cela suffit pour faire de lui un idéaliste, tout homme en quelque sorte normalement développé est un idéaliste né et, dans ce cas, comment peut-il y avoir encore des matérialistes ?

Troisièmement, la conviction que l'humanité, tout au moins pour le moment, se meut, d'une façon générale, dans le sens du progrès, n'a absolument rien à voir avec l'antagonisme du matérialisme et de l'idéalisme. Les matérialistes français avaient cette conviction à un degré presque fanatique, tout autant que les déistes⁸ Voltaire et Rousseau, et ils lui firent même souvent les plus grands sacrifices personnels. Si jamais quelqu'un consacra toute sa vie à « l'amour de la vérité et du droit » — la phrase étant prise dans son bon sens — ce fut, par exemple, Diderot. Si Starcke, par conséquent, déclare que tout cela est de l'idéalisme, cela prouve uniquement que le mot matérialisme, ainsi que l'antagonisme entre les deux tendances, a perdu ici toute espèce de sens pour lui.

Le fait est que Starcke fait ici, quoique peut-être inconsciemment, une concession impardonnable au préjugé philistin contre le mot matérialisme qui a son origine dans la vieille calomnie des prêtres. Par matérialisme, le philistin entend la goinfrerie, l'ivrognerie, les plaisirs des sens, le train de vie fastueux, la convoitise, l'avarice, la cupidité, la chasse aux profits et la spéculation à la Bourse, bref, tous les vices sordides auxquels il s'adonne lui-même en secret ; et par idéalisme, il entend la foi en la vertu, en l'humanité et, en général, en un « monde meilleur », dont il fait parade devant les autres, mais auxquels il ne croit lui-même que tant qu'il s'agit de traverser la période de malaise ou de crise qui suit nécessairement ses « excès matérialistes » coutumiers et qu'il va répétant en outre son refrain préféré : « Qu'est-ce que l'homme ? Moitié bête, moitié ange ! »

D'ailleurs, Starcke se donne beaucoup de mal pour défendre Feuerbach contre les attaques et les préceptes des chargés de cours qui foisonnent actuellement en Allemagne sous le nom de philosophes.

C'est certainement important pour ceux qui s'intéressent à ces rejetons de la philosophie classique allemande ; cela pouvait sembler nécessaire à Starcke lui-même. Nous en ferons grâce à nos lecteurs.

III

Le véritable idéalisme de Feuerbach apparaît dès que nous en arrivons à sa philosophie de la religion et à son éthique. Il ne veut nullement supprimer la religion, il veut la perfectionner. La philosophie elle-même doit se fondre dans la religion.

« Les périodes de l'humanité ne se distinguent que par des changements d'ordre religieux. Il n'y a de mouvements historiques profonds que ceux qui vont jusqu'au cœur humain. Le cœur n'est pas une forme de la religion, celle-ci ayant aussi sa place dans le cœur ; il est l'essence de la religion » (cité par Starcke, page 168).

La religion est, d'après Feuerbach, le rapport sentimental d'homme à homme qui, jusqu'ici, cherchait sa vérité dans un reflet fantastique de la réalité — dans l'intervention d'un ou de nombreux dieux, reflets fantastiques de qualités humaines — mais la trouve maintenant directement et sans intermédiaire dans l'amour entre toi et moi. Et c'est ainsi que l'amour sexuel devient, en fin de compte, chez Feuerbach, l'une des formes les plus élevées, sinon la plus élevée, de l'exercice de sa nouvelle religion.

Mais les rapports sentimentaux entre les hommes et notamment les rapports entre les deux sexes ont existé depuis que les hommes existent. L'amour sexuel, spécialement, s'est développé au cours des huit derniers siècles et a conquis une place qui en a fait, au cours de cette période, le pivot obligatoire de toute poésie. Les religions positives existantes se sont contentées de donner leur consécration suprême à la réglementation par l'Etat de l'amour sexuel, c'est-à-dire à la législation du mariage et elles peuvent disparaître toutes demain sans que la moindre chose soit changée à la pratique de l'amour et de l'amitié. C'est ainsi que la religion chrétienne avait en fait si bien disparu en France de 1793 à 1798 que Napoléon lui-même ne put la réintroduire sans résistance et sans difficultés, et dans l'intervalle nul besoin ne s'est fait sentir d'un équivalent dans le sens de Feuerbach.

L'idéalisme consiste ici chez Feuerbach à considérer les rapports entre les hommes basés sur une inclination mutuelle tels que l'amour, l'amitié, la pitié, l'abnégation, etc., non pas simplement tels qu'ils sont par eux-mêmes, sans ressouvenir à une religion particulière qui appartient pour lui aussi au passé ; mais au contraire, à prétendre qu'ils n'atteignent leur pleine valeur que dès qu'on leur donne une consécration suprême au moyen du nom de religion. L'essentiel pour lui n'est pas que ces rapports purement humains existent, mais qu'ils soient interprétés comme la religion nouvelle, véritable. Ils ne doivent avoir pleine valeur que lorsqu'ils ont reçu le sceau religieux. Religion provient du mot latin *religare* [lier] et signifie primitivement liaison. Par conséquent, toute liaison entre hommes est une religion. Ce sont de pareils tours de passe-passe étymologiques qui constituent le dernier expédient de la philosophie idéaliste. Ce qui doit prévaloir, ce n'est pas ce que le mot signifie d'après le développement historique de son emploi réel, mais ce qu'il devrait signifier d'après son origine étymologique. Et c'est ainsi que l'amour sexuel et l'union sexuelle sont élevés à la hauteur d'une « religion », afin que le mot religion, cher au souvenir idéaliste, ne s'avise pas de disparaître de la langue. C'est exactement ainsi que s'exprimaient, au cours de 1840 à 1850, les réformistes parisiens de la tendance Louis Blanc, qui ne pouvaient se représenter un homme sans religion que comme un monstre, et nous disaient : « *Donc, l'athéisme, c'est votre religion !* » [En français dans le texte. (N.R.)] Lorsque Feuerbach veut établir la vraie religion sur la base d'une conception essentiellement matérialiste de la nature, cela revient, en réalité, à considérer la chimie moderne comme étant la véritable alchimie. Si la religion peut se passer de son Dieu, l'alchimie peut également se passer de sa pierre philosophale. Il existe d'ailleurs un lien très étroit entre l'alchimie et la religion. La pierre philosophale a un grand nombre de propriétés quasi divines, et les alchimistes gréco-égyptiens des deux premiers siècles de notre ère sont pour quelque chose dans l'élaboration de la doctrine chrétienne, ainsi que le prouvent les données fournies par Kopp et Berthelot.

Tout à fait fausse est l'affirmation de Feuerbach que les « périodes de l'humanité ne se distinguent que par des changements d'ordre religieux ». De grands tournants historiques n'ont été *accompagnés* de changements d'ordre religieux que dans la mesure où entrent en ligne de compte les trois grandes religions mondiales : le bouddhisme, le christianisme et l'islamisme. Les anciennes religions de tribus et de nations qui s'étaient constituées d'une façon naturelle n'avaient aucune tendance au prosélytisme et perdaient toute capacité de résistance dès qu'était brisée l'indépendance des tribus et des nations ; chez les Germains, il suffit même pour cela du simple contact avec l'Empire romain en décomposition et avec la religion chrétienne universelle qui venait d'être adoptée par celui-ci, comme correspondant à sa situation économique, politique et idéologique. Ce n'est que pour ces grandes religions universelles, formées d'une façon plus ou moins artificielle, et notamment pour le christianisme et l'islamisme, que nous constatons que des mouvements historiques plus généraux portent une empreinte religieuse, et même dans le domaine du christianisme, cette empreinte religieuse est limitée, pour des révolutions d'une importance véritablement universelle, aux premières phases de la lutte émancipatrice de la bourgeoisie, entre le XIII^e et le XVII^e siècle, et ne s'explique pas, comme le croit Feuerbach, par le cœur de l'homme et son besoin de religion, mais par toute l'histoire antérieure du moyen âge, qui ne connaissait précisément d'autre forme d'idéologie que la religion et la théologie. Mais, lorsqu'au XVIII^e siècle, la bourgeoisie fut devenue suffisamment forte pour avoir, elle aussi, son idéologie propre, adaptée à son point de vue de classe, elle fit sa grande et décisive révolution, la Révolution française, en faisant exclusivement appel à des idées juridiques et politiques, ne se souciant de la religion que dans la mesure où celle-ci était pour elle un obstacle. Mais elle se garda bien de mettre une nouvelle religion à la place de l'ancienne ; on sait comment Robespierre y échoua.

La possibilité d'éprouver des sentiments purement humains dans nos rapports avec nos semblables nous est déjà aujourd'hui suffisamment gâtée par la société fondée sur l'antagonisme et sur la domination de classe, dans laquelle nous sommes obligés de nous mouvoir ; nous n'avons, par conséquent, aucune raison de nous la gâter encore davantage en élevant ces sentiments à la hauteur d'une religion. Et, de même, la compréhension des grandes luttes de classe historiques est déjà suffisamment obscurcie par la façon courante d'écrire l'histoire, notamment en Allemagne, sans que nous ayons encore besoin de nous la rendre complètement impossible en transformant cette histoire des luttes en un simple appendice de l'histoire de la religion. Déjà ici, il apparaît à quel point nous nous sommes aujourd'hui éloignés de Feuerbach. Ses « plus beaux passages » consacrés à célébrer cette nouvelle religion d'amour sont devenus aujourd'hui complètement illisibles.

La seule religion que Feuerbach étudie sérieusement est le christianisme, la religion de l'Occident, fondée sur le monothéisme. Il démontre que le Dieu chrétien n'est que l'image fantastique de l'homme. Mais ce Dieu est lui-même le produit d'un long processus d'abstraction, la quintessence d'un grand nombre de dieux antérieurs de tribus et de nations. Et, de même, l'homme, dont ce Dieu n'est qu'une image, n'est pas non plus un homme véritable, mais, lui aussi, la quintessence d'un grand nombre d'hommes réels, l'homme abstrait, par conséquent lui-même une image idéale. Le même Feuerbach, qui prêche à chaque page la sensualité, qui invite à se plonger dans le concret, dans la réalité, devient complètement abstrait dès qu'il en vient à parler d'autre chose que des relations purement sexuelles entre les hommes.

Ces relations ne lui offrent qu'un seul aspect : la morale. Et ici, nous sommes à nouveau frappés de la pauvreté étonnante de Feuerbach par rapport à Hegel. L'éthique de Hegel, ou doctrine de la moralité, est la philosophie du droit et elle comprend : 1. le droit abstrait ; 2. la moralité ; 3. la morale, qui comprend, à son tour, la famille, la société civile, l'Etat. Autant la forme est idéaliste, autant le contenu est ici réaliste. Tout le domaine du droit, de l'économie, de la politique y est englobé, à côté de la morale. Chez Feuerbach, c'est exactement le contraire. Au point de vue de la forme, il est réaliste, il prend pour point de départ l'homme ; mais il ne dit absolument rien du monde dans lequel vit cet homme, aussi cet homme reste-t-il donc toujours le même être abstrait qui périrait dans la philosophie de la religion. C'est que cet homme n'est pas né dans le sein de sa mère, il est éclos du dieu des religions monothéistes, aussi ne vit-il pas dans un monde réel, formé et déterminé historiquement ; il est bien en rapport avec d'autres hommes, mais chacun d'eux est aussi abstrait que lui-même. Dans la philosophie de la religion, nous avons au moins encore des hommes et des femmes, mais dans

l'éthique, cette dernière différence disparaît également. A vrai dire, on rencontre bien à de longs intervalles chez Feuerbach des phrases comme celles-ci :

« Dans un palais, on pense autrement que dans une chaumière ». — « Si tu n'as rien de substantiel dans le corps, ayant faim et étant dans la misère, tu n'as rien non plus de substantiel dans la tête, dans l'esprit et dans le cœur, pour la morale ». — « Il faut que la politique devienne notre religion », etc.

Mais Feuerbach ne sait absolument rien faire de ces phrases, elles restent chez lui de simples façons de parler, et Starcke lui-même est obligé d'avouer que la politique était pour Feuerbach une frontière infranchissable et que

« la sociologie était pour lui une *terra incognita* ».

Il ne nous apparaît pas moins plat en comparaison avec Hegel dans sa façon de traiter l'antinomie du bien et du mal.

« On croit dire une grande vérité, écrit Hegel, lorsqu'on dit : l'homme est naturellement bon, mais on oublie que l'on dit une plus grande vérité encore par ces mots : l'homme est naturellement mauvais ».

Chez Hegel, le mal est la forme sous laquelle se présente la force motrice du développement historique. Et, à vrai dire, cette phrase a ce double sens que, d'une part, chaque nouveau progrès apparaît nécessairement comme un crime contre quelque chose de sacré, comme une rébellion contre l'ancien état de choses en voie de dépérissement, mais sanctifié par l'habitude, et d'autre part, que, depuis l'apparition des antagonismes de classes, ce sont précisément les passions mauvaises des hommes, la convoitise et le désir de domination qui sont devenus les leviers du développement historique, ce dont l'histoire du féodalisme et de la bourgeoisie, par exemple, n'est qu'une preuve continue. Or, il ne vient pas du tout à l'esprit de Feuerbach d'étudier ce rôle historique du mal moral. L'histoire est, d'une façon générale, pour lui, un domaine peu agréable où il n'est pas à son aise. Même sa fameuse déclaration :

« L'homme primitif issu de la nature n'était qu'un simple être naturel, ce n'était pas un homme. L'homme est un produit de l'homme, de la culture, de l'histoire »,

même cette déclaration reste chez lui complètement stérile.

C'est pourquoi ce que nous dit Feuerbach de la morale ne peut être qu'extrêmement pauvre. Le penchant au bonheur est inné chez l'homme et doit par conséquent constituer la base de toute morale. Mais le penchant au bonheur est soumis à un double correctif. Premièrement, du fait des conséquences naturelles de nos actes : le malaise suit l'ivresse, la maladie l'excès habituel. Deuxièmement, du fait de leurs conséquences sociales : si nous ne respectons pas le même penchant au bonheur chez les autres, ces derniers se défendent et troublent par là notre propre penchant au bonheur. Il en résulte que, pour satisfaire notre penchant, il faut que nous soyons à même d'apprécier d'une façon juste les conséquences de nos actes, et, d'autre part, d'admettre le même droit au penchant correspondant chez autrui. La restriction volontaire rationnelle en ce qui nous concerne nous-mêmes, et l'amour — toujours l'amour ! — dans nos rapports avec les autres constituent, par conséquent, les règles fondamentales de la morale de Feuerbach, dont découlent toutes les autres. Et ni les exposés les plus ingénieux de Feuerbach, ni les plus grands éloges de Starcke ne peuvent masquer la pauvreté et la platitude de ces quelques phrases.

Le penchant au bonheur n'est satisfait que très exceptionnellement et jamais à son avantage ou à l'avantage d'autrui si l'individu s'occupe de sa propre personne. Il exige, au contraire, des relations avec le monde extérieur, des sources de satisfaction, par conséquent, de la nourriture, un individu de l'autre sexe, des livres, des conversations, des discussions, de l'activité des objets de consommation et de travail, etc. La morale de Feuerbach, ou bien suppose que ces moyens et objets de satisfaction sont

donnés simplement à chaque homme, ou bien ne lui donne que de bonnes leçons inapplicables, elle ne vaut, par conséquent, pas un rouge liard pour ceux à qui ces moyens font défaut. Et c'est ce que Feuerbach lui-même déclare tout sèchement :

« On pense autrement dans un palais que dans une chaumière. Si tu n'as rien de substantiel dans le corps ayant faim et étant dans la misère, tu n'as rien de substantiel non plus dans la tête, dans l'esprit et dans le cœur pour la morale. »

En est-il autrement du même droit au penchant au bonheur pour autrui ? Feuerbach posait cette revendication d'une façon absolue comme valant pour toutes les époques et dans toutes les circonstances. Mais depuis quand prévaut-elle ? Est-ce que, dans l'antiquité, il fut jamais question du même droit au penchant au bonheur chez les esclaves et les maîtres, et au moyen âge, chez les serfs et les barons ? Le penchant au bonheur de la classe opprimée n'a-t-il pas toujours été impitoyablement et « légalement » sacrifié à celui de la classe dominante ? Oui, dira-t-on. c'était immoral, mais actuellement l'égalité des droits est reconnue. Reconnue en paroles depuis et parce que la bourgeoisie s'est vue obligée, dans sa lutte contre la féodalité et au cours du développement de la production capitaliste, d'abolir tous les privilèges de caste, c'est-à-dire tous les privilèges personnels, et d'introduire d'abord l'égalité de l'individu en matière de droit privé, puis, peu à peu, en matière de droit civil et au point de vue juridique. Mais le penchant au bonheur ne vit que dans une mesure insignifiante de droits spirituels, et pour la plus grande part, de moyens matériels. Or, la production capitaliste veille à ce qu'il ne revienne à la grande majorité des personnes jouissant de l'égalité de droits que le strict nécessaire, et elle ne respecte par conséquent guère plus — quand elle le respecte — le penchant au bonheur de la majorité que le faisait la société esclavagiste ou féodale. Et la situation est-elle meilleure en ce qui concerne les moyens intellectuels du bonheur, les moyens de culture ? Le maître d'école de Sadowa⁹ lui-même n'est-il pas un mythe ?

Mais ce n'est pas encore tout. D'après la théorie feuerbachienne de la morale, la Bourse des valeurs est le temple suprême de la morale, à condition qu'on y spéculé toujours d'une façon juste. Si mon penchant au bonheur me conduit à la Bourse et si j'y pèse d'une façon si juste les conséquences de mes actes qu'ils n'entraînent pour moi que des avantages et aucun désagrément, c'est-à-dire si je gagne constamment, la prescription de Feuerbach est remplie. Ce faisant, je ne porte pas non plus atteinte au même penchant au bonheur d'un autre, car cet autre est allé à la Bourse aussi volontairement que moi, et, en concluant son affaire de spéculation avec moi, il a suivi, tout comme moi, son penchant au bonheur. Et s'il perd son argent, son action se révèle précisément par là comme immorale parce que mal calculée et, en lui appliquant la peine qu'il a méritée, je puis même me vanter d'être un moderne Rhadamante. L'amour règne aussi à la Bourse, dans la mesure où il n'est pas seulement une phrase sentimentale, car chacun y trouve dans autrui la satisfaction de son penchant au bonheur. Or, n'est-ce pas ce que doit faire l'amour et sa façon de manifester son activité dans la pratique ? Et si je joue avec une exacte prévision des conséquences de mes opérations, par conséquent avec succès, je remplis les exigences les plus strictes de la morale de Feuerbach et je m'enrichis encore par-dessus le marché. En d'autres termes, la morale de Feuerbach est adaptée à la société capitaliste actuelle si peu qu'il le veuille lui-même ou qu'il s'en doute.

Mais l'amour ! — Oui, l'amour est partout et toujours le dieu enchanteur qui, chez Feuerbach, doit aider à surmonter toutes les difficultés de la vie pratique — et cela dans une société divisée en classes ayant des intérêts diamétralement opposés ! Par là disparaît de la philosophie le dernier vestige de son caractère révolutionnaire, et il ne reste plus que le vieux refrain : Aimez-vous les uns les autres ! Embrassez-vous sans distinction de sexe et de condition ! Rêve de réconciliation universelle !

En résumé, il en est de la théorie de la morale de Feuerbach comme de toutes celles qui l'ont précédée. Elle est adaptée à tous les temps, à tous les peuples, à toutes les conditions, et c'est précisément pour cela qu'elle n'est jamais ni nulle part applicable et qu'elle reste tout aussi impuissante à l'égard du monde réel que l'impératif catégorique de Kant. En réalité, chaque classe et même chaque profession a sa morale propre, et la brise là où elle peut le faire impunément, et l'amour qui doit tout unir, se

manifeste par des guerres, des conflits, des procès, des querelles domestiques, des divorces et l'exploitation la plus grande possible des uns par les autres.

Mais comment a-t-il été possible que le formidable stimulant donné par Feuerbach soit resté aussi stérile pour lui-même ? Simplement par le fait que Feuerbach ne put sortir hors du royaume de l'abstraction qu'il haïssait mortellement et trouver le chemin menant à la réalité vivante. Il s'accroche violemment à la nature et à l'homme, mais la nature et l'homme restent pour lui de simples mots. Ni de la nature réelle, ni de l'homme réel, il ne sait rien nous dire de précis. Mais on ne parvient de l'homme abstrait de Feuerbach aux hommes réels vivants que si on les considère dans leur action dans l'histoire. Et Feuerbach s'y refusait, et c'est pourquoi l'année 1848, qu'il ne comprit pas, ne signifia pour lui que la rupture définitive avec le monde réel, la retraite dans la solitude. La responsabilité principale en incombe, encore une fois, aux conditions de l'Allemagne de l'époque qui le laissèrent péricliter misérablement.

Mais le pas que Feuerbach ne fit point ne pouvait manquer d'être fait ; le culte de l'homme abstrait qui constituait le centre de la nouvelle religion feuerbachienne, devait nécessairement être remplacé par la science des hommes réels et de leur développement historique. Ce développement ultérieur du point de vue de Feuerbach, par-dessus Feuerbach lui-même, Marx l'entreprit en 1845 dans la *Sainte Famille*.

IV

Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, ce furent autant de ramifications de la philosophie hégélienne, dans la mesure où ces auteurs se maintinrent sur le terrain philosophique. Après sa *Vie de Jésus* et sa *Dogmatique* Strauss n'a fait que des belles lettres d'esprit philosophique et d'histoire religieuse à la Renan ; Bauer n'a réussi à faire quelque chose que dans le domaine de l'histoire de l'origine du christianisme, mais c'est d'ailleurs une chose importante; Stirner resta une curiosité, même après que Bakounine l'eut amalgamé avec Proudhon et qu'il eut baptisé cet amalgame « anarchisme » ; Feuerbach seul fut considérable en tant que philosophe. Mais la philosophie, la science des sciences qui, prétendait-on, plane au-dessus de toutes les sciences particulières et en fait la synthèse, ne resta pas seulement pour lui une barrière infranchissable, un tabernacle inviolable, mais il resta lui aussi, en tant que philosophe, à mi-chemin, par en bas matérialiste, par en haut idéaliste ; il ne sut pas venir à bout de Hegel par la critique, mais le rejeta tout simplement comme inutilisable, alors que lui-même, par rapport à la richesse encyclopédique du système de Hegel, ne réalisa rien de positif qu'une religion de l'amour boursoufflée et une morale pauvre, impuissante.

Mais, de la dissolution de l'école hégélienne, sortit encore une autre tendance, la seule qui ait vraiment donné des fruits, et cette tendance est essentiellement attachée au nom de Marx. *[Qu'on me permette ici une explication personnelle. On a récemment, à différentes reprises, fait allusion à la part que j'ai prise à l'élaboration de cette théorie, et c'est pourquoi je puis difficilement me dispenser de dire ici quelques mots pour en finir sur ce point. Je ne puis nier d'avoir pris une certaine part indépendante, avant et pendant ma collaboration de quarante années avec Marx, aussi bien à l'élaboration qu'en particulier, au développement de la théorie dont il est question ici. Mais la plus grande partie des idées directrices fondamentales, particulièrement dans le domaine économique et historique, et spécialement leur nette formulation définitive, sont la chose de Marx. Ce que j'y ai apporté — à l'exception, tout au plus, de quelques branches spéciales — Marx aurait bien pu le faire sans moi. Mais ce que Marx a fait, je n'aurais pas pu le faire. Marx nous dépassait tous, il voyait plus loin, plus large et plus rapidement que nous tous. Marx était un génie, nous autres, tout au plus, des talents. Sans lui, la théorie serait bien loin d'être ce qu'elle est. C'est donc à juste titre qu'elle porte son nom.]*

La rupture avec la philosophie de Hegel se produisit ici également par le retour au point de vue matérialiste. Cela signifie qu'on se décida à concevoir le monde réel — nature et histoire — tel qu'il se présente lui-même à quiconque va à lui sans aucune billevesée idéaliste ; on se décida à sacrifier impitoyablement toute lubie idéaliste impossible à concilier avec les faits considérés dans leurs propres rapports et non dans des rapports fantastiques. Et le matérialisme ne signifie vraiment rien de

plus. Seulement, c'était la première fois qu'on prenait vraiment au sérieux la conception matérialiste du monde, qu'on l'appliquait d'une façon conséquente à tous les domaines du savoir en question, tout au moins dans les grandes lignes.

On ne se contenta pas de mettre tout simplement Hegel de côté ; on s'attacha au contraire à son aspect révolutionnaire développé plus haut, à la méthode dialectique. Mais cette méthode était inutilisable sous sa forme hégélienne. Chez Hegel, la dialectique est l'idée se développant elle-même. L'idée absolue, non seulement existe de toute éternité — on ne sait pas où — mais elle est également la véritable âme vivante de tout le monde existant. Elle se développe pour venir à elle-même à travers toutes les phases préliminaires, qui sont longuement traitées dans la *Logique*, et qui sont toutes incluses en elle. Puis elle « se dessaisit » en se transformant en la nature, où sans avoir conscience d'elle-même, déguisée en nécessité naturelle, elle passe par un nouveau développement, et finalement revient à la conscience d'elle-même dans l'homme ; cette conscience d'elle-même s'élabore à son tour dans l'histoire en partant de l'élément brut jusqu'à ce qu'enfin l'idée absolue revienne complètement à elle-même dans la philosophie de Hegel. Chez Hegel, le développement dialectique qui se manifeste dans la nature et dans l'histoire, c'est-à-dire l'enchaînement causal du progrès s'imposant de l'inférieur au supérieur à travers tous les mouvements en zig-zag et tous les reculs momentanés, n'est donc que le reflet de l'automouvement personnel de l'idée se poursuivant de toute éternité, on ne sait où, mais, en tout cas, indépendamment de tout cerveau pensant humain. C'était cette interversion idéologique qu'il s'agissait d'écarter. Nous considérâmes à nouveau les idées de notre cerveau du point de vue matérialiste, comme étant les reflets des objets, au lieu de considérer les objets réels comme les reflets de tel ou tel degré de l'idée absolue. Par là, la dialectique fut réduite à la science des lois générales du mouvement, tant du monde extérieur que de la pensée humaine — à deux séries de lois identiques au fond, mais différentes dans leur expression en ce sens que le cerveau humain peut les appliquer consciemment, tandis que, dans la nature, et jusqu'à présent, en majeure partie également dans l'histoire humaine, elles ne se fraient leur chemin que d'une façon inconsciente, sous la forme de la nécessité extérieure, au sein d'une série infinie de hasards apparents. Mais, par là, la dialectique de l'idée même ne devint que le simple reflet conscient du mouvement dialectique du monde réel, et, ce faisant, la dialectique de Hegel fut mise la tête en haut, ou, plus exactement, de la tête sur laquelle elle se tenait, on la remit de nouveau sur ses pieds. Et cette dialectique matérialiste, qui était depuis des années notre meilleur instrument de travail et notre arme la plus acérée, fut, chose remarquable, découverte non seulement par nous, mais en outre, indépendamment de nous et même de Hegel, par un ouvrier allemand, Joseph Dietzgen. (Voir *l'Essence du travail intellectuel humain décrite par un travailleur manuel*. Nouvelle critique de la raison pure et pratique. Meissner, Hambourg, 1869.)

Mais par là, on avait repris le côté révolutionnaire de la philosophie de Hegel, et on l'avait débarrassée, du même coup, de ses chamarrures idéalistes qui, chez Hegel, en avaient empêché l'application conséquente. La grande idée fondamentale selon laquelle le monde ne doit pas être considéré comme un complexe de *choses* achevées, mais comme un complexe de *processus* où les choses, en apparence stables, tout autant que leurs reflets intellectuels dans notre cerveau, les idées passent par un changement ininterrompu de devenir et de dépérissement où finalement, malgré tous les hasards apparents et tous les retours momentanés en arrière, un développement progressif finit par se faire jour — cette grande idée fondamentale a, notamment depuis Hegel, pénétré si profondément dans la conscience courante qu'elle ne trouve sous cette forme générale, presque plus de contradiction. Mais la reconnaître en phrase et l'appliquer, dans la réalité, en détail, à chaque domaine soumis à l'investigation, sont des choses différentes. Or, si l'on s'inspire constamment de ce point de vue dans la recherche, on cesse une fois pour toutes de demander des solutions définitives et des vérités éternelles ; on a toujours conscience du caractère nécessairement borné de toute connaissance acquise, de sa dépendance à l'égard des conditions dans lesquelles elle a été acquise ; pas plus qu'on ne se laisse imposer par les antinomies irréductibles pour la vieille métaphysique toujours en usage du vrai et du faux, du bien et du mal, de l'identique et du différent, du fatal et du fortuit ; on sait que ces antinomies n'ont qu'une valeur relative, que ce qui est maintenant reconnu comme vrai a son côté faux caché qui apparaîtra plus tard, de même que ce qui est actuellement reconnu comme faux a son côté vrai grâce auquel il a pu précédemment être considéré comme vrai ; que ce que l'on affirme nécessaire est

composé de purs hasards et que le prétendu hasard est la forme sous laquelle se cache la nécessité — et ainsi de suite.

L'ancienne méthode de recherche et de pensée, que Hegel appelle la méthode « métaphysique » qui s'occupait de préférence de l'étude des *choses* considérées en tant qu'objets fixes donnés et dont les survivances continuent à hanter les esprits, avait, en son temps, sa grande justification historique. Il fallait d'abord étudier les choses avant de pouvoir étudier les processus. Il fallait d'abord savoir ce qu'était telle ou telle chose avant de pouvoir observer les modifications opérées en elle. Et il en fut ainsi dans les sciences naturelles. L'ancienne métaphysique, qui considérait les choses comme faites une fois pour toutes, était le produit de la science de la nature qui étudiait les choses mortes et vivantes en tant que choses faites une fois pour toutes. Mais lorsque cette étude fut avancée au point que le progrès décisif fut possible, à savoir le passage à l'étude systématique des modifications subies par ces choses au sein de la nature même, à ce moment sonna aussi dans le domaine philosophique le glas de la vieille métaphysique. Et en effet, si, jusqu'à la fin du siècle dernier, la science de la nature fut surtout une science *d'accumulation*, une science de choses faites une fois pour toutes, elle est essentiellement, dans notre siècle, une science de *classement*, une science des phénomènes, de l'origine et du développement de ces choses et de la filiation qui relie ces phénomènes de la nature en un grand tout. La physiologie qui étudie les phénomènes de l'organisme végétal et animal, l'embryologie qui étudie le développement de chaque organisme depuis l'embryon jusqu'à la maturité, la géologie qui étudie la formation progressive de la surface terrestre, sont toutes filles de notre siècle.

Mais ce sont surtout trois grandes découvertes qui ont fait progresser à pas de géant notre connaissance de l'enchaînement des processus naturels : premièrement, la découverte de la cellule en tant que l'unité d'où se développe par la multiplication et la différenciation tout l'organisme végétal et animal de telle sorte que non seulement l'on a reconnu que le développement et la croissance de tous les organismes supérieurs se poursuivent selon une seule loi générale, mais encore que dans la capacité de transformation de la cellule la voie est indiquée par laquelle les organismes peuvent modifier leur espèce, et, par là, traverser un développement plus qu'individuel. Deuxièmement, la découverte de la transformation de l'énergie, qui nous a montré toutes les forces — c'est ainsi qu'on les nomme — agissantes tout d'abord dans la nature inorganique, la force mécanique et son complément, l'énergie appelée potentielle, la chaleur, le rayonnement (lumière ou chaleur rayonnante), l'électricité, le magnétisme, l'énergie chimique comme étant autant de phénomènes différents du mouvement universel passant dans certains rapports de quantité de l'une à l'autre, de telle sorte que, pour une certaine quantité de l'une qui disparaît, réapparaît une certaine quantité d'une autre, et qu'ainsi tout le mouvement de la nature se réduit à ce processus ininterrompu de transformation d'une forme dans une autre. Enfin, la démonstration d'ensemble faite pour la première fois par Darwin, selon laquelle tous les produits de la nature qui nous environnent actuellement, y compris les hommes, sont le produit d'un long processus de développement d'un petit nombre de germes unicellulaires à l'origine, et que ces derniers sont, à leur tour, issus d'un protoplasme ou d'un corps albuminoïdal constitué par voie chimique.

Grâce à ces trois grandes découvertes et aux progrès formidables des sciences naturelles, nous sommes aujourd'hui en mesure de pouvoir montrer dans les grandes lignes l'enchaînement entre les phénomènes de la nature non seulement dans les différents domaines, mais encore celui entre les différents domaines, et de pouvoir présenter ainsi un tableau synoptique de l'ensemble de la nature sous une forme à peu près systématique, au moyen de faits fournis par les sciences naturelles expérimentales elles-mêmes. C'était autrefois la tâche de ce que l'on appelait la philosophie de la nature de fournir ce tableau d'ensemble. Elle ne pouvait le faire qu'en remplaçant les rapports réels encore inconnus par des rapports imaginaires, fantastiques, en complétant les faits manquants par des idées, et en comblant les lacunes existant dans la réalité au moyen de la simple imagination. En procédant ainsi, elle a eu maintes idées géniales, pressenti maintes découvertes ultérieures, mais elle a également mis en jeu pas mal de bêtises, comme il ne pouvait en être autrement. Aujourd'hui, où l'on n'a besoin que d'interpréter les résultats de l'étude de la nature dialectiquement, c'est-à-dire dans le sens de l'enchaînement qui lui est propre pour arriver à un « système de la nature » satisfaisant pour notre époque, où le caractère dialectique de cet enchaînement s'impose, même contre leur gré, aux

cerveaux des naturalistes formés à l'école métaphysique, aujourd'hui, la philosophie de la nature est définitivement mise à l'écart. Toute tentative en vue de la ressusciter ne serait pas seulement superflue, *ce serait une régression.*

Mais ce qui est vrai de la nature, considérée, de ce fait, elle aussi comme un processus de développement historique, Test aussi de l'histoire de la société dans toutes ses branches et de l'ensemble des sciences qui traitent des choses humaines (et divines). Ici également, la philosophie de l'histoire, du droit, de la religion, etc., consistait à substituer à la filiation réelle qu'il fallait prouver entre les phénomènes, celle qu'inventait le cerveau du philosophe, à considérer l'histoire, dans son ensemble comme dans ses différentes parties comme la réalisation progressive d'idées, et naturellement toujours des seules idées préférées du philosophe même. De la sorte, l'histoire travaillait orientée inconsciemment, mais fatalement, vers un certain but idéal fixé d'avance qui était, par exemple, chez Hegel, la réalisation de son idée absolue, et la tendance inéluctable vers cette idée absolue constituait l'enchaînement interne des événements historiques. A la place de l'enchaînement réel, encore inconnu, on plaçait ainsi une nouvelle Providence mystérieuse — inconsciente, ou prenant peu à peu conscience d'elle-même. Il s'agissait par conséquent ici, tout comme dans le domaine de la nature, d'écarter ces rapports construits artificiellement, en trouvant les rapports réels, tâche qui revenait, en fin de compte, à découvrir les lois générales du développement qui, dans l'histoire de la société humaine, s'imposent comme les lois dominantes.

Mais l'histoire du développement de la société se révèle cependant, en un point, essentiellement différente de celle de la nature. Dans la nature — dans la mesure où nous ne tenons pas compte de la réaction exercée sur elle par les hommes — ce sont simplement des facteurs inconscients et aveugles qui agissent les uns sur les autres et c'est dans leur alternance que se manifeste la loi générale. De tout ce qui se produit — des innombrables hasards apparents, visibles à la surface, comme des résultats finaux qui maintiennent l'ordre à travers tous ces hasards — rien ne se produit en tant que but conscient, voulu. Par contre, dans l'histoire de la société, les facteurs agissants sont exclusivement des hommes doués de conscience, agissant avec réflexion ou avec passion et poursuivant des buts déterminés ; rien ne se produit sans dessein conscient, sans fin voulue. Mais cette différence, quelle que soit son importance pour l'investigation historique, en particulier d'époques et d'événements déterminés, ne peut rien changer au fait que le cours de l'histoire est sous l'empire de lois générales internes. Car, ici aussi, malgré les buts consciemment poursuivis par tous les individus pris isolément, c'est le hasard qui, d'une façon générale, règne en apparence à la surface. Ce n'est que rarement que se réalise le dessein voulu, dans la majorité des cas, les nombreux buts poursuivis s'entrecroisent et se contredisent, ou bien ils sont eux-mêmes à priori irréalisables, ou bien encore les moyens pour les réaliser sont insuffisants. C'est ainsi que les conflits des innombrables volontés et actions individuelles créent dans le domaine historique un état tout à fait analogue à celui qui règne dans la nature inconsciente. Les buts des actions sont voulus, mais les résultats qui suivent réellement ces actions ne le sont pas. ou s'ils semblent, au début, correspondre cependant au but poursuivi, ils ont finalement des conséquences tout autres que celles qui ont été voulues. Ainsi les événements historiques apparaissent d'une façon générale dominés par le hasard également. Mais partout où le hasard semble se jouer à la surface, il est toujours sous l'empire de lois internes cachées, et il ne s'agit que de les découvrir.

Les hommes font leur histoire, quelque tournure qu'elle prenne, en poursuivant chacun leurs fins propres, consciemment voulues, et ce sont précisément les résultats de ces nombreuses volontés agissant dans des sens différents et de leur répercussions variées sur le monde extérieur qui constituent l'histoire. Il s'agit aussi, par conséquent, de ce que veulent les nombreux individus pris isolément. La volonté est déterminée par la passion ou la réflexion. Mais les leviers qui déterminent directement à leur tour la passion ou la réflexion sont de nature très diverse. Ce peuvent être, soit des objets extérieurs, soit des motifs d'ordre idéal : ambition, « enthousiasme pour la vérité et la justice », haine personnelle ou encore toutes sortes de lubies purement personnelles. Mais, d'une part, nous avons vu que les nombreuses volontés individuelles qui agissent dans l'histoire entraînent, pour la plupart, des résultats tout à fait différents et souvent directement opposés à ceux que l'on se proposait, et que leurs motifs n'ont par conséquent qu'une importance secondaire pour le résultat final. D'autre part, on peut encore se demander quelles sont à leur tour les forces motrices cachées derrière ces motifs, et quelles

sont les causes historiques qui se transforment en ces motifs dans les cerveaux des hommes qui agissent.

Cette question, l'ancien matérialisme ne se l'est jamais posée. C'est pourquoi sa conception de l'histoire, dans la mesure où il en a une, est essentiellement pragmatique, apprécie tout d'après les motifs de l'action, partage les hommes exerçant une action historique en nobles et non-nobles, et constate ensuite ordinairement que ce sont les nobles qui sont les dupes et les non-nobles les vainqueurs, d'où il résulte pour l'ancien matérialisme que l'étude de l'histoire ne nous apprend pas grand-chose d'édifiant, et pour nous que, dans le domaine historique, l'ancien matérialisme est infidèle à lui-même parce qu'il prend les forces motrices idéales qui y sont actives pour les causes dernières, au lieu d'examiner ce qu'il y a derrière elles, et quelles sont les forces motrices de ces forces motrices. L'inconséquence ne consiste pas à reconnaître des forces motrices idéales, mais à ne pas remonter plus haut jusqu'à leurs causes déterminantes. La philosophie de l'histoire, par contre, telle qu'elle est représentée notamment par Hegel, reconnaît que les motifs apparents et ceux aussi qui déterminent véritablement les actions des hommes dans l'histoire ne sont pas du tout les causes dernières des événements historiques, et que, derrière ces motifs, il y a d'autres puissances déterminantes qu'il s'agit précisément de rechercher ; mais elle ne les cherche pas dans l'histoire elle-même, elle les importe, au contraire, de l'extérieur, de l'idéologie philosophique, dans l'histoire. Au lieu d'expliquer l'histoire de l'ancienne Grèce par son propre enchaînement interne, Hegel, par exemple, affirme simplement qu'elle n'est rien d'autre que l'élaboration de « formation de la belle individualité », la réalisation de l'« œuvre d'art », comme telle. Il dit, à cette occasion, beaucoup de belles choses profondes sur les anciens Grecs, mais cela n'empêche que nous ne pouvons plus nous contenter aujourd'hui d'une telle explication, qui n'est qu'une phrase et rien de plus.

S'il s'agit, par conséquent, de rechercher les forces motrices qui, — consciemment ou inconsciemment et, il faut le dire, très souvent inconsciemment, — se trouvent derrière les mobiles des actions des hommes dans l'histoire et qui constituent en fait les dernières forces motrices de l'histoire, il ne peut pas tant s'agir des motifs des individus, si proéminents soient-ils, que de ceux qui mettent en mouvement de grandes masses, des peuples entiers, et dans chaque peuple, à leur tour, des classes tout entières ; motifs qui les poussent non à des soulèvements passagers à la manière d'un feu de paille qui s'éteint rapidement, mais à une action durable, aboutissant à une grande transformation historique. Approfondir les forces motrices qui se reflètent ici dans l'esprit des masses en action et de leurs chefs — ceux que l'on appelle les grands hommes — en tant que motifs conscients, d'une façon claire ou confuse, directement ou sous une forme idéologique et même divinisée — telle est la seule voie qui puisse nous mener sur la trace des lois qui dominent l'histoire en général et aux différentes époques dans les différents pays. Tout ce qui met les hommes en mouvement doit nécessairement passer par leur cerveau, mais la forme que cela prend dans ce cerveau dépend beaucoup des circonstances. Les ouvriers ne se sont pas le moins du monde réconciliés avec l'exploitation mécanique capitaliste depuis qu'ils ne détruisent plus purement et simplement les machines, comme ils le firent encore en 1848 sur le Rhin.

Mais alors que dans toutes les périodes antérieures, la recherche de ces causes motrices de l'histoire était presque impossible à cause de la complexité et de la dissimulation de leurs rapports avec les répercussions qu'ils exercent, notre époque a tellement simplifié ces rapports que l'énigme a pu être résolue. Depuis le triomphe de la grande industrie, c'est-à-dire au moins depuis les traités de paix de 1815, ce n'est plus un secret pour personne en Angleterre que toute la lutte politique y tournait autour des prétentions à la domination de deux classes : l'aristocratie foncière (*landed aristocracy*) et la bourgeoisie (*middle class*). En France, c'est avec le retour des Bourbons qu'on prit conscience du même fait ; les historiens de l'époque de la Restauration, de Thierry à Guizot, Mignet et Thiers, l'indiquent partout comme étant la clé qui permet de comprendre toute l'histoire de la France depuis le moyen âge. Et, depuis 1830, la classe ouvrière, le prolétariat, a été reconnu comme troisième combattant pour le pouvoir dans ces deux pays. La situation s'était tellement simplifiée qu'il fallait fermer les yeux à dessein pour ne pas voir dans la lutte de ces trois grandes classes et dans le conflit de leurs intérêts la force motrice de l'histoire moderne — tout au moins dans les deux pays les plus avancés.

Mais comment ces classes s'étaient-elles formées ? Si l'on pouvait encore attribuer au premier abord à la grande propriété jadis féodale une origine provenant — du moins au début — de motifs politiques, de prise de possession violente, cela n'était plus possible pour la bourgeoisie et le prolétariat. Ici, l'origine et le développement de deux grandes classes apparaissent de façon claire et tangible comme provenant de causes d'ordre purement économique. Et il était tout aussi manifeste que, dans la lutte entre la propriété foncière et la bourgeoisie, autant que dans la lutte entre la bourgeoisie et le prolétariat, il s'agissait, en premier lieu, d'intérêts économiques pour la satisfaction desquels le pouvoir politique ne devait servir que de simple moyen. Bourgeoisie et prolétariat s'étaient formés l'une et l'autre à la suite d'une transformation des conditions économiques, plus exactement du mode de production. C'est le passage, d'abord du métier corporatif à la manufacture et de la manufacture à la grande industrie, avec son mode d'exploitation mécanique à la vapeur qui avait développé ces deux classes. A un certain degré de ce développement, les nouvelles forces productives mises en mouvement par la bourgeoisie — en premier lieu, la division du travail et le groupement d'un grand nombre d'ouvriers spécialisés en une seule manufacture — ainsi que les conditions et besoins d'échange créés par elles, devinrent incompatibles avec le régime de production existant, transmis par l'histoire et consacré par la loi, c'est-à-dire avec les privilèges corporatifs et les innombrables privilèges personnels et locaux (qui constituaient autant d'obstacles pour les ordres non privilégiés) de l'organisation sociale féodale. Les forces productives, représentées par la bourgeoisie, se rebellèrent contre le régime de production représenté par les propriétaires fonciers féodaux, et les maîtres de corporation. On connaît le résultat. Les liens féodaux furent brisés, en Angleterre, progressivement, en France, d'un seul coup, en Allemagne, on n'en est pas encore venu à bout. Mais de même qu'à une certaine phase de développement, la manufacture entra en conflit avec le mode de production féodal, de même, maintenant, la grande industrie est entrée en conflit avec le régime de production bourgeois qui l'a remplacé. Liée par ce régime, par les cadres étroits du mode de production capitaliste, elle crée, d'une part, une prolétarisation toujours croissante de la grande masse du peuple tout entier et, d'autre part, une quantité de plus en plus considérable de produits impossibles à écouler. Surproduction et misère de masse, chacune étant la cause de l'autre, telle est la contradiction absurde à laquelle elle aboutit et qui exige fatalement un déchaînement des forces productives par la transformation du mode de production.

Il est prouvé, par conséquent, que, dans l'histoire moderne tout au moins, toutes les luttes politiques sont des luttes de classes, et que toutes les luttes émancipatrices de classes, malgré leur forme nécessairement politique — car toute lutte de classes est une lutte politique — tournent en dernière analyse, autour de l'émancipation *économique*. Par conséquent, l'Etat, de régime politique, constitue ici, tout au moins, l'élément secondaire, et la société civile, le domaine des relations économiques, l'élément décisif. La conception traditionnelle, à laquelle Hegel sacrifie lui aussi, voyait dans l'Etat l'élément déterminant et dans la société civile l'élément déterminé par le premier. Mais ce n'est conforme qu'aux apparences. De même que, chez l'homme isolé, toutes les forces motrices de ses actions doivent nécessairement passer par son cerveau, se transformer en facteurs déterminants de sa volonté pour l'amener à agir, de même tous les besoins de la société civile — quelle que soit la classe au pouvoir — doivent passer par la volonté de l'Etat pour obtenir le crédit général sous forme de lois. Tel est le côté formel de la chose qui se comprend de soi-même ; la question est seulement de savoir quel est le contenu de cette volonté purement formelle — celle de l'individu isolé comme celle de l'Etat — et d'où vient ce contenu, pourquoi on veut précisément telle chose et non pas telle autre. Et si nous en cherchons la raison, nous trouvons que, dans l'histoire moderne, la volonté d'Etat est déterminée d'une façon générale par les besoins changeants de la société civile, par la suprématie de telle ou telle classe, en dernière analyse, par le développement des forces productives et des rapports d'échange.

Mais si déjà à notre époque moderne avec ses formidables moyens de production et de communication, l'Etat ne constitue pas un domaine indépendant, avec un développement indépendant, et si, au contraire, son existence comme son développement s'expliquent en dernière analyse par les conditions d'existence économiques de la société, cela doit être encore beaucoup plus vrai de toutes les époques précédentes où la production de la vie matérielle des hommes ne disposait pas encore de ces riches ressources et où, par conséquent, la nécessité de cette production devait exercer une domination

plus grande encore sur les hommes. Si l'Etat, encore actuellement, à l'époque de la grande industrie et des chemins de fer, n'est au fond que le reflet, sous une forme condensée, des besoins économiques de la classe régnant sur la production, il devait l'être encore beaucoup plus à l'époque où une génération humaine étant obligée de consacrer une bien plus grande partie de sa vie entière à la satisfaction de ses besoins matériels en dépendait par conséquent beaucoup plus que nous aujourd'hui. L'étude de l'histoire des époques passées, dès qu'elle s'occupe sérieusement de cet aspect, le confirme surabondamment. Mais cela ne peut évidemment pas être traité ici.

Si l'Etat et le droit public sont déterminés par les conditions économiques, il en est évidemment de même aussi pour le droit privé, qui ne fait au fond que sanctionner les rapports économiques normaux dans les conditions données qui existent entre les individus. Mais la forme sous laquelle cela se produit peut être très différente. On peut, comme cela s'est produit en Angleterre en accord avec tout le développement national, conserver en majeure partie les formes du vieux droit féodal, tout en leur donnant un contenu bourgeois, ou même donner directement un nom bourgeois au contenu féodal ; mais on peut également, comme ç'a été le cas sur le continent en Europe occidentale, mettre à la base le premier droit mondial d'une société productrice de marchandises, le droit romain, avec son élaboration extraordinairement précise de tous les principaux rapports juridiques existant entre simples possesseurs de marchandises (acheteur et vendeur, créancier et débiteur, contrat, obligation, etc.). On peut, à cette occasion, dans l'intérêt d'une société encore petite-bourgeoise et semi-féodale, soit le ramener simplement par la pratique juridique au niveau de cette société (droit commun) ou, à l'aide de juristes soi-disant éclairés, moralistes, le remanier et en faire un code à part, correspondant à cet état social, code qui, dans ces conditions, sera mauvais même du point de vue juridique (droit prussien.) Mais on peut encore, après une grande révolution bourgeoise, élaborer, sur la base, précisément, de ce droit romain, un code de la société bourgeoise aussi classique que le code civil français. Si, par conséquent, les prescriptions du droit bourgeois ne sont que l'expression sous une forme juridique des conditions d'existence économiques de la société, cela peut se faire bien ou mal, selon les circonstances.

L'Etat s'offre à nous comme la première puissance idéologique sur l'homme. La société se crée un organisme en vue de la défense de ses intérêts communs contre les attaques intérieures et extérieures. Cet organisme est le pouvoir d'Etat. A peine né, il se rend indépendant de la société, et cela d'autant plus qu'il devient davantage l'organisme d'une certaine classe et qu'il fait prévaloir directement la domination de cette classe. La lutte de la classe opprimée contre la classe dominante devient nécessairement une lutte politique, une lutte menée d'abord contre la domination politique de cette classe ; la conscience du rapport de cette lutte politique avec sa base économique s'atténue et peut même disparaître complètement. Mais même lorsqu'elle ne disparaît pas complètement chez ceux qui participent à cette lutte, cela se produit presque toujours dans l'esprit des historiens. De toutes les anciennes sources concernant les luttes au sein de la République romaine, Appien est le seul qui nous dise clairement et nettement de quoi il s'agissait en réalité, à savoir de la propriété foncière.

Mais l'Etat, une fois devenu une force indépendante à l'égard de la société, crée, à son tour, une nouvelle idéologie. C'est chez les professionnels de la politique, chez les théoriciens du droit public et notamment chez les juristes du droit privé que disparaît vraiment le rapport avec les faits économiques. Comme, dans chaque cas particulier, force est aux faits économiques de prendre la forme de motifs juridiques pour être sanctionnés sous forme de lois, et comme il faut aussi, bien entendu, tenir compte de tout le système juridique déjà en vigueur pour eux c'est la forme juridique qui doit être tout et le contenu économique rien. Droit public et droit privé sont traités par eux comme des domaines indépendants, ayant leur propre développement historique indépendant, qu'on peut et qu'on doit exposer en eux-mêmes, d'une façon systématique, en éliminant logiquement toutes les contradictions internes.

Des idéologies encore plus élevées, c'est-à-dire encore plus éloignées de leur base matérielle, économique, prennent la forme de la philosophie et de la religion. Ici, le rapport des êtres avec leurs conditions d'existence matérielles devient de plus en plus complexe, est de plus en plus obscurci par

les anneaux intermédiaires. Mais il existe cependant. Si toute l'époque de la Renaissance, depuis le milieu du XV^e siècle, fut produit essentiel des villes, par conséquent de la bourgeoisie, il en fut de même de la philosophie qui sortit alors de son sommeil. Son contenu n'était, au fond, que l'expression philosophique des idées correspondant au développement de la petite et de la moyenne bourgeoisie à la grande bourgeoisie. Cela apparaît clairement chez les Anglais et les Français du siècle précédent qui étaient en de nombreux cas aussi bien économistes politiques que philosophes, et pour ce qui est de l'école de Hegel, nous l'avons montré plus haut.

Arrêtons-nous cependant encore un peu à la religion, parce que c'est elle qui est le plus éloignée de la vie matérielle et semble lui être le plus étrangère. La religion est née, à une époque extrêmement reculée, des représentations des hommes pleines de malentendus, toutes primitives, concernant leur propre nature et la nature extérieure environnante. Mais chaque idéologie, une fois constituée, se développe sur la base du thème de représentation donné et l'enrichit ; sinon, elle ne serait pas une idéologie, c'est-à-dire la poursuite d'idées en tant qu'entités vivant d'une vie indépendante, se développant d'une façon indépendante et uniquement soumises à leurs propres lois. Le fait que les conditions d'existence matérielles des hommes, dans le cerveau desquels se poursuit ce processus idéologique, déterminent, en dernière analyse, le cours de ce processus, reste chez eux nécessairement inconscient, sinon c'en serait fini de toute l'idéologie. Ces représentations religieuses primitives, par conséquent, qui sont la plupart du temps communes à chaque groupe de peuples apparentés, se développent, après que ce groupe s'est scindé en plusieurs morceaux, d'une façon spéciale chez chaque peuple, selon les conditions d'existence qui lui sont dévolues, et ce processus est prouvé pour toute une série de groupements, de peuples, notamment pour le groupement aryen (appelé indo-européen), par la mythologie comparée. Les dieux qui se sont ainsi constitués chez chaque peuple étaient des dieux nationaux dont l'empire ne dépassait pas les limites du territoire national qu'ils avaient à protéger, et au-delà des frontières duquel d'autres dieux exerçaient une domination incontestée. Ils ne pouvaient vivre en imagination que tant que subsistait la nation ; ils disparurent en même temps qu'elle. Cette disparition des vieilles nationalités fut provoquée par l'apparition de l'Empire romain, dont nous n'avons pas à examiner ici les conditions économiques de la formation. Les vieux dieux nationaux tombèrent, eux aussi, en désuétude, même les dieux romains, lesquels n'étaient adaptés précisément qu'aux limites étroites de la cité romaine. Le besoin de compléter l'Empire mondial par une religion également mondiale apparaît clairement dans les tentatives faites en vue d'accorder du crédit et des autels à Rome, à côté des dieux indigènes, à tous les dieux étrangers dignes de quelque respect. Mais une nouvelle religion mondiale ne se crée pas de cette façon, au moyen de décrets impériaux. La nouvelle religion mondiale, le christianisme, s'était déjà constituée clandestinement, un amalgame de la théologie orientale, surtout juive, universalisée, et de la philosophie grecque, surtout stoïque, vulgarisée. Pour savoir l'aspect qu'il avait au début, il faut procéder d'abord à des recherches minutieuses, car la forme officielle sous laquelle il nous a été transmis n'est que celle sous laquelle il devint religion d'Etat et fut adapté à ce but par le concile de Nicée¹⁰. A lui seul, le fait qu'il devint religion d'Etat 250 ans après sa naissance prouve qu'il était la religion correspondant aux conditions de l'époque. Au moyen âge, il se transforma, au fur et à mesure du développement du féodalisme, en une religion correspondant à ce dernier, avec une hiérarchie féodale adéquate. Et lorsque apparut la bourgeoisie, l'hérésie protestante se développa, en opposition au catholicisme féodal, d'abord dans le Midi de la France chez les Albigeois¹¹, à l'époque de la plus grande prospérité des villes de cette région. Le moyen âge avait annexé à la théologie toutes les autres formes de l'idéologie : la philosophie, la politique, la jurisprudence, et en avait fait des sous-sections de la théologie. Il obligeait ainsi chaque mouvement social et politique à prendre une forme théologique ; pour provoquer une grande tempête, il fallait présenter à l'esprit des masses alimentées exclusivement de religion leurs propres intérêts sous un déguisement religieux. Et de même que, dès le début, la bourgeoisie fit naître une faction de plébiens, de journaliers et de gens de service de toutes sortes non possédants et n'appartenant à aucun état reconnu, les précurseurs du futur prolétariat, de même l'hérésie se divisa, dès le début, en une hérésie bourgeoise modérée et en une hérésie plébéienne-révolutionnaire que les hérétiques bourgeois tiennent aussi en horreur.

L'indestructibilité de l'hérésie protestante correspondait à l'invincibilité de la bourgeoisie prospère ; lorsque celle-ci fut devenue suffisamment forte, sa lutte contre la noblesse féodale, de caractère

jusque-là presque exclusivement local, commença à prendre des dimensions nationales. La première grande action eut lieu en Allemagne ; on l'appela la Réforme. La bourgeoisie n'était ni assez forte ni assez développée pour pouvoir grouper sous sa bannière les autres Etats révoltés : les plébiens des villes, la petite noblesse et les paysans. La noblesse fut battue la première ; les paysans se soulevèrent dans une insurrection qui constitue le point culminant de tout ce mouvement révolutionnaire ; les villes les abandonnèrent, et c'est ainsi que la révolution succomba devant les armées des princes, lesquels en tirèrent tout le profit. A partir de ce moment-là, l'Allemagne disparaît pour trois siècles du rang des pays exerçant une action indépendante dans l'histoire. Mais, à côté de l'Allemand Luther, il y avait eu le Français Calvin. Avec une netteté bien française, Calvin mit au premier plan le caractère bourgeois de la Réforme, républicanisa et démocratisa l'Eglise. Tandis qu'en Allemagne, la Réforme luthérienne dégénérait et menait l'Allemagne à la ruine, la Réforme calviniste servit de drapeau aux républicains à Genève, en Hollande, en Ecosse, libéra la Hollande du joug de l'Espagne et de l'Empire allemand¹² et fournit le costume idéologique pour le deuxième acte de la Révolution bourgeoise, qui se déroula en Angleterre. Le calvinisme s'y révéla comme le véritable déguisement religieux des intérêts de la bourgeoisie de l'époque, aussi ne fut-il pas reconnu complètement lorsque la révolution de 1689 se termina par un compromis entre une partie de la noblesse et la bourgeoisie¹³. L'Eglise nationale anglaise fut rétablie, mais pas sous sa forme antérieure, en tant qu'Eglise catholique, avec le roi pour pape, mais fortement calvinisée. La vieille Eglise nationale avait célébré le joyeux dimanche catholique et combattu le morne dimanche calviniste, la nouvelle Eglise embourgeoisée, introduisit ce dernier qui embellit encore maintenant l'Angleterre.

En France, la minorité calviniste fut, en 1685, réprimée, convertie au catholicisme ou expulsée du pays. Mais à quoi cela servit-il ? Déjà à cette époque, le libre penseur Pierre Bayle était à l'œuvre, et, en 1694, naquit Voltaire. Les mesures de rigueur de Louis XIV ne firent que faciliter à la bourgeoisie française la réalisation de sa révolution sous la forme irrégulière, exclusivement politique, la seule qui convenait à la bourgeoisie développée. Au lieu de protestants, ce furent des libres penseurs qui siégèrent dans les assemblées nationales. Par là, le christianisme était entré dans son dernier stade. Il était devenu incapable de continuer à servir de déguisement idéologique aux aspirations d'une classe progressive quelconque ; il devint de plus en plus la propriété exclusive des classes dominantes qui l'emploient comme simple moyen de gouvernement en vue de maintenir sous le joug les classes inférieures. A remarquer que chacune des différentes classes utilise la religion qui lui est conforme : l'aristocratie foncière, le jésuitisme catholique ou l'orthodoxie protestante, la bourgeoisie libérale et radicale, le rationalisme — la question de savoir si ces messieurs croient ou non à leurs religions respectives étant d'ailleurs sans importance.

Nous voyons par conséquent que la religion, une fois constituée, contient toujours une matière transmise, de même que, dans tous les domaines idéologiques, la tradition est une grande force conservatrice. Mais les changements qui se produisent en cette matière découlent des rapports de classes, par conséquent des rapports économiques entre les hommes qui procèdent à ces changements. Et cela suffit ici.

Il ne peut évidemment être question, dans ce qui précède, que d'une esquisse générale de la conception marxiste de l'histoire et tout au plus de quelques illustrations. C'est d'après l'histoire elle-même qu'il faut faire la preuve, et, à ce sujet, je puis bien dire que d'autres écrits l'ont déjà suffisamment établie. Mais cette conception met fin à la philosophie dans le domaine de l'histoire tout comme la conception dialectique de la nature rend aussi inutile qu'impossible toute philosophie de la nature. Partout il ne s'agit plus d'imaginer dans sa tête des rapports, mais de les découvrir dans les faits. Il ne reste plus dès lors à la philosophie, chassée de la nature et de l'histoire, que le domaine de la pensée pure, dans la mesure où celui-ci subsiste encore, à savoir la doctrine des lois du processus intellectuel lui-même, c'est-à-dire la logique et la dialectique.

Avec la révolution de 1848, l'Allemagne « cultivée » donna congé à la théorie et passa à la pratique. La petite production artisanale reposant sur le travail à la main et la manufacture furent remplacées par une véritable grande industrie ; l'Allemagne fit sa réapparition sur le marché mondial. Le nouveau petit

Empire allemand supprima du moins les anomalies les plus criantes, par lesquelles le système des petits Etats, les survivances du féodalisme et l'économie bureaucratique avaient jusque-là entravé ce développement. Mais au fur et à mesure que la spéculation quittait le cabinet de travail du philosophe pour installer son temple à la Bourse des valeurs, l'Allemagne cultivée perdait ce grand sens théorique qui avait été la gloire de l'Allemagne à l'époque de sa plus profonde humiliation politique — le sens de la recherche purement scientifique, que le résultat obtenu fût pratiquement utilisable ou non, contraire ou non aux ordonnances de la police. Certes, les sciences naturelles officielles allemandes, notamment dans le domaine des recherches individuelles, restèrent au niveau de l'époque, mais déjà la revue américaine *Science* remarqua justement que c'est beaucoup plus en Angleterre et non plus en Allemagne, comme autrefois, que se font actuellement les progrès décisifs dans le domaine des grands ensembles groupant les faits isolés, leur généralisation en lois. Et, dans le domaine des sciences historiques, y compris la philosophie, le vieil esprit théorique intransigeant a vraiment complètement disparu avec la philosophie classique pour faire place à l'éclectisme vide, aux considérations craintives de carrière et de revenu, et se ravalait jusqu'à l'arrivisme le plus vulgaire. Les représentants officiels de cette science sont devenus les idéologues déclarés de la bourgeoisie et de l'Etat actuel — mais à une époque où l'un et l'autre sont en antagonisme ouvert avec la classe ouvrière.

Et ce n'est que dans la classe ouvrière que le sens théorique allemand se maintient intact. Là, il est impossible de l'extirper ; là, il n'y a pas de considérations de carrière, de chasse aux profits, de protection bienveillante d'en haut ; au contraire, plus la science procède, libre de ménagements et de préventions, plus elle se trouve en accord avec les intérêts et les aspirations de la classe ouvrière. La nouvelle tendance qui reconnaissait dans l'histoire du développement du travail la clef pour la compréhension de l'histoire de la société tout entière se tourna dès le début de préférence vers la classe ouvrière et y trouva l'accueil qu'elle ne cherchait ni n'attendait auprès de la science officielle. Le mouvement ouvrier allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande.

Rédigé par Engels au début de 1886.

Publié dans la « Neue Zeit » n^{os} 4 et 5, 1886 et en édition séparée parue à Stuttgart en 1888.

Pour préparer la présente édition, on a utilisé la traduction publiée par les Editions Sociales, Paris, 1946.

Notes :

1. Dans son ouvrage *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Engels montre le processus de l'apparition de la conception marxiste et son contenu, expose systématiquement les fondements du matérialisme dialectique et historique, explique l'attitude du marxisme par rapport à ses éminents prédécesseurs Hegel et Feuerbach, représentants de la philosophie classique allemande. Engels met en lumière une très importante particularité de la philosophie qui marque toute son histoire : la lutte entre ses deux courants, le matérialisme et l'idéalisme. Engels fut le premier à donner une définition claire de la question essentielle de la philosophie : le rapport entre la pensée et l'être, entre l'esprit et la nature. La réponse à cette question est déterminante pour savoir à quel courant appartient tel ou tel philosophe. Soulignant l'insuccès des tentatives de concilier le matérialisme et l'idéalisme en créant toutes sortes de philosophies intermédiaires (dualisme, agnosticisme), Engels prouve l'inconsistance de l'agnosticisme dans toutes ses manifestations et montre que « la réfutation la plus frappante de cette lubie philosophique, comme d'ailleurs de toutes les autres, est la pratique, notamment, l'expérience et l'industrie ». Engels explique la signification de la révolution opérée par Marx dans la philosophie avec l'élaboration du matérialisme dialectique. Il examine en détail la nature du matérialisme historique qui permet de découvrir les lois générales présidant à la société humaine. Tout en signalant que les rapports économiques sont la base de l'évolution historique déterminant le régime politique et toutes les formes de la conscience sociale, y compris la religion et la philosophie, Engels insiste en même temps sur le fait que les superstructures idéologiques jouent un rôle actif et peuvent évoluer indépendamment tout en agissant à leur tour sur la base économique. Un mérite important d'Engels est d'avoir prouvé que la philosophie ne peut être qu'engagée. Il illustre cette idée en analysant la lutte entre les courants philosophiques, écho de la lutte entre les classes et les partis. Cet ouvrage d'Engels est un modèle de l'esprit de parti et de principe en philosophie.

2. De 1833 à 1844, Heine publia ses essais *Ecole romantique* et *Contribution à l'histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne* où il formula l'idée que la révolution qui s'était opérée dans la philosophie allemande, dont la philosophie de Hegel fut le couronnement, est un prélude à la future révolution démocratique en Allemagne.

3. Voir Hegel, *Philosophie du droit*. Préface.

4. « *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* » (Annales allemandes pour la science et l'art), revue littéraire et philosophique des jeunes hégéliens, parut sous ce titre à Leipzig de juillet 1841 à janvier 1843.

5. Il s'agit du livre de Max Stirner *Der Einzige und sein Eigentum*, publié à Leipzig en 1845.

6. Il est question de la planète Neptune découverte en 1846 par l'astronome allemand Halle.

7. Les conceptions qui prédominaient dans la chimie au XVIII^e siècle enseignaient que la combustion était déterminée par la présence dans les corps d'une substance spéciale, le phlogistique, libérée par la combustion. Lavoisier démontra l'inconsistance de cette théorie et donna une explication correcte de la combustion, en tant que réaction due à la combinaison d'un corps avec l'oxygène.

8. *Déisme*, doctrine religieuse et philosophique admettant l'existence de Dieu comme principe premier impersonnel et raisonnable, mais n'intervenant pas dans la vie de la nature et de la société.

9. Expression très en vogue parmi les publicistes bourgeois allemands après la victoire de Sadowa. Selon eux les avantages du système d'enseignement prussien auraient été à l'origine de cette victoire.

10. *Concile de Nicée*, premier concile œcuménique de l'Eglise chrétienne, convoqué par l'empereur de Rome Constantin I^{er} en 325, à Nicée (Asie mineure). Le concile élaborait le « Credo », symbole qui contient les principaux articles de foi des chrétiens.

11. *Albigeois* (du nom de la ville d'Albi), secte religieuse qui se propagea aux XII^e et XIII^e siècles dans les villes du midi de la France et de l'Italie du Nord. Les Albigeois rejetaient les rites somptueux de l'Eglise catholique et la hiérarchie ecclésiastique ; ils exprimaient sous forme religieuse la protestation des marchands et des artisans des villes contre la féodalité.

12. De 1477 à 1555, la Hollande fit partie du Saint-Empire romain germanique (voir note 179) ; après le partage de celui-ci, elle fut soumise à l'Espagne. A la fin de la révolution bourgeoise du XVI^e siècle, la Hollande se libéra du joug espagnol et s'éleva en république bourgeoise indépendante.

13. Il s'agit de la « glorieuse révolution » en Angleterre.