

DU MÊME AUTEUR

En langue allemande :

Von Monet zu Picasso (München 1913).

Idee und Gestalt (München 1921).

Der dōrische Tempel (Augsburg 1929).

Die pyrrhoneische Skepsis (Berlin 1931).

Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik
(Paris 1934).

En langue française :

PROUD'HON - MARX - PICASSO. Trois essais sur la sociologie de l'art (Paris 1933).

Groupe scolaire de Villejuif (Paris 1933).

Bibliothèque
des
IDÉES

MAX RAPHAËL

**LA THÉORIE
MARXISTE
DE LA CONNAISSANCE**

**(ZUR ERKENNTNISTHEORIE
DER KONKRETEN DIALEKTIK)**

traduit de l'allemand par
L. GARA

nrf
Librairie Gallimard

Paris — 43, rue de Beaune

1870

1871

1872

1873

1874

1875

1876

1877

1878

1879

1880

1881

1882

1883

1884

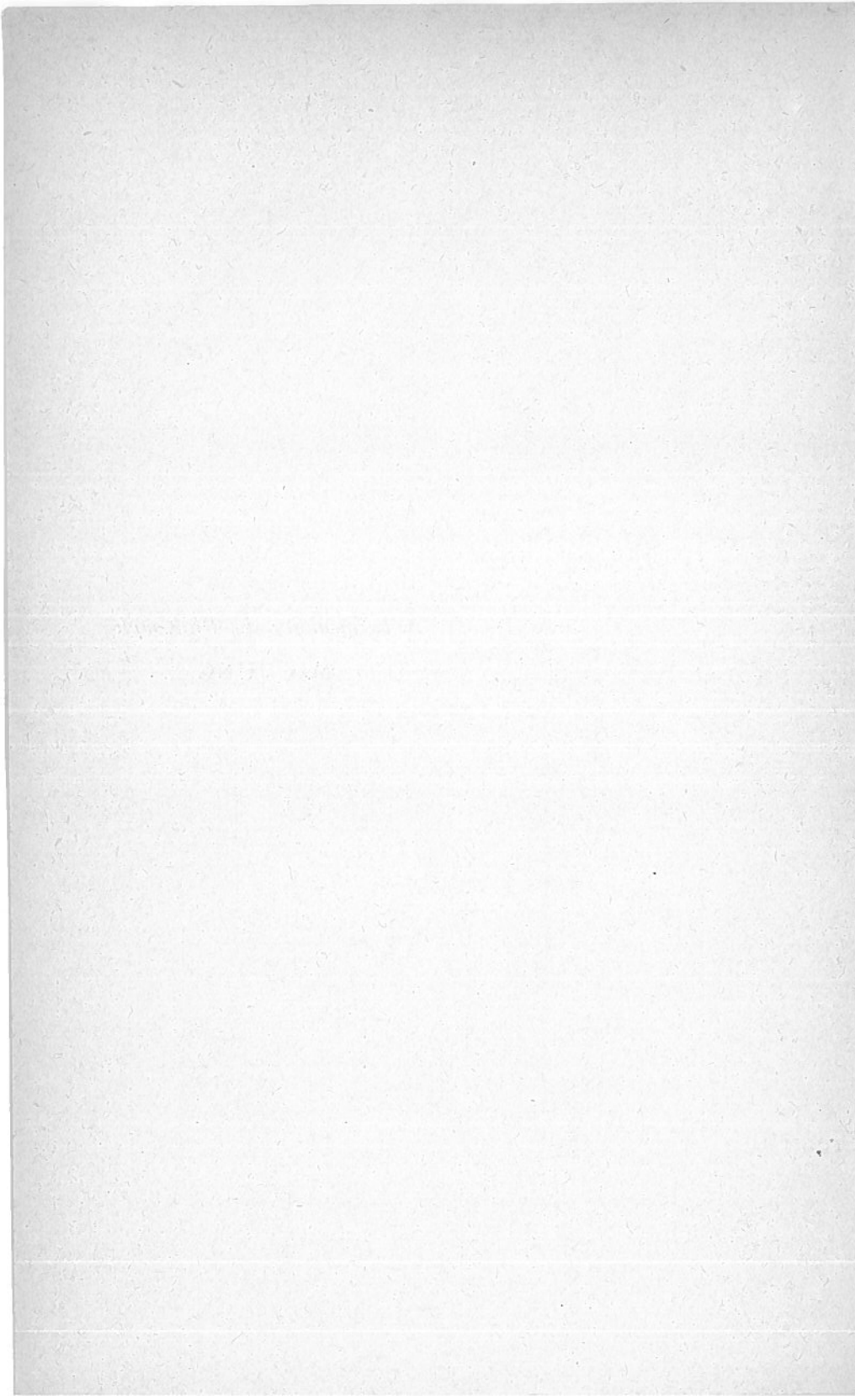
1885

1886

1887

A la mémoire du Philosophe

MAX JUNG



Pour le marxisme, la théorie de la connaissance ne se borne pas au domaine restreint de la conception du monde par l'intellect ; elle embrasse également l'activité corporelle, la perception sensorielle et la raison. Une telle relation entre toutes les facultés de l'esprit humain n'est possible que grâce à l'unité fondamentale du processus par lequel s'accomplit leur activité. Ce processus, cette méthode est en effet soumise à des lois qui restent invariables malgré les différences qui existent suivant que l'homme réagit au monde extérieur ou à des phénomènes intérieurs ; qu'il exerce son activité dans le domaine de l'art ou de la morale, de la conception scientifique ou de la spéculation théologique. On ne saurait nier que les facultés de l'esprit humain possèdent diverses fonctions et se concrétisent de diverses façons. Mais ces différences sont déterminées soit par le facteur matériel, soit par le choix et le rapport entre les facultés spirituelles, soit par les moyens d'expression. Et c'est pourquoi la théorie, pour un domaine donné (par exemple celui de l'art, de la morale, etc.), n'est qu'une forme concrète de la méthode générale qui vaut pour toutes les réactions de l'esprit humain devant la réalité et qui trouve son analyse dans la théorie de la connaissance.

De plus, pour le marxisme, toutes les facultés se placent dans l'ensemble de l'histoire. Chacun de leurs aspects est déterminé par l'évolution antérieure des forces de production tant matérielles que spirituelles et détermine, de son côté, l'évolution sociale ultérieure de ces forces. Le processus historique contient une dépendance originelle de la production spirituelle à l'égard de la production matérielle, dépendance qui s'exerce au moyen de toute une série de facteurs intermédiaires reliés par des rapports d'interdépendance ; enfin la production spirituelle influe à son tour sur la production matérielle. Cette tension des forces qui se meuvent selon le sens longitudinal de l'histoire avec l'aide de la division du travail qui s'exerce dans le sens transversal, se manifeste pour toutes les

productions humaines, mais elle revêt une forme différente pour chacune d'elles, et varie encore au cours de l'histoire d'une époque à l'autre.

Ainsi toutes les fois que l'homme se trouve aux prises avec le monde, on assiste à un phénomène qui relève de deux processus : logique et historique. Le premier s'efforce, à chaque moment de l'histoire, de réaliser entre le monde extérieur objectif et l'esprit humain, entre l'être et la pensée, entre la nécessité et le hasard, un rapprochement aussi étroit que possible. Le second processus, par contre, cherche à réunir les conditions multiples des actes particuliers qui assurent en même temps l'accomplissement de cette tâche par différents moyens et avec un succès variable. Mais malgré leur caractère opposé, ces deux processus doivent être identiques, car ce n'est que lorsqu'ils s'effectuent selon les mêmes méthodes et les mêmes lois fondamentales que l'histoire peut devenir la condition des actes particuliers de la connaissance, et que les actes particuliers peuvent réaliser l'évolution historique. Cette chaîne d'actes, dont les éléments sont très intimement reliés les uns aux autres, peut être examinée selon deux dimensions : soit en réduisant à zéro la différence entre le point de départ et le point final, donc l'évolution qui les sépare, afin d'obtenir un processus de la connaissance s'accomplissant dans un état de pureté idéale, soit en ne retenant du processus de la connaissance que son résultat afin d'obtenir un processus historique, indépendant des hommes qui font l'histoire. Dans la réalité concrète cependant, les deux processus s'entrecroisent et, par suite de leur caractère à la fois identique et contradictoire, s'engendrent mutuellement et s'accroissent l'un par l'autre.

L'évolution historique trouve son expression théorique dans la science de l'histoire; chaque acte de connaissance la trouve dans la théorie de la connaissance. Le marxisme admet, non pas une théorie de la connaissance purement générale, mais une théorie de la connaissance déterminée par l'histoire, car l'être et le penser subissant une évolution historique continue, on ne saurait avoir du rapport qui existe entre eux une conception constante. Mais le marxisme n'admet pas non plus une science de l'histoire dont le seul critérium réside dans le fait que quelque chose s'est passé dans le temps, dans le seul « il-est-arrivé »; bref, une science de l'histoire qui n'est pas fondée sur la théorie de la connaissance. Pour préciser, disons qu'une histoire de l'art suppose une théorie de l'art et une théorie de l'art suppose une histoire de l'art en tant que science. Toute conception spirituelle des faits exige donc l'influence réciproque entre la théorie de la connaissance déter-

minée par l'histoire et la science de l'histoire déterminée par la théorie de la connaissance. L'une sans l'autre est insuffisante.

Au point de vue théorique il s'agit de reconstituer par le matérialisme dialectique le rapport hégélien entre la logique et l'histoire.

Dans l'introduction à ses *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* (Cours de Philosophie de l'Histoire), Hegel constate « que la succession des systèmes philosophiques dans l'histoire est la même que la succession de la déduction logique des déterminations notionnelles de l'idée. J'affirme, dit-il, que si l'on dépouille les notions fondamentales des systèmes survenus dans l'histoire de la philosophie, seulement de ce qui a trait à leur formation extérieure, à leur application aux données spéciales, et ainsi de suite, on obtient les différents échelons de la détermination de l'idée elle-même dans sa notion logique... Si l'on considère, inversement, le processus logique en soi, on obtient, en ses éléments principaux, le processus des phénomènes historiques; mais, pour cela, il faut, certes, savoir reconnaître les notions pures en ce qui est contenu dans la forme historique ».

Le marxisme n'admet aucune des hypothèses permettant une telle identification entre la logique et l'histoire : le Logos absolu se développant en notions (catégories) qui prennent un aspect historique et dont ils peuvent se dépouiller.

Le marxisme ne reconnaît que l'évolution historique qui, seule, renferme des catégories vivantes, de par leur évolution, une vie parfaite. L'identification hégélienne introduit le Logos dans l'histoire et interrompt ainsi la dialectique, non seulement en ce qui concerne le rapport entre le Logos et l'histoire, mais encore en ce qui concerne le rapport entre la pensée et l'être; il est donc tout à fait compréhensible que le système du Logos, qui tend à la liberté, finisse par justifier la réaction de son temps. Au contraire, Marx maintient le rapport dialectique entre le mouvement historique et logique, ce qui lui permet d'éviter aussi bien le dogmatisme absolu que le relativisme absolu. Hegel a rendu l'histoire logique et, ce faisant, il en a détruit le caractère propre. Marx a rendu la logique historique et, cependant, il a préservé l'histoire de l'historicisme, et la logique du psychologisme. Sous une forme synthétique il les a transmises à une nouvelle classe sociale alors que l'ancienne oscille désespérément entre le relativisme qui correspond à sa connaissance du monde et le dogmatisme qui satisfait par des métaphysiques de plus en plus insipides à son besoin d'évasion du monde.

10 LA THÉORIE MARXISTE DE LA CONNAISSANCE

Mais bien que le marxisme attache la plus grande importance au rapport dialectique des processus de l'histoire et de la connaissance, à l'heure actuelle, il n'est pas encore en mesure de résoudre simultanément tous les problèmes concrets contenus dans cette complexité. Cela nous oblige — bien que nous nous rendions compte du danger d'un tel procédé — à faire passer au second plan l'évolution historique de la connaissance et les conditions matérielles de chaque théorie de la connaissance particulière pour mieux faire ressortir la vue matérialiste et dialectique du problème central de la théorie de la connaissance : le processus qui s'effectue entre l'être et la conscience à l'occasion de toute activité de l'esprit. A mesure que nous avancerons dans l'accomplissement de cette tâche nous contribuerons à approfondir la notion de l'ensemble des problèmes.

CHAPITRE I

Avant d'aborder directement le problème (voir chap. II), nous voulons énumérer sous forme de brèves thèses les énonciations relatives à la méthode marxiste, qui se retrouvent chez les fondateurs de cette théorie, et discuter leur importance pour la théorie de la connaissance.

Le marxisme est le matérialisme dialectique ou la dialectique matérialiste. Il a relié pour la première fois ce qui était séparé jusque-là dans l'histoire de l'esprit. Car l'ancien matérialisme était mécanique et dogmatique, l'ancienne dialectique idéaliste (ou réaliste). En réunissant le matérialisme et la dialectique, Marx avait en vue, non un rapprochement superficiel, mais une pénétration intime et une synthèse complète. Cela se traduit par le fait que chacune de ces deux notions reçoit un sens complètement nouveau qu'elle n'a encore jamais eu au cours de l'histoire. La dialectique s'étant substituée à la conception mécanique de la matière, l'opposition absolue entre la matière et l'esprit disparaît : la matière apparaît comme douée originellement d'une « faculté de représentation », c'est-à-dire qu'elle est pourvue d'une forme primitive de spiritualité ; inversement l'esprit reste, même à son degré le plus élevé, lié à la matière. Et, d'autre part, la dialectique pénétrée par le matérialisme cesse d'être le mouvement du Logos qui se développe *a priori* en concepts purs (catégories) ; la dialectique est devenue empirique et historique. C'est ce que Marx a appelé remettre sur pied la théorie de Hegel.

Avec ces deux faits : savoir que le contraste absolu entre la matière et l'esprit, tout comme le contraste absolu entre l'expérience variable et les catégories constantes sont supprimés et que ces deux groupes de contrastes sont transformés en une unité dialectique, Marx était déjà arrivé à ce que plus tard Lénine devait réclamer avec tant d'insistance : « De plus, le principe général du développement (dialectique) doit être réuni, rattaché, accordé avec le principe général de l'unité du

monde, de la nature, du mouvement, de la matière. (Lénine, Œuvres philosophiques posthumes). » Cette unité qui est l'essence même de la dialectique matérialiste, nous ne devons jamais la perdre de vue si nous ne voulons pas que l'énumération suivante — qui se propose de décomposer le rapport intérieur — perde tout son sens.

A. — Les caractéristiques du *matérialisme* (dialectique) peuvent se résumer comme suit :

1) Il existe un monde indépendant de tout esprit ou de toute conscience humaine et absolue (et surtout divine), et ce monde existait déjà avant l'esprit humain.

2) Il n'existe ni esprit absolu sans matière (p. ex. Dieu) ni matière absolue sans esprit (matérialisme des XVII^e et XVIII^e siècles), mais il existe une matière en perpétuel développement qui, à son stade initial, ne possède qu'un esprit rudimentaire et uniquement doué d'une « faculté de représentation », et qui a abouti jusqu'ici à un stade où la matière est unie à la conscience humaine.

3) Il n'existe pas de substance en tant qu'entité existant par elle-même et demeurant dans un état invariable (et c'est pourquoi il n'y a pas de science correspondante : l'ontologie), mais seulement une matière concrète, variable et toujours déterminée par l'histoire (et c'est pourquoi il n'existe qu'une seule science traitant de la nature, de la société, de la conscience : l'histoire).

4) Quand l'homme se trouve mis en présence du monde extérieur, c'est une existence déterminée par l'histoire qui agit sur la conscience (dont l'origine est historique et sociale) et non pas, au contraire, la conscience (humaine ou absolue) qui agit sur l'existence (abstraite ou sensorielle).

5) Toutes les réactions humaines devant cette action originelle naissent des besoins naturels et commencent, de ce fait, par la satisfaction de ceux-ci, c'est-à-dire par la production des moyens d'existence et des êtres humains. Cette production et cette reproduction matérielles (prises dans un sens absolument concret) déterminent en dernier lieu, mais non pas à elles seules ni directement la production spirituelle. Les idéologies (en tant que suprastructure d'une base matérielle) conservent des rapports d'action réciproque entre elles ainsi qu'avec la production matérielle.

6) La production des moyens d'existence s'effectue (après une période primitive d'économie collective) sous la forme sociale de lutte entre la classe dominante et exploitante (laquelle est en possession des moyens de production) et la classe

dominée et exploitée (qui, dans le régime capitaliste par exemple, doit vendre sa force de travail pour pouvoir subsister). La suppression de la société de classes est le but de l'évolution sociale.

7) La réaction de l'homme devant le monde peut devenir plus importante que l'action primitive du monde sur l'homme.

8) Le développement de la matière et les rapports réciproques entre le monde et la conscience sont soumis à des lois. Cependant celles-ci n'excluent pas que ce soient les hommes qui font l'histoire, c'est-à-dire que l'homme possède une liberté relative.

B. — Les caractéristiques de la dialectique (matérialiste) se résument comme suit :

1) Dialectique veut dire auto-mouvement ou mouvement propre à l'opposé de toutes les méthodes qui reposent sur l'invariance et la relation, de sorte qu'elles ne connaissent, en fait de mouvement, qu'un mouvement venant de l'extérieur. De plus, cet auto-mouvement est infini et s'élève vers des étapes supérieures en suivant, non point une ligne droite ni même une direction invariable, mais une courbe en spirale.

2) L'auto-mouvement passe par trois étapes :

a) Une unité non encore déterminée se décompose par la négation en deux termes qui sont à la fois contradictoires et identiques. Thèse et antithèse se créent par l'analyse.

α) De toutes les conditions par lesquelles un phénomène se forme, se développe et se détruit ;

β) De l'ensemble complexe des relations dans lesquelles le phénomène se situe ;

γ) De ses éléments et des lois qui règlent leur rapport à l'intérieur de l'unité relativement constante (totalité) du phénomène ;

b) Les deux contradictions s'entrepénètrent en fonction de leur rôle négatif à l'intérieur de l'unité initiale ; d'externes elles deviennent internes et, au point de jonction, le changement quantitatif se transforme brusquement (par révolution) en une modification qualitative ;

c) Par une deuxième négation, la pénétration des contraires parvient à un degré supérieur du développement. Mais cette synthèse ne constitue qu'une unité passagère, car une antithèse sans cesse renaissante s'y oppose.

3) La dialectique est la méthode de corrélation universelle de la nature, de la société et de la pensée.

4) La dialectique objective apparaît à l'esprit humain en tant que partie de ce monde. Le rapport entre le monde et

14 LA THÉORIE MARXISTE DE LA CONNAISSANCE

l'esprit devenu progressivement conscient peut se définir comme théorie de la connaissance. A ce sujet, les faits et les postulats ont été formulés par le marxisme (Marx, Engels, Lénine) :

a) L'esprit humain comprend plusieurs fonctions de connaissance, à savoir : le corps, les sens, l'intellect, la raison et la pratique réalisante (expérience et industrie);

b) La dialectique doit s'appliquer à la « théorie des images », théorie à l'origine mécanique (Lénine);

c) Les méthodes opposées (induction, déduction, analyse, synthèse, etc.) doivent former une unité dialectique (Engels);

d) La contradiction entre la souveraineté possible et les limites effectives de l'esprit humain se résoud uniquement dans la suite des générations (Engels);

e) Tout résultat de la pensée (c'est-à-dire toute vérité) est à la fois relatif et absolu (Engels).

Après avoir énuméré très sommairement les deux groupes (A et B) des caractéristiques de la dialectique matérialiste, nous voulons étudier brièvement leur importance pour la théorie de la connaissance.

ad A. — 1) Des trois premières thèses il ressort qu'on ne peut parler de la dialectique matérialiste de façon abstraite, c'est-à-dire qu'il faut exclure toutes les théories purement idéalistes, en particulier toutes les théologies.

Tout idéalisme absolu fonde le rapport entre le monde et l'homme sur le rapport entre le monde (l'homme) et Dieu. Il affirme, sous diverses formes, l'existence d'un Esprit absolu (Dieu, Substance, etc) qui crée le monde, le détermine et le maintient. Ainsi il lui confère sa véritable existence, son sens caché, sa valeur profonde, et le monde réel ou concret — en tant que création en face de son créateur — devient de ce fait un degré inférieur, un éloignement, une aliénation, une simple apparence ou encore une corruption de cet Esprit absolu. L'esprit humain, il est vrai, lui est plus proche que toutes les autres créations; il a, par suite, la mission de les ramener à lui, mais cela ne change rien au fait qu'il ne possède lui-même qu'une existence empruntée à cet Esprit dans lequel existence et essence sont identiques, qui est *causa sui*, etc.

Mais toute définition métaphysique des rapports entre l'homme et Dieu permet encore, dans la théorie de la connaissance, une double explication des rapports entre le monde et l'esprit humain : réaliste ou idéaliste. Le réalisme (par exemple saint Thomas d'Aquin) affirme que le monde, par les idées de la divinité qu'il contient, conditionne la pensée humaine; l'idéalisme (par exemple Locke), par contre, affirme que c'est la pensée qui conditionne le monde.

Comme aucun idéalisme métaphysique n'a réussi à fonder sans équivoque la théorie de la connaissance, il fallut renoncer à son caractère absolu. L'idéalisme relatif, de son côté, considère le rapport entre l'homme et le monde ou bien comme inexplicable (scepticisme, agnosticisme) ou bien comme inexistant. Il prétend se borner à la doctrine d'après laquelle c'est uniquement l'esprit humain qui détermine la conception, voire l'existence du monde. Mais que cela se fasse par les catégories de la raison (Kant) ou par les sens (Mach), dans les deux cas il transforme les prédicats de la théorie de la connaissance en prédicats métaphysiques; de plus, il se voit obligé, pour d'autres raisons, d'ordre moral par exemple, de postuler une métaphysique qui, par suite, devrait rester sans aucune liaison avec la théorie de la connaissance. On s'empêtre finalement dans les contradictions les plus fâcheuses.

L'idéalisme complètement relatif n'a plus à sa disposition que la seule action des sens de chaque moi particulier. Il s'embrouille forcément dans les absurdités du solipsisme qu'on ne parvient à éviter qu'en admettant un Esprit absolu prédéterminant tout jusqu'aux moindres détails. Un idéalisme conséquent doit être un idéalisme absolu (c'est-à-dire une forme quelconque du théisme), sans quo' c'est un non-sens complet. Il doit donc prouver l'existence d'un Esprit absolu ou de Dieu, ce à quoi il n'est jamais parvenu comme nous le montrerons plus tard. Ainsi, le marxisme, en excluant toute espèce d'idéalisme et en particulier l'idéalisme théologique, ne fait que rejeter une hypothèse qui n'est pas susceptible d'être démontrée.

L'abandon de l'idéalisme constitue-t-il déjà une preuve nécessaire et suffisante du matérialisme? Au cours de l'histoire de la philosophie on a réfuté ce dernier en lui reprochant d'être métaphysique alors que, de son côté, le matérialisme repousse l'idéalisme également en tant que spéculation métaphysique.

Si nous opposons les uns aux autres les principaux arguments, voici ce que l'idéalisme apporte contre le matérialisme :

1) La création d'un élément physique avec des éléments physiques de la masse et du mouvement ne peut être prouvée par l'expérience. La transition entre eux est même impossible, car l'être et la conscience sont des phénomènes totalement hétérogènes (c'est-à-dire que le matérialisme est, soit incomplet, soit contradictoire avec lui-même).

2) L'existence de Dieu ne prouve pas l'existence du monde extérieur. Le réalisme admet donc plus qu'il n'est nécessaire (il y a un postulat de trop).

3) Le penser, opération du cerveau, est un fétiche des sciences naturelles.

4) Il n'est pas logique d'admettre que toute la matière soit consciente; or si une partie seulement en est consciente, le matérialisme tombe dans la contradiction parce qu'il établit un rapport d'interdépendance entre des choses qui sont indépendantes les unes des autres.

Inversement le matérialisme considère comme de la métaphysique la tentative faite par l'idéalisme d'expliquer l'expérience par la conscience, et ceci pour les raisons suivantes :

1) Les éléments physiques ne peuvent être construits avec des éléments physiques (défectuosité ou contradiction).

2) Sans l'hypothèse de Dieu qui dépasse toute expérience on ne peut expliquer ni les divers contenus du même sens ni les sensations communes aux différents hommes, etc.; mais son caractère dogmatique contredit le relativisme absolu de toutes les autres hypothèses (contradiction, non-évidence, etc.).

3) La science prouve l'existence du monde antérieurement à toute conscience humaine et la pratique prouve qu'une chose en soi devient apparition (contradiction).

4) Dans toute déduction des principes *a priori*, la vraie source des idées reste dissimulée (fausse dépendance).

La confrontation des thèses adverses montre que celles-ci sont analogues sans pour cela être identiques. Car la prétendue métaphysique du matérialisme résiderait dans l'affirmation d'une existence du monde extérieur indépendante de la conscience, alors que la métaphysique de l'idéalisme réside dans l'affirmation de l'existence de Dieu. Le parallélisme des arguments est dû au fait que les extrêmes considérés isolément revêtent des caractères analogues. Il s'ensuit cette alternative : soit contradiction absolue entre matérialisme-idéalisme (d'où scepticisme), soit leur unité dialectique, c'est-à-dire l'indication précise de la limite où la contradiction cesse d'être absolue et commence à devenir relative.

Cette délimitation est déjà implicitement contenue dans la conception dialectique de la matière. Mais l'incorporation de la dialectique dans la matière, la thèse d'une matière douée d'une « faculté de représentation » et d'un processus infini de développement, n'est-ce pas déjà de la métaphysique? Cette objection si souvent formulée contre le marxisme peut se décomposer en deux arguments nettement distincts :

a) Il y a déjà métaphysique dans l'affirmation de l'existence d'un monde extérieur indépendant de l'esprit (divin ou humain), même si la nature de ce monde reste indéterminée. Cette affirmation relevant uniquement de la théorie de la connaissance est possible et réelle sans que l'on ait besoin d'admettre ni l'existence de Dieu, ni l'apriorité, ni même la prio-

rité de l'esprit humain. Seules les théories de la connaissance purement idéalistes sont forcées de recourir à la métaphysique. Cela apparaît très nettement chez Descartes. Car il éprouve tout de suite le besoin de baser sa première certitude prétendue évidente (*cogito ergo sum*) sur une autre : Dieu existe, donc mes pensées sont vraies; je pense (la vérité), donc je suis. L'hypothèse idéaliste de la connaissance a pour corollaire la fiction théologique. Descartes n'a su l'étayer qu'à l'aide de l'argument de saint Anselme de Canterbury, déjà réfuté par saint Thomas d'Aquin dont les arguments ont été réfutés à leur tour à maintes reprises. Mais seule une preuve inattaquable de l'existence de Dieu pourrait donner une base nécessaire et suffisante à la théorie idéaliste de la connaissance;

b) Il y a métaphysique dans cette autre affirmation, plus vaste, à savoir qu'il n'existe pas de matière sans esprit ni d'esprit sans matière et que la matière, au cours de l'histoire, se développe en passant des stades les plus bas aux stades supérieurs. Cette proposition dépasse en effet la théorie de la connaissance et ne peut, par conséquent, être ni démontrée ni réfutée par aucune analyse du processus de la connaissance et encore moins par une argumentation logique. Car en reprochant à la notion d'une matière douée d'esprit d'être en contradiction avec elle-même, on suppose une validité illimitée de la logique de l'identité. Mais celle-ci n'est en réalité que relative et seule une méthode basée sur la métaphysique peut lui conférer une valeur absolue. Ainsi, cette objection s'appuie sur un cercle vicieux. Mais il est encore moins possible de démontrer le caractère prétendument métaphysique du postulat marxiste en prenant comme point de départ une autre métaphysique, de même qu'inversement le marxisme ne saurait démontrer par une spéculation apriorique la nécessité de rejeter la métaphysique. L'acceptation ou le rejet ne peut résulter que de l'ensemble des sciences particulières qui traitent des faits en question empiriquement et expérimentalement. Le fait que l'état actuel des sciences exactes ne permet pas une décision définitive ne suffit pas pour taxer ce postulat de métaphysique.

Il en découle cependant une conséquence à laquelle l'analyse du processus de la connaissance doit suffire : la matière étant une union de facteurs matériels et spirituels, dans la théorie de la connaissance la différence absolue entre matérialisme et idéalisme doit se ramener à la question de savoir si c'est l'être qui détermine la conscience ou si c'est la conscience qui détermine l'être. En conséquence, la théorie de la connaissance du matérialisme dialectique doit montrer la limite précise où les éléments relativement justifiés d'un idéalisme dogma-

tisé à tort doivent déployer leur activité pour préserver le matérialisme de tout mécanisme. Lénine a très souvent reconnu la nécessité et l'importance de cette tâche : « L'idéalisme, dans l'acceptation philosophique de ce terme, n'est qu'un non-sens du point de vue d'un matérialisme grossier, simpliste, métaphysique. Au contraire, du point de vue du matérialisme *dialectique*, l'idéalisme philosophique est une évolution *unilatérale*, exagérée, outrancière (Dietzgen), une superfétation de l'un des traits, des bornes de la connaissance qui s'élève jusqu'à l'absolu libéré de la matière, de la nature. L'idéalisme est clérical. D'accord ! Cependant l'idéalisme philosophique est aussi (« plutôt » et « en outre ») une voie vers le mysticisme clérical en passant par l'une des nuances infiniment complexe de la connaissance (dialectique) de l'homme. » (« A propos de la dialectique. »)

Cette pensée de Lénine est aussi vieille que le matérialisme historico-dialectique lui-même, car, au fond, elle est déjà impliquée dans la troisième thèse de Marx contre Feuerbach qui, considérée du point de vue de la théorie de la connaissance, se formulerait ainsi : une théorie marxiste de la connaissance qui expliquerait le résultat de la connaissance (la vérité) par la seule action du monde extérieur sur la conscience, oublierait que les images sont transformées par la conscience et que ce ne sont que ces images transformées, c'est-à-dire des théories, qui produisent une connaissance adéquate. Une telle théorie de la connaissance serait certes matérialiste mais aucunement dialectique.

Aucune objection fondée ne s'oppose donc au choix du matérialisme par le marxisme. Mais étant donné la portée de cette décision qui exclut tout apriorisme, toute ontologie, toute autonomie absolue de l'esprit (mais non l'existence des catégories), notre principal argument demeure l'analyse directe du processus de la connaissance lui-même, analyse qui rend superflues toutes les méthodes indirectes consistant à réfuter les théories déjà existantes.

II. — Après avoir pris provisoirement une décision sur le point principal, nous nous contenterons de signaler que toutes les thèses du groupe A remplissent, pour notre sujet, une double tâche :

a) Elles prouvent le caractère pleinement concret de la matière, du monde existant indépendant de l'esprit humain (ou absolu), tout en soulignant les faits de l'histoire, de la base économique et de la lutte des classes ;

b) Elles font ressortir le caractère dialectique de cette

matière dans toutes ses conséquences, en particulier dans le rapport entre le monde et l'esprit humain, y compris la liberté relative de l'homme qui, dans le cadre des lois naturelles, fait lui-même son histoire.

ad a) Le caractère concret de la matière possède pour la théorie marxiste de la connaissance des significations multiples. Nous n'en citerons que quelques-unes :

α) Le caractère concret de la matière s'exprime par la complexité naturelle et sociale du monde. L'homme qui en fait partie est conditionné par elle et réagit sur elle. Sa production matérielle (des moyens de subsistance de l'homme) est le domaine où pour la première fois ces deux tendances s'entrecroisent; c'est pourquoi elle fixe la base de son existence d' « être connaissant ». Mais ce n'est que tout à fait exceptionnellement que l'homme possède une pleine conscience des bornes de sa position sociale dans le processus compliqué de la production matérielle, c'est-à-dire de son appartenance à une classe. Et dans le régime social et économique actuel, même la conscience la plus vaste et la lutte des classes la plus ardente ne pourrait le faire sortir que graduellement de l'étroitesse spirituelle et de l'isolement pratique auxquels sa classe est condamnée. Ce n'est donc que d'une partie très restreinte du monde social (et naturel) que dépendent les intérêts vitaux de l'homme et c'est cette partie qui, précisément pour cette raison, agit efficacement sur lui. En conséquence, ce ne sont que des facultés isolées ou ordonnées d'une certaine manière qui déterminent la réaction de l'homme.

Il s'ensuit que, tant que les classes existent, il ne peut y avoir une seule théorie de la connaissance (pas plus qu'une seule morale), mais que dans un même ordre social et économique plusieurs théories doivent exister. Elles diffèrent, en ce qui concerne les choses, par le contenu et l'étendue du monde agissant, en ce qui concerne l'homme, par le choix et l'ordre des fonctions de la connaissance. Ces deux limites sont déterminées (le plus souvent inconsciemment) par les intérêts de la classe sociale à laquelle appartient le sujet pensant et, en outre, co-déterminées par la profession au sein de la classe et par sa situation dans l'ensemble de la production.

La coexistence de plusieurs théories de la connaissance différentes dans chaque société de classe soulève la question suivante : Quelle théorie de la connaissance (celle de quelle classe) allons-nous analyser? Et dans quel sens pouvons-nous encore parler d'une analyse « du » processus de la connaissance? En ce qui concerne la morale, c'est celle de la classe révolutionnaire qui est (selon Engels) relativement la plus parfaite

quoique non prédominante. Evidemment on pourrait en dire autant de la théorie de la connaissance. Mais est-ce suffisant pour résoudre un des plus importants problèmes de la dialectique matérialiste, à savoir de montrer jusqu'à quel point l'idéalisme rendu à tort absolu est relativement fondé et dans quelle mesure cette partie fondée intervient dans le processus de la connaissance (matériellement déterminé)? Sans cela, nous parlerons de la théorie prolétarienne de la connaissance à côté de celle des autres classes du capitalisme, mais nous ne serons pas parvenus à démontrer qu'elle renferme la méthode avec laquelle on pourrait éliminer tout ce qui, dans les autres théories, manque de fondement, en même temps que conserver tout ce qui, en elles, est relativement exact; c'est-à-dire la théorie de la connaissance qui est susceptible de frayer, théoriquement et pratiquement, le chemin vers une société sans classes.

En cherchant la solution de ce problème, on ne trouve, au sein de la société de classes, aucun point de départ en dehors des classes. Il ne s'agit donc plus que de savoir si le prolétariat est suffisamment mûr pour se prêter à l'accomplissement de cette tâche. Personne dans cette société régie à l'extrême par la division du travail ne saurait affirmer qu'il est conscient de tous les facteurs (historiques et naturels) et que leur ensemble agit pratiquement en lui.

Mais, d'autre part, personne ne saurait nier que l'examen des limites de la division du travail, de l'exploitation de l'homme par l'homme et de l'auto-aliénation humaine ait été poussée au point de nous permettre, sans tomber dans l'utopie, de vaincre théoriquement une telle société, avec toutes ses conséquences, avant que sa suppression complète et l'établissement de la société sans classes ne soient réalisées pratiquement. Cependant nous nous heurterons à une limite du fait : nous ne réussirons à représenter ni toute la différenciation ni la pleine totalité du monde objectif dans son action sur l'esprit humain, alors que nous sommes tout à fait en mesure d'analyser la totalité des facultés de réaction de la connaissance humaine et de les ordonner conformément au processus véritable de la production humaine.

Evidemment, ces limites, sous la pression de la réalité actuelle, favorisent l'idéalisme, de sorte que sa réfutation sera renforcée par des corrections ultérieures. Mais même en deçà de ces limites, nous pouvons parler de l'analyse « du » processus de la connaissance, malgré que, ou plutôt parce que nous établissons par notre cinquième thèse que le matérialisme dialectique est la théorie de la connaissance d'une classe déter-

minée, à savoir de la classe productrice des valeurs d'usage.

β) L'assertion suivant laquelle la production matérielle est la base de toute production spirituelle signifie plus précisément que toute connaissance commence avec l'activité corporelle de l'homme et finit avec elle. C'est dans ses onze thèses contre Feuerbach que Marx fait ressortir, pour la première fois, le caractère objectif, pratique, révolutionnaire et même dialectique de l'activité corporelle et qu'il a, par là, jeté les bases de sa théorie prolétarienne de la connaissance. Dès 1845 il écrivait : « La vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui égarent la théorie dans le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique (8^e thèse). » Dans le premier livre du « Capital », Marx s'exprime d'une manière plus claire et plus dialectique : « L'homme, en agissant par cette activité corporelle sur la nature qui lui est extérieure et en la transformant, transforme aussi sa propre nature. » Qu'une théorie de la connaissance ainsi conçue ne soit pas celle de la classe dirigeante, et même qu'elle dépasse toute société de classes, Marx s'en rendait également compte dès 1845. Le point de vue de l'ancien matérialisme (qui fait appel à la conception sensorielle sans considérer la sensualité comme une activité pratique de l'homme) est celui de la société bourgeoise. Le point de vue du nouveau matérialisme, c'est la société humaine socialisée (10^e thèse contre Feuerbach). Dès lors, la base de la théorie de la connaissance n'est plus « l'individu abstrait, isolé », avec, comme corrélatif, « le genre », « en tant que généralité interne, muette et liant les individus d'une manière purement naturelle (6^e thèse) », mais un homme « qui a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales (De la question juive 1844) ». Ou en d'autres termes : c'est la transformation de la nature par l'activité corporelle de l'humanité socialisée, et non pas la nature comme telle, qui est la base la plus directe et la plus importante de la connaissance pour le prolétariat.

Cette façon de poser le problème comporte cependant une conséquence assez grave. Comme à son origine la connaissance est une activité pratique, elle retourne, après avoir parcouru toutes les étapes de la raison, à un degré supérieur de la pratique. Ainsi, toutes les différences absolues entre la théorie et la pratique disparaissent, puisque celle-ci se transforme peu à peu en celle-là. Aussi ne peut-on pas interpréter la onzième thèse contre Feuerbach dans le sens d'un écartement de la contemplation, de la théorie, etc., de la philosophie, mais il faut y voir un défi, lancé à la théorie, de se légitimer devant la

pratique dont elle est issue, par la transformation et le bouleversement de cette pratique. « La question de savoir si la vérité objective est à la portée de la pensée humaine n'est pas une question théorique mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'homme doit démontrer la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, la matérialité de sa pensée. La querelle sur la réalité ou la non-réalité de la pensée qui s'isole de la pratique est une question purement scolastique (2^e thèse). » C'est dans cette action réciproque existant entre la théorie et la pratique que le caractère prolétarien de la théorie marxiste de la connaissance est fortement ancré, de sorte que tout écart de ce rapport intime révèle l'appartenance à une autre classe. Car plus on s'éloigne du prolétariat en tant que classe productrice des valeurs d'usage, plus augmente la tendance à dégager le processus de la connaissance de la production matérielle et de son origine corporelle et à le considérer comme une perception sensorielle, une pensée abstraite, etc., c'est-à-dire comme un phénomène autonome. Inversement, l'affirmation de l'autonomie de la pensée exprime uniquement le fait que l'homme pensant, par la division du travail, a été éloigné et de sa fonction de connaissance la plus primitive, à savoir de son activité corporelle, et de la base de sa vie sociale, à savoir de la production matérielle des moyens d'existence. Un tel penseur ne représente plus le prolétariat.

ad b) De la pénétration de la dialectique dans la matière découlent pour la théorie de la connaissance entre autres les quatre conséquences essentielles suivantes :

α) La septième de nos thèses de Feuerbach nous permet d'introduire la raison dans la théorie matérialiste de la connaissance et d'éviter ainsi le dualisme entre le développement de l'histoire de la pensée humaine et celui du processus de chaque acte de connaissance particulier. Si Marx admet déjà pour l'activité corporelle de l'homme une réaction plus puissante que l'action primitive de la nature (voir : *Idéologie allemande*), cette disproportion est d'autant plus valable pour la raison spéculative. Car sa fonction est conditionnée par la présence dans la nature et dans la société d'un secteur incontrôlé, aussi bien du point de vue pratique que théorique, c'est-à-dire par un minimum de détermination concrète; et celui-ci va le plus souvent de pair, ainsi qu'en témoigne l'expérience, avec un maximum de besoin d'extériorisation de ces forces inconnues. Ces deux faits permettent à la raison de se livrer à des spéculations quasi arbitraires qui ne sont soumises à aucune autre obligation que celle de n'offrir aucune contradiction avec elles-mêmes. La disproportion existant entre le problème concret et sa solution fournie

par l'imagination ne suffit donc pas pour exclure la raison spéculative de la théorie marxiste de la connaissance. Celle-ci doit plutôt montrer d'une part comment, au cours des siècles, les problèmes de la raison se sont transformés en problèmes des autres facultés de la connaissance (les fictions de la spéculation en hypothèses de l'intellect et, assez fréquemment, en faits accessibles à la perception), d'autre part comment on peut atteindre à la même perfection de la pensée humaine, résultat de l'évolution historique, pour chaque processus particulier de la connaissance.

β) La huitième de nos thèses, qui proclame la liberté relative de l'homme, a une importance encore plus considérable pour la théorie marxiste de la connaissance. Car, comme la connaissance représente pour le marxisme quelque chose de complexe, puisqu'elle consiste en plusieurs facultés très diverses, comme en outre celles-ci reflètent d'une manière très différente le monde extérieur indépendant de la conscience humaine (car, sans cela, leur majorité n'aurait aucun sens), on a besoin d'un lien qui réunisse les divers aspects subjectifs du monde objectif et qui garantisse ainsi la réalité et la vérité du fait reconnu. Ce lien pourrait être soit une force (ou un esprit) extérieure, soit une répétition abrégée du développement historique pour chaque acte de la connaissance, soit une force suffisante de l'objet. Or l'analyse démontrera que le passage d'une faculté de la connaissance à une autre ne peut s'opérer sans une spontanéité relative du sujet pensant; c'est dans cette spontanéité que consiste précisément la liberté relative de l'homme réagissant sur l'action des choses. En effet, interpréter le marxisme comme le déterminisme absolu, c'est n'en rien comprendre. La révolution, en tant qu'étape déterminée de l'évolution, perd sa raison d'être, alors qu'elle est le centre du marxisme, car elle est la conséquence de la dialectique dans la matière.

D'ailleurs Engels définit la liberté comme la compréhension de la nécessité et la capacité d'agir suivant cette compréhension (cf. *Anti-Dühring*). Et voici ce que dit cette définition au sujet de la théorie de la connaissance :

1) Il n'existe pas d'opposition absolue entre la liberté et la nécessité, entre la relativité et la loi. Mais il reste à préciser comment et dans quelle mesure l'unité dialectique de ces deux facteurs opposés s'établit concrètement dans l'exercice de chaque faculté, soit dans l'ensemble du processus de la connaissance, soit dans le développement historique de l'esprit humain. Notre analyse du processus de la connaissance indiquera cependant tout ce qui peut rendre possible la solution de l'important problème de la critique de la connaissance.

2) La définition d'Engels présuppose qu'il existe une néces-

sité objective dont l'homme peut prendre connaissance dans une mesure plus ou moins grande. L'esprit humain emploie son opposition (relative) au monde ou pour s'affranchir le plus possible, par des actions arbitraires, du contact direct des faits réels dont il est issu, ou pour rétablir, grâce à son activité pratique, entre lui et le monde objectif un lien correspondant à sa connaissance réelle.

L'accomplissement de cette deuxième tâche ne dépend pas seulement de la santé physique de l'appareil nerveux. Car toute faiblesse d'esprit ou toute folie rendent déjà impossible la compréhension elle-même. C'est pour des raisons non point individuelles, mais sociales, qu'Engels souligne expressément que l'action pratique est fonction de la compréhension. La compréhension est en effet déjà déterminée, et par conséquent limitée, selon la classe, car le développement nécessaire tend vers l'abolition de la classe dirigeante. Et même si celle-ci comprend théoriquement cette nécessité, ses intérêts s'opposent à sa réalisation. Afin d'atteindre à la liberté, il importe non seulement de se mettre au-dessus de ces intérêts sur le plan abstrait, mais encore de pouvoir les vaincre dans la réalité. Il faut créer l'unité entre la théorie et la pratique en franchissant l'obstacle dressé par les intérêts d'un bond, au moyen d'une action révolutionnaire.

La liberté, chez Engels, ne se borne donc pas à servir d'intermédiaire entre le monde objectif et la théorie humaine et *vice versa*; elle révèle aussi le caractère brusque, révolutionnaire de cet intermédiaire. (Le rôle de médiateur entre les diverses facultés de la connaissance, auquel nous ferons par la suite appel en faveur de la liberté, n'est donc qu'une partie spéciale du rôle plus général qui lui est déjà assigné par Engels.)

3) De la définition d'Engels, il s'ensuit enfin un autre fait, non moins important pour la théorie marxiste de la connaissance, à savoir que celle-ci peut embrasser le chemin entier séparant l'inconscient et le subconscient de la conscience et de son autoréflexion. Si l'on qualifie les premiers d'irrationnels et les dernières de rationnelles, le marxisme ne se trouve plus devant une alternative absolue : ce n'est pas un rationalisme, dans ce sens qu'il n'attribue à la conscience aucune faculté constructive de déduction *a priori*; mais ce n'est pas non plus un irrationalisme (ni religieux ni psychologique), car l'irrationnel n'est pas un caractère constitutif du réel, mais consiste dans la réalisation incomplète du rationnel objectif par l'esprit humain. Le marxisme suit le chemin qui relie l'irrationnel au rationnel; il crée entre eux, d'une manière dialectique, une unité qui n'est parachevée que dans l'infini.

γ) En ce qui concerne plus particulièrement l'irrationnel de l'inconscient et du subconscient (l'irrationnel psychique en tant que forme la plus sensorielle de l'irrationnel religieux) le marxisme n'en nie pas l'existence. Mais il proteste contre des interprétations :

1) Qui cherchent sa cause première ailleurs que dans la production matérielle de la société, production qui s'avère insuffisante, soit à l'égard de la réalité objective du monde, soit à l'égard du rôle social qu'elle assigne à des classes déterminées. Cela n'empêche pas, naturellement, les faits exerçant une action inconsciente de se reproduire en seconde ligne par une sorte de génération spontanée;

2) Qui séparent les phénomènes de l'inconscient de l'ensemble du spirituel, qui les fixent dans cet isolement et leur attribuent ainsi un caractère métaphysique;

3) Qui confèrent à leur évolution et à leurs rapports réciproques des lois propres, de sorte que chaque incorporation dans le rationnel est, par principe, impossible, ou, autrement dit, que son évolution est autonome, individuelle et accidentelle.

Le marxisme affirme qu'un tel procédé, qui consiste à détacher les faits des sources du monde extérieur et des autres facultés spirituelles aboutit nécessairement à la dogmatisation de l'inconscient et de l'irrationnel, qu'il n'explique pas les choses, mais crée des illusions, ne découvre pas les réalités inconnues, mais trouve une nouvelle forme de l'évasion de la réalité. La fonction sociale d'une telle mystification est tout à fait réactionnaire, d'autant plus réactionnaire qu'elle semble révolutionnaire à la conscience de l'inconscient.

δ) Les deux faits signalés sous α et β, à savoir : l'introduction de la raison spéculative dans le processus de la connaissance concrète et la liberté relative de l'homme, démontrent que dans la même mesure où la dialectique se complète dans la matière, la matière atteint elle aussi son épanouissement. L'évolution de la matière n'est que l'expression historique de la dialectique immanente dans la matière.

Le processus commun de croissance de la matière et de la dialectique conduit, en fait, de la simple « faculté de représentation », jusqu'à la conscience humaine. Mais il rend en même temps impossible à la dialectique subjective d'avoir une fonction apriorique en face de la dialectique objective. Il n'existe pas de dialectique purement subjective. Car la pensée est objective pour autant que l'esprit est une forme objective de la matière; sa subjectivité se borne au fait que, chez un individu, des facteurs personnels, sociaux, biologico-héréditaires ajoutent leur action à celle des facteurs naturels généraux. Ce n'est qu'ainsi

que la pensée peut « réfléchir » le monde d'une manière proche de la « vérité absolue ». Et inversement, il n'existe pas de dialectique purement objective dans le sens d'une non-spiritualité totale; car toute dialectique des choses réside dans le caractère inséparable de la matière et de l'esprit. Etant donné cette unité, la dialectique du monde extérieur passe devant celle de la tête (de l'âme), mais celle-ci peut continuer à se développer jusqu'à une certaine limite par l'action réciproque de ses propres contenus. Certes, la dialectique contribue à l'épanouissement du facteur idéaliste (spirituel, conscient) de la matière, elle transforme même la progression quantitative en progression qualitative; cependant celle-ci signifie simplement que la réaction de la pensée sur l'être est devenue plus grande que l'action primitive de l'être sur la pensée, mais jamais qu'un affranchissement de l'esprit à l'égard de la matière, un idéalisme « hypertrophié » puisse conduire vers un esprit absolu.

ad B. — 1) La dialectique est la méthode suivant laquelle se déroule le processus de la connaissance des actes particuliers comme de l'histoire en général. Elle n'est donc pas une supposition, un postulat que l'on puisse changer à sa guise, mais la forme sous laquelle la connaissance se saisit elle-même, au cas où elle parvient à se saisir complètement. Il est impossible de discuter *a priori* et *in abstracto* les divers caractères ou étapes de la dialectique; car leur contenu ainsi que leur importance dépendent étroitement du contenu concret de la nature, de l'histoire et de la pensée, mais aussi de la fonction qu'ils assument dans le processus sans cesse changeant de la connaissance. Il nous faudra donc avoir toujours recours aux exemples. Nos thèses de la dialectique matérialiste ne sont qu'une sorte de table de critères dont la réalisation de la méthode éclaircira le sens. C'est pourquoi ce n'est qu'une fois l'exposé achevé que l'on pourra formuler des remarques qui concernent la signification générale des différents degrés de cette méthode.

Mais s'il est vain de traiter de la dialectique avant sa réalisation complète ou indépendamment de celle-ci, on peut, par contre, distinguer de plus en plus nettement les limites qui le séparent des autres méthodes et en faciliter ainsi la compréhension. (J'élimine, ce faisant, celles des oppositions qui reposent uniquement sur le matérialisme.)

De nos thèses il ressort que la dialectique crée l'unité dans le mouvement propre des oppositions; elle est donc la logique du changement, du développement, du devenir. D'autres méthodes s'appliquent au constant, à l'être invariable, à l'identité d'un fait avec lui-même, d'autres encore à la relation entre les divers objets au rapport d'interdépendance qui les relie. Ces trois

méthodes ont été employées parallèlement et consciemment, bien avant qu'Aristote ait fixé l'une d'entre elles celle de l'identité, comme logique. Nous présenterons ses principaux axiomes d'une façon qui s'écarte quelque peu de la forme traditionnelle, mais qui correspond mieux aux faits, tout en permettant de déceler plus aisément le rapport avec les autres logiques.

- 1) a est (existe, demeure dans la constance).
- 2) a est non (b... z) et n'est pas non a.
- 3) Il n'y a pas de troisième possibilité.

Ces axiomes affirment donc l'existence constante en soi d'un objet ou d'une proposition, ils excluent toute contradiction de son intérieur et toute déduction de ses opposés (objectivement et théoriquement); et ils nient expressément l'existence d'une possibilité réunissant l'identité et la non-identité ou indiquant un point neutre ou les deux.

Il est évident que cette logique ne retient qu'une partie et qu'une tranche de la pleine réalité d'une chose ou d'une proposition, ce qui rend nécessaire la substitution d'une base métaphysique à un tel isolement artificiel. L'étroitesse de cette logique ressort déjà du fait qu'elle n'est — grammaticalement parlant — qu'une logique du mot ou, plus précisément, de la notion, mais qu'elle ne suffit plus à la phrase ou, plus précisément, au jugement. Car dans ces derniers, les mots ou les notions restent dans un rapport d'interdépendance et cela de telle sorte que les mots remplissent formellement, dans l'ensemble de la phrase, des fonctions diverses et qu'ils ne se rapportent qu'à un contenu partiel de la chose en question. C'est pourquoi ils peuvent varier indépendamment les uns des autres.

Ce qui vient d'être dit pour le simple exemple de la proposition grammaticale reste, à plus forte raison, valable pour les relations réciproques des multiples objets dans l'ensemble du monde. Ce sont notamment les sciences exactes qui, sous diverses variantes, ont érigé des logiques de relations. Nous pouvons en grosses lignes les résumer dans les trois axiomes suivants :

- 1) a se trouve en dépendance.
- 2) a dépend de b, c, d... ; b dépend de a, c, d..., etc... (sans que l'étendue et la nature de cette dépendance, en particulier son intersubjectivité, soient précisées de quelque façon que ce soit).
- 3) Il n'existe qu'une seule et unique loi pour toutes les dépendances.

Il est évident qu'une telle logique des relations est plus vaste que la logique de l'être et, de plus, que celle-ci est contenue ou mieux maintenue dans celle-là. En effet, a est supposé identique avec lui-même, qu'il soit lié par des rapports de dépendance avec

b ou c, tandis que, d'autre part, la relation avec b détermine en lui un autre côté que celle avec c, etc. a considéré dans son identité et dans sa totalité est concrétisé par b, c..., etc., selon un contenu partiel, de sorte que a (b) se distingue de a (c).

De ce fait les limites de la logique des relations se trouvent déjà indiquées. Car si elle érige la loi générale de la dépendance, cette loi reste toujours formelle, quantitative, abstraite. La manière dont cette dépendance s'accomplit et sa nature n'en sont nullement précisées. On peut écarter cette limite non point par une analyse approfondie de la dépendance comme telle, mais uniquement en complétant la logique des relations par une logique du mouvement qui montre comment l'unité du sujet se décompose en une multitude de prédicats (qualités et relations avec les autres choses du monde) et comment ceux-ci se recomposent à l'unité du sujet. On pourrait résumer schématiquement une telle logique dans les axiomes suivants :

- 1) a se transforme (devient).
- 2) a devient en même temps a' et non-a' (l'unité contient des contrastes et se décompose en eux).
- 3) a' et non-a' devient a² (il existe toujours un troisième terme à un degré supérieur).

On peut montrer aisément que dans une telle logique de mouvement (dialectique) les logiques des relations et de l'être sont toutes deux contenues, ou mieux, maintenues. Car, en se transformant, a ne cesse pas d'exister, il contraste seulement (selon Hegel) avec sa non-existence. Et au cas où l'on considère cette conception du devenir, en tant que synthèse de l'être et du non-être, comme spéculative, on peut dire que si a' et non-a' ne peuvent s'opposer dans a (et alors s'extérioriser) ce n'est pas parce qu'ils ne forment pas de contrastes absolus, mais parce que, dans leur relation, le rapport de contradiction coexiste avec celui d'identité. Les éléments de la logique de l'être se réunissent ici pour fournir ce troisième terme qu'elle exclut expressément.

Il est encore plus clair que le processus qui se déroule entre a à a² contient, en outre, la logique des relations, plus précisément le rapport entre a' et non-a' et *vice versa*, celui entre a' et non-a' dans a, enfin celui entre a' et non-a' dans a'.

La logique du mouvement (dialectique) n'est donc pas seulement une logique spécifique à côté et en dehors des deux autres, mais avant tout une logique qui embrasse les deux autres. Elle ne nie pas le droit relatif de leur indépendance et de leur existence, mais elle prétend être universelle, c'est-à-dire maintenir les deux autres logiques à un degré supérieur de l'unité sans en détruire le caractère antagoniste.

La logique du mouvement (dialectique) se distingue donc

des deux autres sous deux rapports : d'abord parce qu'elle substitue le mouvement à la constance et à la relation, ensuite parce qu'elle « enlève et conserve » leur caractère exclusif dans sa propre universalité. Mais ce dernier facteur ne découle pas forcément du mouvement pur. Si nous imaginons un développement où a devient a' et a' devient a'' , nous obtenons une logique de mouvement non dialectique que l'on pourrait présenter schématiquement par les axiomes suivants :

- 1) a se transforme;
- 2) a devient a' , a' devient a'' , a'' devient a''' .
- 3) Cette série peut se poursuivre d'une manière finie ou infinie, continue ou discontinue.

Dans ce cas, l'identité vaut seulement pour a ou pour a' , mais non pour a et a' , et la relation vaut uniquement pour le passage d'une étape à l'autre, mais non pour l'action réciproque simultanée s'opérant entre les étapes particulières. De plus, les deux premières logiques (celle de l'être et celle de la dépendance) ne sont plus « enlevées et conservées » dans une unité supérieure. On ne change rien à cet état de choses en remplaçant dans le troisième axiome la continuité par la discontinuité (mutation), le fini par l'infini. Ce qui confère l'universalité à la logique du mouvement, ce n'est donc pas simplement le mouvement, mais le caractère dialectique du mouvement. Il convient par conséquent de distinguer rigoureusement et en principe les logiques du mouvement unilatéral et évolutionnaire de la logique du mouvement dialectique.

2) En poursuivant du dehors la caractéristique de la dialectique (matérialiste) on devrait tracer les limites qui la séparent de toutes les autres méthodes dialectiques qui se sont fait jour au cours de l'histoire de la pensée humaine, et ceci non seulement à cause de son matérialisme s'opposant à l'idéalisme des autres, mais à cause de la différence des formes sous lesquelles l'unité se décompose en contrastes et les contrastes se réunissent dans une unité supérieure. Une telle comparaison historique devrait commencer par Héraclite et embrasser les principaux dialecticiens du moyen âge (saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Nicolas de Cusa). Etant donné le manque absolu de travaux préparatoires, cette tâche est aujourd'hui impossible à remplir.

3) Il reste encore à différencier par opposition la dialectique des conceptions qui tirent de l'existence des contradictions de fausses conclusions sur l'unité, ou inversement de l'existence d'une unité déduisant de fausses conséquences pour les contraires. Parmi les premières, c'est la sophistique, parmi

les dernières l'éclectisme que l'on confond le plus souvent avec la dialectique pour ravalier celle-ci.

La sophistique se rend compte de l'existence des contraires, mais elle place leur unité exclusivement dans le libre arbitre du sujet pensant qui en use à sa guise ou à son profit. Les contraires cessent ainsi d'être nécessairement objectifs et deviennent pleinement relatifs, puisqu'ils ne sont reliés que par un rapport purement extérieur, à savoir que le sujet les fait jouer l'un contre l'autre pour les confondre. Au strict « oui ou non » de la logique de l'être (de l'identité), la sophistique oppose sa formule : je veux tantôt ceci tantôt cela, une fois cela, une autre fois le contraire. Elle n'est donc pas illogique mais alogique; elle se met entièrement en dehors du domaine de la logique.

Hegel a donc raison en déclarant que la sophistique « est une dialectique qui raisonne sur des bases extérieures », par opposition à une autre dialectique qui est « la considération immanente de l'objet » (Cours sur l'histoire de la Philosophie). Mais c'est précisément pour cela qu'il importe de souligner qu'une dialectique idéaliste ne peut en aucune façon remplir la tâche posée par Hegel et que la dialectique réaliste l'évite par la fiction selon laquelle la pensée et le monde ne feraient qu'un dans le Logos (Dieu, etc.). Dans ce sens Hegel continue : « On pénètre complètement la chose, on considère l'objet selon son essence, puis on l'examine suivant ses attributs. Dans cette contemplation, il apparaît lui-même comme renfermant des déterminations opposées, par conséquent comme se conservant par sa négation... » Mais une telle contemplation suppose dans Dieu (dans l'Absolu) des idées éternellement valables pour les objets et les hommes et reliant les uns aux autres par une *unio mystica*; elle reste donc basée sur des fictions qui rendent nécessaires l'introduction des éléments sophistiques jusque dans la pensée concrète. Seule la dialectique matérialiste exclut entièrement la sophistique. Elle est, en effet, la seule à considérer l'objet agissant sur la conscience avec tout son caractère historique concret, à l'examiner avec toutes les facultés cognitives de l'homme et à dégager la relativité de chacune d'elles par son mouvement propre vers les autres et vers leur totalité. Un processus dialectique d'une médiation compliquée cerne ainsi l'objet lui-même et le saisit avec la plus grande approximation possible dans une époque déterminée.

L'éclectisme se distingue de la sophistique en ceci qu'il suppose le caractère objectif des contraires, alors que la réalisation de leur unité ne dépend que du sujet qui procède selon cette formule magique : d'une part, — d'autre part, non seu-

lement — mais encore. Dans chaque élément de la contradiction il y a, d'une part, quelque chose de vrai (de bon); d'autre part, quelque chose de faux (de mauvais). Si nous éliminons le faux (le mauvais) et réunissons le vrai (le bon), nous obtenons une harmonie éternelle et indestructible, non seulement dans la représentation, mais aussi en dehors d'elle. Que ce soit précisément le côté négatif qui joue le rôle de force motrice dans la dialectique, les éclectiques l'ignorent, tout comme ils ignorent qu'un mélange d'éléments hétérogènes ne constitue pas une unité à un degré supérieur, mais une simple fusion au même degré. La dialectique créatrice, acte à la fois objectif et subjectif, est remplacée par un arrangement artificiel et arbitraire; attendre de ce procédé un résultat objectif est une utopie.

La sophistique est la caricature, l'éclectisme est le propre de la dialectique. Seul un scepticisme conséquent pourrait opposer une objection sérieuse à la dialectique, en plaçant entre les contrastes un « ni-ni » définitif et en déclarant que dans cet « entre » se trouve la fin des méthodes et l'unité entièrement sans contenu de tous les contrastes. J'ai essayé de prouver par ailleurs (Zur Pyrrhoneischen Skepsis, Philosophische Hefte, 1931) que cette prétention est basée sur une métaphysique bien déterminée (la plus pure peut-être) et qu'un doute libéré de cette métaphysique ne peut rien objecter à la dialectique. Le scepticisme en tant que logique se rapproche beaucoup de la dialectique, mais il s'en éloigne totalement en tant que métaphysique. Débarrassé de la métaphysique, le doute peut être considéré comme une partie intégrante de la dialectique puisqu'il la protège expressément de tout dogmatisme.

CHAPITRE II

Une analyse marxiste de la connaissance ne peut partir du résultat obtenu par une faculté déterminée mise en face du monde extérieur, par exemple d'une sensation ou d'une notion, mais du processus qui a abouti à cette sensation ou à cette notion. Elle ne peut en outre se contenter de traiter isolément le processus, déterminé par l'être, de chaque faculté particulière (par exemple des sens ou de la pensée), mais doit le considérer dans ses rapports avec les autres facultés ainsi que le passage d'une faculté à l'autre. Il ne s'agit point d'une succession purement superficielle de parties absolument indépendantes. Car de même qu'au cours de l'histoire de l'évolution, les facultés de la connaissance particulières se sont dégagées par suite de la division du travail de l'ensemble de l'être humain, c'est-à-dire qu'elles sont toujours restées en rapport entre elles, de même nous ne nous trouvons pas non plus aujourd'hui en face de fonctions à l'état d'isolement ou formant un simple conglomérat, mais bien devant un processus suivant à la fois un mouvement de progression et de régression, un enchaînement réciproque de tous les éléments, un mouvement oscillatoire composé de multiples éléments, qui est également l'aboutissement d'une très longue évolution. Ce n'est que lorsque nous complétons l'analyse par la synthèse que nous pouvons satisfaire aux deux postulats de la dialectique (matérialiste), celui de la totalité et celui du mouvement propre.

Le mouvement propre du processus de la connaissance dépend, non seulement de la dialectique immanente à l'objet ou à l'esprit, mais aussi de la relation entre l'être et la conscience, de la différence entre leurs degrés de puissance. On pourrait expliquer cette différence de la manière suivante : dès l'origine, le monde est d'une nature dialectique ; si l'élément spirituel l'était dans la même mesure que l'élément matériel, la dialectique objective devrait être reflétée immédiatement et complètement, voire automatiquement. Comme il n'en

est rien, il faut admettre que l'élément spirituel de la matière primitive ne s'est développé que progressivement par la lutte avec le monde extérieur au cours d'un processus historique, pour atteindre enfin à la conscience humaine et à la perfection de sa structure dialectique.

Pour l'homme primitif, l'être représente donc une puissance beaucoup plus considérable que la conscience. La lutte ainsi déterminée isole, chez le sujet, une faculté particulière de l'ensemble (non encore différencié) des facultés cognitives et, chez l'objet, un petit secteur dominé du monde par ailleurs non dominé. Plus la faculté se différencie et s'adapte à une partie (strictement limitée) de la réalité, et plus l'autre partie (beaucoup plus considérable) lui devient étrangère et doit être maîtrisée, dans l'imagination, par l'unité de la connaissance qui n'a pas encore subi de différenciation. Mais il vient un moment où une faculté particulière, capable de compréhension à l'intérieur de son domaine propre, s'arroge le droit de dominer le monde entier, tandis que, de son côté, le secteur non dominé du monde cherche à franchir les limites d'une connaissance purement illusoire et attaque le pouvoir cognitif efficace de la faculté isolée au moment même où celle-ci se trouve affaiblie par sa propre usurpation du secteur non dominé. C'est là que commence l'étape d'une nouvelle différenciation de la conscience et d'une maîtrise concrète, plus vaste, du monde extérieur. La conscience gagne en puissance par rapport à l'être.

L'auto-mouvement de la connaissance a lieu à cause de la différence de degré de puissance existant primitivement et objectivement entre l'être et la conscience, et se réalise sous la forme d'une différenciation de nouvelles facultés cognitives qui modifient le rapport des puissances en faveur de la conscience. Ce fait implique que chaque faculté considère le monde sous une perspective et une étendue différentes, et qu'il y a une corrélation entre les diverses facultés. C'est pourquoi le chemin du développement historique se répète d'une manière analogue dans chaque acte particulier de connaissance (en partie sous la pression du monde extérieur, en partie grâce à la liberté et à la spontanéité relatives de la conscience humaine, ainsi que nous le montrerons par la suite), et le résultat de cet acte finit par être pratique, c'est-à-dire qu'il revient à la réalité historique dont il est issu. Mais comme celle-ci se trouve élargie par ce retour, les deux mouvements se rapprochent progressivement de la totalité, au moyen d'un processus dont on ne saurait prévoir la fin. En d'autres termes, seul l'ensemble de toutes les facultés cognitives dans l'acte particulier de la connaissance ainsi que la totalité du processus historique assu-

rent au marxisme une connaissance plus ou moins adéquate et complète de l'être.

Ce mouvement propre du processus cognitif menant à la connaissance totale comporte pour les marxistes des conséquences très importantes. Nous n'en citerons ici que deux :

a) Il place définitivement la théorie de la connaissance au-dessus de la question de savoir quelle est la faculté cognitive qui constitue le véritable instrument de la connaissance. Certes, on ne trouve chez Marx et Engels que des remarques sur le droit de telle ou telle faculté ou sur le passage de l'une à l'autre, mais il est facile de démontrer que la dialectique matérialiste réduite à une seule faculté perdrait tout son sens. Car ou bien le produit de la représentation de cette faculté est une connaissance objective du fait, et alors il s'agit, soit d'un acte mécanique excluant la réaction du sujet, soit d'un acte métaphysique supposant une harmonie pré-établie, et en tout cas d'un acte non dialectique; ou bien la participation du sujet modifie l'objet au cours du processus de représentation, et alors l'image qui en résulte n'est plus une connaissance objective et la nature ainsi que le degré de la participation du sujet ne peuvent plus être nettement définis. En outre, les facultés de connaissance se sont fatalement différenciées pour devenir des facultés complètement hétérogènes; or, si un acte isolé de connaissance renonçait à l'ensemble des facultés, il se distinguerait en principe de celui de l'histoire de la connaissance, ce qui est contraire à l'un des postulats fondamentaux du marxisme. De plus, si l'on admet la connaissance elle-même (par exemple le rapport kantien entre les sens et la raison), cette faculté autonome doit fatalement détruire la première au lieu de le conserver par sa négation (1). Car l'exclusion de toute action réciproque supprime aussi sa propre importance relative : le rapport entre les deux facultés de la connaissance devient non dialectique. Enfin, Marx et Engels ont non seulement reconnu la diversité des facultés de la connaissance, mais encore ils y ont ajouté l'activité corporelle. Ils ont affirmé en outre, que c'est précisément cette activité corporelle qui fait de l'« objet en soi » un « objet par nous », c'est-à-dire que

(1) J'entends par " négation " (terme emprunté à la philosophie de Hegel) un processus spirituel relatif à un objet et qui consiste à :

- a) Séparer les éléments différents de l'objet en question.
- b) Les répartir en deux groupes de contraires.
- c) Faire abstraction de l'un des groupes.
- d) Développer l'autre groupe de façon à ce qu'il absorbe le contenu du premier c'est-à-dire faire interpénétrer les contraires.
- e) Parvenir à la synthèse des éléments opposés dans le cadre d'une unité supérieure (négation de la négation).

c'est elle qui replace dans la réalité du monde extérieur les choses qu'elle en avait dégagées en tant que faculté cognitive; bref, que c'est sur ce caractère corporel qu'est fondée l'unité du processus de la connaissance. Mais ce caractère corporel est menacé par le fait qu'il semble diminuer d'une faculté à l'autre. On ne saurait supprimer cette difficulté qu'en admettant que l'unité dialectique de toutes les facultés cognitives constitue l'organe de la connaissance. C'est alors seulement qu'on pourrait démontrer que plus une faculté spécifique est supérieure aux autres, plus elle s'éloigne du caractère concret de l'objet. Mais en même temps elle crée pour cet objet des rapports et des dépendances toujours plus nombreux et révèle des couches toujours plus profondes de sa réalité, sans jamais perdre complètement sa relation avec l'action corporelle primitive. En effet, les efforts spécifiques sont écartés et conservés dialectiquement afin de permettre le plus grand rapprochement possible entre le sujet connaissant et l'objet à connaître.

L'auto-mouvement qui mène à la totalité du processus de la connaissance place la théorie de la connaissance au-dessus de l'alternative qui existe entre la « chose en soi » et la représentation. Un marxiste lui-même ne pourrait nier que la dialectique objective de la partie concrète (et du reste) du monde ne parvienne jamais directement à la connaissance humaine, mais toujours par l'intermédiaire d'une faculté isolée et que, même ainsi, elle n'y parvient d'une manière adéquate que dans la mesure où elle s'adapte progressivement à un domaine objectif spécial sans le dépasser. La conscience humaine ne possède donc jamais une image coïncidant avec la dialectique objective. Est-ce à dire que nous ne pouvons en avoir qu'une « représentation » subjective. Nullement, si tant est que le sujet joue, dans la représentation un rôle constitutif; que ce soit *a priori*, à l'aide de catégories, ou sur la base de facultés d'origine historique et biologique. Le marxisme est à l'abri d'une telle représentation, d'abord grâce à son matérialisme, qui exclut toute fonction constitutive de l'esprit, ensuite grâce à sa dialectique. Car aussi éloignée que cette fonction constitutive puisse être d'une fonction mécanique, — et précisément parce qu'elle est son antithèse complète, — elle n'est pas plus dialectique qu'une conception mécanique.

La « représentation constituée » étant définitivement incompatible avec le marxisme, on ne saurait contester que même la plus parfaite adaptation d'une seule faculté cognitive à la réalité ne peut donner de celle-ci une représentation totale. Car même si l'on ne tient pas compte du fait qu'il ne s'agit jamais d'une représentation du monde entier mais seulement de sa

partie accessible, la représentation adéquate de cette partie suffirait déjà à rendre superflues les représentations de cette même partie par les autres facultés cognitives. Ainsi disparaîtrait une des principales raisons de tout le développement ultérieur de la connaissance humaine. De même que le sujet, et spécialement la faculté particulière de la connaissance, ne peut guère constituer du monde réel une « représentation pure », de même la réalité ne peut se refléter mécaniquement, mais elle se trouve modifiée par les propriétés spécifiques de cette faculté, formées historiquement et fixées relativement par l'acte de la connaissance, c'est-à-dire au contact des choses. La conscience ne fournit donc ni une représentation mécanique ni une représentation constituée, mais bien une représentation dialectique ou une représentation objective représentée. Et c'est cela que voulait dire Lénine en réclamant l'application de la dialectique à la théorie des « images » (primitivement mécanique). Il aurait pu tout aussi bien dire que l'on devrait appliquer le matérialisme aux représentations (primitivement idéalistes).

Cependant on ne fait ainsi qu'aborder le problème sans le résoudre. Qu'on parle d'une représentation dialectique ou d'une représentation matérialiste pour désigner le rapport dialectique entre une partie étroitement délimitée du monde et une faculté cognitive particulière, dans les deux cas, nous avons affaire à une transformation subjective du monde objectif. Cette transformation oppose une limite assez étroite au caractère objectif, concret et absolu de la connaissance, que le marxisme réclame comme une partie de la vérité, celle précisément dont le développement se rapproche de plus en plus. Cette limite s'efface cependant dès que l'on tire de son isolement une faculté de la connaissance pour la mettre en relation avec les autres facultés. La restriction vaut, en fait, pour chaque faculté déterminée. Toutefois, comme chacune d'elles considère un même objet d'une manière spécifique et sous un angle différent, elle le transforme d'une façon qui lui est propre. Et si toutes les facultés abordent à la fois le même objet, elles rendent relatives et annulent réciproquement leurs propriétés spécifiques à mesure qu'elles recherchent leur corrélation.

Les diverses facultés déterminent une transformation non seulement qualitative, mais aussi quantitative. Un même objet participe à des rapports toujours plus nombreux. De nouveaux aspects de l'objet apparaissent, sa connaissance s'étend de plus en plus. Et en faisant tour à tour appel à toutes les facultés cognitives pour atteindre à la totalité du sujet, on tend également à la connaissance complète de l'objet. On recule ainsi les limites subjectives de chaque fonction particulière, la

connaissance devient de moins en moins une simple « représentation dialectique » ou « une simple représentation », pour se rapprocher de plus en plus de la réalité objective. A supposer même que ce processus soit infini, car la suprématie originelle de l'être sur l'esprit ne disparaît jamais complètement, il n'en arrive pas moins, au cours de l'histoire, un moment où les deux facteurs de l'opposition dialectique commencent à changer leur position dans l'ensemble du processus de la connaissance en entraînant une modification d'ordre qualitatif : la production spirituelle cesse d'être une idéologie et, sans mettre les rapports de dépendance « la tête en bas », elle commence par correspondre au sens de la production matérialiste. Ainsi, la théorie de la connaissance peut prendre entièrement conscience de son caractère matérialiste et dialectique et le déployer au sein du prolétariat et au service de la société sans classes. Notre tâche se dessine donc nettement. Nous aurons à analyser en quoi consiste le caractère propre de chacune des facultés de la connaissance ainsi que le processus de transition de l'une à l'autre, afin de se conserver malgré leur négation. Nous soulignons cependant une fois de plus que cette analyse faite du point de vue subjectif ne constitue qu'une partie de la tâche que nous nous assignons et qu'elle demande à être complétée par une analyse du point de vue objectif.

1. — L'action corporelle.

Dans la première partie de cet ouvrage nous avons déjà étudié pourquoi Marx a basé, à juste titre, une théorie matérialiste et prolétarienne de la connaissance sur le pouvoir cognitif du corps. Nous pouvons maintenant ajouter — en nous référant à nos conclusions précédentes — que le marxisme commettrait, en se bornant à cette seule faculté, la même erreur que ses critiques bourgeois qui croient pouvoir lui objecter de ne faire que substituer une classe à une autre et de ne pas chercher à remplacer la société actuelle par une société sans classes. En effet, seule l'unité dialectique de toutes les facultés peut constituer sur le plan subjectif l'équivalent de la société sans classes dans le domaine de la théorie de la connaissance. Nous ne pouvons retenir comme objection le fait que le bourgeois moderne ne se sert de son corps que pour une activité irréfléchie, basée sur l'habi-

tude, ou une activité réfléchie, mais qui ne donne pas de résultats cognitifs, comme le sport, etc. Le fait qu'il considère avec un étonnement incompréhensif les anciennes conceptions représentant le cosmos par analogie avec le corps humain ne peut pas non plus constituer une objection. En effet, l'analyse de sa propre langue, même dans le domaine des sciences exactes, pourrait lui apprendre qu'il fut un temps où le corps engendrait les connaissances, et que les produits les plus abstraits de la pensée eux-mêmes tirent leurs origines du corps. C'est ainsi que le terme allemand, pour désigner une réalité abstraite, la notion (Begriff) est un dérivé du verbe « greifen », c'est-à-dire saisir, mettre la main sur... En hébreu, le mot « connaître », en parlant d'une femme, signifie également « cohabiter » (dans le sens sexuel du mot), et en français les mots « saisir » et « conception » ont à la fois un sens concret et abstrait, physique et spirituel.

De plus, il n'est pas difficile de prouver que le système de coordonnées rectilignes de la géométrie euclidienne s'explique par la construction du corps humain (et point par le champ visuel de l'homme), ce qui est d'autant plus curieux que nous savons aujourd'hui que cette géométrie ne représente pas la réalité d'une manière adéquate.

La disparition presque totale de la fonction cognitive du corps résulte d'une longue évolution historique, très compliquée, au cours de laquelle la production des moyens de subsistance effectuée immédiatement par la puissance du corps humain a fait place à une production indirecte effectuée à l'aide de machines mues par des forces non humaines. Cette transformation se manifeste par exemple dans l'énoncé et partant dans la solution des problèmes de physique, car aujourd'hui on repousse l'objet autrefois prédominant; le monde corporel (mécanique) a été supplanté par la lumière en particulier et par l'énergie rayonnante en général. Cependant nous devons toujours nous garder d'ériger en dogme l'état de choses actuel, car ce faisant nous risquerions d'oublier que pour obtenir une solution irréfutable du principal problème de la théorie de la connaissance, il importe de considérer le corps, surtout dans ses rapports avec les autres facultés cognitives, comme un instrument de la connaissance.

Afin de mieux faire ressortir le caractère propre de la connaissance corporelle, caractère qui la distingue de toutes les autres facultés, nous formulerons une définition préliminaire qui détermine cette connaissance dans la mesure où cela est possible, avant l'analyse du processus même. L'activité corporelle en tant que faculté cognitive par excellence consiste dans la lutte de deux corps qui existent et dont les forces respec-

tives se heurtent les unes aux autres, de sorte qu'existence et force atteignent à l'unité dans le processus d'une action réciproque.

C'est le besoin qui détermine l'activité corporelle. Et ce besoin n'est pas lui-même un produit arbitraire du corps, mais bien un produit inévitable de la vie qui anime ce corps, c'est-à-dire à la limite entre la force vitale naturelle et la volonté individuelle de vivre. La vie crée dans chaque corps humain des besoins résultant de la participation de la vie individuelle à la vie de l'univers et du jeu réciproque qui s'opère entre le milieu et les fonctions corporelles primaires : respiration, nutrition, procréation, locomotion, etc. Le corps subit l'excitation des besoins ressentis, et, peu à peu, son impuissance originelle donne naissance à une première puissance. L'activité corporelle est la première réaction de l'individu (ou d'un groupement social primitif) devant la force créatrice vitale qui existe en lui. Cependant seules engendrent la connaissance celles parmi les activités corporelles qui se heurtent à une résistance; elles la favorisent dans la mesure où l'intensité, la durée et la fréquence du besoin dressent un obstacle devant la satisfaction immédiate et sans entrave de ses besoins. De plus, l'homme n'est pas seulement un sujet à besoins, mais aussi un objet susceptible de satisfaire aux besoins des autres. Il est actif à l'égard du monde extérieur et celui-ci est également actif à son égard. Il a ainsi une tâche double à remplir : satisfaire ses propres besoins et se défendre contre les besoins d'autrui.

Devant une telle situation, pleine de conflits et de dangers, on pourrait, théoriquement, envisager les réactions suivantes : l'homme devient maître de ses besoins en les refoulant; il les sépare de la fonction corporelle et les sublime dans sa conscience; il les satisfait par son propre corps; enfin, il se tourne activement vers le monde extérieur. Pour l'homme primitif, seule la dernière de ces possibilités offre une importance pratique. En effet, son activité vitale est trop forte pour le refoulement, sa conscience n'est pas suffisamment évoluée pour la sublimation; enfin l'auto-satisfaction — comme par exemple celle des besoins sexuels — entraînerait la disparition de sa race. Cependant la satisfaction qui nécessite le recours au monde extérieur dépend de deux conditions : d'abord ce monde doit posséder des moyens propices à la satisfaction de ces besoins, moyens qui doivent se renouveler au fur et à mesure que la vie renouvelle les besoins. Une disproportion, du moins momentanée, est déterminée déjà par la production du sol qui varie suivant les saisons, par l'auto-défense des animaux contre les humains, etc. L'étroitesse de ces limites que le monde extérieur trace devant l'homme

oblige celui-ci à développer toujours davantage les capacités et la puissance de son corps.

Il est impossible aujourd'hui de reconstruire l'histoire de cette évolution autrement que par hypothèses. L'impulsion aurait d'abord réagi par réflexe, c'est-à-dire que tous les objets dans lesquels elle aurait vu un moyen de satisfaction à ses besoins l'auraient poussé à une réaction sensiblement identique dans tous les cas. C'est la grande diversité des objets du monde extérieur qui aurait déterminé progressivement la différenciation des réflexes, en distinguant les réflexes utiles des réflexes inutiles, les réflexes efficients des réflexes inefficients. Ce processus de différenciation se serait opéré par la répétition de plus en plus fréquente de certains réflexes et la disparition progressive des autres. Par la suite, on aurait assisté à une différenciation plus profonde, du fait que certains réflexes se seraient particulièrement associés à des objets déterminés. La nature des réflexes se serait modifiée également dans la mesure où ils se seraient objectivés. Ils auraient changé de qualité : ils seraient devenus indistincts, c'est-à-dire un élément relativement stable de l'activité humaine.

Ayant acquis cette constance relative, l'instinct évolué a pu à son tour se répercuter sur l'impulsion primitive, transformant le rapport entre son facteur passif et son facteur actif. L'impulsion subit et cherche par le réflexe, mais elle flaire et trouve par l'instinct. Ainsi l'impulsion est pénétrée par une opposition importante. En effet, les instincts ne peuvent donner de résultats certains que dans le domaine qui correspond positivement à celui où ils se sont formés. Mais plus l'acte instinctif se répète, plus il devient une habitude ou rejette le lien qui l'unit à son substratum et cherche à soumettre le corps tout entier en renforçant la capacité des organes de mouvement par le développement de leur vitesse, de leur adresse et de leur portée. Dès lors, l'espace vital de l'homme s'élargit de plus en plus d'une manière inespérée, en même temps que sa conception du temps se modifie. Cependant ce monde nouveau ne tardera pas à menacer de détruire ses meilleures armes — la sûreté de ses instincts — ces mêmes instincts qui, par leur constance relative, sont finalement poussés dans un milieu nouveau par l'activité primitive. Il s'ensuit une forte tension qui peut nous donner une idée du temps qu'il a fallu avant que la capacité de mouvement des membres ait atteint son maximum. Ainsi l'évolution naturelle du corps humain était achevée et toute activité corporelle se trouvait désormais subordonnée à sa constitution. Quoique celle-ci se fût évoluée peu à peu, au cours des luttes soutenues contre le monde extérieur, elle prit aussi uniquement — grâce à sa con-

stance relative — le sens d'une apriorité relative pour toutes les luttes de puissance ultérieure qui ne dépassent pas les forces déjà acquises destinées à surmonter les difficultés existantes.

Le fait qu'on n'a pu atteindre le but par le déploiement des seules possibilités du corps humain montre déjà à quel point tout ce long développement a dépendu des nécessités du milieu. Plus l'action de ce corps sur le milieu est rapide, habile, persévérante, et de grande portée, et plus s'accroissent ses besoins l'obligeant à intensifier la puissance de ses membres. Ce nouveau problème trouve sa solution dans l'invention d'instruments, à condition cependant que les autres facultés cognitives soient arrivées à un degré voulu de développement.

Un tel instrument est un objet construit avec des matériaux provenant du monde extérieur et qui permet à notre corps de dominer une partie déterminée de ce monde extérieur en vue de la satisfaction de ses besoins. La différence essentielle entre l'activité corporelle et l'activité instrumentale consiste dans le fait que le corps humain se jette en tant que *tout* sur l'objet entier, tandis que l'instrument isole un caractère spécifique des facultés corporelles (par exemple, l'acuité des ongles, l'agilité des pieds, etc.), et dégage une forme particulière dans la nouvelle matière, afin d'atteindre une place tout à fait déterminée de l'objet dans un but nettement déterminé. En outre l'instrument éloigne l'homme de l'objet de son désir, pendant l'action qui va lui permettre de s'en emparer. Cette différenciation et cet éloignement supposent une certaine connaissance de l'objet, en particulier celle de ses parties le moins résistantes à l'attaque, donc une conscience relativement développée.

Créés par l'homme pour le servir dans la lutte contre d'autres êtres vivants du monde extérieur, les instruments agissent à leur tour sur les hommes. Ils accroissent et raffinent les besoins de l'homme. Destinés à affranchir de plus en plus l'homme du monde extérieur, ils l'y enchaînent toujours plus solidement; appelés à augmenter l'activité corporelle, ils diminuent la participation directe du corps entier à l'acte de la connaissance. Mais c'est précisément grâce à ces instruments intermédiaires et leur rôle spécial que la faculté cognitive de l'activité corporelle et ainsi l'homme tout entier s'élèvent à un niveau supérieur. Cette évolution est analogue à celle que nous avons observée plus haut à propos des impulsions transformées en instincts supérieurs : elle consiste en un processus de différenciation. Celui-ci rejette un côté du tout et met en valeur le côté opposé qui, de son côté, est rejeté au moment où il tend à se fixer à la suite d'un changement qu'il a provoqué dans une autre partie du tout. Au développement des impulsions jusqu'à perfectionnement des organes

de mouvement — qui au point de vue qualitatif constituent déjà quelque chose de nouveau — correspond, sur ce niveau supérieur, la transformation de l'instrument en machine. Et, de même que, — ainsi que nous l'avons dit plus haut, — l'homme ne peut se libérer de la domination de ses organes de mouvement, qui ont détruit la sûreté de ses instincts, qu'avec l'aide des autres facultés cognitives, de même pour supprimer l'esclavage où nous réduit aujourd'hui le machinisme, l'homme a besoin d'une conscience nouvelle et plus élevée.

Ce développement, depuis les impulsions jusqu'aux instruments, n'est pas le seul que l'homme ait connu à l'époque où son corps constituait son principal organe de connaissance. Simultanément la lutte pour la satisfaction de ses besoins a forcé l'homme à apprendre à se servir d'une manière différente des objets qui lui procurent cette satisfaction. Primitivement il s'agissait principalement de les user et de les détruire, car, de par leur nature, ce n'est ainsi que certains besoins permanents peuvent être satisfaits momentanément. Dans d'autres besoins, en particulier dans l'appétit sexuel, on constate une tendance à une aide réciproque. De nouvelles contraintes, telles que l'alternance des saisons, la diversité des forces productives de la terre auraient finalement conduit à la réunion et à la conservation systématique des moyens de satisfaction.

On ne saurait mettre en doute que cette phase de l'activité cognitive corporelle se soit également effectuée d'une manière dialectique. Il s'agit en l'occurrence d'une dialectique du donner et du prendre. Seule la mise à l'œuvre de toutes ses forces peut permettre à l'homme de maîtriser la puissance du monde extérieur, du moins dans une mesure suffisante pour qu'il puisse s'en servir pour son propre usage. Le mouvement tendant au rapprochement qui accompagne toute lutte réciproque est infini, car seul son abandon total peut marquer sa fin. Cependant l'interpénétration des corps elle-même ne libère pas l'individu de ses limites en tant qu'individu, mais aboutit à la création d'un nouvel individu. Cela signifie le renouvellement des besoins à un niveau supérieur. Le développement vers des degrés toujours plus élevés se serait effectué avant tout par la transformation des rapports existant entre l'anéantissement et l'aide mutuelle dont la synthèse, la réunion et la conservation systématiques se seraient formées au cours de très longues périodes.

L'homme atteignait ainsi à un point culminant relatif de son évolution, dans une mesure et avec une sûreté provisoirement suffisantes, il s'était rendu réellement maître des moyens de satisfaction de ses besoins matériels. Mais en parcourant cette voie, l'activité corporelle avait élargi la conscience humaine.

Plus la satisfaction des besoins devenait aisée et plus les nouveaux besoins se multipliaient à un degré supérieur. Et leur pression se faisait d'autant plus puissante que l'on prenait conscience des limites dans lesquelles, par définition, l'activité corporelle se trouve circonscrite, à savoir que la « représentation » des objets par le corps ne donne qu'une connaissance partielle. On apprit à refréner les besoins matériels, à les refouler, à y renoncer, à les sublimer. La conscience accrue par l'activité corporelle s'est tournée contre celle-ci, réduisant à la négative la dialectique qui lui est immanente et en détruisant ainsi l'activité corporelle. Car ce faisant, elle exigeait positivement que la lacune créée fût comblée par d'autres facultés, plus différenciées, en particulier par les sens qui acquièrent la connaissance du monde sous d'autres angles.

Cependant que s'opérait cette évolution de la connaissance — que nous allons étudier par la suite — la satisfaction jusque-là suffisante d'un groupe de besoins, résultat du développement allant depuis la destruction chaotique jusqu'à la réunion systématique, retomba à une limite inférieure. Simultanément et successivement l'homme apprit cet art supérieur qui consiste à réduire les producteurs à l'état d'esclaves affamés, à l'état de marchandises, et à faire des non-producteurs des exploités et des parasites, l'art de produire, non point pour répondre aux besoins, mais pour étendre les possibilités de vente, l'art pour l'art économique. Cependant un tel développement suppose l'émancipation des facultés de la connaissance vis-à-vis de l'activité corporelle qui perd désormais son rôle de faculté cognitive pour devenir une chose qui doit vendre sa capacité de travail comme une marchandise. Cependant cette remarque anticipe sur l'histoire de la connaissance.

2. — L'expérience sensorielle.

L'expérience sensorielle est la faculté de la connaissance humaine qui réalise le rapport entre les objets du monde extérieur, acquis par l'activité corporelle, et les sens. Cette faculté a pour tâche de faire ressortir de l'unité non différenciée du monde quelque chose d'individuellement déterminé, de distinct et de momentané, en donnant la sensation que les choses existent en un lieu, à un moment et sous un aspect précis. Il s'agit donc d'un acte qui, prenant son point de départ dans la récep-

tion d'une vague impression d'ensemble, aboutit à la formation et à l'extériorisation d'une impression particulière et nettement délimitée.

Cette définition qui se borne à indiquer le caractère intrinsèque de la connaissance sensorielle par rapport aux autres facultés insiste tout particulièrement sur les différences les plus flagrantes existant entre l'expérience sensorielle et l'activité corporelle. Celle-ci vise au contact immédiat et à la puissance du mouvement et à la lutte, alors que la première tend à l'éloignement et au repos, à la fixation de l'image.

Si l'on voulait limiter, d'aussi près que possible, l'expérience sensorielle à sa fonction de l'acte de la connaissance, il suffirait d'en analyser les étapes qui sont la réception, l'élaboration intérieure et l'extériorisation. Toutefois, une telle analyse resterait forcément vague, car cela ne nous renseignerait pas d'une façon suffisante sur la nature même de la faculté de connaissance. Nous allons, en conséquence, en étudier tout d'abord les quatre principales caractéristiques :

- 1) Qualités spécifiques des sens (couleur, son, odeur, etc.).
- 2) Qualités de formes : limite, configuration, plasticité.
- 3) Localisation.
- 4) Correspondances émotives.

On sait depuis longtemps que chaque sens possède une propriété spécifique propre et que chacune de ces propriétés est en elle-même complexe ; un son, par exemple, possède une hauteur, un timbre, une intensité, une durée, etc. déterminés. En outre, au cours de la seconde moitié du siècle dernier, on a remarqué que des analogies existaient entre les caractéristiques des divers sens ; qu'à une hauteur déterminée d'un ton correspondait une couleur déterminée, etc. (c'est le phénomène si discuté de l'audition colorée).

Tous ces faits semblent indiquer qu'au début il n'a existé qu'un seul sens et que la différenciation en plusieurs sens à qualités spécifiques n'est que le résultat d'un développement historique. La cause de ce dernier ne peut être trouvée que dans l'existence d'un monde extérieur. La puissance de la vie était si grande que la connaissance n'a pu suffisamment réagir envers elle qu'à la condition d'isoler de plus en plus fréquemment la « faculté de reproduction » de la totalité corporelle de la matière. Au cours de ce processus, la faculté totale de la connaissance s'est décomposée en fonctions nettement différenciées qui ont donné naissance aux divers organes. Le fait que les objets ont été la cause de ce processus de différenciation est démontré par ce qui suit : Les choses moins importantes pour notre existence échappent à la perception des sens dont

elles relèveraient normalement. Elles agissent, de nos jours encore, sur l'ensemble du corps, de telle sorte que la conscience prend acte de leur existence par une voie autre que celle des sens.

A ce fait, s'en rattache un autre, à savoir que celles des qualités spécifiques qui s'étaient détachées le plus fortement de l'unique sens original, ont été isolées, par leurs organes mêmes, du contact avec les choses; mais en même temps, leur rapport avec la conscience est devenu plus rapide, plus étroit, plus efficace. La différenciation de l'unique sens en des fonctions spécifiques multiples s'est donc accomplie suivant une double tendance : celle de distancer les objets perçus du monde extérieur à l'aide des organes intermédiaires, et celle de les enchaîner (par la formation de nouveaux cordons nerveux, menant au système nerveux central) plus étroitement à la conscience.

Dans la perception, la réalité et la conscience se trouvent en conflit dialectique qui va s'accroissant au fur et à mesure de l'évolution humaine.

Mais le processus de différenciation, dont nous venons de parler, ne se limite pas à la création de qualités sensorielles spécifiques. Ainsi, par exemple, l'œil voit, d'une manière simultanée ou successive, suivant la distance de l'objet. Quand la vue devient successive, à cause de la proximité de l'objet, l'œil se met à tâter; autrement dit, il assume également la fonction qui, issue de la sensibilité propre au toucher, s'est localisée de la manière la plus caractéristique dans la main. Cet exemple prouve que le prétendu *a priori* des qualités spécifiques n'est que le résultat de l'action des choses, car la même cause (la proximité des objets) engendre, même dans les organes les plus divers, les mêmes effets. Mais la qualité spécifique de l'œil consiste dans la perception simultanée d'images lointaines (qui se soustraient au toucher); tandis qu'inversement le fait de tâter successivement les objets est historiquement l'élément primaire qui se rattache à l'unique sens originel.

L'ouïe, elle aussi, a deux possibilités. Toutefois sa qualité spécifique — résultat d'une longue évolution — est l'élément successif; la simultanéité ne s'obtient directement qu'à très petite portée, autrement on n'y parvient qu'en passant par la mémoire. La succession, enfin, dans laquelle l'oreille perçoit, a une forme essentiellement différente de celle du toucher. Le processus de différenciation s'est donc déroulé pour l'ouïe autrement que pour la vue. Pour celle-ci la forme de la succession se modifie avec le contenu; pour l'ouïe, par contre, seul le contenu de la succession se modifie, alors que sa forme reste inchangée; mais la réception ne se borne pour aucun de ces

deux sens à l'une seule des deux fonctions. L'hétérogénéité de leurs relations entre elles a, comme corollaire, que chacune d'elles se comporte autrement à l'égard de la conscience. Ainsi, précisément, les qualités de ceux des sens qui se sont détachés le plus nettement de l'unique sens originel pour se transformer en organes indépendants, sont capables de remplir une fonction double et antinomique : la différenciation et l'intégration. Cette antinomie de fonctions offre la possibilité d'un travail dialectique des sens, conséquence d'une longue évolution.

Nous avons démontré que le processus de l'évolution historique des qualités spécifiques des sens ne s'est pas limité à la seule différenciation, mais qu'il a en même temps préparé le terrain à de nouvelles intégrations. Nous pouvons, maintenant, ajouter que l'intégration mutuelle des divers sens ne se borne pas au groupement des qualités correspondantes ou à leur fusion (par exemple dans l'audition colorée) mais qu'elle la dépasse singulièrement. Ainsi, par exemple, l'intensité d'une couleur se définit le mieux d'une façon statique, c'est-à-dire par le contraste; celle d'un ton, au contraire, d'une façon dynamique, c'est-à-dire par l'augmentation ou la diminution de sa vigueur. On peut appliquer cette vibration au domaine des couleurs, et *vice versa*, la fixation statique à celui des sons. Cette interprétation est la plus nette là où les diverses qualités sensorielles ont atteint leur plein épanouissement spirituel, quand elles réalisent les divers domaines de l'art (peinture, musique, etc.). Ces derniers sont susceptibles de s'interpénétrer sans quitter les limites de leur propriété spécifique. Pour le romantisme et le baroque, par exemple, la couleur consistait en une succession de nuances tandis que la musique classique tendait vers un état statique.

Nous venons donc de voir que les qualités statiques spécifiques des sens sont loin de former un *a priori* absolu, constituant nécessairement la perception. Elles sont bien plutôt le résultat provisoire d'un long développement historique dont la constance relative renferme la dialectique de leur naissance et en assure l'efficacité. Certes, une fois que leur adaptation à la réalité a atteint un certain degré, leur développement a subi un arrêt relatif, de telle sorte qu'actuellement les qualités spécifiques agissent dans chaque acte sensoriel d'une façon sélective et codéterminante. Ce caractère codéterminant, bien qu'il semble aujourd'hui dépendre du sujet, n'est pas exclusivement (ni même en premier lieu) subjectif, puisque les qualités spécifiques des sens sont simplement le résultat de l'adaptation du sujet à l'objet. Même aujourd'hui, cette codétermination n'est

pas absolument catégorique, car, malgré elle, il subsiste un certain degré (toujours relatif) de liberté. Ce fait nous interdit de donner une fausse interprétation à la codétermination actuelle, en considérant les qualités sensorielles comme un *a priori* constituant les perceptions et celles-ci comme les éléments fondamentaux du monde (par exemple Mach et l'idéalisme sensualiste).

B. — La caractéristique suivante de l'expérience sensorielle comprend les qualités de forme et leurs propriétés les plus tangibles, telles la délimitation, la configuration, la plasticité. Ce groupe diffère de celui des qualités propres aux organes bien que les deux se perçoivent par les sens. On peut les modifier indépendamment l'un de l'autre; on transforme, par exemple, un cercle jaune, soit en un carré jaune, soit en un cercle rouge. Dans des limites très restreintes, il suffit d'un changement d'attitude du sujet par rapport à l'objet (la concentration de son attention, par exemple) pour que s'accomplisse la séparation des deux sphères de qualités; autrement, des modifications doivent avoir lieu dans les objets mêmes pour réaliser le processus de séparation. Ces modifications dans les objets n'ont cependant elles-mêmes qu'une valeur restreinte; en effet, un carré ne pourra jamais constituer une limite pour des tons. Il s'ensuit qu'entre les qualités propres aux organes et les qualités formelles existe, en dépit de leur diversité, une certaine connexion qui rend relative leur indépendance mutuelle. Evidemment, cette connexion n'est point parfaitement nette, car certaines propriétés de forme (la courbe par exemple, qui revient à son point de départ, la symétrie) relèvent à la fois de plusieurs sens.

Ces multiples rapports de différences et de cohérences s'expliquent par le fait que nous avons considéré la forme comme une limite extérieure. Même comme telle, elle doit assumer à la fois deux tâches différentes : celle de limiter une perception en elle-même et celle de la délimiter des autres. On peut atténuer ou souligner cette double fonction de la limite extérieure. On l'atténue en rapprochant le plus possible les qualités des deux côtés de la même limite, en faisant, par exemple, de deux couleurs différentes la même couleur en différentes nuances, puis en nivelant autant que possible ces nuances. Ceci prouve déjà que limiter arbitrairement une perception n'est pas le seul moyen possible de le circonscrire. On peut, en effet, créer une limite extérieure non seulement en posant un intervalle (par exemple un vide) entre deux perceptions égales, mais encore en graduant différemment chaque perception en elle-même (limite intérieure). Malgré leur grande ressemblance matérielle,

les perceptions ainsi différenciées auront des formes très différentes à la suite du processus de transformation par lequel chacune d'elles a passé. Les limites intérieures et extérieures peuvent diverger ou coïncider. Ce dernier cas se produit notamment quand la création de la limite est le résultat d'un mouvement propre des contraires composant l'unité de la perception initiale.

Nous voyons donc que l'unité initiale du sens récepteur renferme la diversité de deux qualités, dont l'opposition purement extérieure peut être développée en une interprétation. Celle-ci à son tour peut se transformer en la synthèse de la sensation. Tout ce processus s'accomplit, non pas par suite d'un acte arbitraire du sujet, ni d'ailleurs par la seule influence de l'objet, mais par l'évolution propre, grâce à l'opposition des qualités elles-mêmes. L'impression selon laquelle il s'agit dans la perception de quelque chose « fait » par l'homme ou provoqué d'une manière mécanique par l'objet, ne résultera que du fait qu'on a artificiellement écarté l'objet, avec toute sa vie propre et la loi qui régit sa dépendance à l'égard de son entourage, en le réduisant à une seule sensation déterminée. Le rapport entre de tels « éléments » ne peut indiquer que les germes de la dialectique. Cette dernière ne se révélera tout entière que dans la totalité de l'objet et ses relations, et d'autant plus nettement que l'objet en question se trouvera à un niveau d'organisation plus élevé (c'est-à-dire plus sa partie organique et consciente primera sur la partie inorganique et inconsciente). Mais l'analyse ci-dessus ne laisse subsister aucun doute quant à la constatation que même dans le domaine élémentaire il règne encore une dialectique.

C. — La troisième caractéristique, la *localisation*, est commune à toutes les perceptions. Elle se manifeste sous deux aspects. La localisation intérieure est la succession chronologique des perceptions dans le cadre de la conscience; la localisation extérieure, par contre, fait correspondre à chaque sensation isolée un point du monde extérieur déterminé dans l'espace et le temps.

Dans la localisation intérieure, des facteurs complètement différents quant à leur contenu forment une succession du seul fait que tous représentent des perceptions. L'hétérogénéité de ces facteurs nous empêche d'obtenir une unité d'impression. La localisation intérieure n'a aucune forme d'ensemble en elle-même. C'est seulement quand deux facteurs divers apparaissent fréquemment l'un derrière l'autre et qu'ils montrent une certaine ressemblance qu'on les associe par la suite. La cohésion de la localisation intérieure se transforme même en un véritable

chaos dès que les causes des perceptions varient assez vite ou dès que celles-ci sont assez fréquemment traversées par des représentations, des réminiscences, etc. Cette association constitue un lien primitif entre les éléments de la conscience qui ne sont susceptibles ni de s'interpréter ni de se confondre. Ce mode de relation est même provoqué le plus souvent par des événements du monde extérieur. Quand bien même il serait immanent, il serait encore incapable d'expliquer le fait que l'expérience sensorielle révèle des groupes ordonnés en eux-mêmes. Il s'ensuit que le rapport entre les perceptions, si toutefois il existe, n'est pas immanent, mais qu'il est provoqué de l'extérieur, c'est-à-dire par les qualités de forme dont nous localisons tout d'abord et tout naturellement les causes en dehors de notre conscience. Toute tentative d'écarter ces rapports transcendants, pour ne retenir que les rapports immanents, doit nécessairement aboutir au maintien conscient d'un chaos ou à l'hypothèse de Dieu.

Le problème de la localisation extérieure est donc de la plus haute importance à cause de sa relation avec celui du rapport entre nos perceptions. On a considéré cette localisation comme une illusion du sujet, c'est-à-dire comme un acte imaginaire n'ayant aucune réalité à côté de la localisation intérieure, seule réelle; ou encore on la prenait pour un acte réel, mais arbitrairement accompli par l'homme dans un monde imaginaire. Il reste incompréhensible — même quand on fait appel à Dieu — ce qui aurait pu inciter l'homme à de telles projections spontanées dans une réalité imaginaire.

A l'encontre de ces théories idéalistes, le matérialisme affirme que la localisation extérieure est un acte réel, tendant vers des points déterminés d'un monde réel situé hors de notre conscience parce que ces points déterminés sont les causes des perceptions.

Il est évident que la valeur du marxisme dépend de la justesse de cette affirmation, non seulement pour son facteur matérialiste, mais aussi pour son facteur dialectique. Tandis que toutes les autres conceptions de la localisation sont adialectiques, celle du marxisme présente un processus dialectique. La conscience écarte, en effet, l'action du monde extérieur dans sa réalité spécifique, afin d'arriver à des perceptions dans lesquelles le contenu objectif apparaît sous une forme subjective. Inversement, la conscience écarte, au moyen de la localisation, la réalité spécifique de la perception, afin d'obtenir une synthèse tant du contenu subjectif que des objets, c'est-à-dire un contenu plus général, dans la réalité spécifique du monde extérieur. Nous examinerons plus tard la question de savoir si l'ana-

lyse du *processus* de l'expérience sensorielle confirme ou non cette conception.

Nous n'avons à étudier ici que le rapport entre les localisations intérieure et extérieure. Nous avons vu qu'il était impossible de renforcer la première, en éliminant directement la seconde. La conséquence finale d'une telle attitude serait la folie, c'est-à-dire la suppression de la conscience, même en ce qui concerne les rapports de la localisation intérieure. D'autre part, la conscience même minime de la possibilité d'une localisation intérieure nous incite à rechercher un ordre correspondant aux perceptions en tant que réalités de la conscience. La voie directe vers ce but étant impraticable, il nous faut recourir à des intermédiaires. Nous trouverons ces derniers en premier lieu dans les équivalents émotifs des perceptions dont nous allons parler; en deuxième lieu dans les autres facultés cognitives.

Ces facultés écartent la forme sous laquelle les objets du monde étaient entrés dans les perceptions et assurent, de ce fait, une certaine liberté aux opérations sensorielles de la conscience. Toutefois, cette liberté ne consiste pas à éliminer complètement des perceptions les lois régissant les rapports du monde extérieur mais, au contraire, à introduire des rapports objectifs plus vastes et plus profonds dans la réalité spécifique des perceptions. Autrement dit, on ne se libérera pas de l'influence des objets, se manifestant dans les localisations extérieures des perceptions par l'irrationnel, mais au contraire par le rationnel, à condition de savoir localiser par les sens les contenus de l'intellect.

Nous montrerons plus tard que ce chemin indirect est un chemin dialectique. Pour le moment, il reste les équivalents émotifs, pour construire un domaine de la conscience indépendant de l'existence et en conflit dialectique avec elle.

D. — Aux perceptions correspondent des équivalents psychiques et émotifs. Chaque couleur, chaque nuance de lumière, chaque combinaison de couleur ou de lumière, etc., possède une valeur « morale », exprime un « contenu spirituel dans son existence sensorielle ». Au facteur objectif se joint, dans le cadre de la perception, un facteur subjectif, par exemple la joie, la douleur, le désagrément, etc., ainsi sur le même plan de réalité se crée un phénomène nouveau : la sensation. Les équivalents psychiques sont provoqués par les perceptions; pourtant ni celles-ci, ni les objets, ni même les divers organes, mais seul l'organisme humain tout entier en est la cause véritable. Les équivalents émotifs sont les résultats de la réaction de l'organisme humain sur une perception isolée (ou un groupe de per-

ceptions). L'équivalent psychique sert, par conséquent, d'intermédiaire entre l'organisme total humain dans son existence sensorielle (ce qu'on nomme le « sens intérieur ») et le monde extérieur, en passant par la perception; inversement, la perception isolée sert d'intermédiaire entre le monde extérieur et l'organisme total de l'homme, en passant par l'équivalent psychique. L'expérience sensorielle est donc un processus unique, se déroulant dans deux directions. Quel est le rapport existant entre elles? Et notamment : le chemin du « sens intérieur » de l'organisme total sensoriel a-t-il une priorité sur celui des perceptions? Que signifierait une telle priorité pour la théorie de la connaissance? Ces questions sont d'une actualité particulière, puisque le sens intérieur est devenu la dernière forteresse de la philosophie, de la psychologie et de l'art réactionnaires contemporains.

On ne saurait contester que le sens intérieur conserve une indépendance relative vis-à-vis des perceptions, car la vie totale d'un organisme constitue toujours quelque chose de plus que la somme de ses parties, et, pour le moins, l'ensemble de tous les rapports de celles-ci, à condition toutefois qu'elle soit une chose dérivée et non primaire. En outre, le sens intérieur possède d'autres ressources que les seuls sens extérieurs.

Comme, en effet, dans l'ensemble de la conscience, les facultés cognitives ne parcourent pas uniquement le chemin menant du corps à la raison, mais (du moins à partir d'un certain moment de l'évolution) le chemin inverse, celui menant de la raison au corps, le « sens intérieur » reçoit des contenus venant des fonctions « supérieures », c'est-à-dire de celles qui jouissent d'une liberté plus grande à l'égard de la réalité du monde extérieur; et il réagit également sur elles par des équivalents analogues. Cette indépendance relative à l'égard des perceptions se manifeste par la projection au dehors du sens intérieur, tantôt au moyen d'images optiques, tantôt au moyen de rapports acoustiques, etc. De même que le monde extérieur se communique à la conscience totale par une partie déterminée de la conscience, de même cet ensemble de conscience s'extériorise par une seule fonction sensorielle. En donnant à ces projections le nom de « visions », nous pouvons dire que les visions sont des perceptions inverses. De même que les perceptions « reproduisent » le monde extérieur, les visions, elles, reproduisent l'ensemble de l'organisme sensoriel. Dans les deux cas, l'ensemble vague se reproduit en quelque chose d'individuellement et de momentanément déterminé.

Jusqu'à là, il s'est agi de faits qu'aucune théorie, fût-elle matérialiste, ne saurait contester. Mais ils ne pourront servir de

base à une théorie de la connaissance que quand on aura répondu aux questions suivantes : « Y a-t-il, parmi les moyens d'expression (images, sons, etc.) des « visions », des éléments ne provenant pas des perceptions, ou s'agit-il uniquement de combinaisons, de réunions, etc., d'éléments perceptifs? La puissance « visionnaire » se borne-t-elle simplement à un degré de liberté plus grand envers les lois du monde extérieur, et qui se trouvent, par exemple consignées dans les mathématiques, ou bien se réalise-t-elle par des rapports tout à fait hétérogènes? »

Supposons (ce qui n'est pas du tout prouvé) qu'il existe de nouvelles formes, de nouvelles couleurs et lignes, etc. Tirent-elles nécessairement leur origine d'une réalité métaphysique, complètement différente de celle des perceptions? Il est plus aisé de concevoir qu'elles proviennent du rapport de l'ensemble de l'organisme sensoriel avec le monde. Etant donné que les divers sens s'étaient détachés de l'unique sens originel, ils y restent toujours liés par des rapports mutuels, ne leur permettant jamais, malgré une certaine élasticité, d'atteindre à une indépendance si complète que l'addition pure et simple des parties constitue l'organisme total. Une théorie qui éliminerait le tout au profit des parties aboutirait donc à une conception en quelque sorte mécanique des rapports; si, par contre, on éliminait les parties au profit de l'ensemble, toute l'évolution historique s'en trouverait, du coup, supprimée. Mais quand bien même on admettrait la possibilité d'une telle régression à l'état biologique primitif, l'hypothèse la plus vraisemblable serait de croire que ce tout reçoit ses images du monde dont il dépend directement sur le moment.

On conviendra facilement du fait que ces images se révéleraient, à cause de la suppression des intermédiaires historiques, plus irrationnelles que celles produites par ces intermédiaires. On doit, par contre, se demander si ces images parviendraient pour cela à des couches plus profondes et plus primitives de la vie (de la nature ou de la société) que les images apportées par les intermédiaires ou seulement à des couches plus confuses et plus imprécises. On constate, en tout cas, que les faits ne forcent pas d'admettre l'existence d'une origine métaphysique et que celle-ci est requise bien plutôt par les besoins secondaires de l'interprète. On constate, également, que les deux interprétations, mécanique et métaphysique, en dépit ou plutôt en raison de leurs caractères diamétralement opposés, concordent dans la chose essentielle : elles rompent, toutes deux, l'unité dialectique entre l'organisme total et les divers sens. Ce qui sépare ces deux interprétations, c'est une chose moins essentielle, à savoir la direction, dans laquelle chacune

d'elles accomplit cette rupture, et la valeur que chacune d'elles donne, en conséquence, aux divers composants.

Comment l'interprétation théorique peut-elle déchirer l'unité dialectique en deux pôles foncièrement opposés et qui se complètent néanmoins? Quand on observe de plus près les faits empiriques, on constate que le rapport entre les divers sens particuliers et l'organisme total n'est pas précis, mais qu'il oscille entre certaines limites. Une perception ne provoque pas toujours un équivalent émotif; une certaine durée, une certaine intensité, une certaine élaboration (introversion) sont pour cela nécessaires. Inversement, l'ensemble de l'organisme ne s'extériorise pas toujours par le moyen d'expression d'une perception déterminée. Il est rare, en outre, qu'au caractère concret des perceptions correspondent des équivalents émotifs aussi concrets; d'autre part, les « visions » de l'organisme total possèdent souvent une vigueur et une puissance auprès desquelles même la plus grande matérialité des moyens d'expression n'apparaît que comme un pâle reflet. Enfin, il y a lieu de remarquer qu'à la variété et l'abondance des perceptions ne correspond pas, chez la plupart des personnes, un nombre égal d'équivalents émotifs, tandis que, chez certains, les réactions de l'organisme total sont à ce point différenciées que le nombre des images extérieures en paraît insuffisant.

Il résulte de tout ce qui précède qu'il n'y a pas transformation pure et simple, et adéquate, d'un des processus en l'autre. Au contraire, un rapport disproportionnel et discordant entre eux est — en tant que donnée immédiate de l'expérience — aussi fréquent et même beaucoup plus fréquent qu'une relation harmonieuse et proportionnelle. L'essentiel est de ne pas fixer ce processus double à l'un des pôles, en l'isolant d'une manière soit mécanique soit métaphysique, mais de former des éléments opposés une synthèse : la sensation. L'harmonie ne sera qu'un moment éphémère au cours de cet acte, lequel se maintiendra dans un mouvement propre, grâce, justement, à la disproportion de ses composants.

Ce rapport entre la perception et son équivalent émotif d'une part, entre la « vision » et ses moyens d'extériorisation d'autre part, autrement dit, la dialectique entre les deux directions opposées de l'existence sensorielle, prouve que l'organisme total ne puise pas toujours sa matière *directement* dans la réalité du monde extérieur, mais il ne prouve nullement qu'il ne la puise *pas du tout* dans le monde extérieur. Ce rapport dialectique fait ressortir, en outre, le fait qu'une analyse des caractéristiques de l'expérience sensorielle se transforme d'elle-même en observation du processus de cette expérience. En s'engageant dans

cette voie, il ne faut pas se laisser arrêter par le caractère imprécis des mots, puisque les mots « perceptions » et « sensations » n'expriment pas seulement les choses perçues et senties, mais aussi *l'acte* de perception et de sensation.

II. — L'analyse de ce processus de l'expérience sensorielle révèle tout d'abord, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, trois étapes : la réception, l'élaboration intérieure et l'extériorisation. Examinons maintenant ces trois étapes du point de vue de leurs particularités et de leurs rapports mutuels.

a) *La réception.*

Il s'agira, ici, de la matière reçue et de la façon dont elle est reçue (mais pas encore de la structure du résultat, lequel ne sera parfait qu'à la troisième étape du processus).

En ce qui concerne la matière reçue, nous n'aurons pas (conformément à la limite fixée à notre travail) à nous occuper de la question de savoir si et, dans l'affirmative, comment la diversité des objets influence le mode de réception, mais uniquement de la question plus générale que voici : « Les sens reçoivent-ils « le monde en soi » ou le monde transformé par notre activité corporelle ? » Le côté historique de cette question fut résolu par Marx dans son « Idéologie allemande » : « Il (Feuerbach) ne voit pas », dit-il, « que le monde qui l'entoure n'est pas une donnée directe, existant depuis l'éternité, toujours identique à elle-même, mais, au contraire, un produit de l'industrie et de la société, dans ce sens qu'à chaque époque, le monde extérieur est l'aboutissant et le résultat de l'activité de toute une suite de générations, dont chacune continue la précédente, en en développant l'industrie et les échanges, tout en modifiant l'ordre social selon les nécessités nouvelles. Même les objets tombant sous la simple « certitude sensorielle » ne lui sont fournis que par l'évolution sociale, par l'industrie et les échanges commerciaux. Le cerisier, comme presque tous les arbres fruitiers, a été, comme chacun le sait, transplanté dans nos régions il y a seulement quelques siècles. Il n'a été donc rendu accessible à la « certitude sensorielle » de Feuerbach que par cette action d'une société et d'une époque déterminées. Cette activité, cette production et cette création matérielle incessantes forment si bien la base de tout le monde sensoriel, tel qu'il existe actuellement, que si elle était interrompue seulement une année, Feuerbach non seulement constaterait un changement inouï dans le monde naturel, mais encore il devrait bientôt renoncer à l'humanité tout entière, à ses propres facultés perceptives, voire à sa propre existence. »

Ce « côté » historique a en même temps son importance pour la théorie de la connaissance. Pour la réception d'une expérience sensorielle, la nature même modifiée par l'activité humaine pourrait être une « chose en soi », dans le sens d'un contenu fixe, d'une donnée invariable. Mais, en réalité, les sens se rapportant à ce monde modifié ne peuvent pas recevoir ce dernier sous la forme déterminée par le corps, car les deux facultés de la connaissance sont trop différentes. Nous avons déjà vu comment l'activité corporelle tendait à se détruire elle-même en vertu de la dialectique qui lui était immanente. Ce processus est complété maintenant par les sens. Ce n'est que quand ceux-ci auront pénétré la forme déterminée par la connaissance corporelle du « monde en soi », et quand ils se trouveront directement face à face avec les objets (même modifiés ou créés par l'activité corporelle) qu'ils seront susceptibles de « recevoir » le monde sous la forme qui leur est propre. En d'autres termes : en ce qui concerne les contenus, il n'existe pas pour l'expérience sensorielle de « monde en soi » et en tant qu'une « donnée immédiate et invariable depuis l'éternité », mais seulement le monde transformé au cours de l'histoire, par l'activité corporelle. La forme sous laquelle l'activité corporelle présente ce monde historique à la conscience doit être dégagée par un second processus (créateur de la connaissance) afin que l'expérience sensorielle puisse faire surgir de nouveaux côtés du monde historique.

Ce processus qui nous apparaîtra d'une façon beaucoup plus nette à un degré d'évolution plus élevé, au moment où nous passerons des sens à l'intellect, nous reste ici, pour ainsi dire, caché pour deux raisons. La première c'est que nous connaissons à peine l'activité du corps, en tant que faculté de la connaissance, dans toute son efficacité; la seconde parce que le mode de réception sensorielle réduit à un minimum la possibilité de prendre conscience de l'acte de transition. La réception est, en effet, éminemment passive, c'est-à-dire que les sens ont besoin d'une impulsion quelconque, que celle-ci vienne du monde extérieur ou du « sens intérieur » (de l'existence sensorielle de l'organisme total). Ils semblent n'être qu'un point de croisement passif sur le chemin double menant du dehors au dedans et du dedans au dehors. Cette passivité confère à la sensation le caractère de l'image et de la distance, par lequel elle se distingue des résultats de l'activité corporelle et assure à l'image une exactitude d'autant plus grande que le sujet sera libre de toute autre préoccupation. Le côté actif du travail des sens échappe à notre conscience parce qu'il s'accomplit indépendamment de notre volonté sous forme d'un processus chimico-

physique, dès l'entrée en action de l'impulsion extérieure. Toutefois, la conscience prend acte du facteur actif dans l'effort de l'attention dont dépendent certaines différences relatives à la netteté, l'intégrité, etc., de la perception. Elle constate de même que les limites entre l'activité et la passivité de la réception ne sont pas nettement fixées, mais variables. Il semble, notamment, que, pour la réception des qualités spécifiques des organes, la passivité soit plutôt nécessaire, tandis que celle des qualités de forme requière plutôt le processus actif. Ceci est imputable au fait que les qualités de forme représentent une sorte d'unité composée de variétés, ou bien une sorte de multiplicité dans le cadre d'une unité; elles impliquent donc un acte d'intégration ou de différenciation. On en a faussement déduit que les qualités de forme ne pouvaient pas être reçues « directement » mais qu'elles étaient le résultat d'un processus de transformation comportant déjà des éléments de l'intellect. Ceux qui concluaient ainsi oubliaient que l'expérience sensorielle étant, dans sa totalité, un processus dialectique, une seule étape de ce processus ne pouvait pas se soustraire au mouvement général entre éléments opposés. Mais il ne s'agit ici, bien entendu, que d'un niveau inférieur de la dialectique qui augmentera au cours de l'évolution de l'expérience sensorielle et, par la suite, durant tout le processus de la connaissance.

b) *L'élaboration intérieure.*

A chaque acte de réception de l'expérience sensorielle participant, nous venons de le voir, deux facteurs différents : l'unité non différenciée de l'organisme total et l'un des sens doué d'une fonction spécifique. Aussi le contenu reçu constitue-t-il un enchevêtrement d'une ampleur indéterminée et d'une précision individuelle et momentanée. Le vague y est contenu dans le concret et le concret dans le vague; le tout dans la partie et la partie dans le tout. La répartition des deux éléments est accidentelle, le rapport entre eux manque, au début, de netteté. Il incombe à l'élaboration intérieure d'obtenir un résultat concret par lequel le général et le particulier, le vague et le déterminé, le tout et la partie, trouvent à la suite de leur interpénétration maximum la nécessité maximum de leur relation.

Le processus de l'élaboration intérieure travaille donc avec des antithèses transmises par la réception et qui contiennent tant un côté subjectif qu'un côté objectif. Quand on traverse, par exemple, une ville étrangère, on en reçoit une impression d'ensemble qui la différencie de toute autre ville; mais en même temps on la voit dans des conjonctures nettement déterminées, à

une certaine heure et dans une saison précise, par beau ou par mauvais temps, bref on voit la ville dans une situation concrète et objective dans laquelle sa vie entière apparaît et se déroule sous nos yeux différemment que si nous l'avions aperçue pour la première fois à un autre moment du jour ou de l'année, sous un autre ciel, etc. D'autre part, le nouveau venu dans une ville se trouve lui-même dans un état dépendant des événements antérieurs vécus par lui; il représente en même temps un rapport déterminé et, pour ainsi dire, unique, entre cet état et l'aptitude fonctionnelle des divers sens. Ce rapport connaît lui-même des variations multiples sans relation nécessaire avec l'objet présent, puisque sa genèse est indépendante de ce dernier. Le processus de l'élaboration intérieure est, en conséquence, dialectique quant à sa tendance et le cours de ce processus n'est que le développement de cette dialectique. Chaque facteur concret (dans l'objet comme dans le sujet) s'impose en effet au détriment de l'indétermination de l'ensemble, laquelle cependant doit demeurer dans chaque élément concret; chaque élément concret est en outre précisé et restreint par tout nouvel élément concret. Ainsi l'indétermination se fera valoir avec un caractère concret accru tandis que la concrétion se fera valoir avec une indétermination diminuée. Chacune de ces synthèses reste relative, le nombre des facteurs étant, en principe, illimité. En réalité, toutefois, leur nombre est limité par l'aptitude qu'a le sujet de les varier dans le cadre même de son unité et de percevoir encore des variations dans le cadre de l'unité objective.

Il y a donc deux processus dialectiques qui s'interpénètrent : le premier entre la partie et l'ensemble (dans le sujet comme dans l'objet), le second entre l'objet et le sujet. Quant à ce dernier processus il est évident que chaque nouvelle réalisation concrète de l'objet restreint davantage le caractère primitivement fortuit de l'état psychique total; inversement chaque nouvel état psychique total entraîne de nouvelles conceptions du même fait objectif. En d'autres termes : les éléments opposés, complètement séparés à l'origine, s'interpénètrent de plus en plus. La nécessité du rapport entre la multiplicité croissante et l'unité finira ainsi par devenir toujours plus impérieuse. Le but de ce développement, qui forme, par des négations et les négations des premières négations une succession de synthèses progressives est d'atteindre au plus haut degré accessible de l'unité nécessaire de la multiplicité. Finalement le déterminé aura conservé l'indéterminé, la partie le tout et le sujet l'objet.

On constate la dialectique de l'expérience sensorielle à l'étape de l'élaboration intérieure même quand on envisage celle-ci d'une manière plus formelle. L'élaboration intérieure

comprend, en effet, un acte de séparation (et de différenciation) un acte d'enchaînement (et d'interpénétration), enfin un acte d'unification. Le premier de ces actes sépare, par exemple, le côté subjectif du côté objectif, les qualités spécifiques des organes des qualités de forme, les perceptions d'avec les correspondances émotives, etc. On souligne le caractère opposé des éléments unis dans la réception, on crée des antithèses. Au cours de l'interpénétration, il importe, non seulement que des contenus différents du même sens ou des contenus correspondants de sens différents se lient ou même se confondent, mais surtout que les faits opposés échangent leurs positions durant le processus et qu'ils préparent ainsi la synthèse. Cela apparaît clairement quand on considère la relation (se transformant au cours du processus de l'expérience sensorielle) entre le sujet et l'objet, par rapport au problème de la forme et du contenu.

Dans les deux processus opposés et s'interpénétrant de l'expérience sensorielle, les objets n'entrent pas à titre de simples agrégats de matériaux ou comme la conséquence pure et simple des « qualités excitatrices ». Ils ont leur « forme » propre, c'est-à-dire que leur multiplicité possède une unité grâce à laquelle leur figure ne devient ni extérieure ni accidentelle mais (relativement) nécessaire. Cette figure est perçue comme une qualité de forme sous l'aspect de la limite intérieure. D'autre part, le sujet faisant l'expérience sensorielle, possède, lui aussi, un état d'unité émotive dans lequel se concrétisent la relation et la coopération de toutes les correspondances émotives de ses sens (et même de celles de ses facultés cognitives). Sujet et objet forment une unité de variétés. Ni l'un ni l'autre n'est cependant identique à la sensation en tant que telle, bien que tous deux contribuent à sa formation. Ce processus de formation ne se borne pas à la seule correspondance entre la variété subjective et objective d'une part, entre l'unité objective et subjective d'autre part; il se déroule bien plutôt sous forme de relations réciproques, à telles enseignes que l'unité objective devient également l'unité pour la variété subjective et inversement, l'unité subjective devient l'unité pour la variété objective. Ce n'est qu'après cette interpénétration que les qualités de forme deviennent « la forme » des contenus des qualités sensorielles, et inversement, ce n'est qu'après cette interpénétration que les expériences sensorielles, en tant que telles, deviennent des sensations concrètes.

Il résulte de ce qui précède que le rapport entre la forme et le contenu se réalise dans le cadre même de l'expérience sensorielle et qu'il n'a pas besoin (du moins au début) de l'aide des autres facultés de la connaissance. C'est pourquoi ni une

théorie purement subjective, ni une théorie purement objective de la connaissance ne sauraient résoudre le problème des catégories, puisque chacune de ces deux théories considère implicitement la catégorie comme une forme fixée et stationnaire. En réalité, elle est, premièrement, le résultat d'une évolution historique (et à ce point de vue elle s'oppose avec une constance relative à l'acte de connaissance isolé, mais seulement en tant que forme abstraite aussi bien du sujet que de l'objet); deuxièmement elle est introduite dans l'acte de connaissance isolé à l'aide duquel elle prend un caractère pleinement concret. La catégorie concrète — la seule existante pour le marxisme — est le résultat de deux processus qui s'interpénètrent : l'un est le processus historique et social, l'autre est l'acte isolé de l'esprit. Le premier laisse chaque fois la catégorie, devenue concrète, se décomposer en facteurs disparates qu'il oppose, avec un *a priori* limité, à l'acte de l'esprit suivant. Ce dernier recrée chaque fois la synthèse de ses facteurs et prouve ainsi le caractère d'*a posteriori* relatif de la catégorie. Au cours de ce processus, la catégorie se développe au contact et même au moyen des contenus, ceux-ci au contact et même au moyen de la catégorie.

La dialectique fondamentale, structure de l'élaboration intérieure de chaque expérience sensorielle, peut être renforcée, rompue ou refoulée vers un autre champ d'expérience par divers facteurs : les qualités perçues déterminées peuvent contenir de fortes oppositions objectives; les déterminations momentanées du sujet peuvent diverger en directions opposées; ces directions (harmonie et disharmonie) peuvent elles-mêmes varier continuellement; ou si elles restent constantes, le rythme différent de la variation dans le sujet comme dans l'objet peut produire des effets opposés dans les équivalents émotifs (sympathie, antipathie, proximité, éloignement, etc.). Ce cas devrait être soumis à un examen plus approfondi.

Le processus dialectique est un acte de création, au cours duquel chaque bond vers la synthèse est suivi d'un repos relatif, avant que l'évolution continue vers l'antithèse. La durée de cet acte ne dépend ni dans son ensemble ni dans ses différentes étapes, de l'arbitraire des participants, mais de leur constitution objective. Si donc le rythme de la variation diffère objectivement dans chaque membre de l'élément opposé, les pauses de l'un devront finalement rencontrer les bonds de l'autre et exclure, de cette manière, toute coïncidence. La première négation ne sera plus suivie d'une seconde négation, une séparation nette s'accomplira entre les éléments opposés. Ce n'est plus un des termes de l'acte d'expérience qui fera l'objet de la négation,

mais l'acte sera supprimé dans sa totalité et, avec lui, le champ où l'expérience a eu lieu. Toutefois, une telle séparation elle-même étant encore relative, seule, l'existence physique de ce champ d'expérience sera détruite, tandis que sa qualité et sa structure spirituelles reparaîtront dans un nouveau champ d'expérience.

On obtient le même résultat, à savoir le changement du champ d'expérience, en soulignant les contraires d'une autre manière ; par exemple par l'opposition entre l'infini du processus dialectique et le fini de ses composants. La dialectique objective de la vie pousse l'homme en avant d'une façon infinie, mais il sent en lui-même les limites de sa puissance ou plutôt son impuissance relative en face du fait qu'il est vécu par la nature. Afin de ne pas être écrasé par la force de cette dernière en tant qu'individu et qu'existence limitée, il passe du processus infini à un autre champ d'expérience. En termes plus généraux : le développement quantitatif se transforme en modification qualitative. Ce trait caractéristique de la dialectique se manifeste ici sous un aspect particulier. Le contraste objectif entre l'infini du processus dialectique de la nature entière et le caractère fini d'une de ses parties, l'homme, — se reflète dans le cerveau de ce dernier comme un contraste entre les deux termes finis de la relation dont chacun considère l'autre comme étant la seule cause du caractère fini et limité du processus. Ainsi se produit l'illusion qu'on échappe à la fois au fini et à la dialectique, en échappant à un partenaire donné. Ces illusions de la conscience réagissent sur l'acte d'expérience, qu'elles décomposent pour le laisser se reformer dans un nouveau champ d'expérience où il se poursuivra dans des limites analogues.

Nous nous sommes efforcés d'analyser deux degrés différents de la dialectique au cours de l'élaboration intérieure : celle inhérente à l'acte simple et celle que renferme l'acte élargi de l'expérience sensorielle. Le passage de l'une à l'autre s'opère, non seulement par l'accentuation des éléments opposés (que nous venons d'analyser), mais déjà par la simple répétition, puisque celle-ci ne consiste pas à refaire machinalement quelque chose, mais implique le résultat d'actes antérieurs semblables. Il est vrai que cette façon d'agir aboutit à l'amenuisement, à l'infini des différences ; aussi, la répétition équivaut-elle le plus souvent à un émoussement et, en fin de compte, à l'autodissolution de l'acte de l'élaboration intérieure, à la préparation du passage à un autre champ d'expérience.

On serait porté à se demander quelles sont les conditions permettant d'empêcher l'accentuation par trop prononcée des éléments opposés d'une part, leur trop grand émoussement d'autre

part, afin d'assurer la continuation durable de l'expérience sensorielle dans le même champ d'expériences. L'analyse du problème révèle que ces conditions ne sont immanentes à l'acte sensoriel, c'est-à-dire ne dépendent de la nature même de l'expérience et de son contenu qu'à un infime degré et qu'elles sont bien plutôt étrangères à l'acte d'expérience, c'est-à-dire qu'elles résident dans le domaine social dans lequel s'accomplit l'expérience sensorielle. Plus exactement : elles résident dans les forces de production matérielles, dans l'organisation politique, les idéologies morales, religieuses, etc., de la société.

Il serait aisé de démontrer que la vie personnelle la plus intime est saturée par le rythme fondamental de la production capitaliste, à savoir le brusque passage d'une évolution dynamique à un bond, résultant d'une crise, et qui ne trouve de base de production nouvelle qu'en détruisant ses anciennes valeurs. Là où, il y a deux générations, existait encore la contrainte sociale, morale ou conventionnelle de maintenir coûte que coûte l'existence physique d'un champ d'expérience (par exemple le mariage), afin de parvenir, dans son cadre, à des couches spirituelles nouvelles, règne aujourd'hui la conviction (fortement ancrée comme tous les préjugés) que la valeur de cette existence est égale à zéro, voire qu'elle est une valeur négative. On ne veut pas comprendre que sa destruction, non seulement n'aura pas pour résultat l'élargissement de l'expérience psychique, mais qu'elle le rendra impossible. L'établissement de bases nouvelles pour des existences physiques absorbe, en effet, les forces nécessaires pour approfondir, en la renouvelant, l'expérience sensorielle. Il n'existe donc pas d'élaboration abstraite pour cette expérience; le théoricien de la connaissance doit, lui aussi, compter avec les conditions historiques concrètes dans lesquelles l'expérience s'accomplit dans la réalité.

Toutefois, les explications qui précèdent ne fournissent une analyse complète ni de la dialectique de l'élaboration intérieure de l'expérience sensorielle, ni de sa dépendance à l'égard de la forme concrète de la production économique et de l'organisation sociale (ainsi qu'à l'égard de leurs idéologies). Nous rappelons que toute expérience sensorielle se déroule suivant deux directions : la première allant du monde extérieur aux équivalents émotifs en passant par les sens; la seconde menant, au moyen de signes perceptibles, du « sens intérieur » (l'existence sensorielle totale) au monde extérieur. Tant que nous considérerons ce dernier chemin sous son aspect isolé, il subira *mutatis mutandis* les mêmes lois dialectiques que le premier, et nous pourrions renoncer à une explication plus approfondie. Par contre, un complément d'éclaircissement est indispensable

en ce qui concerne le rapport entre ces deux directions. La première s'accomplit sous la contrainte du monde objectif, la seconde jouit de la liberté relative du sujet. Ce nouveau contraste a pour conséquence que l'unité dialectique devient de plus en plus rare et que l'effort créateur qui va sans cesse en augmentant, se reflète dans la conscience sous forme d'un désir toujours plus intense de fixer durablement la synthèse si rarement atteinte. Mais chaque tentative de transformer une constance relative en une constance absolue, non seulement clôt un acte d'expérience déterminé, au profit d'un autre champ d'événements, mais encore elle déborde la dialectique de l'expérience sensorielle. On peut s'efforcer d'atteindre ce but par deux voies diamétralement opposées : la première cherchant à conserver l'expérience sensorielle en tant que faculté de la connaissance, tout en la vidant de sa dialectique ; la seconde, au contraire, visant à la constance par l'élimination de l'expérience au profit d'une nouvelle faculté de la connaissance ou plus exactement par la réaction de celle-ci sur une partie du résultat de l'expérience sensorielle.

Le marxisme nous fait comprendre pourquoi la première de ces voies ne doit pas suivre la direction menant de la perception à la vision de l'expérience sensorielle. Il n'est possible, en effet, d'éliminer la dialectique tout en conservant la faculté de la connaissance qu'à la condition de s'être soustrait auparavant à la contrainte de la dialectique objective. Cependant, c'est le « sens intérieur » qui jouit éminemment d'un certain degré de liberté dont on peut se servir à son gré. On peut à cette fin recourir à un double procédé.

I. — La perception ($a \rightleftarrows b$) a été le résultat de l'action dialectique réciproque de l'objet a et du sujet b (où il était relativement indifférent que a fût un homme ou une chose). Cette perception ($a \rightleftarrows b$) avait un équivalent, désigné par A . A présent, on fait de l'action réciproque ($a \rightleftarrows b$) l'entité a , et celle-ci est envisagée comme le symbole de l'essence α de a , alors que le symbole de a et l'équivalent A ne sont presque jamais suffisamment différenciés. En d'autres termes : la dialectique de l'expérience sera considérée comme une chose constante, comme le phénomène d'un « objet en soi », d'une substance. Un tel procédé qui, lorsque a est un homme, conduit à la physiognomie) est un acte métaphysique compliqué, que l'on peut désigner comme étant la « métaphysique du sens extérieur ». Son mécanisme est tout à fait typique : la dissolution de la dialectique entre l'objet et le sujet aboutit d'abord à un isolement de l'objet ; celui-ci nécessitant une relation nou-

velle, plus rigoureuse, forcera l'homme à inventer la substance objective délivrée de toute relativité, sa transformation dans le sens de l'absolu dans un autre genre de réalité.

II. — Il existe de même une métaphysique du sens intérieur. L'équivalent A est isolé du processus sensoriel ($a \longleftrightarrow b$) et on lui attribue une existence primaire et indépendante. On la considère ensuite par rapport à l'homme (b), non pas par rapport à l'ensemble de son organisme sensoriel, mais à substance psychique β , laquelle a , soi-disant, produit d'une manière autonome l'équivalent émotif A . Le processus de la transformation métaphysique commence cette fois-ci à l'autre extrémité, non pas à la perception mais à l'équivalent émotif; il s'accomplira cependant selon le même mécanisme, à savoir : dissolution d'un rapport dialectique (entre l'équivalent émotif et la perception) et substitution d'une réalité métaphysique à la réalité concrète de l'un des facteurs isolés. De cette manière, on obtient, dans les deux cas, une relation constante entre un terme commençant et un terme finissant, rendus tous deux constants.

Ce procédé métaphysique, suppléant à l'élaboration intérieure réelle, manifeste son caractère adialectique en ce qu'il prétend remplacer par l'expérience sensorielle la totalité de l'esprit humain dans toute sa variété des facultés de la connaissance et traiter à fond, à lui seul, tout le contenu d'un objet ou du monde. Mais cet isolement et cette surcharge sont, de la part du sujet, corrélatifs avec la substitution de la notion de la substance à la dialectique objective. Nous verrons que l'intellect s'isole et revêt un caractère absolu de même que dans le processus examiné ci-dessus. Du reste, la conception mécanique de l'activité corporelle poursuit le même but. Nous aurons aussi à discuter la question de savoir dans quelle mesure la raison spéculative se manifeste dans ce remplacement par une métaphysique fautive de l'élaboration intérieure de l'expérience sensorielle.

La deuxième voie recourt à des moyens tout différents pour arriver à la constance. Elle maintient le facteur objectif de la sensation et emploie un procédé qui n'est ni un mouvement propre, ni un mouvement par opposition, mais qui, en éliminant toute dialectique du sujet, tend également à éliminer celle de l'objet de l'expérience sensorielle. Par ce moyen il s'établit un domaine de représentation relativement autonome entre l'expérience sensorielle et l'intellect. Cela peut se faire de plusieurs manières :

a) L'homme s'élimine lui-même, en tant que cause secondaire du contenu des sensations.

Puisque le sujet se modifie par le simple acte de la production d'une sensation, il faut, pour arriver à la constance, reproduire le résultat de la sensation sur la même base, au lieu de reproduire l'acte de la sensation sur une base élargie. Mais cette simple répétition (qui est en quelque sorte une « ruminantion » de la conscience) ne laisse tout de même pas la sensation inchangée. Une reproduction qui s'accomplit dans la seule conscience détruit en même temps que le conflit dialectique entre l'objet et le sujet, ainsi que celui des contenus. Par ce phénomène de l'omission et de l'oubli naissent des représentations de la mémoire beaucoup plus simples que les sensations initiales (mais qui, le cas échéant, peuvent devenir d'autant plus nettes). Toutefois, on est encore loin d'obtenir, de cette façon, la constance envisagée.

Chaque production d'une sensation tend vers sa reproduction élargie, car la réaction du sujet n'est jamais entièrement conforme à l'objet. Il faut avoir une raison bien déterminée pour se soustraire à cette contrainte objective et pour remplacer la reproduction élargie du processus de la sensation par une simple reproduction du résultat de la sensation. Le processus de la connaissance humaine n'est pas, en fin de compte, une fin en soi ; il est l'expression de la lutte entre l'homme et le monde en vue de l'acquisition des vivres nécessaires, de la satisfaction de ses besoins, tant matériels que spirituels. Cela est également vrai pour l'acte isolé d'une seule faculté de la connaissance. La transformation du processus de l'expérience sensorielle en représentations de la mémoire peut, elle aussi, servir ce but ; elle le fait toujours quand elle se rattache à la dernière phase réussie d'une succession d'actes de l'expérience sensorielle. Mais souvent le sujet s'élimine lui-même parce qu'une production, même élargie, ne peut plus conduire à la réussite, en raison de la trop grande disproportion entre le sujet et l'objet. Pour parvenir, malgré cela, à la constance parfaite, la réussite doit être imaginée, sa possibilité doit devenir en quelque sorte une idée fixe pour la conscience humaine. Il s'y ajoute un élément d'attente, afin d'assurer à la représentation de la mémoire, basée sur l'oubli, une constance durable.

Ces représentations non-dialectiques de la mémoire peuvent, naturellement, réagir elles-mêmes, par leur constance, sur les actes de l'expérience et imposer à ces derniers une constance relative. Une telle réaction, ou bien renforce la tendance consistant à remplacer la production élargie par une production simple, ou bien affaiblit le caractère dialectique de la première production elle-même en lui substituant par la suite un mécanisme schématique.

On n'obtient pas toujours le passage de la sensation à la représentation par cette destruction directe de la dialectique. La conscience peut, au contraire, faire ressortir les facteurs opposés de la dialectique, en les séparant d'abord de la totalité des processus de l'expérience sensorielle, puis, une fois séparés, en les transformant en facteurs absolus par l'élimination de la constance relative, c'est-à-dire au moyen de l'écartement des synthèses réitérées. La représentation née du fait que la conscience retient uniquement le conflit insurmontable des éléments opposés du processus dialectique réagit à son tour sur l'expérience sensorielle en menaçant la volonté même de vivre. Par voie indirecte, on parvient à ce résultat que la volonté positive de l'expérience sensorielle se transforme en une négation de celle-ci. Quand cette première attitude passive est rejetée à son tour, nous nous trouvons en face de l'ascétisme, qui est un acte positif, car il consiste à esquiver volontairement la vie concrète.

b) En analysant les diverses sortes et les étapes des représentations de la mémoire, nous avons constaté que pour parvenir à la constance complète, le facteur expectatif jouait un rôle secondaire. Dans l'histoire des individus comme dans celle de l'humanité, les pures représentations de l'attente ne sont pas de moindre importance que celles de la mémoire.

L'attente anticipe dans la conscience sur le but final pratique de l'expérience sensorielle. La cause de cette anticipation est que le but est inaccessible ou, du moins, fort incertain. Les représentations d'attente reproduisent, par conséquent, le but sans les moyens, la fin sans le chemin qui y mène. Elles oublient la réalité du but. C'est pourquoi l'arbitraire participe aux représentations de l'attente bien plus qu'à celles de la mémoire; les premières atteignent leur épanouissement maximum là où elles se rattachent au processus du « sens intérieur ». Celui-ci ayant, à plusieurs reprises, vainement tenté une réalisation concrète, à savoir le but détaché du chemin qui y mène, acquiert par son inaccessibilité même, une importance ainsi qu'une sorte de réalité indépendantes. Devenu une représentation, le but lui-même devient constant, mais aussi l'attente, et c'est ce qui importe en définitive.

Ces quelques indications, fort insuffisantes quand on considère l'importance du problème, font cependant comprendre combien toute religion et toute philosophie utopique sont liées aux représentations d'attente. C'est la raison pour laquelle la réaction de celles-ci sur l'expérience sensorielle est si considérable. Elles agissent sur elle de manière sélective et pour l'entraver. Ces entraves créent, à leur tour, des complexes de surestimation (orgueil, vanité, mégalomanie, etc.), qui, en connexion

avec des éléments religieux, ont ébranlé plus d'une fois le monde réel et l'ont conduit au bord de l'abîme, bien qu'elles ne soient issues — ou peut-être justement pour cela ! — que d'illusions et d'hallucinations. Cette efficacité de l'irréel n'est paradoxale qu'en apparence; elle est exactement complémentaire à un autre fait, à savoir que les réalités les plus dures n'ont que très peu d'efficacité. Tous deux dérivent de la même raison ultime (mais non unique), à savoir : le rapport dialectique entre la matière et l'esprit.

c) Les représentations de mémoire et d'attente ont ceci de commun qu'un élément émotif participe — quoique d'une manière et dans des proportions différentes — à leur formation. Mais il existe aussi des représentations abstraites « pures ». Elles naissent du fait que le sujet se borne à comparer entre eux les résultats des sensations, c'est-à-dire qu'il élimine d'une part, simultanément au rôle joué dans le processus de la formation, tous les facteurs relatifs au contenu subjectif, et que, d'autre part, il sépare, dans l'objet même, le typique de l'individuel, le fixe du variable, écartant ainsi la dialectique objective. A la suite de ce premier pas, le sujet groupe les éléments communs en un système stationnaire qui établit également les rapports entre eux d'une manière définitive et constante.

Ce procédé apparemment théorique a cependant des conséquences pratiques extrêmement importantes. Tout d'abord, il accélère la décomposition spontanée de l'expérience sensorielle jusqu'à la destruction complète, en remplaçant l'acte vivant de la production sensorielle par des représentations toutes faites susceptibles d'être enseignées, apprises et transmises et de devenir une habitude. La somme de ces représentations « abstraites » formera le domaine pré-scientifique dont l'importance sociologique sera d'autant plus grande qu'il deviendra également le réservoir collecteur pour tous les résultats post-scientifiques détachés du processus du penser intellectuel. C'est en quelque sorte la masse inerte du savoir qui s'accroche aux actes de production de la connaissance afin d'en entraver la force vitale. C'est la scorie de la production et, comme telle, le seul facteur que l'on puisse utiliser sans produire spirituellement soi-même; c'est, par conséquent, l'arme traditionnelle et toute indiquée des improductifs contre les productifs, créée par une couche intermédiaire entre les producteurs spirituels et les consommateurs.

Il va de soi que la réaction de cette masse inerte sur le processus de la connaissance est variable. Ses variations dépendent non pas tant de sa propre grandeur que de la fonction qui lui est dévolue dans le processus de la production maté-

rielle de la société. La réaction est déterminée, entre autres, par la partie de cette masse qui, dans l'intérêt de la classe dirigeante est directement introduite dans le processus de la production matérielle et soumise, par conséquent, à une transformation rapide (comme par exemple la technique reposant, sous le régime capitaliste, sur les sciences naturelles), tandis que l'autre partie est maintenue constante par tous les moyens du pouvoir, parce que sa modification rapide n'assurerait plus le maintien de la production matérielle dans le cadre du système économique régnant, mais, au contraire, ferait éclater ce cadre. La réaction dépend, en outre, de l'existence d'une couche de la société, dans laquelle le maintien de la tradition ou sa modification insignifiante peut s'ancrer d'une façon pour ainsi dire naturelle. Un système économique dépourvu de dynamisme peut charger une institution du soin de ces régulations, bien qu'il puisse être démontré que le féodalisme a lentement formé, mais rapidement détruit son idéologie, et, cela, malgré l'église. L'économie dynamique du capitalisme emploie, pour assumer ces régulations, la moyenne bourgeoisie et les rentiers ne participant pas directement à la production matérielle, puisque ni le capitaliste ni l'ouvrier « libre » ne peuvent ni ne veulent assurer l'évolution d'une partie et la constance de l'autre. Dans le système économique à base d'esclavage et de colonisation de la Grèce antique, où n'existait, en qualité de régulatrice, ni une institution analogue à l'église, ni une couche de la société correspondant à notre bourgeoisie, la destruction des représentations fixes, leur réintégration dans le processus de la production spirituelle a été non seulement plus rapide mais encore plus complète que dans notre économie. Plus vite, en effet, que les contenus, se modifient les méthodes du processus de production spirituelle, de sorte qu'à la fin, il restait non pas une masse inerte de dogmes, mais la « marche à vide » de la méthodologie (en tant que sophistique, scepticisme et philologie). Il s'ensuit que le rythme de l'évolution des productions économique et spirituelle peut être disproportionnel (surtout quand on ne considère que le facteur d'idéologie ne participant pas directement à la production), sans préjudice de rapport de dépendance entre ces diverses productions.

Nous n'avons discuté que la question de savoir si et comment certaines couches ou formations sociales exercent une influence sur la conservation ou la destruction des représentations abstraites. Cette question en implique une autre, plus essentielle, à savoir si et dans quelle mesure elles ont contribué à la formation de la représentation, à la préférence donnée à des procédés non dialectiques, mécaniques ou métaphysiques.

Mais force nous est de nous borner à la simple indication de ces problèmes inéluctables pour le marxisme parce que leur solution scientifique n'est pas aujourd'hui à la portée d'un seul homme.

Revenons, après cet examen des déviations non dialectiques, au processus dialectique de l'élaboration intérieure de l'expérience sensorielle lui-même. Il est évident que, dans ce dernier, la dialectique se réalise autrement que dans l'activité corporelle; c'est tout naturel, étant donnée la diversité des fonctions des deux facultés en vue de la connaissance de l'objet. Dans l'activité corporelle, il s'agit d'une dialectique de l'action de donner et de l'action de prendre, qui aboutit à la création de l'existence d'un tiers. L'affranchissement de la lutte des contraires, auquel l'homme atteint grâce à une synthèse éphémère, est relativement indépendant de l'acte dialectique. La réalité de la synthèse est directement prouvée par le fait que le besoin dont elle résulte se trouve satisfait. C'est pourquoi l'activité corporelle ne permet pas trop longtemps à l'homme de se leurrer : le rythme et la façon dont la vie elle-même reproduit le besoin donnent une mesure exacte de la réalité de la satisfaction. Dans l'expérience sensorielle, par contre, la dialectique se manifeste par le fait qu'une image distancée et fixée que l'on avait isolée du monde environnant, faute de le dominer, se dissocie elle-même pour déployer sa puissance vers l'intérieur, démontrant ainsi sous une forme nouvelle qu'elle n'est pas suffisamment adéquate à la réalité du monde extérieur. Cette dialectique de l'extérieur et de l'intérieur a renforcé encore celle qui existe entre l'action de donner et l'action de prendre; les contraires se sont encore davantage interpénétrés.

Ce renforcement de la dialectique ne se borne pas au fait que la dissolution propre de l'activité corporelle se trouve complétée par le processus de l'expérience des sens, puisque celle-ci n'embrasse le monde extérieur (historiquement concret), en passant par les résultats de l'activité corporelle, qu'en écartant la forme même de l'existence corporelle. En outre, les deux facultés s'interpénètrent. Le fait que l'expérience sensorielle est caractérisée par l'image de l'objet se manifeste dans l'activité corporelle en tant que tendance au distancement, à la conservation de l'objet satisfaisant le besoin; inversement, l'activité corporelle apparaît dans l'expérience sensorielle comme le mobile de la matérialisation de la perception sensorielle, c'est-à-dire comme « l'extériorisation ».

c) *L'extériorisation.*

Les représentations, nées d'une manière non dialectique, nous ont fourni l'occasion de démontrer que le processus d'élaboration intérieure, conditionné jusque dans ses détails par les facteurs économiques et sociaux, ne se déroulait pas en ligne droite, sans interruption, mais que diverses variantes idéalistes (couches en quelque sorte parasites de la production spirituelle, mais non, pour cela, dépourvues d'importance) pouvaient s'y rattacher. Ce fait n'empêche pas, toutefois, le processus d'expérience sensorielle de passer par l'élaboration intérieure à son extériorisation et d'introduire quelque chose de nouveau dans la sphère extérieure à la conscience par un acte moteur des mouvements d'expression (s'opposant à l'acte sensoriel de la réception).

De tels mouvements d'expression sont : le geste, la mimique du visage, le langage et l'écriture. Ils constituent très probablement une évolution historique dont la tendance est de rendre la chose exprimée de plus en plus indépendante d'abord de l'acte de l'expression, puis de la personne qui exprime. Sans doute, le commencement de cette évolution se trouve dans les lignes du corps produites par la vie, au cours et à cause du combat du corps et des sens contre le monde extérieur (par exemple, les lignes de la main, les rides du visage, le changement de la couleur des yeux, etc.). Ils expriment le maximum de passivité dans l'étape par excellence active de l'extériorisation. Cette activité trouve à s'exprimer par le geste qui transporte les mouvements émotifs du dedans au dehors. Dans le domaine du visible, la passivité et l'activité forment une synthèse dans la mimique, laquelle doit surmonter une résistance assez considérable du corps. Dans le domaine de l'auditif, la passivité et l'activité ne semblent jamais s'être réalisées séparément, mais avoir trouvé dans le langage une réalisation commune, au cours de laquelle le facteur actif paraît avoir pris de plus en plus le dessus. Dans l'écriture, le mouvement expressif se dresse à lui-même une résistance extérieure, fait qui lui assure la plus grande possibilité de propagation, indépendamment du sujet. Comme l'écriture peut, en outre, être lue et parlée, vue et entendue, elle réunit les effets du geste du langage; elle est donc le mouvement expressif à la fois le plus indirect et le plus parfait, qui synthétise tous les autres mouvements, sans toutefois les remplacer.

Les mouvements expressifs créés contre la résistance de

notre corps ont le but de rendre perceptibles aux autres les sensations (et représentations) provoquées par des excitations. Il est peu vraisemblable que l'élaboration intérieure et l'extériorisation aient toujours la même étendue et la même qualité. Ceci est vrai non seulement pour la période pendant laquelle les mouvements expressifs se sont formés peu à peu, mais aussi pour celle pendant laquelle, à force de pratique et d'habitude, ils sont devenus si courants qu'ils se répètent dans des formes relativement peu nombreuses et n'expriment le contenu à élaborer que d'une façon assez sommaire. Cette vérité peut être appliquée au geste, à la mimique, au langage et à l'écriture de la plupart des hommes pour qui le monde extérieur n'apparaît pas non plus dans la pleine objectivité de ses excitations perceptives. A cela s'ajoute le fait que l'indépendance relative de chaque mouvement d'expression peut non seulement exprimer, mais aussi dissimuler le contenu psychique. Ce dernier facteur négatif des mouvements d'expression était la force motrice permettant de distancer l'extériorisation des étapes précédentes de la réception et de l'élaboration intérieure. L'indépendance relative des mouvements expressifs a permis, à son tour, d'en amener dans la sphère de la conscience les aspects particuliers et de réfléchir à leur fonction. Elle a rendu possible, en outre, une compréhension accrue des mouvements expressifs d'autrui et assuré leur reproduction sur une base élargie, en assignant cette tâche, grâce à la division du travail à un ou plusieurs groupes de professionnels.

Plus les mouvements expressifs deviennent un domaine relativement indépendant, situé entre l'homme, sujet de l'expérience, et l'objet de celle-ci, et plus leur réaction sur la réception et l'élaboration intérieure deviendra variée et puissante. Ainsi, par exemple, le fait de s'exprimer peut accélérer le rythme de l'expérience sensorielle, renforcer ou affaiblir son intensité. L'essentiel est cependant ceci : l'existence de moyens d'expression fixes prive les contenus de l'expérience de leur nuance individuelle et les dirige vers les voies générales. Issus eux-mêmes de la vie sociale, ils rendent les expériences individuelles accessibles à autrui en exigeant d'elles de subir l'épreuve de la vie publique. Mais beaucoup de ces expériences dont le caractère individuel ne supporte pas la moindre généralisation sont étouffées par la parole qui l'extériorise (même quand elle est prononcée uniquement entre le sujet et son antagoniste). D'autres, par contre, n'existent que vaguement dans l'imagination d'un individu et n'obtiennent une existence concrète que par les paroles et les mouvements d'expression. Il en découle très nettement le fait que l'extériorisation n'est pas seulement

la synthèse, mais en même temps la négation des deux étapes précédentes.

La négation véritable de cette première négation ne peut consister que dans le fait que l'on cherche, par des actes créateurs continuellement renouvelés, à rendre leur mobilité aux moyens d'expression, en même temps qu'on fait disparaître les conditions sociales qui avaient déterminé leur stabilité. Cette tâche incombe d'autant plus nécessairement à un groupe professionnel que les moyens d'expression tendent, grâce à leur autonomie relative, à se maintenir au delà de l'existence de leurs propres conditions, tendance susceptible d'être renforcée encore par la suppression du caractère intermédiaire du groupe professionnel spécifique.

A côté de cette véritable négation de la première négation, il en existe une fausse qui se dresse contre l'acte de négation lui-même. Elle a pour but d'empêcher, par le silence, tout mouvement d'expression, et de transposer ainsi directement dans le domaine métaphysique l'expérience intérieurement élaborée. Au lieu de faire du silence une partie immanente de l'expression, et d'assurer ainsi à cette dernière l'interdétermination dans le déterminé, une infinité dans le fini, on renonce à donner une forme extérieure à l'expérience sensorielle, afin d'échapper à la relativité des moyens.

Ici, nous voyons à nouveau que l'homme dispose d'une certaine liberté, soit pour accomplir le processus dialectique, soit pour l'esquiver. Il nous est impossible d'examiner en détail toutes les conditions économiques, politiques, etc., qui, dans chaque cas particulier, le mettent devant l'alternative, soit de suivre la direction inévitable de l'histoire, soit de fuir le monde et d'abdiquer sa propre humanité. Si l'homme s'imagine que sa pleine liberté s'exprime uniquement par ces abdications, il tombe déjà dans « l'idéologie » qui oppose des barrières unilatérales à la production spirituelle (par le doute, le dogmatisme, le relativisme, etc.). Si, par contre, il demeure conscient de sa dépendance à l'égard des conditions du monde extérieur, base première, sinon unique, de sa connaissance, il laisse la porte ouverte au processus (dialectique) de la connaissance, pour se rapprocher à l'infini de la réalité. En ce cas, il constatera que les actes de l'expérience sensorielle eux-mêmes n'ont pas tous la même envergure, la même plénitude et la même perfection, c'est-à-dire le même rapport entre des facteurs relatifs et absolus; en d'autres termes, ils n'ont pas toujours la même valeur.

Ce fait a une importance capitale; il montre, en effet, pourquoi le problème si discuté par l'idéalisme, à savoir le choix entre le psychologisme (relativité complète) ou logisme (absolu

complet) ne saurait exister pour une théorie matérialiste et dialectique de la connaissance. L'expérience sensorielle elle-même n'est pas un acte uniquement psychologique; cet acte comporte, en effet, un élément logique. Les actes psychologiques sont susceptibles de se développer, grâce à leur dialectique immanente, en sorte d'accroître de plus en plus leur élément logique. On ne peut donc pas parler de séparation complète entre les deux facteurs, mais plutôt de leur interpénétration, d'une transition continue de l'un à l'autre. De même qu'entre l'histoire de la pensée humaine et un acte de connaissance isolé il n'existe pas de limite nette, de dualisme parfait, mais une action mutuelle permanente, de même aucune limite nette ne peut être tracée, dans le cadre de l'acte de connaissance isolé, entre l'élément psycho-physiologique et l'élément logique, qui sont, tous deux, conditionnés par l'histoire et la société et qui exercent, à leur tour, une influence sur l'évolution historique.

Sur ces rapports mutuels se base la *possibilité* d'une vérité à la fois absolue et relative (fait que nous nous bornons à noter ici en passant). Sa réalisation s'accomplit, même à l'intérieur des limites étroites de l'expérience sensorielle, non pas d'une façon « abstraite », c'est-à-dire par la simple perfection de son processus d'élaboration intérieure, mais d'une manière concrète, en harmonie étroite avec l'extériorisation. Autrement dit, les moyens d'expression se développent par la division du travail, en domaines culturels indépendants, formant, par exemple, les divers domaines de l'art. Cela ne veut pas dire qu'un tel domaine donne la valeur de la culture souhaitée par les idéalistes, ce n'est qu'un phénomène né de valeurs antérieures et rendant possible la réalisation de valeurs plus élevées.

Le rapport entre l'extériorisation et le domaine « culturel » demeure confiné dans un mouvement perpétuel qui est d'essence dialectique et qui peut être disproportionnel. Un mouvement d'expression tout à fait simple (déjà possible à l'échelon le plus bas de la culture) peut avoir un niveau beaucoup plus élevé qu'une extériorisation très compliquée portant toutes les caractéristiques d'une œuvre d'art.

Résumons maintenant les résultats de notre analyse du processus de l'expérience sensorielle, afin de nous représenter l'essentiel de sa structure :

I. — Le mouvement propre de la connaissance, conditionné par la différence de puissance entre l'être et la conscience, a été spécialement assuré dans l'expérience sensorielle :

1) Par le conflit entre les éléments indéterminés et déterminés de l'expérience, ou pour s'exprimer d'une façon subjek-

tive : par le conflit entre l'unité non différentielle de l'organisme sensoriel total et les qualités spécifiques des divers sens.

2) Par le conflit entre la passivité prépondérante de la réception (en face d'un monde extérieur qui la conditionne) et l'activité prépondérante de l'extériorisation (dans un monde extérieur indépendant de la conscience).

3) Par le conflit entre les contenus objectifs du monde extérieur et la « forme » subjective de l'expérience sensorielle d'une part, et entre la forme objective des choses et les contenus psychiques du sujet de l'expérience d'autre part.

4) Par le conflit entre l'infinité possible et le fini réel de l'expérience sensorielle.

II. — Le processus spécifique de l'expérience sensorielle présente aussi bien à chacune de ses étapes que dans l'ensemble de celles-ci les formes typiques du mouvement de la dialectique, à savoir :

1) Une double direction du mouvement de l'intérieur vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur.

2) Une négation et une négation de la première négation.

3) Une transition par intermédiaires entre les étapes et l'action de celles-ci, les unes sur les autres, c'est-à-dire un mouvement qui ne s'effectue pas en ligne droite et suivant une direction unique.

4) Une reproduction élargie, conduisant à la décomposition par bonds de l'acte de l'expérience en faveur d'un nouveau champ d'expérience, puis à la décomposition de ce dernier, en faveur d'une nouvelle faculté de la connaissance.

III. — Le caractère productif de ce mouvement dialectique spontané se révèle :

1) Par la double possibilité soit d'accomplir le processus dialectique et de faire entrer ainsi l'expérience sensorielle, qui se décompose spontanément, dans une nouvelle faculté de la connaissance, soit de créer, par l'utilisation arbitraire de la liberté relative du sujet, des méthodes compensatrices, ce qui ne devient, à son tour, possible qu'à condition que toutes les facultés cognitives s'interpénètrent.

2) Par les divers degrés plus ou moins parfaits du processus dialectique, auxquels correspondent des valeurs diverses dans les résultats des actes dialectiques particuliers. Le rapport entre le facteur relatif et le facteur absolu présente une certaine oscillation, suivant l'étendue du monde à élaborer intérieurement, le degré d'attention du sujet au moment de la réception, la part de l'élément individuel dans le cadre de l'unité

non différenciée et *vice versa*, suivant la manière et l'intensité de la liaison entre l'individuel et l'unité dans le processus de l'élaboration, suivant les degrés d'adaptation et de pénétration mutuelle du sujet et de l'objet, suivant le caractère adéquat des mouvements expressifs relativement au contenu à élaborer, suivant la perfection de l'unité embrassant la multiplicité, et inversement, suivant la capacité productive (originalité) du sujet.

3) Par la naissance d'une sensation « extériorisée » ou « vision », naissance conditionnée par le monde extérieur et déterminée en second lieu par la forme de l'expérience sensorielle, mais qui a revêtu une forme propre, relativement indépendante, vis-à-vis de ces deux sources qui s'interpénètrent.

4) Par le rapport avec toutes les autres facultés de la connaissance, et, notamment, avec l'activité corporelle qui précède et l'intellect qui suit et qui est préparé par la dissolution spontanée et dialectique de l'expérience sensorielle.

3. — L'intellect.

L'intellect recherche l'abstrait et le général, la loi qui englobe tous les cas individuels en ce qui concerne leurs rapports quantitatifs, qui règne sur les relations et les événements du monde extérieur et en vertu de laquelle l'homme peut régner sur eux.

L'activité corporelle a dû se contenter d'affirmer et de développer la puissance impuissante de l'homme (ou des groupes primitifs sociaux) contre les forces supérieures de la vie, en elle, et de la nature, hors d'elle. L'être et la conscience, le monde et la connaissance existent en tant que lutte de deux corps se livrant bataille pour la satisfaction de leurs besoins sous la forme de la dialectique entre l'action de donner et de prendre, entre la destruction et la conservation. L'expérience sensorielle a introduit le corps isolé, élément déterminable, dans l'ensemble d'un monde vague et indéterminé. Cet élargissement reposait sur la mise en relief de la qualité, processus qui se réalisait comme une opposition entre l'unité non différentielle et la partie concrète, entre la double voie conduisant du dehors au dedans et du dedans au dehors, de telle sorte que, finalement, une image de sensation distancée se trouvait fixée dans une ambiance de sensations restées indéterminées. L'intellect franchit cette limite entre l'image isolée, momentanément déterminée, et son rapport indéterminé avec l'ambiance. Il cherche, en renonçant à la qua-

lité en tant que catégorie prédominante — à trouver, en rebaissant sur la quantité, ce qui est commun à toutes les images, non pas à titre d'élément subjectif, mais en tant que force agissant en dehors de l'image inhérente à la réalité et qui règle les rapports de ses diverses parties, car cette force est l'élément général, dominant l'individuel. Ceci suffit à montrer que la raison se rattache aux sensations, en cherchant à embrasser chacun des éléments déterminés; mais ce rapport extérieur entre la qualité donnée et la quantité inconnue se décompose, se transforme en un rapport inverse où la quantité devient la base donnée et la qualité trouve son expression dans la quantité. Ainsi, l'intellect va plus loin que les sens dont il transforme le caractère propre, en les liant aux fonctions intellectuelles.

Poursuivons. La loi qui ne se rapporte plus au sujet isolé, ne varie plus d'individu à l'individu; elle est la même pour tous les sujets, elle est valable pour le monde objectif à l'intérieur duquel elle règne sur tous les rapports entre toutes les choses. Bien qu'elle soit, en tant que phénomène de la conscience, plus abstraite que l'image de la sensation, elle est, en même temps, plus concrète : elle est devenue une force du monde extérieur valable pour *tous* les corps. En ce sens, la pensée renferme l'activité corporelle à un niveau plus élevé, car elle ne prend plus comme point de départ la puissance concrète de deux corps isolés, mais les rapports quantitatifs de tous les corps objectifs. Ainsi l'intellect élimine par son processus aussi bien les sens que l'activité corporelle, les transforme, en parcourant un chemin qui avance par négations (négation de la puissance isolée d'un corps par une des qualités sensorielles spécifiques dans le cadre de l'unité non différenciée, négation de la qualité isolée par la qualité générale, etc.) et constitue finalement la synthèse des deux éléments.

Ce résultat, à savoir que l'intellect est la première synthèse dans le domaine de la pensée humaine, a pour nous une importance particulière, car il pose le problème essentiel suivant : quand l'intellect se trouve en face d'un élément général, c'est-à-dire constant, peut-il encore opérer d'une manière dialectique? La tentative d'Engels de chercher la dialectique dans les sciences naturelles — lesquelles reposent, par excellence, sur l'intellect — est-elle d'emblée insensée et même en contradiction avec la théorie marxiste qui affirme que la logique des identités (ou plus exactement la logique des relations) n'est valable qu'aussi longtemps que l'on examine la constance d'un objet isolé (plus exactement : la relation constante entre les événements)? Les savants bourgeois auraient-ils raison, au contraire, de bannir la dialectique des sciences naturelles, et leur tort

consisterait-il uniquement à ne pas séparer suffisamment l'intellect (et la science) de toutes les autres facultés de la connaissance et à établir une liaison erronée entre celles-ci et celui-là ?

A première vue, les sciences naturelles manquent complètement de dialectique. Pour expliquer ce manque, il ne suffit pas d'invoquer le caractère de classe des savants, bien qu'il soit certain que, sous le régime capitaliste, la dialectique devait disparaître des idéologies bourgeoises dans la proportion même où se renforçait leur domination sur la production matérielle. S'il en était autrement, les idéologies ne soutiendraient plus la classe régnante, mais, au contraire, elles aideraient à la renverser. Cette élimination de la dialectique des idéologies bourgeoises s'est accomplie fatalement, elle est restée, toutefois, absente de la conscience des savants individuels, puisque l'économie capitaliste, base de toutes les idéologies, admise sans critique, exclut la totalité qui est élément essentiel de la dialectique, et puisque la classe moyenne, qui fournit la plupart des savants bourgeois, ne participe pas activement à la production matérielle (ni à sa dialectique). Mais la dialectique qui semble ne pas trouver de place dans l'acte isolé de l'intellect (la théorie), réparaît dans l'histoire de la science. Ce contraste est typique pour la période capitaliste, car on peut le constater également dans d'autres domaines de la culture (par exemple dans l'art). On ne doit pas s'arrêter à cette constatation, justement parce que les sciences exactes reposant sur l'intellect forment l'idéologie préférée du capitalisme et que la technique, qui est en rapport étroit avec celle-ci, joue un rôle si important dans la production matérielle. On doit, au contraire, se demander si l'essence même de l'intellect, sa fonction dans le cadre de l'ensemble du processus de la connaissance ne renferme pas des raisons de l'absence apparente de dialectique dans les sciences exactes.

Seule, naturellement, l'analyse de l'acte total de l'intellect peut donner la réponse à cette question. Toutefois, on peut affirmer à l'avance que l'intellect — bien qu'il soit la synthèse de l'activité corporelle et de l'expérience des sens — n'étant qu'une phase au cours du processus dialectique, ne pourra être que relativement constant et non dialectique, car la synthèse n'a, elle non plus, rien de définitif ni d'immuable. Ce fait est prouvé par les limites évidentes de l'intellect : Ce dernier constate la force causale dans ses effets, sans pouvoir ni vouloir énoncer quoi que ce soit sur sa substance (V. Newton « hypothèses non fingo ») ; il est une méthode de penser incapable de se rendre compte d'elle-même, etc... On peut donc à juste titre présumer que l'on avait cherché la dialectique là où elle ne se trouvait

pas, à savoir dans les théories isolées, et non dans l'histoire des théories, dans les résultats et non dans le processus aboutissant à ces résultats, et ainsi de suite.

Le processus de l'intellect peut être décomposé en trois étapes : la réception, l'élaboration intérieure et l'extériorisation, les mêmes que nous avons constatées pour l'expérience sensorielle.

a) *La réception.*

Partons d'un exemple concret : quelles sont les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'une couleur déterminée, la couleur bleue, par exemple, puisse être conçue par l'intellect comme un certain nombre de vibrations, une certaine fréquence de la lumière?

1) Le fait que la couleur en question ne soit plus considérée par rapport à mes sens, mais par rapport aux qualités sensorielles correspondantes, c'est-à-dire aux autres couleurs.

2) Le fait que la multiplicité des couleurs soit conçue dans leur unité en tant que lumière.

3) Le fait que tous les autres effets de la lumière (tels que la flexion, la réfraction, le réflexion) soient également soumis à l'expérience empirique.

4) Le fait qu'il existe une théorie, permettant d'expliquer les lois quantitatives des divers aspects de la lumière (la théorie des ondes ou celle des corpuscules, par exemple).

5) Le fait que l'on dispose d'instruments de mesure, permettant de fixer exactement les diverses couleurs, en tant que grandeurs déterminées de l'élément général (onde ou corpuscule).

6) Le fait qu'il existe des méthodes de calcul générales, établissant le rapport entre la théorie et l'expérience.

Il découle de cette énumération que l'intellect part des résultats de l'expérience sensorielle, mais que ces résultats, loin de constituer son objet définitif et proprement dit, lui servent seulement d'intermédiaires. Ce processus intermédiaire comporte les trois étapes suivantes :

A. — *La décomposition de la sensation (de sa qualité, de son rapport avec le moi, etc.)* On conteste :

a) Que les catégories de la qualité et de l'individualité soient les seules à dominer le rapport entre l'existence et la conscience;

b) Que ce qui paraît à nos sens simple et indivisible le soit en effet;

c) Que les différenciations de nos perceptions (par exemple

bleu et rouge, couleur et ton) n'aient pas une unité plus élevée que celle des sens ;

d) Que les contenus des perceptions et des sensations soient les seuls existants dans le monde.

Bref, on conteste que ce qui paraît à nos sens soit tout ce qui existe. Cette négation se rapporte seulement, il est vrai, à l'un des membres opposés dans le cadre de l'unité dialectique, de l'expérience sensorielle, mais encore à l'élément prédominant : l'individuel, le concret et le déterminé. L'autre membre recouvre sa liberté, c'est-à-dire qu'il lui est possible de parvenir à une détermination concrète d'un ordre plus élevé et de modifier, par conséquent, sa position dans le processus de la connaissance.

B. — *Le retour aux « objets en soi »*. L'affirmation de ce retour signifie que l'intellect élimine non seulement le facteur objectif de l'expérience sensorielle pour se contenter d'une dialectique immanente à la conscience, mais que, par-dessus le marché, il élimine (de façon relative) la conscience en général : pour s'exprimer positivement : l'affirmation de ce retour signifie que l'intellect place le conflit entre l'existence et la conscience à un niveau plus élevé. On en obtient la preuve par voie indirecte, c'est-à-dire en excluant les deux autres possibilités.

a) Nous avons montré qu'à côté de la décomposition immanente du processus de l'expérience existait encore la possibilité de parvenir à des représentations abstraites par comparaison des résultats de ce processus. On pourrait croire que l'intellect élimine les perceptions et sensations isolées, mais qu'il prend comme point de départ les représentations abstraites, de sorte que l'existence de ce domaine préscientifique rend inutile le retour au monde extérieur. Mais on peut démontrer que ce procédé qui ordonne selon le plus petit nombre possible de principes, les représentations issues de la comparaison, ne fournit jamais les éléments nécessaires à la constitution scientifique de l'objet.

On n'obtiendra l'élément général par voie de comparaison qu'en éliminant les différences individuelles des sensations. Ceci constitue, il est vrai, un premier pas pour se rapprocher du monde extérieur, mais il a l'inconvénient, non pas d'écarter, mais de détruire l'élément essentiel et spécifique de l'expérience sensorielle. Les représentations embrassent, en effet « in abstracto », toutes les sensations (ou perceptions) possibles, mais, « in concreto » elles sont dépourvues de contenu, en ce qui concerne leurs propres sources. *Telle* couleur n'est, par exemple, ni rouge, ni bleue, ni verte, *tel* arbre n'est ni un sapin

ni un chêne ni un bouleau. Le contenu d'une représentation n'existe que par rapport à d'autres représentations, basées sur d'autres sensations. *Telle* couleur n'a de contenu, par exemple, qu'en opposition avec *tel* arbre. Mais la notion scientifique contient des énonciations tout à fait concrètes, par exemple sur chaque couleur, sous une forme quantitative ($x \mu$ par opposition à $y \mu$). Toutefois, parmi tout ce qu'on élimine lors de la comparaison généralisante des sensations, c'est-à-dire lors de la formation des représentations, se trouve précisément en premier lieu la quantité, car celle-ci n'est point essentielle pour l'élément général de la sensation. La généralisation ne concerne que les qualités. Ainsi se trouve éliminé des représentations tout ce qui est caractéristique pour la sensation, sans qu'on ait obtenu cependant aucun résultat essentiel pour les énonciations de l'intellect. On obtient le même résultat quand on part des rapports quantitatifs accessibles aux sens. Les quantités désignées par la science (par exemple x ou $y \mu$) sont, dans leur principe, quelque chose de différent que, par exemple, l'étendue visible (1 cm^2) ou le degré d'intensité d'une couleur. Les premières ne peuvent point être déduites des dernières. La « négation » de la sensation par la représentation est telle qu'une seconde négation de la représentation par l'intellect devient impossible, la première négation n'ayant pas un caractère dialectique. Au contraire, la négation de l'expérience sensorielle par l'intellect est dialectique, puisque dans la détermination quantitative de l'intellect est exprimée également la détermination qualitative de l'expérience sensorielle (par exemple bleu et rouge). La détermination qualitative est donc conservée par la quantité et non pas détruite par elle.

De même, l'ordre des représentations n'a rien de commun avec les rapports établis par l'intellect. Cet ordre est, en effet, limité par les caractéristiques de l'un des sens, ou celles communes à plusieurs d'entre eux. La science, par contre, établit des rapports entre des faits qui, dans l'expérience sensorielle, ne se trouvent pas en relation (par exemple entre la lumière et l'électricité) et fonde ces rapports sur des notions qui ne peuvent jamais être déduites des représentations, puisque leur contenu n'existait pas dans l'expérience sensorielle (par exemple onde ou corpuscule).

b) Il reste, en effet, une seconde possibilité toute différente de démontrer le retour aux « objets en soi », celle qui prétend que les objets sont constitués par l'intellect lui-même en tant que faculté tout à fait spontanée. En ce cas, on pourrait même essayer de faire passer la décomposition propre de l'expérience sensorielle pour une base suffisante de l'autonomie de l'intellect.

Mais cette décomposition ne concerne que les limites de la faculté à l'égard du monde extérieur et non pas sa relation avec les contenus provenant du monde extérieur. Elle est, par conséquent, une condition *sine qua non* de l'apparition d'une faculté nouvelle, mais n'est point une cause nécessaire, voire suffisante, de sa spontanéité. C'est justement le contraire qui est vrai. Les mêmes faits objectifs qui font décomposer, par voie dialectique, l'expérience sensorielle, conditionnent la naissance, le fonctionnement et le développement de la faculté nouvelle. S'il en était autrement, il ne resterait que deux possibilités : ou bien l'intellect créerait lui-même ses contenus, sans aucunement dépendre de la réalité extérieure — existante ou non ; — il tomberait alors dans un arbitraire et un relativisme complets ; ou bien une unité supérieure (une harmonie préétablie, Dieu, etc.) assurerait la concordance entre le penser et l'être, ce qui nous conduirait aux diverses hypothèses et fictions de la métaphysique, fait que nous devons repousser, ne fût-ce qu'en raison de son manque de netteté.

Ceci prouve qu'aucun des deux procédés demeurés dans le cadre de la connaissance même, c'est-à-dire aucune théorie idéaliste n'est en mesure d'expliquer la transition de l'expérience sensorielle à l'intellect. On n'obtient donc les contenus de la pensée que par le fait que cette dernière intensifie d'elle-même, à l'étape de la réception, la décomposition de la sensation, afin de dégager la voie vers le monde extérieur, pour que la dialectique entre les diverses facultés puisse revenir à une dialectique plus vaste, celle entre l'existence et la conscience, mais cette fois sous la forme concrète de la dialectique entre l'intellect et la réalité.

c) *La formation de l'objet.* — Le monde n'agit donc pas directement sur l'intellect, mais indirectement par les sens et par le corps. L'intellect réagit sur le monde, non pas comme une faculté l'englobant tout entier, mais comme une faculté limitée, c'est-à-dire d'une manière spécifique et finie, sous un angle déterminé. Cette structure de l'intellect s'est développée historiquement au cours de la lutte contre le monde extérieur. Peu à peu elle est arrivée à une constance relative, apparaissant aujourd'hui, dans l'acte de la connaissance isolé, comme une donnée *a priori*.

En réalité, le processus d'évolution historique de l'intellect n'est point encore terminé, ainsi que le démontre justement l'histoire récente des sciences naturelles ; son détachement et des sens et de la raison continue, en effet, à faire des progrès très importants. Malgré cela, on ne saurait contester une certaine consolidation de la structure de cette faculté, à tel

point qu'on y trouve des formes apparemment stables, nommées « catégories », qui peuvent se rapporter à la réception, à l'élaboration intérieure ou à l'extériorisation.

Pour comprendre cette structure à catégories de l'intellect, ou plutôt de la première étape de son processus (la réception) il ne faudra pas perdre de vue deux faits :

- 1) Que le monde qui se « reproduit » est toujours le même.
- 2) Que ce monde se « reproduit » différemment dans chaque faculté de la connaissance. Il s'ensuit d'abord que dans toutes les facultés cognitives on retrouve les mêmes catégories, puis que les catégories semblables des diverses facultés embrassent les mêmes faits objectifs, mais chacune d'elles représente ces derniers, suivant la nouvelle base subjective de reproduction, d'une manière toute différente. Ceci est vrai pour l'espace et pour le temps qui constituent des catégories dans toutes les facultés spirituelles parce qu'ils sont des catégories objectives d'une portée universelle. Il s'ensuit, en outre, que chaque catégorie peut avoir une importance différente et que les catégories sont différemment ordonnées dans chaque faculté pour en former la structure relativement constante; chaque faculté reproduit par conséquent l'objet d'une manière différente. Nous n'entreprendrons pas ici de décrire le changement de contenu qui s'opère dans chaque catégorie au moment de la transition d'une faculté à l'autre. Nous nous bornerons à analyser le changement survenant dans l'ordre même des catégories au cours de cette transition.

La structure de l'expérience sensorielle comporte les catégories suivantes : Unité (non différenciée), particularité, qualité. Celle de l'intellect connaît des catégories que voici : relation, généralité, quantité. L'analyse et la comparaison de ces groupes donnent le résultat suivant :

a) L'unité et la particularité forment des contraires comme la thèse et l'antithèse, alors que la qualité est la synthèse. De même, la relation et la généralité sont des contraires (thèse et antithèse) tandis que la quantité est leur synthèse dialectique;

b) L'unité non différenciée (thèse de l'expérience sensorielle) comporte des relations, mais non d'une façon concrète et explicite. Leur extériorisation s'effectue par l'intellect qui rend ces relations efficaces. Inversement, la généralité (l'antithèse de la pensée) renferme des particularités, non pas à titre de données des perceptions, mais à titre d'éléments formés par l'intellect, en sorte que seule la particularité de l'objet conditionnée par le sujet de l'expérience sensorielle est éliminée. Nous avons donc comparé la thèse à la thèse, l'antithèse à l'antithèse, afin de constater que ce qui a été implicite dans l'expérience sensorielle,

est devenu explicite dans la thèse de l'intellect, et qu'inversement, ce qui était explicite dans l'antithèse de l'expérience sensorielle, est devenu implicite dans celle de l'intellect;

c) Nous pouvons, en outre, comparer la thèse de la première série à l'antithèse de la seconde, ou inversement, l'antithèse de la première série à la thèse de la seconde. Unité et généralité sont dans un rapport tel que l'unité est la généralité avant toute différenciation, tandis que la généralité est l'unité après la différenciation. Dans la généralité, il est explicitement indiqué ce qui existe à l'état latent dans l'unité, la généralité est donc l'unité à un niveau supérieur. Pour y parvenir, la thèse de la première série doit — en considérant le problème du point de vue purement formel — se transformer en l'antithèse de la seconde. Le rapport entre la particularité et la relation se manifeste par une modification analogue des positions dans le cadre de la triade dialectique. Les particularités sont contenues dans les relations, non pas à cause de leurs qualités propres, mais en tant que membres de la relation. Leur caractère, explicite à la première antithèse, s'est transformé en un caractère implicite dans la seconde thèse. Inversement : comme toutes les particularités sont issues de l'unité, elles se rapportent les unes aux autres, sans que leur rapport soit exprimé et efficace. Ce résultat est atteint dans la deuxième série qui contient implicitement dans sa thèse la catégorie de la particularité, puisqu'il n'existe pas de rapports, sans que quelque chose se rapporte à quelque chose;

d) Cette triple simultanéité d'identité et d'hétérogénéité trouve son expression la plus parfaite dans les deux synthèses. De prime abord, il semble que la qualité et la quantité soient des contrastes absolus. Mais un examen plus approfondi montre que chaque qualité sensorielle est liée à une quantité sensorielle, cette dernière étant toutefois d'une importance secondaire pour l'expérience sensorielle. De même, chaque quantité intellectuelle renferme une qualité intellectuelle, qui n'a pas d'importance pour la forme substantielle de l'intellect, mais seulement pour la détermination concrète de ses contenus. Sans cesser d'exister simultanément, la qualité et la quantité ont modifié, au cours du passage de l'expérience sensorielle à l'intellect et conformément au changement des thèses et des antithèses, aussi bien leur fonction que leur contenu. Les modifications s'accomplissent de façon dialectique. On a essayé de brouiller cette dialectique, en définissant le développement en question comme un mouvement orienté exclusivement vers l'abstrait. Cette tentative était néanmoins vaine. La quantité conserve, en effet, les rapports entre les choses en tant que telles, ce qui signifie

— relativement au rapport entre les choses et le sensorium humain — une évolution vers le concret. L'augmentation du caractère abstrait est imputable à l'éloignement accru de l'homme; elle n'existe, par conséquent, que par rapport à ce dernier, c'est-à-dire qu'elle est relative. Mais plus l'abstraction s'accroît par rapport à l'homme, et plus la relation des choses entre elles devient concrète.

Résumons ce que nous avons dit sur l'acte de la réception de l'intellect. Cet acte s'accomplit en trois étapes : décomposition de l'expérience sensorielle, retour à la réalité elle-même et formation d'un objet propre. Ces trois étapes sont liées les unes aux autres dans un processus d'évolution qui est dialectique pour plusieurs raisons. D'abord, parce que la décomposition — en tant qu'intensification de la dissolution propre de la sensation — constitue la « négation » de celle-ci et non pas son anéantissement. Ensuite, parce que les catégories déterminant la réception de l'objet par l'intellect, sont sorties, d'une manière dialectique, de celles de l'expérience sensorielle. Or, ce développement ne saurait être interprété dans un sens idéaliste, comme si, par exemple, on déduisait directement, dans la succession des catégories, une de celles-ci de toutes les précédentes, car la deuxième étape, le retour à la réalité des choses, forme la condition objective de la transformation des catégories en leurs contraires que nous venons d'analyser. L'affirmation, à savoir que l'intellect montre plus de spontanéité que les deux autres facultés, n'est exacte qu'à la condition essentielle que la nature spécifique de l'intellect se soit formée sous la contrainte des nécessités du monde extérieur, en relation étroite avec la lutte de l'activité corporelle comme avec l'expérience sensorielle, créatrice d'images à distance. Elle n'est vraie qu'exclusivement dans cette limite, et précisément parce que le monde extérieur n'agit pas directement, mais indirectement sur l'intellect. Si l'on fait de cette spontanéité relative une autonomie absolue on tombe dans les difficultés des divers idéalismes, difficultés que l'on ne résoud que par des fictions métaphysiques. Inversement, si l'on étouffe cette spontanéité relative, on aboutit à un matérialisme machinal, dont le caractère dogmatique rend la multiplicité des facultés de la connaissance superflue, leurs rapports incompréhensibles, et l'évolution ainsi que la différenciation historique de l'intellect impossibles. En réalité, cette spontanéité qui augmente de faculté de la connaissance à faculté de la connaissance n'est autre chose que l'expression, dans la théorie de la connaissance, d'un fait historique, à savoir qu'à mesure que l'homme parvient à dominer le monde, il accroît sa liberté.

b) *L'élaboration intérieure.*

La conséquence de cette spontanéité relative de l'intellect est l'absence de barrières strictes entre les deux étapes de la réception et de l'élaboration intérieure. Leurs barrières se confondent.

Du point de vue purement formel, on peut diviser le processus de l'élaboration intérieure en trois étapes :

A. — Délimitation des domaines selon les contenus (acte de différenciation des objets ;

B. — Méthode de l'interpénétration de l'être et de l'intellect.

C. — Intégration des théories et des domaines.

Après avoir expliqué ces diverses étapes, nous allons examiner si, et le cas échéant, dans quelle mesure des éléments dialectiques existent dans chacune d'elles et dans leurs rapports entre elles.

ad A. — Nous avons constaté que la relation est la catégorie initiale et fondamentale de l'intellect. Cela ne veut pas dire qu'elle n'ait point existé dans l'activité corporelle ainsi que dans l'expérience sensorielle, mais seulement que, implicite à l'origine, elle s'est transformée dans un sens explicite. Cette transformation est due au fait que les raisons ayant déterminé la réalisation de cette catégorie se sont foncièrement modifiées. Dans l'activité corporelle, la raison déterminante a été le besoin provoqué dans le corps isolé par la totalité de la vie. Cette raison déterminante est donc entrée en jeu avec une nécessité fatale, tandis que toute autre action ultérieure dépendait de la production, par la même totalité de la vie en dehors du corps isolé, d'un objet de satisfaction sur le lieu et au moment des besoins naissants. Lorsque cette production se réalisait, une relation peu différenciée s'établissait entre deux corps. L'expérience sensorielle a été conditionnée aussi bien par l'existence permanente d'objets que par la sensibilité générale des sens humains. La raison déterminante a été donc efficace à la fois des deux côtés. Ainsi, l'abîme entre la nécessité objective et la contrainte subjective a été apparemment comblé, mais cet acte a précisément accentué l'opposition inhérente entre la situation concrète du monde, source de sensibilités et celle du sujet sensible. Plus la nécessité s'accroissait, et plus l'action du hasard se trouvait approfondie, de sorte que seul un acte d'élaboration dialectique pouvait réunir en synthèse les éléments intérieurs et extérieurs (l'unité non encore différenciée

et la particularité déterminée). Dans l'intellect, la raison déterminante du sujet se modifie encore une fois à la suite de la diminution du caractère immédiat, ce qui équivaut, en même temps, à une augmentation de la spontanéité relative. Toutes les relations entre les choses lui paraissent d'abord accidentelles, et il considère comme sa tâche essentielle de découvrir peu à peu leur nécessité objective et de mettre sa pensée en harmonie avec les objets.

Dans la lutte des corps, l'homme avait en face de lui son antagoniste en tant qu'unité et il avait à rechercher la particularité et la détermination permettant de vaincre ce dernier, c'est-à-dire de modifier et de décomposer la relation constante de toutes les parties du corps. Quant aux sens, il leur semble d'abord que tout puisse être en relation avec tout; mais c'est justement pourquoi ils s'aperçoivent de la différence entre rapports provisoires et rapports constants sous forme de possibilités infiniment nombreuses de la transition des uns aux autres. Les premiers semblent n'avoir qu'un caractère apparent et fortuit; les derniers, par contre, un caractère d'intime nécessité. L'intellect fait du résultat de ces deux facultés son point de départ. L'identité (relative) de l'objet avec lui-même, confirmée par le corps et par les sens, ou plutôt la constance des rapports entre plusieurs objets constituent pour l'intellect la première raison déterminante pour rechercher *la cause* de la liaison des parties, *la nécessité* de leur relation.

Cependant, outre les rapports réguliers d'un seul ou de plusieurs objets, le contraire peut également devenir une raison déterminante : ainsi, par exemple, l'effet inattendu produit par la combinaison fortuite de deux objets (comme ce fut le cas — dit-on — lors de la découverte de l'électricité animale). L'intellect reproduira, par la suite, des effets identiques ou semblables par la combinaison d'autres objets et conclura de ces rapports hétérogènes à une seule et même force qui se manifeste en eux. Dans les deux cas, l'homme recherche la cause de la nécessité hors de lui-même, comme une cause objective, et cela par voie de conclusion de l'effet à la cause.

Il faudrait maintenant montrer comment l'intellect, en recherchant la cause de la naissance ou de la disjonction des relations, en dépendance étroite de l'activité corporelle et de l'expérience sensorielle, découvre des forces toujours nouvelles qu'il groupe ensuite dans divers domaines. Nous allons essayer de dégager les lignes principales de ce processus (au cours duquel la différenciation ne se laisse jamais nettement séparer de l'intégration) en nous basant sur l'état actuel de l'évolution. Dans ce but, il nous suffira d'énumérer les domaines suivants :

Sciences de l'esprit (psychologie, sociologie).

Sciences naturelles; sciences des relations. Sciences historiques (physique, psychologie).

Dans le cadre des sciences naturelles, la physique traite de l'énergie des corps, la chimie de leur matérialité, les mathématiques de leur étendue.

Cette énumération très sommaire nous fait cependant reconnaître certaines tendances suivant lesquelles s'est accompli le processus historique. L'une de ces tendances concerne la structure de la matière elle-même : on sépare le côté plutôt matériel du côté plutôt spirituel. Bien entendu, il ne s'agit pas de deux pôles opposés, mais d'une succession allant des forces inorganiques aux forces psychiques et spirituelles, en passant par les forces biologiques, une succession dont les membres sont traités tantôt comme des entités séparées, tantôt comme liés les uns aux autres et se confondant les uns avec les autres dans le cadre d'une unité. Evidemment, au cours de l'histoire, on souligne rarement l'unité (celle de l'esprit ou celle de la matière); on parle plutôt de la variété, mais, le plus souvent, il est question d'une partition, ou d'une tripartition. Pour les mêmes raisons (économiques, sociales et idéologiques) qui déterminent ces divisions, on a créé une hiérarchie des membres; autrement dit, on a fait ressortir l'importance des uns au détriment des autres. Dans la division actuellement en vigueur, cette hiérarchie des valeurs se manifeste très nettement, par exemple, par la différenciation établie par le capitalisme entre les sciences qui font directement progresser son économie et celles qui ne maintiennent qu'indirectement la formation sociale correspondant à cette économie. Au moyen âge, la tripartition, dogme religieux sous la forme de la trinité, elle-même issue de conditions spirituelles et économiques particulières, a été appliquée à des problèmes empiriques. Après toute une série de conceptions exclusives analogues, toutes historiquement déterminées, on s'est enfin rallié au point de vue que toutes les variétés se trouvent en relation d'interdépendance dans la matière.

La deuxième tendance de différenciation ne part pas des objets du monde extérieur, mais des possibilités de réaction du sujet pensant. Nous avons parlé précédemment de trois sortes de logique, celle de l'existence, celle des relations et celle du mouvement. Cette même division s'applique également à des domaines scientifiques, avec, toutefois, une différence : le dépouillement d'un objet de tous ses facteurs autres que la constance ne donne jamais de science concrète, mais seulement le type idéal d'une telle science qu'on rehausse exagérément,

en lui conférant une valeur métaphysique, chaque fois qu'une science concrète n'est pas encore possible. Toute science réelle concerne le rapport entre des facteurs considérés comme stables, ou la succession de semblables rapports et il ne s'agit pas de contrastes absolus entre relation et mouvement puisque la relation n'est qu'un mouvement figé, comme le mouvement n'est qu'une relation mobile; encore moins d'une différenciation éternelle, mais plutôt d'une séparation historiquement conditionnée, ayant son unité méthodique initiale dans le type idéal de la science exacte et son unité finale concrète dans la science historique. Nous avons déjà expliqué le caractère dialectique de ce rapport.

La troisième tendance se base sur le fait que, pour l'intellect, aucun objet ne se présente sous une forme simple, mais sous au moins trois catégories différentes, à savoir : l'énergie, la matière, l'étendue.

Il va de soi que la séparation, puis la réunion de ces trois points de vue a été le résultat d'un développement successif. On fit, par exemple, un énorme pas en avant quand on parvint à développer les caractéristiques de l'étendue jusqu'à en faire une science indépendante, bien que ce pas fût préparé par la structure comme par les besoins de notre corps, autant d'ailleurs que par l'expérience sensorielle avec sa différenciation entre qualités spécifiques des organes et qualités de forme. De même, la séparation de l'énergie d'avec la matière constitua un progrès énorme, puis le corps humain constate sur lui-même la croissance ou la décroissance de ses forces, ainsi que chez son adversaire la présence d'une force pendant la lutte, et son absence après elle. En outre, chaque catégorie possède son origine historique, car chacune comprend le résumé de nombreuses constatations corporelles et sensorielles. Mais plus les différenciations devenaient nettes et générales, plus on aspirait, sur le terrain élargi des domaines scientifiques à une unité supérieure. Si l'unité initiale qui se présentait à l'homme dans l'objet isolé, est restée un phénomène non reconnu par lui, à présent le monde entier est reconnaissable à l'aide de ces catégories.

Des analyses de longue haleine seraient nécessaires pour démontrer que la préférence donnée par les diverses époques historiques à telle ou telle catégorie, à tels ou tels domaines de la science, et la hiérarchie créée entre ces domaines dépendait de la formation économique, ainsi que de la formation sociale, qui y est étroitement liée, des époques en question. Il est plus facile de prouver qu'une unité dialectique existe entre les trois catégories. Si, en effet, la dialectique est un mouvement propre, l'énergie assurant ce mouvement doit être nécessairement la

thèse, tandis que la matière, entravant cette énergie, sera l'anti-thèse, l'étendue enfin sera la synthèse. De cette conception découlent quelques-uns des résultats les plus concrets des sciences naturelles ; à savoir : l'identité relative de la physique et de la chimie, ainsi que la dépendance où se trouve l'espace à l'égard de l'énergie et de la matière (chose que d'ailleurs Hegel avait affirmée bien avant Einstein).

Nous nous sommes étendus un peu plus longuement sur la signification concrète de la délimitation des domaines scientifiques, à savoir sur le fait qu'elle constitue la première étape du processus de l'intellect, parce que cette délimitation est considérée par l'idéalisme comme une question de système auquel on aboutit par voie de déduction et qui est, par conséquent, purement formelle. La difficulté d'apporter la preuve exacte du contraire réside, pour le matérialisme historique, dans le fait qu'il devrait observer l'efficacité de la division du travail et de la lutte des classes à travers l'histoire entière de toutes les sciences. Néanmoins, après nos précédentes explications méthodiques, il nous semble avoir démontré que cette difficulté est l'ordre purement empirique et technique, et non point théorique. Nous avons, en effet, constaté :

1) Que la formation de domaines partait de ce qui avait été établi par l'activité corporelle et l'expérience sensorielle et qu'au delà on ne pouvait avancer que sous la dépendance étroite du monde extérieur concret et historiquement donné.

2) Que l'évolution historique des domaines (et notamment l'évolution disproportionnelle) comme aussi leur ordre formel à chaque époque reposait, en fin de compte, sur une nécessité économique, car l'économie et l'activité corporelle, l'histoire de l'économie et celle de l'activité corporelle étaient, pour ainsi dire, identiques.

3) Que l'évolution historique — quelles qu'aient été ses étapes — avaient été déterminée :

a) Par la dialectique de la matière ;

b) Par la dialectique de l'intellect ;

c) Par les contrastes de la différenciation et de l'intégration, dont l'efficacité provenait de leurs rapports mutuels, c'est-à-dire par l'unité dialectique de la multiplicité, ou par la multiplicité à tendances opposées dans le cadre de l'unité.

Nous en concluons que la soi-disant question des systèmes ne peut se poser qu'à la fin du processus d'élaboration intérieure, parce que la séparation et la réunion des domaines se trouvent, en tant que moyens de la connaissance, à son début, et parce qu'il n'y a pas de différence absolue entre l'histoire des sciences et leur système.

ad. B.) *La méthode dans les sciences exactes.*

Les diverses sciences ont élaboré des méthodes dont les différences ne dépendent pas d'abord de l'intellect dans son unité, mais du domaine qui, chaque fois, prédomine, des diversités des objets et du degré de connaissance de leurs rapports. La philosophie idéaliste qui nie les conditions historiques concrètes, aboutit nécessairement au paradoxe, consistant à traiter d'une part la question du système comme un *a priori*, d'autre part à conférer un caractère absolu à certaines différences provisoires (comme, par exemple, à celle entre les sciences exactes et les sciences de l'esprit). Ainsi, cette philosophie devient l'esclave de la réalité négligée dès la source, et elle est forcée de nier le fait même qui devrait constituer son principe fondamental : l'unité de la méthode scientifique. Inversement, la théorie de la connaissance matérialiste est en mesure de montrer comment l'intellect, grâce à sa réaction de plus en plus intense sur l'existence, cherche à niveler les différences conditionnées, soit directement, soit indirectement, par la matière historiquement concrète, au moyen de l'unité de la méthode scientifique englobant tous les domaines. Comme cette unité est loin d'être encore réalisée de nos jours et comme elle ne sera réalisable, à cause de l'opposition entre le mouvement (l'histoire) et l'éternité (mathématique), que par un processus infini, c'est-à-dire par rapprochement, nous choisissons parmi les diverses méthodes celle des sciences exactes dans leur état actuel et prenons en considération les problèmes historiques. Nous allons examiner si cette méthode est dialectique, ou plutôt sous quelle forme la dialectique apparaît en elle.

Le processus d'élaboration intérieure de la méthode des sciences naturelles se compose de trois étapes :

1) *Délimitation et élaboration d'un objet « idéal »*. — Chaque événement de la nature est composé de facteurs très divers. De ce complexe, on sépare les caractéristiques appartenant au même domaine, comme, par exemple, lors de la chute d'un corps on sépare les phénomènes de la gravitation, sans aucun égard aux phénomènes thermiques; ou bien, lors du changement de température, on choisit le processus thermodynamique, sans aucune considération des phénomènes de gravitation. (Cela n'exclut pas, toutefois, que l'on examine de nouveau, par la suite, les rapports entre les phénomènes séparés.) On isole l'objet des variations de son ambiance, indépendantes de l'intellect, en maintenant cette ambiance constante, c'est-à-

dire en réduisant à zéro son influence sur le processus en question. Ainsi par exemple dans le cas de la chute libre d'un corps, on élimine non seulement la résistance de l'air, mais encore toutes les autres masses pouvant influencer le trajet du corps tombant. En d'autres termes, on ramène les « forces » multiples participant à l'événement concret à une seule force régulière dans son mouvement.

Cette délimitation n'est que le côté extérieur et négatif d'un processus qui se complète par un côté positif : la formation de l'objet idéal au moyen de ses composants. L'isolement d'un processus de la réalité complexe et variable, sa réduction à une seule force indépendante reposaient déjà sur la connaissance, ou du moins sur le pressentiment des facteurs, sans la présence desquels le processus en question n'aurait pu avoir lieu. Il est évident qu'il faut une longue expérience pour savoir déterminer les facteurs indispensables à l'efficacité du processus, c'est-à-dire à l'existence véritable de l'objet idéal. En d'autres termes, le contenu réel de l'objet (ou du processus) offre à l'élaboration intérieure de l'intellect une limite nettement tracée. L'intellect doit transposer en notions scientifiques les composants nécessaires à la structure essentielle du processus. On saisit d'abord, en effet, les composants objectifs sous la forme sensorielle sous laquelle ils se présentent directement à l'intellect (par exemple, le processus thermodynamique se percevra d'abord comme une pression, un volume et une température) et on ne leur donnera une forme d'expression adéquate à l'intellect que plus tard, au cours de l'élaboration intérieure. L'élaboration (transposition) d'un objet idéal en notions scientifiques assure, d'une part, la possibilité d'une connaissance en face de la nature, toujours changeante, et prépare d'autre part la position par l'intellect de questions plus vastes.

2) *La loi inductive des rapports des composants entre eux.* — L'objet idéal une fois constitué de la façon expliquée ci-dessus, on expérimente sous le contrôle entier de la conscience, afin de constater si la modification d'un composant entraîne ou non celle des autres, et, par conséquent, celle du résultat final. Dans l'exemple de la chute libre d'un corps, on a trouvé dans la physique que le volume, les propriétés matérielles, etc., du corps tombant ne changeaient en rien le résultat d'un mouvement droit et à accélération régulière. Pour le processus thermodynamique, on a constaté que la modification d'un composant, par exemple celui de la pression, entraînait celle des autres et, en conséquence, celle du résultat final. Ces modifications ont permis de reconnaître une régularité dans la dépendance mutuelle

des composants, régularité que l'on exprimait, à la suite d'expériences répétées, c'est-à-dire par voie d'induction, en grandeurs générales (algébriques) sous forme d'une loi empirique. On a progressé ainsi de la constance de l'objet « idéal » vers celle du processus « idéal », et ce progrès a été accompli par voie d'induction totale, c'est-à-dire en tirant d'un certain nombre d'expériences contrôlées des conclusions relativement à toutes les expériences.

3) *La substitution de la théorie à la loi empirique idéale.* — Jusqu'à présent, on s'est contenté de dégager l'objet « idéal », substantiel et pur, ainsi que le processus « idéal » net, déterminé et consciemment contrôlé, d'une multitude et d'une variété chaotiques de la nature. Mais le principe de l'induction totale auquel on a dû recourir pour pouvoir transformer les règles constatées en une « loi », indiquait nettement que l'on n'avait compris et expliqué ni les règles ni la loi, c'est-à-dire qu'on n'avait pas indiqué de motifs suffisants pour justifier leur existence. Y avait-il une cause qui rendait la règle indépendante du nombre des cas observés, garantissait sa généralité et légitimait ainsi le bond que constituait le passage de quelques constatations empiriques à l'axiome de l'induction totale? Pour répondre à cette question capitale, l'intellect a dû passer au delà de l'observation sensorielle et mettre à nu le mécanisme intérieur du processus objectif. Il a fallu trouver une théorie située sur un autre plan, à savoir sur celui de la pensée au lieu de celui de la perception, qui remplaçait le « quoi » visible par le « comment » intellectuel et répondait au « pourquoi », qui est le mobile de tout événement concret de la nature.

Ce remplacement s'applique naturellement à tous les détails. On abandonne les notions issues de la perception et on leur substitue des notions intellectuelles. La pression, etc., d'un gaz est remplacée, par exemple, par l'attraction et la répulsion des molécules à vitesse et parcours moyens.

Les notions fondamentales des théories sont les suivantes :

a) Notions élémentaires (par exemple atome, cellule, point, etc.);

b) Notions de rapports (par exemple attraction et répulsion, association et dissociation, parcours moyen, etc., ou leurs équivalents, mathématiques comme calcul différentiel et calcul des probabilités, géométrie euclidienne ou non euclidienne, etc.);

c) Notions totalitaires (par exemple continuité, loi de la conservation de l'énergie, etc...).

On voit tout de suite qu'il ne suffit pas, pour former une théorie, d'exiger, d'une façon générale ou d'inventer à volonté

ces trois genres de notions ; celles-ci ne peuvent être obtenues que du processus concret. Dans le processus historique, il n'arrive pas toujours que l'on trouve les contenus concrets des trois catégories différentes simultanément et en corrélation entre eux ; mais il existe entre eux une dépendance intime, tendant à supprimer le manque de netteté de leurs relations.

4) *Déduction de la réalité à partir de la théorie.* — La théorie représente le « comment ? » de l'intellect à l'égard de l'objet ou du processus idéal ; ces deux derniers ne sont, à leur tour, que la « reproduction », réduite à sa substance, d'une réalité beaucoup plus complexe. C'est pourquoi la théorie ne s'applique directement qu'au processus idéal et indirectement seulement à la réalité elle-même. Elle n'est donc tout d'abord qu'une hypothèse ; elle a besoin d'être vérifiée, mais sans aucune hypothèse auxiliaire. Autrement dit, seules les grandeurs générales doivent être remplacées par les nombres concrets et pour des matières et quantités d'énergie quelconques. Si une contradiction s'élève entre les déductions de la théorie et l'expérience constatée, cela prouve soit que des éléments variables étaient passés inaperçus dans le processus idéal, soit que la théorie elle-même contenait des suppositions ne correspondant pas aux faits. Dans le premier cas, on peut préciser l'objet idéal, la loi et la théorie (en passant, par exemple, de la loi de Gay-Lussac à celle de van der Waals) ; dans le second, on doit remplacer la théorie par une autre en éliminant les suppositions fausses (par exemple la continuité du processus comme le fait la théorie des quanta de Planck). Dans les deux cas, la théorie se rapprochera davantage de la réalité.

La déduction devient possible par le fait que le processus, bien qu'il soit un processus idéal, déroule dans une matière concrète, mais qui ne trouble sa pureté que le moins possible (ainsi, par exemple, le processus thermodynamique dans l'hydrogène). Il faut connaître, par expérience, les relations avec tous les autres éléments de la matière élémentaire participant au processus idéal. On pourra alors introduire la matière « idéale » elle-même dans la loi, avec un signe de proportionnalité, et on n'aura ensuite qu'à remplacer ce signe par les nombres correspondant aux dites relations, pour éprouver la validité de la loi et de sa théorie. Celle-ci doit donc être valable pour tout le domaine, ce qui n'est pas toujours possible. De la théorie mathématique se déduisent, d'une façon purement mathématique, des conclusions qui peuvent ne pas être d'accord avec les faits constatés par l'expérience. Ce désaccord parle le plus souvent contre la théorie, bien qu'il soit parfois imputable à

l'expérience, laquelle n'est pas, elle non plus, une reproduction en tous points exacte, mais à maints égards unilatérale et vague de la réalité.

Notre analyse des quatre étapes de l'élaboration intérieure méthodique de l'intellect n'a donné aucun résultat pouvant être interprété contre le matérialisme. La constitution d'un objet « idéal », basée sur la réduction aux seuls éléments constants ne peut être, en effet, réalisée par la pensée qu'à condition qu'un monde extérieur objectif existe, dont elle dépend étroitement. D'autre part, l'induction perdrait toute valeur, si elle n'était pas autre chose qu'une simple reproduction du processus « idéal » ; elle tire, au contraire, sa signification du fait qu'elle est une reproduction (quantitativement) élargie. Cet élargissement, justement, n'est possible que lorsque les nombres concrets du premier cas peuvent être comparés aux nombres concrets produits par d'autres cas et les uns et les autres remplacés par une grandeur générale et commune. On ne peut pas objecter que seules les mathématiques accomplissent ce travail. D'abord les mathématiques n'existeraient pas, elles non plus, sans une action déterminante du monde extérieur. En outre, on doit pouvoir représenter par voie expérimentale les cas nouveaux obtenus par la déduction, parce qu'ils n'auraient aucune valeur pour l'induction. Ceci n'est possible que si les nombres mathématiques possèdent un équivalent dans le monde extérieur.

La transposition dans la théorie présente un très grand nombre de catégories, et on pourrait être d'autant plus porté à attribuer celles-ci à la structure de l'intellect que, dans de nombreux cas, ces concepts existaient en tant qu'hypothèses, avant d'être éprouvés par l'expérience. (L'atome, par exemple.) Mais même si, dans ce cas particulier, on admettait l'interprétation idéaliste, à savoir qu'il s'agit de catégories subjectives, déterminant *a priori* l'objet de la pensée, cette interprétation n'ébranlerait nullement encore la conception matérialiste du processus de la connaissance. Premièrement, en effet, la formation de la théorie reste, en fin de compte, déterminée malgré tout par la réalité, même si cette dépendance est réalisée par des intermédiaires ; deuxièmement, les catégories subjectives ne sauraient donner, à elles seules, aucune théorie scientifique. Pour y parvenir, elles doivent revêtir une forme concrète qu'elles ne peuvent trouver — étant donné la multiplicité possible de semblables concrétisations — ni en elles-mêmes, ni dans les sens, mais uniquement dans un monde extérieur indépendant de la conscience. Sans ce dernier, le processus de déduction serait, lui aussi, complètement impossible. Le problème unique de ce processus, à savoir de construire la réalité concrète de la théorie

abstraite, ne se poserait même pas pour l'intellect, s'il n'existait pas pour confirmer ou refuter la théorie un monde extérieur indépendant de la conscience. Il n'y aurait, dans ce cas, qu'une théorie qui, en elle-même, ne présenterait aucune contradiction.

Il résulte donc simplement de l'analyse que, pour l'intellect, le nombre des intermédiaires entre l'existence et la conscience s'est accru et qu'en conséquence la liberté relative de cette faculté a augmenté.

Il est plus difficile de répondre à la question de savoir si les quatre étapes de cette méthode de l'élaboration intérieure de l'intellect forment ou non un processus dialectique.

Le tableau schématique suivant des quatre étapes nous facilitera la discussion de ce problème :

- 1) Réalité basée sur les sens, réduction, objet idéal.
- 2) Processus idéal, induction, régularité.
- 3) Loi, transposition, hypothèse.
- 4) Théorie, déduction, réalité (du monde extérieur).

Il est facile de montrer que le processus qui s'établit entre ces quatre étapes est un mouvement propre, tendant à un degré d'évolution supérieur. Le mouvement résulte, en effet, de la différence de puissance entre l'existence et la conscience, cette dernière n'apparaissant d'abord ici que dans le conflit entre l'intellect et l'expérience sensorielle. Il s'agit, par conséquent, d'un mouvement propre. Celui-ci évolue d'étape à étape, puisque l'objet idéal se dissocie dans ses composants, c'est-à-dire qu'il est incorporé dans le processus idéal; la régularité est considérée comme une loi, à la suite de l'axiome de l'induction totale, et cette transition est expliquée par une hypothèse, qui, à son tour, prétend à la valeur d'une théorie générale. Le résultat total représente un degré supérieur de développement puisqu'il embrasse une étendue plus vaste d'un monde approfondi. Il s'agira désormais seulement de savoir si ce développement est à caractère évolutionniste ou dialectique et si cette dialectique se réalise dans chaque étape en particulier, ou seulement dans l'ensemble des quatre étapes (en supposant qu'une telle séparation soit possible).

Le premier groupe (de notre tableau ci-dessus) est caractérisé par le fait que son premier membre contient la réalité objective récupérée après la décomposition de la sensation, tel que nous l'avons décrit en tant que processus dialectique de la réception de l'intellect. Cette réalité objective est divisée d'abord par un acte de négation en une partie variable et en une partie constante. Ces deux parties se présentent comme la thèse et l'antithèse, alors que le signe de proportionnalité exprime le fait que les deux sphères s'interpénètrent. La deuxième néga-

tion élimine ensuite le facteur variable, en constituant positivement la partie constante comme un ensemble de composants, mais seulement en tant qu'objet idéal, c'est-à-dire comme une représentation inscrite dans la conscience *en vertu* du monde extérieur. Le but de cette évolution vers la première synthèse est l'isolement et la fixation de l'objet isolé dans sa constance maximum.

Le deuxième groupe écarte, tout d'abord, la fixation simple de l'objet total. Ce dernier et ses composants se séparent à la manière d'antithèses, c'est-à-dire l'objet total est décomposé, en même temps que ses composants convergent à nouveau vers lui, de sorte qu'un processus et action réciproque s'établit entre eux. La répétition de ce processus à d'autres objets n'est qu'un élargissement quantitatif, mais qui a, pour le sujet, la conséquence suivante : l'image de la pensée dépendant de l'objet commence à se transformer en un fait idéal. Mais, comme la quantité ne peut pas se parfaire dans le monde extérieur réel, c'est-à-dire comme le passage de « beaucoup » à « tout » ne peut pas se réaliser aussi longtemps que la pensée se trouve en dépendance directe du monde extérieur, l'intellect écarte cette limite et transforme par conséquent la différence quantitative (entre beaucoup et tout) en une différence qualitative, à savoir : la répétition régulière se transforme en une loi générale. Dans celle-ci le facteur idéal et le facteur réel sont parvenus à coïncider. Le but de cette évolution est la constance du processus, sa généralité. La synthèse dans la loi est la constance (relative) de l'objet idéal au niveau supérieur du processus idéal.

La loi est valable aussi bien pour le monde extérieur que pour la conscience; mais cette identité n'est qu'extérieure : c'est celle de la simultanéité. Grâce à des répétitions multiples et à la conclusion inductive, la conscience constate en effet quelque chose, mais elle ne comprend pas ce qu'elle vient de constater. C'est pourquoi l'identité extérieure est écartée, c'est-à-dire qu'on élimine la réalité spécifique du monde extérieur, mais que tous les contenus, ceux de l'objet comme ceux du processus, sont repris dans le facteur idéal nouveau. Ainsi se produit un « phénomène » qui dépend du monde extérieur par deux liens, et qui, deuxièmement, se trouve, en tant qu'image, sur un plan supérieur à celui de l'objet idéal. Le but de l'évolution du troisième groupe sera donc une constance plus adéquate à la pensée en tant que telle, c'est-à-dire une constance qui contienne sa raison d'être suffisante et qui soit en même temps plus profondément ancrée dans la réalité objective elle-même, en comprenant tous les facteurs des constances précédentes.

Les catégories fondamentales de ce nouveau groupe sont :

l'élément, la totalité et la relation (mathématique) entre ces deux derniers. Il est évident que l'élément et la totalité constituent les parties contraires d'une unité. L'histoire de la science a montré qu'il ne s'agit pas là d'une opposition purement extérieure, car on a fini par concevoir tous les éléments, non pas comme des points simples, mais comme des ensembles de multiplicités. La dialectique du troisième groupe dépend donc principalement de la question de savoir si les mathématiques, qui relient l'élément et la totalité, le font ou non d'une manière dialectique et si elles ont elles-mêmes une structure dialectique. Pour répondre à cette question, il ne suffit pas de renvoyer aux nombres positifs et négatifs, et ainsi qu'au fait que presque toutes les opérations et fonctions mathématiques peuvent être inversées. Le conflit entre la continuité et la discontinuité, entre le fini et l'infini, qui se manifeste dans les moindres faits, comme, par exemple, dans le rapport entre le point et la ligne, est déjà plus essentiel, sans toutefois résoudre encore ce problème si important. Il faut pour cela une analyse minutieuse, d'autant plus que la portée du problème va en augmentant dans le calcul des probabilités.

Le quatrième groupe écarte la prépondérance du facteur idéal, il fait de la théorie, avec sa double dépendance à l'égard du monde extérieur, une réalité extérieure qui, basée sur la théorie, est réalisable par l'expérience individuelle et par l'industrie. Cette réalisation s'accomplit en éliminant la prétention qu'a la théorie d'être unique. A la suite de cette élimination, la généralité des éléments englobés par la théorie devient une « totalité » : on écarte ensuite le caractère indéterminé de cette totalité. On parvient ainsi à la multiplicité des relations déterminant les éléments particuliers de la totalité. Ainsi, par cette multiplicité de relations concrètes, on atteint au maximum d'individualités. La déduction écarte donc la théorie en faveur de la réalité, et on pourrait, à plus juste titre, l'appeler un processus de réalisation ou de concrétion. Si le mot « déduction » semble insister sur le fait que la concrétion part *directement* de la théorie et que sans cette dernière, elle ne pourrait pas se réaliser, il ne faut pas oublier d'autre part, que la déduction n'est pas autre chose qu'une induction inverse et qui n'est possible que parce que celle-ci l'a précédée.

Ceci demeure exact même quand les conclusions tirées par la voie de la déduction dépassent les expériences jusqu'à présent acquises. En ce dernier cas la déduction réagit sur l'induction.

L'action réciproque entre déduction et induction est un processus sans fin, de sorte que non seulement la formation de la théorie se renouvelle continuellement, mais encore la vérification de la théorie au moyen du monde extérieur ne peut, elle

non plus, jamais être achevée, étant donné que le « pas » analogue à « l'induction totale » constitue, en même temps, un « bond » vers l'axiome. En outre, la déduction n'est qu'un premier pas, qui demeure encore dans le cadre de la théorie, mais qui mène déjà vers la réalité. Nous parlerons de la seconde négation lors de l'examen de l'extériorisation de l'intellect.

Nous en arrivons à la conclusion que les quatre groupes ci-dessus sont liés par un processus dialectique. La particularité de ce dernier consiste dans le fait que les trois premières de ses synthèses font ressortir la constance de façon telle que la dialectique n'est reconnaissable, ou ne *semble* l'être, que par le conflit continuellement changeant entre l'existence et la conscience. On ne trouve pas, par contre, de dialectique dans la structure de la synthèse elle-même.

Jusqu'à présent nous n'avons démontré ce fait que pour le côté subjectif de la méthode. Pourtant, il en est de même pour le côté objectif. Dans l'objet idéal, on ne peut pas savoir si chacun des composants ou le rapport des composants entre eux possède ou non une structure dialectique. Dans la loi, on ne reconnaît pas davantage l'opposition des forces et, quant à la théorie, elle semble devoir définitivement choisir entre des catégories objectives antithétiques (par exemple continuité et discontinuité).

Cette constance *apparemment* absolue des synthèses exige une spontanéité absolue de la part du penseur. Il semble en effet, que sans cette exigence, le processus de l'intellect ne puisse pas se poursuivre. Mais il résulte de notre analyse uniquement que l'intellect acquiert un degré de liberté et de conscience de la volonté humaine plus grand que l'activité corporelle et que l'expérience sensorielle, et nous allons montrer plus tard que cela suffit pour faire avancer son processus.

Un grand nombre de faits de la physique moderne incite à poser la question de savoir si la constance des synthèses est vraiment aussi absolue qu'on l'avait supposé, ou si, au contraire, nous ne devons voir dans ce caractère absolu qu'une étape d'une évolution historique sur le point d'être dépassée. La théorie de Heisenberg sur l'incertitude des relations est de nature à écarter la constance absolue de l'objet idéal et à nous dévoiler en même temps un conflit entre les déterminations du lieu et du temps. Le calcul des probabilités qui remplace, pour des phénomènes de plus en plus nombreux, le calcul différentiel et intégral, fait apparaître, du point de vue de la théorie de la connaissance, le caractère douteux des constances absolues, non seulement de celle de l'objet « idéal », mais surtout de celle de la loi. Cela ne met cependant en doute ni l'existence de la

loi elle-même, ni celle de la causalité, mais seulement l'existence de la causalité rigoureuse et unilatérale qui n'est nullement identique à l'action réciproque de la dialectique matérialiste. Nous voyons, enfin, que le même phénomène, comme, par exemple, le déplacement de la couleur rouge, peut être également bien expliqué par deux théories opposées quant à leurs prémisses (par exemple, la théorie de la gravitation d'Einstein, qui se base sur la continuité, et la théorie des quanta de Planck, reposant sur la discontinuité). Tous ces faits font également ressortir la relativité des synthèses, et pourraient, par conséquent, nous conduire à une méthode dialectique dans les sciences naturelles (sans qu'ils soient eux-mêmes dialectiques).

De l'ancienne conception, d'après laquelle il s'agit, dans les sciences naturelles, de rapports entre des choses variables dont les éléments sont aussi constants que la loi de la relation elle-même, découle le principe fondamental de la théorie *unique*. Ce principe sert encore aujourd'hui de guide méthodique, sans qu'il puisse, cependant, être appliqué dans la pratique. Mais il arrive le plus souvent qu'on affirme l'équivalence de théories différentes, de sorte que la question se pose de savoir si cette affirmation comporte une évolution dans le sens d'une augmentation de la dialectique, ou si elle signifie simplement la dislocation de la société bourgeoise. Pour répondre à cette question, examinons quelques-unes des théories d'équivalences.

Le principe d'équivalence d'Einstein vaut pour la théorie générale de la gravitation, c'est-à-dire pour tous les champs de gravitation en rotation. Il repose sur l'égalité quantitative, constatée bien avant Einstein par voie expérimentale, de la pesanteur et de l'inertie. L'ancienne physique, qui voyait en ces deux forces deux énergies complètement différentes, ne pouvait, de ce chef, introduire dans la théorie l'égalité quantitative. Einstein a supprimé ce dualisme qualitatif. On pourrait voir dans cette suppression un élément dialectique, puisque les deux forces, qui agissent toujours de concert, ne se trouvent désormais l'une hors de l'autre, mais plutôt l'une *dans* l'autre, c'est-à-dire l'unité s'est accrue par l'interpénétration des contraires. Mais Einstein alla encore plus loin et tira une conclusion relevant de la logique des relations, à savoir : entre deux corps A et B, on peut indifféremment considérer le premier comme inerte, le second comme pesant, ou inversement, de sorte que, pour décider par exemple de la question si le soleil tourne autour de la terre, ou si la terre tourne autour du soleil, la conception de l'antiquité avait la même importance scientifique que celle de Copernic. Einstein conclut, par conséquent, de la grandeur égale des deux membres d'une relation,

que leur rôle, en tant qu'action et réaction, devait être identique. Cela équivalait en fin de compte au remplacement de la causalité, qui est toujours en dernière instance liée à la substance par une simple fonction.

Une telle conclusion suppose, du point de vue de la théorie de la connaissance, qu'on isole complètement l'intellect de toutes les autres facultés (telles que l'activité corporelle et l'expérience des sens) et qu'on identifie une faculté isolée avec la réalité; c'est-à-dire l'idéalisme. Cet idéalisme n'exclut, certes, pas le principe de la causalité, mais il le transforme en une fonction pouvant être inversée. Cette suppression de la possibilité de fixer, d'une façon non équivoque, ce qui est la cause et ce qui est l'effet, est, naturellement, essentiellement différente de l'action réciproque du marxisme qui va au delà de la relation unilatérale de cause à effet, mais maintient l'affirmation de la dépendance *initiale*. Nous ne pouvons pas aborder ici le côté physique de la théorie einsteinienne, et nous demander si le principe de l'équivalence n'est pas une forme absolue du vieux principe : « Actio-reactio », c'est-à-dire s'il ne comporte pas une nouvelle métaphysique de la relation. Ce qui importe, c'est que le développement de l'idéalisme réduit d'abord le côté subjectif de la connaissance au seul intellect, en éliminant ensuite, en même temps que la dialectique entre les diverses facultés de la connaissance, également celle entre le sujet et l'objet, entre le monde extérieur et la conscience. Le côté positif de cette théorie idéaliste de la relation est que la formation d'un domaine scientifique spécial ne s'est effectuée que par le seul intellect. Néanmoins, plus on est porté à voir dans cet isolement historiquement nécessaire un progrès, moins on doit oublier que cette restriction n'est pas valable pour des problèmes plus vastes, comme par exemple ceux de la théorie de la connaissance, puisqu'elle anticipe sur une des solutions de cette dernière. Ce serait, par conséquent, un cercle vicieux et une généralisation tout à fait inadmissible que de vouloir conclure du principe des équivalents d'Einstein que l'idéalisme et le matérialisme sont équivalents. Tout au plus Einstein lui-même pourrait-il se permettre une telle généralisation, qui vaudrait encore mieux que de soutenir exclusivement à la théorie de Mach.

C'est déjà aller plus loin que d'affirmer que la mécanique ondulatoire de Schrödinger et celle des quanta de Heisenberg sont équivalentes. Cette fois-ci, on se trouve en face de deux théories ayant trait aux mêmes faits, qui diffèrent entre elles aussi bien par leurs éléments (ondes, corpuscules), que par leurs principes de relation (calcul intégral, calcul des probabilités);

qu'enfin, par un grand nombre de leurs conséquences théoriques et qui, malgré cela, fournissent chacune une solution également bonne du problème. Un moment donné il a semblé que Schrödinger ait voulu considérer les ondes d'une part et les corpuscules d'autre part, comme la thèse et l'antithèse, et poser les conditions de leur réunion ou de leur disjonction. C'est comme s'il avait voulu créer une synthèse véritable de ces deux théories différentes. Cependant, il a aussitôt abandonné cette tentative de recherche d'une dialectique. La situation actuelle des sciences exactes pose, par conséquent, la question de savoir si l'intellect n'acquiert pas, à mesure qu'il est isolé des sens, des possibilités multiples pour adapter le même fait à des théories opposées, ce qui équivaldrait à un relativisme des théories.

Mais un tel relativisme, si on le considérait, non pas comme un phénomène historique, mais comme une vérité définitive de la théorie de la connaissance, prouverait simplement que l'intellect possède un certain degré de liberté à l'égard du monde extérieur, parce qu'il en dépend, non pas directement, mais seulement indirectement, par l'intermédiaire de l'expérience des sens et de l'activité corporelle. Il pourrait augmenter au maximum cette liberté, en se détachant autant que possible des dites fonctions intermédiaires. Une pluralité de théories, équivalant quant à leurs résultats, mais opposées dans leurs structures, ne prouve pas, par conséquent, la priorité initiale et la spontanéité absolue de l'intellect vis-à-vis du monde extérieur (c'est-à-dire ne prouve rien, non plus, contre le marxisme). Ce résultat devient encore plus évident dans les limites que rencontre le relativisme total, précisément là où une pluralité de théories a été développée pour la première fois, à savoir dans la partie la plus générale des mathématiques, la théorie des nombres.

Lors de l'explication théorique des nombres réels et entiers, il s'avéra qu'elle pouvait être obtenue d'une manière logiquement suffisante :

- a) En partant du « 1 », par les axiomes de Péano, qui atteignent leur point culminant dans l'axiome de l'induction totale ;
- b) En partant de la quantité (V. Cantor : « Le nombre est une quantité bien ordonnée et ouverte ») ;
- c) En partant des lois fondamentales du calcul (Hilbert).

Ces théories, en tant que théories, sont différentes. Les deux premières sont, en effet, des théories substantielles, car elles partent du nombre ou de la quantité, alors que la troisième — basée uniquement sur les opérations fondamentales — n'est que fonctionnelle et formelle. Les deux premières dif-

fèrent en elles, puisque la première part de l'élément et du particulier pour embrasser l'ensemble à l'aide de l'axiome de l'induction totale, tandis qu'inversement, la seconde part de l'unité non différenciée pour parvenir au particulier par des notions de différenciation et de spécification. Aucune de ces théories ne s'oppose, quant à son contenu, aux autres; leurs divergences de forme se complètent, chacune d'elles fournit la base théorique des nombres naturels et, en ce qui concerne ce but final, elles sont toutes trois équivalentes.

Une autre pluralité de théories existe pour l'explication des nombres irrationnels (par exemple $\sqrt{2} = 1.41421\dots$). Ces théories sont les suivantes :

a) La théorie de Dedekind : coupe de la quantité et axiome de continuité;

b) Celle de Cantor : série fondamentale et principe des convergences;

c) La théorie des intervalles entrelacés : deux séries fondamentales dont la différence donne une succession de 0.

La première de ces théories est statique, la deuxième dynamique, la troisième est une combinaison des deux premières. C'est en quoi cette pluralité de théories est différente de la précédente. Chacune d'elles fournit du reste l'explication des nombres irrationnels; du point de vue de ce but final, elles sont donc équivalentes.

Cependant, ce qui importe en fin de compte, c'est le fait qu'aucune de ces deux théories n'explique ni la naissance ni l'application des nombres, mais seulement la logique inhérente au domaine des nombres, c'est-à-dire la partie que l'on peut traiter d'une façon purement idéaliste, puisqu'elle concerne uniquement les notions déjà existantes et leurs rapports mutuels. C'est pourquoi il est tout à fait impossible d'étendre le principe de la pluralité de théories équivalentes au problème de la connaissance, l'objet principal de la théorie de la connaissance étant justement ce qui se trouvait éliminé de la théorie des nombres. L'équivalence de théories ne peut donc rien contre le matérialisme. Quant à l'idéalisme, elle signifie ceci : une fois le domaine constitué, c'est-à-dire une fois qu'il s'est développé en sortant du monde extérieur, concret et historique, jusqu'à atteindre une indépendance relative, si l'on veut expliquer théoriquement les faits et événements dans le cadre de ces limites, on peut combiner diversement les facteurs composant chaque théorie (tels que l'élément, la totalité et la relation) et les réaliser en conséquence. Une analyse plus approfondie nous montre, en effet, que sous les différentes formes d'expression se cachent les trois mêmes catégories fondamentales, et que les

différences proviennent uniquement de ce que l'on a choisi chaque fois une autre catégorie pour servir de point de départ méthodique. Du point de vue formel, la liberté se réduit à la règle mathématique suivante :

$$\frac{1 \times 2 \times 3}{1 \times 2} = \frac{3 \times 2 \times 1}{2 \times 1} = \frac{2 \times 1 \times 3}{1 \times 2} = \frac{2 \times 3 \times 1}{2 \times 1}$$

Cela veut dire qu'en intervertissant les facteurs, le résultat reste invariable. Du point de vue du contenu, il faut, naturellement, introduire des notions différentes suivant le point de départ, parce que les membres ont un caractère différent (substance, fonction), ou bien parce que la direction méthodique est différente (induction, déduction).

Une telle équivalence s'oppose-t-elle à la dialectique? Certes non ! L'analyse montre, au contraire, que dans chaque théorie les trois catégories fondamentales sont opposées les unes aux autres, mais qu'elles forment en même temps une unité inséparable. Seule, la détermination de ces éléments en tant que thèse ou antithèse est devenue variable, à la suite de la limitation (ci-dessus indiquée) au domaine idéal. Si par conséquent l'équivalence de la théorie des nombres — et c'est ici seulement qu'il s'agit du développement complet de théories équivalentes — ne prouve rien contre le procédé dialectique, elle ne représente aucunement elle-même une dialectique. Le relativisme des théories nous laisse, en effet, dans l'équivoque quant à savoir si chacune de celles-ci est dialectique ou non. La dissociation de la théorie unique en groupes antithétiques peut constituer un échelon vers la perfection de la dialectique dans les méthodes des sciences exactes, quand chaque théorie particulière perfectionne sa dialectique aussi bien en elle-même que dans son rapport avec tout le développement méthodique. Mais dans la conception relativiste de nos jours l'équivalence des théories est un produit de la société bourgeoise; celle-ci reproduit ainsi les contradictions de la production économique et n'est même pas en mesure de « concilier » ces contradictions dans le domaine purement idéal.

Ce fait devient encore plus évident quand nous passons à la troisième étape de l'élaboration intérieure de l'intellect, à savoir l'intégration des théories et des domaines. Alors, en effet, la coexistence de théories équivalentes signifie le renoncement à l'intégration, et ce renoncement est le résultat de l'incapacité de la société capitaliste d'embrasser la totalité, tandis que les contraires s'accusent de plus en plus. Cette dernière affirmation a besoin, toutefois, d'être complétée et précisée, si l'on veut éviter une contradiction avec les faits.

ad C. — Intégration des domaines et des méthodes.

Le processus d'élaboration intérieure de l'intellect commence par la délimitation des domaines. Ceux-ci se rapprochent cependant de nouveau les uns des autres dans la mesure où l'élaboration intérieure progresse dans chacun d'eux, et pour autant que les degrés de son progrès se correspondent dans les divers domaines. Ce développement prouve la dépendance primitive de la pensée par rapport à l'existence, comme aussi l'indépendance secondaire et relative, de même que l'efficacité des domaines particuliers. Ainsi, par exemple dans la physique, une intégration conforme à la réalité fut longtemps entravée par la disproportion considérable existant entre la mécanique et les autres branches de cette science insuffisamment connues, parce qu'on voulait faire violence à leurs processus en leur appliquant les lois d'une mécanique très développée. Peu à peu, on arriva cependant à explorer les particularités des autres branches de la physique assez à fond pour que les moyens intellectuels nécessaires à leur compréhension (par exemple le calcul des probabilités dans la thermologie) aient pu réagir sur la mécanique elle-même (par exemple dans la mécanique statistique). On put alors intégrer, non seulement les divers domaines partiels dans le cadre de la même science (par exemple : l'optique et l'électricité, l'électricité et la gravitation, etc.), mais aussi des sciences différentes (par exemple la physique et la chimie). Des éléments intermédiaires surgissaient, auxquels participaient chacune des deux sciences; en outre, les méthodes de l'une aboutissaient à des résultats importants pour l'autre.

Cette intégration des domaines et des sciences a fait, durant la formation économique du régime capitaliste, de grands progrès parmi les sciences naturelles (par exemple par l'introduction de la chimie dans la biologie). D'autre part, les sciences naturelles et les sciences morales, les sciences exactes et les sciences historiques se sont différenciées de plus en plus, à tel point que l'on identifiait les sciences morales avec les sciences historiques, tandis que l'on séparait nettement les sciences naturelles d'avec les sciences historiques. De semblables théories n'expriment cependant rien d'autre que les rôles différents joués par les diverses sciences dans le cadre de l'économie et de la société capitalistes, c'est-à-dire le rapport direct ou indirect, proportionnel ou disproportionnel dans lequel elles se trouvent à l'égard de la production matérielle.

L'intégration de plus en plus accélérée des domaines n'est pas purement et simplement identique à l'évolution des

méthodes. Certes, l'intégration des domaines a eu pour conséquence celle des méthodes; mais, en outre, simultanément avec l'unification croissante des domaines, s'est produit une différenciation de plus en plus accentuée des méthodes à l'intérieur d'un même domaine déterminé. Dans l'optique, par exemple, une partie des problèmes ne peut être résolue que par une théorie des ondes, tandis qu'une autre partie ne trouve sa solution que par une théorie des corpuscules, une troisième partie enfin par l'une et l'autre de ces deux théories, sans qu'on soit parvenu jusqu'à présent à trouver une synthèse des deux théories opposées. Cette situation historique dans le cadre des diverses sciences trouve son analogie complète dans la production matérielle. La même technique des machines et la même méthode industrielle règnent de la même manière dans les branches de production les plus différentes; mais dans le cadre de la production totale, les contradictions économiques et sociales se dessinent avec toujours plus de netteté. Vouloir se tirer d'embaras, dans le domaine d'une science, à l'aide de méthodes diverses, sans démontrer l'identité de ces méthodes, constitue un aveu d'impuissance du point de vue de la théorie de la connaissance, un état qui trouve son analogie complète dans la situation actuelle de la production matérielle.

Le marxisme doit expliquer et souligner le caractère historique de tous les systèmes. La situation actuelle lui impose le devoir de supprimer d'abord la différence exagérément accentuée sous le règne du capitalisme entre les sciences naturelles et morales d'une part, les sciences exactes et sciences historiques d'autre part, puis de trouver une unité dialectique ramenant le dualisme des méthodes à une synthèse à l'intérieur du même domaine. Il existe une corrélation entre ces deux tâches. Quant aux moyens d'y arriver, c'est une question empirique et historique; il est, néanmoins, possible de faire d'ores et déjà certaines remarques générales.

Les sciences morales forment une partie des sciences naturelles. Ce fait ne nous autorise pas, cependant, à appliquer machinalement une méthode existante des sciences naturelles au domaine psychique, social, etc. Comme le « spirituel » n'est qu'un des éléments particuliers de la matière, il faut donc, selon cette particularité, développer une méthode propre. Ceci ne s'obtient pas, toutefois, par une séparation complète du spirituel et des sciences naturelles, mais le contrôle permanent de ces dernières. Ce procédé fournit, inversement, un contrôle des sciences naturelles par les sciences morales. Ainsi, on conservera les éléments communs aux deux genres de sciences et la tendance vers une synthèse parfaite, vers l'unité de la méthode.

Ayant démontré plus haut que l'évolution allait de l'existence et de la constance à la multiplicité et au mouvement, nous pouvons affirmer, à présent, que la science de l'histoire est la synthèse de toutes les sciences.

Cette affirmation implique cependant le fait que toutes les sciences sont des sciences de la matière, ou, en d'autres termes, que, pour l'intellect, l'étendue, c'est-à-dire les mathématiques constituent la forme synthétique sous laquelle un objet doit être représenté. Ces deux assertions semblent être en contradiction avec les faits. Jusqu'à présent, en effet, l'histoire était trop concrète pour être exprimée par les mathématiques. Les mathématiques avaient leur raison d'être dans le fait que leurs résultats étaient indépendants de l'histoire. Pourtant, il ne s'agit que d'une contradiction relative et conditionnée par l'évolution humaine. L'histoire des mathématiques prouve justement que cette discipline s'est adaptée toujours davantage au mouvement, à la transition, tandis qu'inversement la science de l'histoire, n'ayant aucun conflit véritable avec les mathématiques, verse de plus en plus dans le relativisme. Le rapprochement toujours plus étroit entre l'histoire et les mathématiques, devra, par conséquent, donner la forme sous laquelle la dialectique de l'intellect se réalisera à l'étape de l'élaboration intérieure.

La tâche principale de l'intellect consiste à transformer la coexistence non explicite d'une unité indéterminée et de particularités déterminées que produit l'expérience sensorielle au cours de sa lutte contre le monde extérieur, en un rapport nettement exprimé du général avec le particulier. Nous venons de montrer comment l'élaboration intérieure de l'intellect s'efforce, dans ce but, de développer sa dialectique entre les deux pôles de la limitation des domaines d'une part et l'intégration des domaines et des méthodes d'autre part, vers la constance et l'identité de l'objet idéal, de la loi et de la théorie. Nous avons rencontré, à cette occasion, un degré de liberté relativement élevé de la pensée dû au fait que le monde extérieur est transmis à l'intellect par l'intermédiaire de deux autres fonctions de la connaissance humaine. La conscience peut utiliser dans l'acte de penser isolé cette liberté, successivement évoluée au cours de l'histoire, afin de s'assurer le plus d'indépendance possible vis-à-vis de la dialectique de l'existence. Nous avons eu l'occasion de démontrer que les sens possédaient déjà deux possibilités d'atteindre ce but : une possibilité métaphysique et une possibilité abstraite. A propos de la pensée, nous trouvons quelque chose de tout à fait analogue.

La première possibilité restreint l'action du monde au seul intellect, auquel elle attribue relativement à cette action l'apti-

tude d'accomplir à lui seul ce que uniquement l'ensemble de toutes les facultés serait autrement en mesure de réaliser ou bien cela se fait d'une façon éclectique, en réunissant superficiellement les résultats de tous les domaines, en éliminant, à l'aide de fictions, les contradictions les plus flagrantes, en supprimant la disproportion entre les degrés d'évolution différents, par le fait que l'on traite un domaine moins connu par analogie avec un domaine mieux connu; en remplaçant les relations non encore établies par des arrangements artificiels, etc., ou bien cela se réalise d'une manière utopique, c'est-à-dire en choisissant une formule imaginaire comme commun dénominateur avec lequel on coordonne ou bien auquel on subordonne plus ou moins arbitrairement les résultats des divers domaines. Bien entendu, il existe entre ces deux extrêmes une foule de degrés intermédiaires, et en réalité, l'éclectisme et l'utopie, la formule générale et l'abondance de petits détails ne sont jamais deux limites nettement séparées l'une de l'autre.

La seconde possibilité consiste à considérer l'intellect dans son isolement complet, aussi bien du monde que des autres facultés cognitives (les sens et la raison), en vue de créer des concepts purement intellectuels, une logique absolue renfermant l'essence du monde du point de vue de la forme, voire du contenu. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner et de critiquer les nombreuses variations de cette science prétendument pure et dépourvue de toute métaphysique. (V. Husserl, Carnap, etc.) Il suffit de constater que son caractère essentiellement adialectique repose sur l'isolement de l'intellect de toutes les autres facultés de la connaissance et que, par ce fait même, cette logique absolue est incapable de produire une théorie de la connaissance utilisable.

c) *L'extériorisation.*

L'élaboration intérieure se tourne — nous l'avons vu — de la théorie vers la réalité à l'aide de la déduction. Ce premier pas est encore théorique, mais il est bientôt suivi d'un autre qui sort déjà des limites de la conscience pure et prend un caractère pratique. La chose pensée prend corps dans la matière donnée, indépendante de l'acte de penser et du penseur lui-même, matière qui se transforme suivant les pensées. L'homme ne se contente donc pas du fait que le monde existant confirme les résultats de ses pensées. Il se crée des corps nouveaux avec les matériaux existant hors de sa conscience pour montrer que les forces inhérentes à un objet produites par lui fonctionnent

conformément à ses pensées sur le monde donné. L'expérience scientifique (et la technique de l'industrie) donne l'unité de la pensée et du monde. Elle démontre non seulement la loi, mais encore la théorie, c'est-à-dire le fait que l'homme a compris le processus d'après lequel la loi s'établit dans les objets.

L'homme ne pourrait jamais faire une semblable expérience s'il n'existait pas un monde en dehors de sa conscience. Sans quoi, il devrait se borner à prouver l'absence de contradictions entre ses pensées. C'est une tâche qui le satisfait tout au plus dans les théories des mathématiques : mais il s'est avéré que même dans ce seul domaine étroit une preuve aussi restreinte rencontrait des obstacles que personne n'a surmontés jusqu'à présent. La cause en est que la non-existence de ce qui ne doit pas apparaître, c'est-à-dire la contradiction, ne peut être prouvée que si les axiomes mathématiques possèdent un système de conclusions fini et fermé. L'impossibilité de prouver l'absence de contradictions entre les axiomes ne peut donc provenir que du fait que les contenus relevant de ces axiomes sont infinis. Mais, en ce dernier cas, les axiomes ne peuvent pas prendre leur origine dans la seule conscience humaine, car celle-ci ne peut pas tirer de conclusions d'un nombre infini de prémisses d'un nombre fini. (Comme cela est prouvé par le calcul combinatoire.) L'impossibilité d'apporter la preuve de l'absence de contradictions milite donc contre le caractère purement idéal des mathématiques et en faveur de leur origine dans un monde extérieur indépendant de la conscience humaine.

Toutes les autres sciences ne se contentent pas de la simple preuve de l'absence de contradictions entre leurs pensées et démontrent, en outre, la concordance de celles-ci avec le monde extérieur. A ce point, on rencontre une difficulté assez particulière. Si en effet on doit attendre la preuve de cette concordance par la réalité existante, comme le fait, par exemple, l'astronomie, cette preuve sera relative par rapport aux pensées. On aura en effet prouvé alors seulement que, par ce moyen, on *pouvait* arriver à la concordance avec la réalité, mais non pas qu'on *devait* uniquement, par ce moyen, et toujours par ce moyen, y arriver. Si, par contre, on en cherchait la preuve dans une expérience basée sur les pensées, cette expérience sera relative par rapport à la réalité. En ce cas on aura seulement montré que le corps créé par l'homme fonctionnait conformément à ses pensées; il en résultera que le monde des corps créé par la nature *peut*, mais non pas qu'il *doit*, fonctionner de la même manière. Le fait de l'expérience prouve, d'une façon générale, qu'il doit exister un monde hors de la conscience, conditionnant la pensée, mais non pas que l'existence conditionne la

pensée d'une manière excluant toute équivoque, et encore moins que l'intellect peut, à lui seul, se mettre en concordance sans équivoque avec le monde. Prise en elle-même, l'expérience constitue, pour la théorie de la connaissance matérialiste, une preuve relative et non absolue. Mais grâce justement au fait que l'existence et la pensée peuvent concorder, sans devoir le faire, parce que la concordance ne s'établit qu'au cours de *l'histoire* de la pensée et durant le processus de l'acte de penser isolé, l'expérience exclut toute relation mécanique et métaphysique et fournit une preuve pour le moins indirecte relativement au rapport dialectique entre le monde et l'intellect.

L'expérience constitue le premier pas vers une nouvelle catégorie d'objets qui existent tout comme les objets de la nature, et qui forment la synthèse du monde extérieur et de l'intellect humain. Ils correspondent aux mouvements d'expression de l'expérience sensorielle, lesquels doivent leur existence au corps humain mais qui représentent des sensations et des sentiments. De même que les mouvements d'expression, ces corps d'un genre nouveau, créés par des pensées conscientes, doivent parcourir une longue évolution, avant de parvenir à la technique de nos jours. Il ne nous est possible de donner ici l'historique de cette évolution, qui est, du reste, inséparable de celui de l'outil.

Qu'il nous soit cependant permis de faire une courte remarque : plus l'outil se transforme en machine, plus l'expérience se développe en technique et en industrie, et plus la réaction des objets créés par l'homme sera grande sur son activité, et non seulement sur sa pensée, mais aussi sur son expérience sensorielle et plus particulièrement sur son activité corporelle; autrement dit, sur toutes les phases de la lutte qu'il soutient contre le monde extérieur. Les machines et l'industrie, créées pour dominer le monde, subjuguent leurs créateurs, rendent les hommes esclaves de leurs propres créations, dans la mesure même où ils cessent d'être esclaves de la nature. Par les mêmes pensées et actions à l'aide desquelles l'homme avait restreint de plus en plus la partie insoumise de la nature, il se crée un nouveau domaine non soumis de produits de sa main, qu'il a pour tâche d'asservir au lieu de lui être asservi. La dialectique entre l'existence et la conscience s'est déplacée sur un plan plus élevé et plus large, où les contradictions existant dans le cadre de la société humaine deviennent d'autant plus pressantes qu'elles consolident la domination d'une classe sur les autres (domination qui a sa racine en elles) et accentuent la lutte des classes jusqu'à la transformation ou la destruction de la société.

Ce nouveau degré d'évolution, à savoir que l'homme s'aperçoit qu'il est devenu le produit de ses propres produits, dès le moment où sa conscience lui révèle la source de cette contradiction, a les conséquences les plus décisives pour la faculté de la connaissance suivante, pour la raison. Le rôle de celle-ci dans le processus de la connaissance se trouve foncièrement modifié du fait de cette évolution.

Passons en revue à présent l'ensemble du processus de l'intellect depuis la réception jusqu'à l'extériorisation. Le processus pourrait être représenté par les deux bras d'une courbe allant en directions opposées, de telle sorte que le point final vienne se trouver au-dessus du point initial. Le propre du premier bras consiste dans le fait que le monde extérieur agissant est reproduit aussi complètement et aussi fidèlement que possible dans la faculté de la connaissance, c'est-à-dire que sa matérialité concrète est transposée dans une réalité immatérielle. Inversement, l'autre bras représente le procédé à l'aide duquel le résultat du premier, la théorie, est ramené, c'est-à-dire réalisé dans le monde extérieur. Les processus d'immatérialisation et de réalisation ne constituent pas, cependant, deux actes se suivant seulement dans le temps, c'est-à-dire d'une façon purement extérieure (hypothèse que l'image mathématique pourrait nous tenter d'adopter). Comme l'immatérialisation dans le spirituel est basée sur le monde extérieur, et la réalisation dans le matériel sur la pensée, l'une est sans cesse contenue dans l'autre. L'immatérialisation ne peut avoir d'existence dans la pensée qu'aussi longtemps qu'elle ne rend pas impossible la réalisation, car autrement elle devient une hallucination de l'intellect; inversement, la réalisation d'existence matérielle qu'aussi longtemps qu'elle contient les pensées, sans quoi elle devient de la matière morte. Les deux éléments se trouvent donc à l'égard l'un de l'autre en un rapport dialectique.

Il s'ensuit logiquement que les différents actes isolés de l'intellect n'ont pas la même valeur. Le degré de vérité est conditionné :

1) Par l'étendue du monde extérieur embrassée par l'intellect.

2) Par le degré d'interpénétration du monde et de l'intellect, respectivement par la nécessité de leur unité dans la théorie.

3) Par le degré de la logique, inhérente à l'expérience et, conséquemment, par sa capacité de fonctionnement pouvant se suffire à elle-même. Tandis que ces caractéristiques résultent directement de l'acte de la connaissance isolé, la suivante découle du rapport nécessaire de celui-ci avec l'évolution historique.

4) Par le degré d'originalité, c'est-à-dire par la question de savoir s'il s'agit d'actes productifs ou reproductifs.

On rencontre ici des différences essentielles, suivant la classe sociale qui produit ces actes. Comme la classe régnante développe ses propres contenus dans un sens évolutif, sa tâche principale consiste à trouver une forme nouvelle pour les éléments fondamentaux du contenu. Le travail mental se borne, par conséquent, à rendre les contenus explicites, ou à créer un nouveau langage de la forme. Du point de vue de cette dernière, ce travail est un acte productif pour chaque nouvelle étape, ou plus exactement : un acte reproductif à une échelle élargie. La classe dominée doit, par contre, modifier les contenus reçus dans leurs bases mêmes; autrement dit, elle doit créer des contenus entièrement nouveaux. Cet acte productif agit donc plus profondément sur le monde, et ne peut avoir, en conséquence, ou peut difficilement avoir, dès le commencement, la même perfection de la forme qu'un acte reproduit sur une échelle élargie. L'originalité de cette classe sera donc disproportionnée aux trois autres caractéristiques susmentionnées, à savoir l'étendue, l'intensité (unité dans la multiplicité) et la logique de l'extériorisation relativement autonome.

Les simples reproductions qui peuvent conserver aussi bien les contenus de la classe dominante que ceux de la classe dominée, forment le contraste le plus extrême avec les actes productifs. Toutefois, de telles reproductions simples abaissent le niveau de la vérité (ou des valeurs en général).

Ces quelques explications, quoique sommaires, suffisent néanmoins peut-être pour prouver notre affirmation générale, énoncée plus haut, à savoir que le côté psycho-physique et le côté logique du processus de la connaissance ne diffèrent pas essentiellement, mais seulement hiérarchiquement entre eux, comme la partie et le tout, par exemple, en prenant cette comparaison mathématique non seulement dans un sens quantitatif, mais également intensif : autrement dit, il faut prendre cette image dans le sens d'un perfectionnement sans cesse croissant de l'acte isolé, en connexion avec les actes isolés de toutes les autres facultés cognitives et en dépendance de la totalité historiquement donnée. Des degrés de perfection différents s'établiront alors dans le cadre de la pensée intellectuelle; et la vérité à la fois relative et absolue se groupera en une hiérarchie bien ordonnée des valeurs.

Il est à peine nécessaire d'expliquer, après ce qui précède, pourquoi le résultat est une vérité à la fois absolue et relative. Cette vérité est absolue à cause de l'action initiale de l'existence et du rapprochement de plus en plus parfait qui se produit entre

celle-ci et la pensée réagissant sur elle; elle est relative à cause du fait que la pensée est conditionnée par l'histoire, par toute l'évolution antérieure de la production tant matérielle que spirituelle, ainsi que par la situation de classe véritable (non imaginaire) du penseur. Comme, en outre, l'intellect contient les deux autres facultés de la connaissance, celles-ci influenceront tant la partie relative que la partie absolue de la vérité. La partie relative sera atteinte par leurs conditions spéciales, par exemple par l'élément individuel; le facteur relatif augmentera d'importance, parce que chaque homme pense non seulement du point de vue général, mais aussi de son point de vue personnel. La partie absolue est intéressée par le fait que l'interpénétration implicite des facultés de la connaissance est rendue explicite et qu'un rapport dialectique s'établit entre les diverses facultés cognitives et les angles sous lesquelles elles voient le monde extérieur. Plus les facultés cognitives formeront une unité réelle autour de l'objet auquel elles se rapportent toutes, tel que le cercle, par exemple, autour de son point central, et plus s'accroîtra le facteur absolu de la vérité. Non pas une faculté de la connaissance isolée, mais l'ensemble de toutes les facultés peut, seul, assurer le rapprochement maximum entre l'existence et la pensée, la vérité la plus parfaite et la plus complète, ou pour parler d'une manière plus générale : la valeur.

Pour arriver à ce but, quel est le rôle de la raison, quatrième faculté de la connaissance?

4. — La raison spéculative.

I. a) Les trois facultés de connaissance, le corps, les sens et l'intellect forment un ensemble dialectique. Celui-ci est né historiquement sous la pression du monde extérieur. Ces facultés se développent en découlant l'une de l'autre, en s'influençant l'une l'autre et en constituant une unité supérieure, afin de remplir, avec des moyens différents, la même tâche, qui consiste à se rendre théoriquement maître du monde. Il s'ensuivrait donc d'emblée que la raison s'oppose non seulement à l'intellect, mais à la direction commune des trois premières facultés de connaissance, c'est-à-dire à leur mission, qui réside dans la domination concrète du monde extérieur, dans chaque cas particulier, à l'aide d'une connaissance théorique et pratique.

Mais pourquoi une faculté à tendances opposées, telle que la raison, a-t-elle pu et a-t-elle dû se développer? Revenons encore

une fois à ce que nous avons appelé l'action corporelle-objective. Notre analyse avait montré que, sous la pression des besoins engendrés dans chaque corps par la vie totale, cette action corporelle était une lutte entre le corps connaissant et un corps existant en dehors de lui dans le monde extérieur. Apparemment cette affirmation contient une abstraction d'une très grande portée à laquelle nous avons fait allusion plus haut, en y ajoutant que le monde extérieur doit en général offrir aux besoins un objet de satisfaction et le reproduire par ses propres forces naturelles et originelles. Ces forces se dressent devant l'homme avec une très grande supériorité. Elles apparaissent d'abord dans son propre corps, où elles créent une multitude de besoins extrêmement différents ; chacun d'eux dépasse le cadre d'une satisfaction unique et se reproduit pour cette raison sur une échelle plus large, de sorte qu'ils ne diminuent pas, mais augmentent au fur et à mesure que s'épanouissent les forces du corps humain.

Cette supériorité est encore plus grande dans le monde extérieur lui-même, où les objets détruits par l'homme pour la satisfaction de ses besoins se recréent — s'il y a lieu — d'une manière totalement ignorée des hommes, de sorte que ceux-ci ne sont pas en mesure, tout au moins au début, d'en favoriser et seconder la reproduction ; sans compter que dans ce monde extérieur, la satisfaction des besoins humains rencontre des obstacles et des forces destructrices d'une puissance telle, qu'ils restent complètement inaccessibles à l'action du corps humain (par exemple le soleil, la pluie, l'orage, etc.).

Chaque lutte engagée par le corps humain contre un corps du monde extérieur reste enveloppée par, et dépendante de ces forces. Toute abstraction à leur égard supprime l'antagonisme le plus décisif, et aussi l'impulsion la plus efficace vers le développement d'une unité dialectique supérieure. Car ces forces divisent le monde, pour l'homme, en deux parties : l'une qui s'avère en principe accessible à son corps, l'autre qui ne l'est pas ; l'une dont la supériorité primitive peut être transformée avec le temps en une égalité, voire en une infériorité par rapport au pouvoir de l'homme, et l'autre dont la supériorité ne semble jamais pouvoir perdre ses données rigides.

Ce que l'existence d'un pareil secteur, totalement indomitable par le corps humain, pouvait signifier pour l'homme primitif, nous ne parvenons à le reconstituer aujourd'hui que fort malaisément, à l'aide de quelques rares observations concrètes.

Notre science a dévoilé rationnellement les secrets de l'alternance des saisons, des jours et nuits, ainsi que le secret des changements météorologiques et surtout des orages. Mais à

cette conquête théorique n'a point succédé la victoire pratique, car nous ne pouvons ni provoquer ni empêcher par exemple la pluie selon nos besoins. Le fait que les paysans ont depuis longtemps appris à rendre plus efficace par leurs propres moyens les forces naturelles de la terre, non seulement ne diminue, mais augmente par contre le sentiment de l'impuissance devant le secteur *théoriquement* décelé, mais resté *pratiquement* hors d'atteinte. Les conséquences en sont, chez le paysan du XX^e siècle, à peu près les mêmes que chez le paysan primitif : elles culminent dans la tentative d'influencer ce secteur — resté inaccessible à la domination pratique par le corps — à l'aide de l'imagination et de ses produits.

L'action primitive d'un secteur non dominé mais déterminant ne concernait jamais uniquement la satisfaction des besoins corporels ; elle provoquait aussi les plus fortes répercussions psychiques (sensorielles et émotionnelles). Celles-ci se développaient à leur tour dans la mesure où l'homme subissait le sentiment de son impuissance en son propre corps, notamment sous des formes pour lesquelles le monde extérieur n'offrait pas (immédiatement) des satisfactions et des explications suffisantes (exemple : les fluctuations périodiques de la sexualité, la mort, etc.). Et comme l'homme n'en trouvait pas les causes en lui-même, il finit par conclure à une force supérieure et inaccessible à son corps. Cette force représentait donc pour lui la réalité douée d'un maximum d'efficacité. Aussi provoqua-t-elle en lui des équivalents « intérieurs », dont l'intensité était très probablement proportionnelle au degré d'inconcevabilité des causes, c'est-à-dire vraisemblablement beaucoup plus grande que les équivalents provoqués par les perceptions. Il est donc à peu près certain que l'expérience sensorielle du monde extérieur a commencé, dans l'évolution historique, par une disproportion entre la voie « visionnaire » et la voie des perceptions, et donc par la contrainte d'inventer une explication de ces visions. Aujourd'hui encore nous en cherchons les conséquences dans la pensée rationnelle, laquelle puisa tout d'abord une grande partie de ses notions (comme par exemple celle de l'atome, de la *cause*, etc.) dans la faculté qui avait tenté, la première, de dominer le secteur inaccessible, c'est-à-dire dans l'imagination et avec son aide.

On ne s'avance certainement pas trop loin en affirmant que la disproportion entre la supériorité d'action du corps humain vis-à-vis d'objets isolés et son impuissance passive vis-à-vis du Tout, d'autant plus que l'objet isolé reste dans une dépendance indéterminable vis-à-vis du Tout, a été le mobile essentiel de l'évolution de la connaissance. A cela correspond le fait

que dans l'expérience sensorielle, l'élément isolé est mis en relation avec l'unité non différenciée du Tout, et que la domination sensorielle d'une multiplicité d'éléments isolés permet à l'intellect de trouver les lois générales du Tout. Mais ici, la disproportion entre la puissance de l'être et de la connaissance apparaît une fois de plus, et notamment à un échelon supérieur. C'est que même au moment où l'élément isolé était mieux compris, grâce à l'intelligence *théorique* du Tout, celui-ci ne pouvait être dominé en pratique. De plus, l'homme se voyait dans l'obligation de subir la domination des objets créés par lui, étant donné que la totalité de leurs relations échappait tout d'abord à sa conscience et constituait une force objective qu'il ne parvenait pas à dominer, même théoriquement. Devant cet excès de puissance du secteur non dominé — puissance primitive aussi bien que puissance créée par lui — l'homme ne pouvait pas se contenter de sa connaissance concrète; le pouvoir de ce secteur engendra en lui la faculté d'anticiper, par l'imagination, sur une suprématie non encore acquise en pratique : cette faculté fut la « raison ».

L'antithèse entre la raison et les autres facultés de connaissance n'est, dès l'abord et à plusieurs égards, que relative. Car la raison, elle non plus, ne se propose pas à *elle-même* son objet; celui-ci lui est donné (non pas d'une façon déterminée, mais d'une façon indéterminée) par un monde extérieur existant indépendamment d'elle. En effet, s'il n'y avait pas le monde extérieur, il n'y aurait pas non plus de secteur non dominé, et, en l'absence de ce dernier, il n'y aurait point d'objet pour la raison. Elle devrait, en ce cas, se suffire à elle-même, si tant est qu'elle puisse exister en général. Il faudrait inventer un être tout-puissant pour expliquer ce manque d'auto-suffisance. Or, la relativité de la différence entre la raison et les autres facultés se révèle également dans le fait que la première s'est développée presque simultanément avec l'action corporelle-objective, et même en liaison extrêmement étroite avec cette dernière et les autres facultés de connaissance; de sorte que la raison modifia ses contenus et même ses méthodes à mesure que se développait la connaissance concrète, tandis que sur sa déviation du chemin empirique, la raison a toujours exercé la plus grande influence.

Il en résulte qu'il ne suffit point, comme le fait Engels, de définir la raison comme étant la faculté qui s'occupe des notions avec lesquelles opère la connaissance réelle. Certes, elle a eu cette fonction « de rendre compte » à certaines époques de l'histoire de la pensée humaine, par exemple en partie chez Platon et en totalité chez Kant (qui remplaça la métaphy-

sique par une théorie de la connaissance idéaliste qui devait emprunter à son tour sa métaphysique ailleurs : nous voulons dire à la raison pratique). Mais avant et après, la raison a rempli une tâche beaucoup plus vaste : elle a constitué une image totale religieuse ou métaphysique du secteur non dominé. Si donc nous ne tenons pas à renoncer à l'affirmation d'un accord entre les lois du développement historique et de l'acte isolé de la connaissance, si nous ne tenons pas à fournir d'emblée, et sans aucune nécessité, des armes à l'idéalisme, il faut nous garder de conférer à l'une des tâches de la raison (tâche conditionnée par des données historiques déterminées) un caractère d'absolu, en en faisant son unique contenu. Nous devons plutôt présenter la raison dans toute son ampleur historique, comme une faculté spéculative, et nous pouvons d'autant plus le faire que nous avons déjà démontré qu'en dernière instance elle n'est indépendante ni du monde extérieur ni des facultés concrètes de la connaissance.

Nous définissons donc la raison (sur la base de tous les faits historiques) comme la faculté se référant à l'ensemble non dominé du monde, et prétendant construire celui-ci théoriquement et le dominer dans l'imagination en partant d'une seule source, qui doit être l'unité de toutes les antithèses et, par conséquent, l'Absolu. Tous les axiomes (et toutes les réalisations) de la raison se rapportent donc à la structure de l'Absolu (de l'Un) et au rapport entre cet Absolu (Un) et le Conditionné, et *vice versa*.

Après avoir donné cette définition nous pourrions déceler dans les notions les plus abstraites l'unité dialectique entre la raison et les facultés concrètes, que nous venons de démontrer par leur connexion dans le processus de la connaissance.

Le corps connaissant a purement et simplement besoin d'un Autre, parce qu'il est précisément un Autre, et donc un complément. Le fait qu'un Autre est nécessaire afin que le corps obtienne son complément, implique que cet Autre possède en soi, par rapport au corps connaissant, quelque chose de particulier, c'est-à-dire qu'il est en même temps identique avec ce dernier et différent de lui. L'acte qui assimile le particulier, contenu dans l'Autre, à la satisfaction des besoins, est le trait commun de toute activité corporelle, la forme du général à cet échelon. Le fait que cet acte satisfait réellement le corps, qu'il y a un moment de saturation, se traduit par l'unité du corps connaissant avec l'Autre. C'est de la sorte que cet Autre, vers lequel est dirigé l'activité du corps en tant que connaissance, contient le Particulier, le Général et l'Unité.

De même, on peut montrer que toutes les trois catégories

sont contenues d'une manière spéciale dans le particulier de la connaissance sensorielle, dans le Général de la pensée rationnelle. La constatation antérieure, selon laquelle l'intellect est la synthèse de l'activité corporelle et de l'expérience sensorielle, se traduit maintenant, dans des catégories abstraites, comme suit : le particulier est « nié » dans l'Autre, afin que soit réalisé le Général, ce qui constitue, dans l'intégration toujours plus grande des domaines, des théories et des méthodes, la voie vers l'Un. Or, la raison « nie » le Général et réalise ainsi l'Un, non pas sous forme d'un élément simple ayant détruit toutes les catégories, mais en tant que l'Un opposé à tous les Autres, qui s'y trouvent englobé tant dans leur caractère particulier que dans leur caractère général.

b) La justesse de l'analyse de la connaissance, qui a comme résultat l'unité dialectique entre la raison et les autres facultés cognitives, doit se manifester dans l'histoire de la pensée rationnelle. Nous ne pouvons montrer ici que les étapes principales parcourues successivement par ce développement.

C'est le Tout du secteur non dominé qui agit sur la raison, et cela sans intermédiaire. Car le secteur dominant du monde est reconnu par les trois autres facultés de connaissance, et la raison prend le reste comme une masse unique, en dépit des différences suivant les objets ou suivant les équivalents psychiques engendrés, leur qualité, intensité, etc. Ce qui est cependant décisif, c'est que ce secteur non dominé pèse sur l'homme de toute sa force supérieure et dans sa totalité. Cette forme de l'immédiat ne fournit à la raison aucun motif de se différencier; aussi réagit-elle d'une manière complètement abstraite. Elle ne veut que se libérer de ce qui lui est encore l'incompréhensible en s'efforçant de vaincre l'original inaccessible par une image consciemment créée, et d'extérioriser ainsi ce que cet original a d'écrasant, d'oppressant pour l'homme.

Les débuts du travail spéculatif de la raison sont aussi malaisés à reconstituer que les débuts de l'activité corporelle. Nous ne savons même pas combien de temps il a fallu jusqu'à ce que la première réaction, totalement inadéquate, ait été exercée par la raison sur la sourde pression du secteur non dominé du monde. Nous pouvons cependant deviner jusqu'à un certain point, et avec quelque certitude, le principe de cette réaction irrationnelle : l'homme imagina quelque chose qui personnifia pour lui le contraire absolu de sa propre impuissance. Il imagina une force qui fût plus grande encore que celle qui l'opprimait de la part du secteur non dominé.

On constate ici une remarquable antinomie en ce qu'une

création de l'homme devant le monde pût être toute puissante. Elle devait donc revêtir un tout autre caractère de puissance que celle du corps, des sens et de l'intellect humains, devenir une puissance qui, malgré l'insignifiance de son origine, pût agir sur le Tout. En un mot, une puissance magique.

Ainsi donc, pour échapper à l'impuissance totale à l'égard de l'action immédiate du secteur non dominé et des sentiments qui en résultent, l'homme créa des forces magiques en tant que synthèse entre ce qu'il *pouvait* faire, c'est-à-dire *dominer*, et entre ce qu'il ne pouvait pas dominer. Mais en attribuant toutes les forces dont il manquait lui-même à un « être » issu de sa propre puissance, l'homme rendit cet être dépendant de l'état empirique de cette dernière. Ainsi, en brisant ses fétiches, le primitif (ou, si l'on prend un exemple à une étape plus avancée, le chrétien, en chassant de sa conscience par l'intronisation des saints nouveaux la foi éteinte en l'efficacité de certains autres saints) procédait ainsi, non pas parce qu'il avait reconnu que les fétiches ne possédaient pas les forces qui leur étaient attribuées, mais avant tout parce qu'il se voyait en mesure de créer un nouveau fétiche muni de forces magiques différentes et plus grandes. Ou bien, comme lors de la création de l'objet magique, la puissance réelle de la connaissance concrète était unie à la puissance spéculative de la raison, les deux devaient rester en relation d'influence réciproque constante, et c'est pourquoi la reproduction ne pouvait pas s'opérer sur la même échelle, mais sur une échelle élargie.

L'existence d'un objet magique se répercutait déjà à elle seule sur la connaissance empirique comme un facteur stimulant, et comme, en outre, la connaissance empirique s'amplifiait par sa propre reproduction, le moment devait arriver où une partie du secteur non dominé fut effectivement dominée, de sorte que l'homme put faire lui-même ce qu'il avait exigé, si souvent en vain, de ses fétiches. L'élément arbitraire dans la création de ces fétiches devenant ainsi patent, la conséquence fut que ceux-ci devaient disparaître (non pas au moment précis où l'homme possédait déjà les moyens de satisfaire des besoins déterminés, antérieurement inassouvis, mais dès l'instant où il se sentait déjà sur la voie vers la conquête de ces moyens). Mais comme en même temps une grande partie de ce secteur restait toujours non dominée, l'homme éprouvait le désir d'une nécessité plus profonde de l'objet magique; il lui fallait produire quelque chose de neuf, non seulement avec une force quantitativement plus grande, mais — conditionné par cela même — avec une force qualitative différente.

Or donc, si c'est le rapport constamment déplacé entre le

secteur dominé et le secteur non dominé du monde qui incita l'homme à la création d'objets magiques toujours nouveaux, cette production devait à un moment donné avoir besoin d'une garantie, non seulement dans ses résultats, mais aussi en tant qu'acte spéculatif. Cette garantie, on la trouva en détachant cette production de son auteur, l'homme, et partant, des changements constants dans le rapport entre le secteur dominé et le secteur non dominé; en d'autres mots, on la trouva en ce que l'on conféra à l'acte de cette production un caractère d'absoluité. D'une part, il fallait pour cela chasser de la conscience la pensée que c'était l'homme qui avait créé ces forces magiques (ce qui résulte presque naturellement de leur longue existence) et, d'autre part, il fallait que l'acte de cette création fît tout ce dont la connaissance humaine était incapable; c'est-à-dire que le monde lui-même, en sa totalité (ainsi que l'homme qui en fait partie) fussent considérés comme le résultat de cet acte. Or, les auteurs de ce dernier ne pouvaient être que des êtres créateurs. Et c'est ainsi qu'aux forces magiques furent opposées, en tant qu'antithèse, les personnalités divines.

Le fait que cette antithèse était antithèse en elle-même, l'histoire des dieux nous le montre fort clairement. Car leur être absolu fut créé d'après l'image du secteur dominé; elle était le perfectionnement de ce qui était reconnu efficace en tant qu'objet de la connaissance ou en tant que faculté du connaissant. Aussi bien les dieux devaient-ils nécessairement changer de forme puisqu'ils dépendaient de cette base. En outre, l'homme les avait dotés d'une force absolue, afin que le secteur non dominé acquit d'un coup, par l'acte de cette création, un sens parfait. Par ce moyen l'homme avait soumis aux dieux, non seulement le monde, mais encore lui-même. Cependant le Tout se trouvant garanti comme étant plein de sens (encore qu'au début il ne le fût que dans l'imagination de l'homme), la faculté de connaissance concrète pouvait pénétrer avec d'autant plus de sûreté et d'énergie dans le secteur non dominé, afin de se le soumettre. Si cela s'effectuait surtout de par sa propre force, la raison venait à être imprégnée par les résultats et les méthodes des autres facultés cognitives : l'on cherchait alors l'unité de leurs différentes perspectives. Mais si cela s'effectuait surtout de par sa propre faiblesse, il en résultait une nouvelle voie où la raison spéculative garantissait ses contenus, à savoir : la volonté, le savoir et la révélation de Dieu.

Dieu et la révélation divine furent donc créés pour la domination du secteur resté inaccessible; ils naquirent d'après le modèle du secteur dominé, mais ils finirent par se répercuter sur

ce dernier en entravant directement la connaissance humaine et en ne la favorisant qu'indirectement. La révélation offrait, en effet, une telle assurance de la solution imaginaire, que sa simple reproduction suffisait à rendre plus difficile la solution réelle par les facultés de connaissance concrètes.

Mais la reproduction simple de la révélation contient son antithèse en elle-même. Après que l'homme eut chassé de sa conscience l'acte de la création de Dieu, la question surgit pour lui de savoir quels étaient les liens qui unissaient ce Dieu au monde et à lui-même. Et cette question contraignit la théologie à mettre finalement à nu, et contre son gré, le fondement fantastique sur lequel reposait la création de la personnalité divine. Car l'antithèse inexplicquée entre Dieu et le monde imposa une reproduction élargie qui dévoila à l'homme la force de son esprit. Ainsi, sous la domination de la théologie, il se développa peu à peu une raison différenciée de toutes les catégories (idées); celles-ci étaient les images de ce qui est constant dans le monde réel, mais elles furent interprétées comme les moyens générateurs de cette réalité par la volonté et la science de Dieu.

Ces contenus de la raison (idées, formes, catégories), obtenus par ce détour, étaient trop généraux pour qu'ils pussent s'avérer adéquats à la connaissance concrète du monde. C'est pourquoi la question devait cesser d'être féconde, même si rien n'avait été omis pour prouver l'infini du chemin qui mène du fini à l'absolu. Du fait que la raison n'avait pu évoluer, même à ce niveau supérieur, qu'en relation avec les trois facultés de connaissance concrètes, il résultait nécessairement que, peu à peu, elle devait, là aussi, finir par se détacher de Dieu, de la révélation et de la théologie. Enfin, elle se proclama — dans sa forme maintenant articulée — tout à fait autonome, et affirma pouvoir poser de par elle-même la réalité monde. Plus encore, elle prétendit être une donnée apriorique, antérieure à tout rapport avec ce monde (rationalisme et criticisme).

Ainsi, la raison s'opposa de nouveau directement au monde extérieur et un processus commença qui, en incorporant la raison aux trois facultés de connaissance concrètes, devait fatalement entraîner l'abolition, par ces facultés, de l'autonomie absolue et du caractère prétendument apriorique de la raison. Il était inévitable que les catégories nées du rapport entre l'absolu et le relatif s'avérassent trop rigides en regard d'un monde sans cesse en mouvement et en transformation, d'un monde qui n'existait précisément pas, selon l'hypothèse de l'ontologie, comme un être foncièrement constant. Il était tout aussi inévitable que ces catégories ne pussent embrasser la réalité sans

équivoque, vu qu'elles-mêmes étaient antinomiques (par exemple : continuité, discontinuité), et que leur unité (Dieu, Substance, *Logos*, Conscience de soi-même, etc.) était purement fictive en présence d'une tâche imposée par le monde extérieur. La lutte que les catégories (de l'être et de la conscience) devaient livrer au monde extérieur concret, transforme nécessairement leur caractère « apriorique » en un caractère historique. Mais c'est justement en raison de ces faits que l'opposition et la connexion, jusqu'ici *extérieures*, entre les trois facultés de connaissance concrètes et la raison, devinrent *intérieures*. La question décisive de l'unité posée par la raison perdit son caractère métaphysique; elle devint concrète, c'est-à-dire une partie intégrante de la connaissance empirique. Ce qui fait que maintenant les facultés de connaissances concrètes doivent s'orienter d'après la question de l'unité du principe, de l'unité de la méthode, et de l'unité de toutes les deux à la fois (voir Lénine, *Philosophischer Nachlass*, p. 190) et qu'elles doivent résoudre cette question, dépassant le cadre de l'empirisme *immédiat*, en complète harmonie avec la réalité.

Nous venons d'indiquer seulement les étapes immanentes principales et non les conditions réelles par lesquelles le secteur non dominé du monde est devenu, en principe, dominable. Mais nous avons démontré qu'en principe la raison est subordonnée à l'histoire. Il s'ensuit une antinomie remarquable. La question posée à l'égard de l'absolu, de l'un, n'admet, en effet, qu'une seule réponse, et notamment une réponse parfaitement évidente, étant donné que deux « uns » ou deux « absolus » constituent une contradiction. Mais comme, d'autre part, on ne pouvait constater à toutes les étapes de l'histoire antérieure le fait que la raison n'était capable de fonctionner qu'arbitrairement et fortuitement, justement à cause de sa relation primitivement *immédiate* avec le monde, il s'ensuivait qu'elle était, dès le début, prédestinée à se faire illusion à elle-même. Elle était, autrement dit, une faculté « idéologique », obligée de doubler les résultats des autres facultés, et de renverser la tête en bas ses rapports avec le monde extérieur. On en arriva à faire de toutes les réponses trouvées au fur et à mesure un dogmatisme absolu, lequel devait finalement s'abolir lui-même, puisqu'il n'y avait plus en lui d'exact que le rapprochement progressif vers la réponse unique. Et cette réponse ne saurait être trouvée qu'*après* avoir renoncé à toutes les justifications fictives d'un dogmatisme absolu ou critique, et uniquement par la synthèse dialectique de la raison et des trois facultés de connaissance concrètes.

Or, cette synthèse ne peut s'opérer qu'à un échelon déter-

miné de l'évolution historique, et dans des conditions sociales et économiques concrètement déterminées, c'est-à-dire à un moment où la domination pratique du monde extérieur sera assurée par un degré si élevé des forces productives matérielles, que l'avènement d'une société sans classes et sans plus-value personnelle entrera dans le domaine du possible.

II. — Après ces remarques préliminaires d'ordre général, qui appartiennent à la théorie de la connaissance (a) et à l'histoire (b), il ne devrait plus y avoir de malentendu si, sans tenir compte de toutes les différenciations historiques, nous donnions dans les lignes qui suivent une analyse générale du processus de la raison spéculative en ses trois étapes : réception, élaboration, extériorisation :

a) La réception.

Le processus de réception de la raison possède trois sources, ayant, selon les époques, une importance et des contenus différents. Deux de ces sources se trouvent en dehors de la raison, mais leurs signes transcendants sont orientés vers deux directions opposées : vers la révélation et vers le secteur du monde non dominé par les trois autres facultés de connaissance; la troisième source réside dans la raison même et lui est immanente. Examinons tout d'abord chacune de ces sources et ensuite les rapports de l'une à l'égard de l'autre.

1) Nous avons dit que le secteur non dominé du monde aborde la raison sans aucun intermédiaire, et que la raison peut d'autant moins amener le secteur dominé à assumer ce rôle d'intermédiaire, que le contenu de ce secteur se trouve être plus réduit. Aussi la raison doit-elle chercher d'abord à s'assurer contre son propre arbitraire. Et, chose significative, elle a trouvé cette assurance, non seulement en dehors du monde, mais aussi en dehors de la conscience. Car cela prouve que l'homme était pleinement conscient, non seulement de l'insuffisance de son propre esprit, mais également de l'insuffisance de sa participation à la création de Dieu.

La thèse d'un signe transcendantal absolu est un acte illusoire, mais celui-ci n'en a pas moins une base réelle. Il est tout à fait improbable que l'homme eût jamais pu imaginer un monde transcendant absolu, s'il n'avait pas eu connaissance, par l'activité de son corps et de ses sens, d'un monde relativement transcendantal, c'est-à-dire d'un monde terrestre, transcendantal par rapport à sa propre conscience. Et ce n'est sûrement pas un hasard, mais la conséquence de toutes les expériences antérieures, que dans la théologie de saint Thomas on retrouve ensemble la transcendance absolue et la transcendance

relative (c'est-à-dire la dépendance des objets et de la pensée humaine vis-à-vis de Dieu, et la dépendance de la pensée humaine vis-à-vis du monde extérieur objectif). Autrement dit, la fiction même d'une marque de transcendance absolue milite en faveur de la transcendance du monde vis-à-vis de la conscience humaine (encore que d'une manière insuffisante).

C'est pourquoi on chercha aussi à prouver l'existence d'un Absolu par l'essence du monde, dans la mesure où l'on devait concéder une valeur relative à la transcendance terrestre entre le monde et la conscience, et ce afin de ne pas détruire l'illusion de l'Absolu par ses contradictions avec le monde concret. On avait compris qu'une preuve tirée de la notion *Dieu* ne pouvait démontrer que l'existence notionnelle de ce dernier, mais qu'elle n'impliquait pas du tout son existence extra-notionnelle. C'est pour ces raisons que les preuves fournies par saint Thomas de l'existence de Dieu représentent le maximum de garantie métaphysique de la théologie. Toutes les tentatives ultérieures de revenir aux raisonnements primitifs de saint Anselme de Canterbury (Descartes, Hegel), reposent déjà sur la substitution de l'esprit absolu de Dieu par un esprit cosmique. Cette forme d'idéalisme prouve qu'on ne recherchait plus du tout la réalité universelle de Dieu, pour cette raison que seule la sphère de ce qui était créé par l'homme dénotait encore ce degré du non-dominé, qui exige fatalement l'existence de Dieu.

Le marxisme a le plus grand intérêt à détruire l'hypertrophie thomiste de l'idéalisme, car c'est uniquement de cette manière qu'on peut assurer la part relative de l'idéalisme au processus de la connaissance, c'est-à-dire la nature et le degré de la répercussion de l'esprit sur la matière. Aussi le marxisme est-il forcé de réfuter les démonstrations de saint Thomas. Il peut le faire en dévoilant les raisons historiques qui devaient conduire nécessairement à l'illusion (existence d'un secteur non dominé dans la nature et dans la société humaine), et en expliquant la répercussion pratique de ces illusions sur la réalité concrète, le secteur dominé et le secteur non dominé s'enchevêtrant réciproquement en d'innombrables points. En outre, comme ces idéologies ont une grande importance sociale (idéologies qui se reproduisent en partie parce que les conditions subsistent, ou qui sont maintenues en partie par force, grâce à des institutions servant les intérêts de la classe dirigeante) le marxisme devrait également montrer comment l'origine illusoire de ces idéologies conditionne l'argumentation même et a ses conséquences, et comment cette origine rend lesdites idéologies insoutenables.

L'élément caractéristique des démonstrations que fait le

thomisme pour prouver l'existence de Dieu réside en ce qu'il part du monde extérieur existant indépendamment de la conscience humaine et qu'il détermine l'être essentiel de ce monde comme constituant les principes d'une ontologie, pour ensuite faire de cette dernière la transition à la théologie. Dans la réfutation du thomisme, nous nous en tiendrons à l'exposé que Maritain donne de l'ontologie dans son ouvrage « *Anti-moderne* » (pp. 159 suiv.), ainsi qu'aux démonstrations de l'existence de Dieu telles qu'elles sont formulées par saint Thomas dans sa *Somme Théologique*.

La première question est donc celle-ci : quels sont les principes ontologiques, et quel est leur rapport ? Maritain croit pouvoir déterminer comme le fait le plus simple « celui qui est vu par mes yeux ouverts sur le monde, et saisi par mon intelligence » : *il y a des choses qui sont !* L'être comporte deux éléments : *l'essence* de la chose ou *l'acte d'être* ou *l'existence* de la chose. Et comme dans toutes les choses il y a l'être, et que, néanmoins, ces choses diffèrent les unes des autres, il s'ensuit « que la notion d'être est une notion transcendantale et analogue ». L'être est l'objet propre de l'intelligence, et cette idée d'être, mon intelligence la tire des objets perçus par mes sens. Or une fois cette idée formée, notre esprit voit immédiatement comme une pure exigence de l'objet intelligible (et non pas comme une constatation de l'expérience) un certain nombre d'axiomes : celui de l'identité (toute chose est ce qu'elle est !) et celui de la contradiction (être n'est pas n'être pas). Les êtres ne sont pas seulement ; ils agissent, fait fondamental, idée nouvelle, que j'ai formé dès l'éveil de mon esprit. Un être qui agit sur un autre, c'est une cause (« efficiente ») de laquelle on doit distinguer la « cause finale », la notion de *ce pourquoi, ce dans l'intention de quoi* quelque chose est ou est fait. Et en ce qui concerne le rapport entre être et agir et devenir, on pose : « L'action est la suite et la manifestation de l'être ; et l'être vient avant le devenir, et il n'y a pas de changement sans un être qui soit changé. » Il s'ensuit que : « Tout ce qui est mû est mû par un autre. » Les choses sont plus ou moins, l'être a des degrés de perfection caractérisés par les quatre thèses suivantes :

I. — Le plus ne peut pas venir du moins.

II. — La cause a plus d'être et de perfection que ce dont elle est la raison.

III. — Ce qui n'est pas soi (*per se, per suam essentiam*) suppose avant soi, ce qui est par soi.

IV. — Tout ce qui a un être ou une perfection par participation se ramène à ce qui a cette perfection par essence, comme

à son principe et à sa cause. Ces considérations de Maritain nous conduisent au seuil qui mène de la métaphysique à la théologie, de l'être concevable à l'être inconcevable.

Cela donne lieu aux critiques suivantes :

I. — Pour Maritain, le fait le plus simple à déterminer est « qu'il y a des choses qui *sont* », et l'être contiendrait l'essence et l'existence. Cependant, il doit lui-même convenir que cette constatation est dépendante des yeux qui voient, et de l'esprit qui pense. Autrement dit, le premier fait directement déterminable serait un rapport entre les objets et les facultés de connaissance de l'homme; et c'est de l'analyse de chacune de ces facultés de connaissance (activité corporelle, sens, intellect, raison), et de leur rapport entre elles, qu'est déduite l'affirmation de l'existence (ou de l'être) du monde, même si le *fait* de son existence (ou de son être) constitue la base de toutes les analyses et rapports.

II. — Si je m'en tiens au rapport entre l'être (monde, objets) et la pensée (facultés de connaissance) comme au point de départ non encore élucidé du point de vue matérialiste ou idéaliste (voy. Lénine, *Matérialisme et Empirio-criticisme historique*), c'est surtout parce que, avant toutes choses, il convient — et c'est là un fait de la plus grande importance — de séparer avec précision ce qui appartient aux objets de ce qui appartient à la pensée. Mais alors, tout ce que l'on peut prouver, c'est que les objets *existent*, et non qu'ils *sont*, c'est-à-dire qu'ils possèdent une *essence* en même temps que l'existence, mais séparément d'elle. Sans doute les objets ont-ils certaines propriétés. Or, celles-ci se reflètent dans notre activité corporelle autrement que sur les sens, sur ceux-ci autrement que dans notre pensée abstraite, respectivement dans notre raison. L'unité des choses et l'unité de l'esprit humain nous forcent aussi à exiger l'unité de ces différentes représentations, mais la découverte de cette unité constitue un processus historique en principe infini, et non pas seulement une simple constatation.

Or, ce n'est pas seulement le processus de la pensée qui est soumis à l'histoire, mais les choses elles-mêmes, qui font l'objet de cette pensée. Ce qu'on appelle l'*essence*, qui est contenue dans la notion de l'être, n'est pas un élément constant, mais un élément variable. Et le rapport entre la permanence et la variation est concret dans ce sens que ce rapport lui-même ne reste constant dans le temps que d'une manière relative.

Autrement dit, dans la prétendue constatation selon laquelle « il y a des choses qui sont », se trouve déjà un facteur qui est le résultat d'un processus compliqué et synthétique d'élabora-

tion de certaines facultés de connaissance de l'homme, aussi ce facteur est-il unilatéral. Mais si, par contre, l'on distingue suffisamment le fait empirique déterminable à l'aide de *toutes* les facultés de connaissance (le fait comme quoi il existe des objets en dehors de la conscience humaine), de l'affirmation formulée à l'aide d'une partie seulement de ces facultés (comme quoi les objets possèdent une essence permanente), l'irréductibilité de l'être perd sa valeur universelle.

III. — Par cela même toutes les déductions rattachées par le thomisme à sa constatation primordiale deviennent nulles. Et d'abord celles-ci :

1) La conclusion selon laquelle la notion de l'être serait une notion transcendantale et analogue. Le fait de l'existence est un fait objectif, et il s'agit notamment d'une existence qui est toujours la même, pour autant qu'on parle de l'existence concrète des objets. (La notion de l'existence est donc une notion empirique.) D'autre part, le fait de la propriété est un fait objectif. (La propriété est donc une notion empirique.) Par contre, l'essence est née du fait qu'on a retranché des propriétés empiriques tout ce qui est variable, et qu'on en a conservé tout ce qui est constant à *un moment donné*, c'est-à-dire dans un espace de temps historique susceptible d'être embrassé par l'esprit; moment isolé auquel on a attribué le caractère d'absoluité. Une telle notion de l'être n'est transcendantale pas même dans ce sens qu'elle est une notion d'entendement pure, et encore moins dans ce sens qu'on pourrait lui attribuer une réalité objective dans une autre forme d'existence que celle de l'esprit humain.

2) La conclusion selon laquelle on pourrait déduire, uniquement par connaissance intellectuelle (c'est-à-dire *a priori*), des axiomes quelconques de la prétendue constatation de l'être. Les thèses de l'identité et de la contradiction furent utilisées pour créer la notion de « l'essence », et en affirmant qu'on peut déduire ces thèses de cette notion, on s'enferme tout simplement dans un cercle vicieux. En effet, si l'on établit une notion métaphysique du devenir sur la base des transformations des propriétés déterminées empiriquement — c'est ce qu'on a fait avec, respectivement, autant de raison que de tort — toute la logique de l'identité devient, du coup, caduque.

La même chose exactement s'applique au prétendu principe de la raison : « Tout ce qui est fondé à être, est une vérité fondée comme de soi. » Car on n'a fait qu'hypostasier les choses existantes dans l'être même et qu'identifier « intelligible » et être.

En résumé, on est donc autorisé à dire ceci : en partant de l'existence d'un monde indépendant de la conscience, on a pro-

céder à un acte synthétique de la pensée, et au lieu de se rendre compte, par une analyse minutieuse, des limites qu'il importe de fixer à cet acte, on affirme avoir « constaté » un fait de valeur absolue. On eût tout aussi bien pu tirer, par des raisonnements analytiques, de cette notion de l'*essence*, acquise synthétiquement, ce qu'on y avait mis dedans; et bien entendu, ces raisonnements analytiques eussent valu dans la même mesure où était justifiée la notion synthétique. Mais cela est une chose tout à fait différente de l'affirmation selon laquelle on peut déduire des principes, *a priori*, du « fait constaté » (lequel n'est en réalité qu'une notion hypostasiée). On se rend donc clairement compte comment l'esprit humain, au lieu de s'en tenir à ce monde indépendant de lui, en dépasse, en s'y répercutant, arbitrairement les données. Ce faisant, il transforme le rapport dialectique qui existe, dans le processus de la connaissance, entre l'être et l'esprit, en un rapport dogmatique, et ce sur la base des actes limités de la pensée qui ne couvrent pas suffisamment les faits.

IV. — L'échelon suivant de cette série de conclusions mérite une attention spéciale : c'est le principe de la causalité que l'on prétend avoir également déduit; en effet, il constitue le centre de la théologie thomiste, dont la thèse fondamentale est : « Dieu est la première cause et le dernier but du monde. » Là aussi, il s'avérera très clairement comment a été réalisé « l'imposture cagote » de l'idéalisme absolu.

Tout d'abord on est contraint de revenir à l'expérience fournie par le monde réel et de constater que non seulement l'objet concret *est*, mais aussi qu'il « agit ». Après quoi, la tâche consisterait à déterminer si l'action est liée dans chaque cas particulier à l'existence, ou bien aux propriétés, ou encore aux deux à la fois, ou à aucune des deux; de déterminer si l'action peut créer une existence nouvelle, ou si elle ne peut produire que des transformations en des objets déjà existants; de déterminer, autrement dit, quelle est la portée de l'action. Or, au lieu de tout cela, on pose une question tout à fait abstraite : « Dans quel rapport se trouvent l'être et le devenir? » Comme « le » être et « le » devenir ne sont cependant que des notions, leur rapport ne saurait être, bien entendu, que notionnel. Aussi bien le sujet qui s'est libéré des objets par un acte d'abstraction, peut-il déterminer avec un parfait arbitraire s'il faut faire précéder le devenir par l'être, ou au contraire, l'être par le devenir; s'il faut attribuer à l'action une signification absolue dans le sens d'une création nouvelle d'existence, ou bien une signification relative dans le sens d'une production de changements en des objets déjà existants. L'expérience concrète

fournit à une pensée incomplète autant, ou aussi peu, de points d'appui en faveur de la priorité du devenir, qu'en faveur de la priorité de l'être. L'essentiel du processus est clair : au lieu de laisser les choses déterminer l'esprit humain, on laisse l'esprit humain déterminer les choses. On transforme le *matérialisme* de la théorie de la connaissance en un *réalisme* (ou idéalisme) de cette dernière, parce qu'on n'est pas encore à la hauteur des données concrètes du problème, parce qu'on ne possède pas encore la patience nécessaire pour un processus infini de la pensée, et qu'on désire résoudre tous les problèmes, à la fois, par un raisonnement elliptique, c'est-à-dire d'une manière imaginaire. Mais comme par le processus d'abstraction, on a déjà perdu le contenu concret, on remplace le monde réel par quelque chose d'imaginaire : par l'esprit créateur *a priori*, et indépendant du monde.

J'ai montré jusqu'ici que la transition de l'empirisme à l'ontologie thomiste n'est pas nécessaire en elle-même, puisqu'on introduit par fraude une abstraction unilatérale et hypostasiee dans une constatation soi-disant empirique, pour ensuite en déduire des principes rationnels — les mêmes, bien entendu, que ceux présupposés — pour pouvoir réaliser la transition du matérialisme de la théorie de la connaissance, au réalisme de cette dernière. Nous montrerons dans les lignes qui suivent quelle est la valeur de la transition de l'*ontologie* à la *théologie*.

V. — Après avoir attribué à « l'être » la priorité sur le « devenir », on a déduit que tout ce qui est mû, est mû par un Autre. Or, cette déduction est en contradiction avec l'expérience. Le mouvement purement mécanique nous enseigne déjà que son résultat n'est pas seulement conditionné par le corps mouvant, mais par l'action réciproque du corps mouvant et du corps mû. Ce n'est pas la « cause » qui doit être attribuée à l'*autre objet*, mais uniquement le « déclenchement », et il n'y a, en général, pas de succession unilatérale de cause à effet, mais seulement des actions réciproques. Ce sont des hypothèses remontant fort loin dans le passé qui ont engendré cette fausse interprétation de l'action réciproque concrète. On avait séparé, sans s'en apercevoir, la matière de l'énergie et transformé ainsi un tout, mû en lui-même par le rapport régissant les énergies qui lui sont immanentes, en un assemblage de choses inertes mises en mouvement par une impulsion extérieure. Or, ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne trouvent une base suffisante dans les faits. Au contraire, les sciences exactes modernes enseignent que l'immobilité absolue est une illusion provenant de ce que nous interprétons faussement l'immobilité relative parce que

nous ne percevons pas *immédiatement* le mouvement du système des coordonnées. En outre, cette illusion est due au fait que l'énergie et l'inertie (force vivante et matière) ne peuvent être séparées l'une de l'autre que dans l'imagination, et non dans la réalité. Ainsi donc, la notion métaphysique de la « cause » est basée sur un manque de compréhension des phénomènes physiques, et se trouve être, par conséquent, totalement caduque. Or, de cette conclusion résulte un écroulement de l'axe même autour duquel était échafaudée la démonstration de l'existence de Dieu; démonstration qui ne pose la question de la première cause (c'est-à-dire Dieu) qu'en présupposant précisément l'existence d'une cause extérieure.

VI. — Mais toutes ces abstractions d'une raison vagabonde ne sont que peu de chose en comparaison de celles qui conduisent à la caractérisation des quatre degrés de l'être. Il y aurait peut-être lieu de rechercher tout d'abord si ce qui est donné ici comme des degrés de l'être, ne sont pas plutôt des degrés de l'action. Dans ce cas, il y aurait une transposition d'intensités d'action empirique sur l'être même, ce qui serait d'autant moins admissible, qu'on attribue à l'être la priorité sur le devenir (sur l'action). Mais quelle que soit l'origine empirique, quelles que soient les erreurs qui ont pu être commises dans le processus de transposition du concret dans l'abstrait, il suffit de considérer les quatre thèses en elles-mêmes, ainsi que dans leur relation avec leurs prémisses et leurs conclusions, pour en démontrer leur manque de tout fondement.

La thèse I : « Le plus ne peut pas venir du moins » signifie tout d'abord que la nature ne peut engendrer aucun progrès, aucune évolution de par elle-même; et si l'on y ajoute la thèse numéro II : « La cause a plus d'être et de perfection que ce dont elle est la raison », il en résulterait même que la nature, abandonnée à elle-même, ne saurait que déchoir. Aussi l'évolution du monde ne pouvant être niée carrément, présuppose-t-on déjà *a priori* l'existence éternelle de Dieu.

Du point de vue théologique, les deux thèses attestent que l'homme ne peut pas avoir créé Dieu, et que celui-ci, en tant que créateur de l'homme, doit nécessairement avoir un être et une perfection plus vaste que l'homme créé par lui. Et tout cela s'ensuivrait du principe obtenu par déduction selon lequel « tout ce qui est mû, est mû par un Autre ». Or, on s'aperçoit tout de suite que toutes ces conclusions ne sont possibles que si l'on présuppose déjà l'existence de Dieu, et que si, sur la base de cette prémisse, on interprète l'action réciproque comme un rapport unilatéral de cause extérieure à effet. Mais les deux thèses susmentionnées étaient, au contraire, censées être les conditions

préalables de la preuve que Dieu existe. Aussitôt qu'on exclut, en effet, la fiction d'un Dieu, il ne reste, comme conséquence immédiate, que la thèse scientifique de la conservation de l'énergie; c'est-à-dire, ni un Plus, ni un Moins : donc, pas de Dieu non plus.

« L'imposture cagote » atteint son comble dans les deux autres thèses! Dans la nature — son existence étant considérée comme donnée — rien ne naît de soi-même, mais de son semblable et des rapports de ce dernier avec le monde environnant. Autrement dit, tout ce qui naît présuppose sa cause comme étant — chronologiquement — antérieure (par exemple : l'enfant et ses parents). Ou bien, en termes scolastiques, « l'existence de toute chose ne provient pas de sa propre essence ». Il devrait s'ensuivre que l'existence des choses remonte en dernière instance à quelque chose dont l'être provient, au contraire, de sa propre substance, ou, en termes plus précis, dont l'être et l'essence sont identiques. Mais par quel moyen en arrivons-nous à cette idée? La connaissance corporelle et sensitive du monde nous montre des choses qui se transforment, mais qui existent pendant cette transformation. Elles nous fournissent donc un droit relatif en vertu duquel nous pourrions séparer les propriétés d'avec l'existence, respectivement les propriétés d'avec le devenir. Mais nous ne connaissons *pas une seule* chose qui ne possède à la fois des propriétés et une existence, et en laquelle certaines de ces propriétés ne meurent tandis que d'autres naissent. Ainsi donc, l'existence est liée dans la même mesure à ce qui « devient » (à ce qui meurt et naît), qu'à ce qui est « constant ». Ce n'est qu'en faisant une entité essentielle de cette unité dialectique et concrète, c'est-à-dire en isolant et en hypostasiant la *permanence* dans l'*existence* qu'il résulte, en raison de cet acte d'abstraction métaphysique et unilatéral, la possibilité de distinguer d'une manière absolue l'être et l'essence des choses.

Or, une telle différence objective dépassant la simple distinction notionnelle ne découle pas logiquement du monde concevable; en se référant à la dépendance concrète des choses à l'égard de leurs analogues, on a voulu tout simplement obscurcir la voie conduisant au résultat. Le but en était patent : il s'agissait d'imaginer une existence en laquelle l'être et la substance se confondissent, c'est-à-dire : Dieu.

Ici, comme partout ailleurs, on peut suivre clairement le processus par lequel l'homme crée Dieu. Tout d'abord, il constate sa propre dépendance vi-à-vis d'une puissance terrestre; il détermine ses limites à l'égard d'une force physique qui agit sur lui. Puis, il se rend compte que sa propre répercussion sur

cette « cause » ne peut plus détruire le fait de l'existence de ce monde environnant, c'est-à-dire que sa puissance à lui ne peut jamais se mesurer avec celle de cette « cause ». Il en est amené à inventer finalement une cause de sa cause, en soumettant cette dernière, théoriquement, à la cause la plus parfaite qu'on puisse concevoir. Et c'est ainsi que l'humanité trouve dans son imagination une compensation à son impuissance naturelle et sociale — impuissance qui est la source dernière de tout le processus — et qu'elle finit par se créer, dans son imagination, la rédemption, qu'elle n'est pas encore capable de créer par une domination directe de la réalité.

VII. — La démonstration du thomisme exige encore les thèses suivantes. Il ne peut y avoir une chaîne infinie de causes ; il doit donc y avoir une cause *première*. Or, en cette cause première, l'être et l'essence se confondent nécessairement. Donc il ne peut y avoir qu'une seule cause première.

Pour autant que l'homme admet l'existence du monde objectif comme donnée, il ne s'agit point pour lui d'une chaîne infinie de causes, mais d'un *processus* infini de la connaissance humaine tendant à trouver la cause *générale*, la cause à laquelle peuvent être ramenées en dernière instance, comme à un dénominateur universel, toutes les transformations qui se produisent dans et entre les choses existantes. La question de savoir s'il n'y a qu'une *seule* cause *générale* ne peut être résolue que par la science à la suite de recherches concrètes. Au fond, le problème de la cause première n'a, pour la science, absolument aucun sens ; il ne repose que sur la question métaphysique : « Pourquoi y a-t-il en général quelque chose, et non pas le Néant ? » Certes, il faut convenir que cette question reste entière, quoi que la science doive découvrir comme commencement et comme la cause la plus générale du monde. Mais, d'autre part, l'homme devra se rendre compte à la longue que la notion de Dieu ne fournit à cette question qu'une réponse toute verbale, et non point une explication ; que cette réponse contient tant de fictions et d'illusions, qu'elle n'est nullement un signe de courage et d'intelligence ; mais qu'elle témoigne, par contre, de lâcheté et de bêtise, si elle suffit à satisfaire notre besoin de causalité. En réalité, une pareille hypothèse ne contenterait l'esprit ni la raison de personne qui aurait le courage et la force de regarder en face les problèmes que lui pose le monde, et de les aborder, en vue de leur solution, avec son corps, ses sens, son intellect et sa raison.

Mais même en admettant que la question : « Pourquoi quelque chose et non pas le Néant ? » soit justifiée, la « cause première », dont l'être et la substance seraient identiques, n'existerait tout d'abord que comme une *exigence* de la conscience

humaine, c'est-à-dire comme une idée subjective, comme un principe heuristique. Rien n'autorise à faire de cette exigence une réalité existant en dehors de la conscience humaine et du monde concret, une réalité transcendente par rapport au monde objectif. On ne fait, en ceci, qu'hypostasier d'une manière patente un postulat de la raison : après avoir détaché l'esprit humain des choses environnantes, on détache ses exigences et ses notions de lui-même, et on les transforme en entités absolues, transcendantales. On se transpose dans un monde de l'être, qui n'est lié au monde des objets que par une analogie arbitrairement déterminable.

VIII. — Le fait qu'en dépit de l'axiome thomiste, selon lequel un Plus ne peut pas découler d'un Moins, Dieu est une création de l'homme historiquement conditionnée, et non pas l'homme une création de Dieu, résulte encore plus clairement d'une analyse concernant la *nature*, et non l'*existence* de ce Dieu. Thomas d'Aquin commence par dire que l'homme ne peut pas savoir ce qu'est Dieu; mais tout de suite il continue en disant que l'homme ne peut savoir que ce que Dieu *n'est pas*, et il en conclut finalement que Dieu est éminemment la perfection, et possède en une unité suprême tout ce qui, chez l'homme, est seulement en puissance et éparpillé en de nombreuses propriétés. Ou'est-ce à dire sinon que les considérations de Thomas d'Aquin aboutissent en réalité à présenter l'homme, d'une manière non équivoque, comme étant le point de départ et la source créatrice? Or, s'il y a vraiment, dans cet ordre d'idées, un problème, c'est bien celui-ci : comment l'homme, étant donné son imperfection et sa relativité, a-t-il pu imaginer un être parfait et absolu? Mais pour résoudre ce problème, on n'a pas besoin de recourir à la spéculation métaphysique; la solution découle de la nature matérialiste, historique et dialectique des expériences humaines.

Ainsi donc, comme nous venons de le voir, toute l'argumentation thomiste s'avère insoutenable, pour cette simple raison que sur les deux points décisifs — passage de l'empirisme à l'ontologie, et de l'ontologie à la théologie — elle *présuppose* déjà les conséquences de ses propres syllogismes; en d'autres termes, *elle est basée sur un cercle vicieux!* Celui-ci a été créé par un des plus grands penseurs du monde avec une ingénuité si parfaite, avec les apparences d'une totale incontestabilité, précisément parce que l'existence de Dieu correspondait aux intérêts vitaux de l'époque (que le plus grand génie lui-même est incapable d'outrepasser). Et c'est aussi parce que de nos jours, ces intérêts ont changé de nature, que nous voyons non seulement qu'il s'agit là d'un cercle vicieux, mais que l'hypothèse de

l'existence de Dieu démontre à la fois trop et trop peu, et que pour cette raison elle est tout à fait inutilisable.

Elle démontre trop parce que, grâce à elle, on peut supprimer, par l'interprétation *théorique*, toute difficulté que nous propose le monde environnant. Et cela précisément parce que nous autres hommes avons créé avec Dieu une notion qui écarte d'un coup toutes nos insuffisances et toutes nos limites. Mais elle démontre aussi trop peu, parce que, *pratiquement*, elle laisse tout dans l'état déjà existant, et qu'elle doit introduire là, où la vaine apparence des syllogismes s'avère en pratique dangereuse, toutes sortes de *causae secundae* auprès de la *causa prima* (c'est-à-dire Dieu), destinées à aplanir les contradictions entre l'idée d'un être suprêmement parfait et les faits eux-mêmes (par exemple les péchés humains). Il s'agit donc là d'une hypothèse auxiliaire pure, dévoilant non seulement le caractère fictif de l'hypothèse « Dieu », mais en même temps le degré de pouvoir réel que l'homme possède à un moment donné vis-à-vis du monde environnant.

2) La deuxième source de réception pour la raison est son autonomie, soit qu'elle se pose elle-même, avec le monde en même temps, comme l'acte d'une substance (Spinoza) ou d'un *logos* (Hegel), soit qu'elle existe comme un *a priori* absolu qui prescrit ses lois à la réalité (Kant), soit encore qu'elle pénètre par intuition les contenus mêmes de cette réalité (Husserl). Ce n'est évidemment pas ici le lieu de réfuter toutes les formes de cet idéalisme, nées — historiquement parlant — du passage de la féodalité médiévale à l'absolutisme, ou de la lutte de cet absolutisme avec le capitalisme. Il convient cependant de relever le fait que les deux formes — l'une plus objective (réaliste), l'autre plus subjective — de cet idéalisme, ont eu une fonction historique irremplaçable. Pour le premier groupe, cette fonction consista en ce qu'on fit de Dieu un élément immanent par rapport au monde, grâce à quoi ce dernier acquit un accent de valeur qu'il n'avait jamais eu auparavant, cela sans préjudice du fait qu'on n'avait pas encore identifié le monde avec Dieu; elle consista ensuite en ce qu'on fit de la dialectique thomiste entre Dieu et l'homme une dialectique inhérente au monde, laquelle se substitue à la « création sortie du néant », cela sans préjudice du fait que le monde concret fut dérivé dialectiquement d'un monde « réel », c'est-à-dire de son dédoublement idéaliste. Quant au deuxième groupe, il a dissocié cette unité métaphysique de l'être et de la pensée. Bien que le dualisme naissant, avec ses conséquences, fût réactionnaire sous plus d'un rapport, il n'en a pas moins fait progresser l'évolution en ce que sa critique de la métaphysique du rationalisme imposa la

substitution de l'esprit absolu de Dieu par l'esprit humain. Esprit humain qui fit de la création objective, sortie du néant, une création subjective basée sur certaines prémisses aprioriques.

Le XIX^e siècle a ensuite montré de plus en plus clairement que même dans ce criticisme idéaliste il y avait une bonne dose de métaphysique. On avait en effet omis le fait que les catégories et les principes fondamentaux de la raison sont nés et varient au cours de l'histoire; on avait transformé l'élément *relativement* constant qui caractérise chaque acte séparé de la connaissance, en une constance *absolue*. En ceci, on avait donné par anticipation une réponse exclusivement idéaliste à la question de savoir si l'activité de la raison doit être conçue comme une cause spontanée et constitutive, ou bien comme une répercussion sur un monde extérieur à son tour agissant. On avait négligé le caractère dialectique des catégories, qui rend impossible une concrétisation sans équivoque des contenus; en raison du fait que les catégories semblent fonctionner *relativement a priori* pour chaque acte de la connaissance, on avait posé l'affirmation foncièrement différente et totalement inadmissible, comme quoi ces catégories seraient *absolument* aprioriques, et pourraient être reconnues également *a priori*; enfin, on ne s'était pas suffisamment rendu compte de ce que les catégories et les principes synthétiques n'impliquent pas, *a priori*, l'existence d'un contenu concret, ni que celui-ci peut être acquis uniquement en le captant dans le résidu culturel contemporain et individuel, ou bien en admettant ouvertement une source transcendente (comme cela a été fait par Kant).

On voit donc clairement que la mission historique des deux formes de l'idéalisme consista à désagréger l'idéalisme théologique et à préparer le matérialisme dialectique. Mais en accomplissant cette double tâche, chacune de ces deux formes subit une hypertrophie qui aboutit à une nouvelle variété de théologie. Or, si le marxisme est réellement une synthèse historique de l'idéalisme réaliste (Spinoza et Hegel) et de l'idéalisme critique-scientifique (Kant), synthèse réalisée sur le plan nouveau du matérialisme (lequel a pris naissance entre ces deux groupes, cf. le matérialisme français des XVII^e et XVIII^e siècles), il s'ensuit alors, sans plus, que ce matérialisme dialectique peut remplir sa propre fonction historique seulement dans la mesure et au cas où il conserverait, en une forme matérialiste, les éléments relativement justifiés de ces idéalismes.

3) La troisième source de réception pour la raison est l'expérience que fournit le monde extérieur aux trois facultés de connaissance concrètes. Comment s'exprime, du point de vue de la théorie de la connaissance, cette liaison entre la raison et

les dites facultés de connaissance (abstraction faite des variations historiques dont cette liaison ne saurait, naturellement, être détachée)?

On pourrait s'en faire l'image suivante : les trois facultés de connaissance concrètes forment, ensemble avec l'objet auquel elles se trouvent rapportées, un système de coordonnées à trois dimensions. L'objet constitue leur point d'intersection. L'activité corporelle représente la coordonnée linéaire (l'expérience sensitive) celle de la surface et l'intellect (en tant que synthèse) la coordonnée spatiale. Si toutes les trois étaient de longueur égale, la raison aurait une mission nécessairement prédéterminée : celle de rejoindre les extrêmes cercles et de compléter ceux-ci jusqu'à la sphère complète, un acte qui contiendrait aussi la deuxième prémisse (d'une courbure constante). L'activité de la raison serait ainsi purement mathématique et mécanique.

Mais les prémisses indiquées plus haut ne sont pas conformes aux faits. Si les trois facultés de connaissance représentent, pour ainsi dire, les trois coordonnées rationnelles de notre espace spirituel, il s'ensuit de leur rapport dialectique réciproque d'une part, de leur développement disproportionné dans l'histoire de l'autre, que dans le tableau du système des coordonnées, la longueur égale n'existe jamais, ou tout au plus dans des cas extrêmement rares. Mais même dans ce cas exceptionnel, il n'en résulte pas qu'on puisse compléter purement et simplement les cercles diamétraux jusqu'à la sphère parfaite; autrement dit, il n'en résulte pas que le secteur non dominé a une mesure de courbure constante. Il faudrait pour cela admettre toute une série de prémisses purement spéculatives. Car donner aux trois coordonnées une longueur égale signifie :

1) Que la raison doit compléter spéculativement les résultats de l'une ou l'autre des facultés de connaissance par delà ceux qui sont acquis historiquement; ce qui est, naturellement, toujours arbitraire, et

2) Que la raison doit éliminer éclectiquement la différenciation qualitative des méthodes des trois facultés de connaissance, c'est-à-dire leur rapport dialectique réciproque. C'est seulement après falsification de la connaissance concrète que la raison peut, par la spéculation et l'imagination, atteindre la totalité. En outre, il est sous-entendu que l'on peut traiter le secteur non dominé par analogie avec le secteur dominé. Or, cela est faux déjà pour cette raison qu'aucune des trois facultés de connaissance concrètes n'aboutit à une vérité absolue, mais que chacune est un processus infini (c'est-à-dire relatif dans tout moment historique donné); alors que, par contre, la raison prétend émettre une vérité dogmatique.

Il résulte maintenant de tout cela que le rapport entre les trois facultés de connaissance concrètes et la raison elle-même n'est ni un rapport mécanique, ni un rapport éclectique, mais un rapport dialectique; en d'autres termes, la raison est la quatrième coordonnée de notre espace spirituel et, en fait, la coordonnée irrationnelle. La dialectique réside précisément dans le fait que si la raison ne peut, certes, établir ses spéculations par delà le secteur non dominé du monde extérieur (par lequel elle est et reste toujours conditionnée), sans une liaison quelconque avec les trois autres coordonnées concrètes et rationnelles de l'espace spirituel et du secteur dominé, ce rapport n'en est pas moins déterminé d'une manière insuffisante et imprécise par les trois facultés de connaissance dialectiquement reliées entre elles et disproportionnellement développées dans l'évolution historique; de sorte que la raison doit nécessairement opérer d'une façon irrationnelle. C'est pourquoi elle peut avoir, avec ses spéculations fantastiques, une répercussion menaçante et même désagrégeante sur les résultats et les méthodes des trois facultés concrètes. Elle pourrait, autrement dit, forcer celles-ci à rechercher de nouvelles garanties des anciennes positions, ainsi que des reproductions élargies, ce qui aurait ensuite pour effet de limiter à nouveau l'intensité et le volume des spéculations de la raison.

Comme la source de ces spéculations se trouve dans le secteur non dominé du monde extérieur (que les trois facultés de connaissance concrètes effleurent uniquement en tant que limite), l'illusion de la spontanéité absolue de la raison devait naître le plus aisément du monde. Nous verrons plus loin comment l'arbitraire, dans l'*élaboration*, a encore accru cette illusion. Mais cela ne change rien au fait que la raison est originellement conditionnée par le monde extérieur, ni à son rapport dialectique et à sa dépendance vis-à-vis des autres facultés de connaissance. Car plus celles-ci sont contraintes par la raison à une production accrue, plus elles modifient les contenus et les méthodes de la raison elle-même (ainsi que je crois l'avoir montré dans les remarques historiques préliminaires). Et inversement, la raison devient elle-même plus dialectique dans la mesure où sa dépendance se concrétise réellement ou même consciemment. La raison limite son caractère spéculatif, et l'abolit même par le fait que sa recherche, originellement irrationnelle, de l'unité essentielle du secteur non dominé et de l'unité entre les secteurs non dominé et dominé, est incorporée dans la recherche concrète et rationnelle poursuivie par les trois autres facultés de la connaissance. Et c'est seulement à la suite de cette synthèse que ces dernières développent toute leur dialectique, dans laquelle, en

tant que dans son unité supérieure, l'antinomie entre le rationalisme et l'irrationalisme est « niée ».

Nous avons donc constaté que le processus de réception de la raison apparaît comme ayant trois sources différentes : une source transcendantale par rapport au monde (Dieu-révélation); une source immanente au monde et à la conscience, et une troisième source transcendantale par rapport à la conscience (monde extérieur, indépendant de cette conscience). Nous avons en outre déterminé l'ordre de ces facteurs du point de vue de la théorie de la connaissance, et attiré l'attention sur le fait que leur importance a été différente selon les diverses époques historiques. C'est pourquoi on a pu concevoir l'illusion d'une raison opérant d'une façon tout à fait spontanée. Enfin, nous avons constaté qu'au cours de l'évolution historique, cette illusion s'abolit elle-même, et que la raison devient dans la même mesure une partie intégrante et dépendante des trois autres facultés de connaissance, auxquelles elle s'incorpore en formant la synthèse de la dialectique matérialiste.

Cela veut dire également que les éléments essentiels de ces trois sources n'apparaissent jamais d'une manière isolée et absolue, ni dans la révélation qui dépend toujours de la connaissance historique du monde, ni dans le marxisme qui contient les données *relativement* justifiées du secteur non dominé et de l'idéalisme dans le caractère dialectique de sa matière. Ces trois sources ont toujours une connexion étroite qui, au cours de l'histoire, révèle avec une netteté sans cesse accrue sa nature matérialiste et dialectique. De même qu'on ne saurait identifier, du côté objectif, le matérialisme dialectique avec le matérialisme mécanique et dogmatique, de même, il ne saurait être question de l'identifier, du côté subjectif, avec le rationalisme dogmatique ou critique. Les adversaires du marxisme se contredisent eux-mêmes lorsqu'ils lui reprochent tantôt son matérialisme, tantôt son rationalisme, comme si une matière absolument rationnelle pouvait être autre chose qu'esprit et Dieu, et comme si une *ratio* absolument matérialiste pouvait être autre chose que la plus grossière des conceptions mécaniques. De tels adversaires se raillent eux-mêmes, sans se rendre compte qu'ils agissent ainsi par absence complète de pensée dialectique.

b) *L'élaboration.*

Le fait que toute raison converge vers l'*Un*, signifie pour l'acte de l'élaboration qu'il s'agit de créer un *seul* système avec une *seule* méthode, et cela, selon *l'intention* du philosophe, de telle manière que la succession et l'ordre des notions soient

congruents avec le processus même de la construction du monde, et que le contenu et le volume des notions le soient avec l'être du monde lui-même. Or, comme toute raison se rattache directement au secteur non dominé du monde, l'influence de l'être sur la raison a un degré très élevé d'imprécision, ce qui fait qu'inversement la raison (en ce qui concerne le principe, la méthode et le système) a un degré relativement élevé de liberté d'action dans sa répercussion sur l'être. Cependant l'*Un* ne peut être qu'un *seul*, c'est-à-dire que devant cet arbitraire, la raison doit nécessairement établir le postulat selon lequel il n'y a qu'une *seule* Vérité et une seule voie permettant de la trouver. Nous avons brièvement indiqué comment cette contradiction interne entre l'arbitraire et le dogmatisme de la théorie de la connaissance se traduit, dans l'histoire de la pensée humaine, sous forme d'une variation des contenus et des méthodes; il reste à montrer comment elle se présente, du point de vue de la théorie de la connaissance, dans l'acte même de l'élaboration de la raison.

Tout système philosophique qui est en lui-même exempt de contradictions peut être réduit à un petit nombre d'axiomes, constituant sa structure logique. Si la spéculation de la raison était radicalement arbitraire, toute tentative de réalisation d'une unité de ces axiomes n'aboutirait à aucun résultat. Par contre, une pareille unité permettrait de conclure qu'il y a des lois internes limitant la raison. Bien entendu, cette preuve ne saurait être fournie d'une manière complète par le seul empirisme. Mais sa probabilité devient d'autant plus grande que l'importance historique des systèmes étudiés s'avère être plus considérable. En effet, cette importance atteste que si la participation *relative* à la vérité a pu être considérée comme absolue, c'est parce que le système respectif contient, malgré son arbitraire, des données constantes d'une telle portée, qu'elles ont été capables de conférer à leur relativité une dignité dépassant les conditions matérielles de leur naissance. Nous donnons ci-après quelques exemples. (Les lettres majuscules indiquent, à l'encontre des minuscules, qu'il s'agit de l'Esprit Absolu, de l'Idée des idées, de Dieu, etc.; les lettres grecques indiquent qu'il s'agit du sujet, en opposition avec l'objet de la connaissance) :

HEGEL :

I. — A est, non-A est.

II. — A devient non-A; non-A devient A; A (non-A) et non-A (A) deviennent A².

III. — Il y a un nombre infini de tiers.

PLATON :

I. — A est, a paraît (se transforme).

II. — Il y a un chemin (déductif) $A \rightarrow a(x)$ et un chemin (inductif) $(x) a \rightarrow A$. Il n'y a qu'un seul point d'intersection des deux chemins (coïncidence dans l'idée).

III. — Il y a un système bien ordonné de tiers (idées).

SAINT THOMAS D'AQUIN :

I. — A est, $a(x)$ possède un être.

II. — $a(x)$ est analogue à A (A est la cause de $a(x)$; $a(x)$ a comme but final A (principe de l'*analogia entis*).

III. — Il y a une hiérarchie de tiers entre l' A infini et l' $a(x)$ fini.

SCEPTICISME DE PYRRHON :

I. — (x) est, a est; a paraît à (x) (a représente l'objet, (x) le sujet de l'acte de connaissance).

II. — a apparaît à (x) comme $b, c, d...$ en rien de plus que $g, h...$, et a apparaît à β, γ, δ comme $m..., n...$, en rien de plus à $()$ que $u, v, w...$ (principe de l'isosthénie).

III. — La conclusion qui de « a apparaît à (x) comme b » mène à « a est b » reste problématique (abstention de tout jugement s'abolissant lui-même).

Ces quelques exemples permettent déjà de se rendre compte en quoi réside l'homologie entre les axiomes correspondants des divers systèmes logiques, aussitôt qu'on y adjoint l'opposition (étudiée précédemment) entre la logique de l'être, la logique de la relation et la logique du devenir. Chaque premier axiome est un axiome de l'adjonction. Dans la logique de l'être a est adjoint à ce qui est constant; dans celle de relation, a est adjoint à la dépendance; dans celle du devenir, a est adjoint à la transformation. Chaque deuxième axiome contient une détermination plus concrète du premier. Aux axiomes de détermination succèdent ensuite, chaque fois, des axiomes de limitation, c'est-à-dire des axiomes concernant l'étendue de la valeur. On voit donc que dans la raison aussi, il ne s'agit point d'arbitraire total, car adjonction, détermination et limitation constituent un processus dont le but est une concrétisation aussi grande que possible.

Si l'on étudie ce processus de plus près, il s'avère qu'il ne mène pas seulement de l'indéterminé au déterminé. Car toute adjonction se rapporte à quelque chose d'irréductible, à un élément *simple*, mais qui doit être en même temps vaste, c'est-

à-dire général (et partant indéterminé). Par contre, les axiomes limitatifs servent à affecter expressément un domaine de validité total à une détermination spéciale; ils contiennent donc un rapport entre le fini et l'infini. L'axiome de détermination ménage, dans les formes les plus diverses, la transition de l'élément général à l'infini limité. Il peut le faire dialectiquement ou non dialectiquement, mais comme elle est liée au processus de la concrétisation (pour peu qu'elle ne tende pas, comme le scepticisme, à l'auto-anéantissement de la logique), et comme les pôles entre lesquels elle fait œuvre de liaison, ont eux-mêmes une fonction opposée, elle tendra vers la dialectique dans la mesure où cette fonction s'exprime aussi dans la structure du premier et du troisième axiome.

L'importance de cette constatation réside dans le fait qu'elle enlève à l'idée d'une logique générale son caractère purement abstrait. Car une telle logique obéit aux mêmes catégories que celles que nous avons déjà constatées en d'autres occasions; c'est-à-dire : l'élément, la relation, la totalité, la permanence, la dépendance, le devenir. Et cela n'est possible que parce que dans ce formalisme logique surviennent également certains facteurs constants du monde objectif, ou tout au moins certaines données constantes de la relation entre l'être et la conscience; données qu'on peut qualifier d'objectives dans ce sens que la conscience est somme toute *un moment* de l'être et, dans sa forme actuelle, le produit historique de ce dernier. En outre, si la seule logique générale ne reposait que sur les catégories générales, et si celles-ci ne recélaient pas un facteur empirique et variable, le nombre des logiques de la raison spéculative serait, non seulement limité, mais même fort petit. En réalité, ce nombre est plus grand qu'il ne résulte de n'importe quel calcul, ce qui permet de conclure que le système des logiques ne se développe pas uniquement par des voies purement immanentes et formalistes.

Quels sont maintenant les facteurs qui renvoient à une sphère transcendantale par rapport à la conscience? Nous avons esquissé plus haut le tableau d'un système de coordonnées à quatre dimensions de notre espace spirituel et avons interprété chaque coordonnée comme une des facultés de la connaissance humaine. Le fait que ce tableau ne saurait être que provisoire, montre qu'un premier rapprochement résulte déjà de la connexion dialectique desdites facultés. Si cette connexion n'existait pas seulement sous une forme non différenciée et inefficace, purement extérieure et dépourvue de l'unité totale, toutes les facultés devraient réaliser les mêmes facteurs fondamentaux (dans un ordre différent bien entendu, car autrement la pluralité de ces

facultés serait superflue). En d'autres termes, ces facteurs ont non seulement une unité abstraite, inférée desdites facultés, mais une base commune qui précède la relation concrète entre l'être et la conscience.

Cette base commune peut être trouvée par deux voies différentes : par celle de l'histoire de l'esprit (et spécialement de la philosophie), et par celle de la fonction des facultés de la connaissance. Dans les deux cas, elle se présente naturellement d'une manière unilatérale et sous les apparences les plus diverses. En procédant à l'abstraction de celles-ci, on obtient les axes suivants pour le système de coordonnées à quatre dimensions de notre espace spirituel : Moi-non-moi ; inconscient-conscient ; contenu-forme ; absolu-conditionnel (Un-multiple). Ces coordonnées s'imposent dans chaque faculté de la connaissance, mais surtout dans l'ensemble de l'espace cognitif, ainsi que dans l'ensemble de son histoire, c'est-à-dire de sa lutte historique avec le monde extérieur.

Les philosophies — leurs contenus et leurs méthodes — ne se différencient que par la suprématie socialement et individuellement conditionnée d'un de ces facteurs par rapport aux autres. Mais la relation dialectique entre l'être et la conscience fait que ces différences ne sont pas seulement imposées à la raison de l'extérieur ; c'est dans la structure même de l'espace spirituel qu'elles trouvent, pour leur réalisation, une condition additionnelle de provenance historique. Car les quatre coordonnées n'ont pas un point d'intersection fixé *a priori* et demeurant toujours constant. La raison en est, premièrement, que *chacune* des coordonnées traverse *chaque* faculté de connaissance ; ensuite, que l'abscisse de chaque coordonnée est en rapport aussi bien avec l'abscisse qu'avec l'ordonnée d'une autre coordonnée (par exemple : le contenu est en relation aussi bien avec le moi (sujet) qu'avec le non-moi (objet) et respectivement : la forme est en relation aussi bien avec le non-moi qu'avec le moi. De sorte que toute affectation sans équivoque d'abscisse à abscisse et d'ordonnée à ordonnée est impossible ; la raison en est enfin que la quatrième coordonnée irrationnelle réunit les trois autres en une de leurs deux parties (le conditionnel) et en modifie la forme par la relation avec l'absolu (l'Un). Il s'ensuit que l'image mathématique contient la possibilité d'un nombre infini de points d'intersection.

L'espace spirituel n'est donc point une structure stationnaire ; il se trouve en mouvement permanent ; celui-ci ne gravite pas autour d'un centre fixé mais implique ce centre lui-même en ses révolutions (ou, du moins, il peut l'impliquer). La cause de ce mouvement réside dans l'auto-mouvement de l'être, dont

la conscience est l'élément le plus élevé; elle réside aussi dans le fait que cet auto-mouvement est maintenu par la tension dialectique entre l'être et la conscience. Autrement dit, il y a dans l'espace spéculatif des possibilités infinies pour la réalisation de points d'intersection et de formes concernant les coordonnées, mues, non seulement les unes par rapport aux autres, mais mues en elles-mêmes. Ces possibilités se réalisent dans l'histoire, tant dans le sens de leur coupe longitudinale (évolution) que dans chaque coupe transversale, au sein de chaque époque des manières différentes et multiples. Ceci en raison du fait que les possibilités ne sont, elles-mêmes, en dernière instance, que les produits de l'histoire.

Nous avons donc démontré que la raison spéculative dispose de plusieurs logiques, dont aucune ne saurait être rendue absolue, parce que chacune est un produit historique; nous avons démontré ensuite que ces logiques forment un système et qu'elles sont par conséquent tout à fait arbitraires; que ce système est cependant un système ouvert, infini (ou, en d'autres termes, une possibilité dont la réalisation peut être effectuée parce que le système est lui-même un produit historique au même titre que les forces de réalisation de cette possibilité); enfin, que l'arbitraire en apparence absolu de la raison « autonome » ne signifie en réalité qu'un degré de liberté relativement élevé pour la répercussion de ladite raison sur le monde extérieur. Ces degrés de liberté n'en restent pas moins soumis à des lois générales; lois qui deviennent d'autant plus efficaces que le système philosophique respectif se voit lui-même devenir plus vaste, plus valable, c'est-à-dire plus objectif. Enfin, ces degrés de liberté relative n'excluent pas un rapprochement successif du seul principe de la seule méthode et du seul système, mais incluent précisément ceux-ci.

Et c'est en cela que se révèle la supériorité de la théorie marxiste de la connaissance (matérialiste-dialectique) par rapport à toutes les théories de la connaissance idéaliste. Celles-ci sont toujours forcées de conférer un caractère absolu à une logique déterminée, sans pouvoir se rendre compte des causes qui ont conditionné la dogmatisation de l'une des coordonnées, laquelle entraîne l'élimination du système des coordonnées en sa totalité. On prétend néanmoins vouloir sauvegarder l'autonomie de l'esprit vis-à-vis de la matière : alors que, par contre, la théorie marxiste de la connaissance reconnaît non seulement la raison spéculative, mais aussi toutes ses logiques possibles (dans les limites, certes, d'une répercussion, historiquement conditionnée, de la conscience sur l'être) et elle démontre ensuite par la relativité de ces logiques les unes envers les autres, qu'elles se rap-

prochent toujours davantage de la logique « absolue » de l'être et de la connaissance, et ceci dans la mesure où la raison cesse d'être spéculative pour s'intégrer dans les facultés de connaissance concrètes.

Par l'analyse de l'étape de *l'élaboration*, nous pensons avoir montré encore plus clairement pourquoi la raison constitue une faculté qui conduit fatalement à des solutions idéalistes hypertrophiques, et pourquoi le caractère exclusif de cette attitude reste ignoré des philosophes eux-mêmes : non pas à cause de la prétendue « autonomie » de la raison, mais à cause du degré de liberté relativement élevé de sa répercussion, lequel dissimule à la conscience l'influence des conditions historiques et notamment des conditions de la production matérielle et de la formation sociale. C'est pourquoi ces philosophes considèrent la raison comme une faculté absolue. Du seul point de vue de la théorie de la connaissance, la question de savoir quel facteur est rendu absolu, n'a pour le marxisme aucune espèce d'importance ; que ce soit le Moi (Fichte), l'Inconscient (Harmann), la Forme (Kant), l'Un, le facteur de la constance ou celui du mouvement, etc., cela lui est parfaitement égal, mais en tant que méthode historique, il reconnaît, dans la succession déterminée de ces facteurs, le rythme du rapprochement et de l'éloignement par rapport à la seule méthode cognitive, dont la réalisation dépend de l'intégration de la raison dans la connaissance concrète.

Il nous importe encore d'attirer l'attention sur le fait que dans le cadre de chaque logique, la raison peut se réaliser plus ou moins parfaitement, et qu'à cet effet les diverses logiques offrent un champ d'action différent. Ici aussi, comme dans les autres facultés de la connaissance, l'acte psychique se trouve vis-à-vis de l'acte créateur de valeurs, dans le rapport qui régit la partie envers le Tout, à condition que ce rapport soit conçu dialectiquement et non mathématiquement. Les critères pour les degrés de l'évolution, c'est-à-dire pour le degré de vérité atteint chaque fois, sont en principe les mêmes que pour les autres facultés de connaissance. Il y a cependant une différence, et elle réside en ce que le relâchement du rapport entre *l'élaboration* et *l'extériorisation* gagne en importance. Cela tient au fait que l'objet de la raison est le secteur non dominé du monde, et que pour ce motif le caractère d'arbitraire dans la répercussion de la raison est devenu plus grand. Il s'ensuit que l'extériorisation est aussi bien vis-à-vis du corps de celui qui pense que vis-à-vis du monde extérieur, relativement plus indépendante que dans les autres facultés, ce que nous examinerons tout à l'heure d'un peu plus près. L'extériorisation s'ef-

fectue dans une région intermédiaire qui n'était pas indépendante originellement, mais qui l'est devenue ultérieurement d'une manière relative. Et la réalité de la raison réside en premier lieu, mais non exclusivement, en ce que cette faculté se réalise adéquatement et sans contradiction dans cette région intermédiaire sur un plan supérieur, de telle sorte que les nouveaux contenus sont congruement représentés par une nouvelle méthode.

Marx lui-même a soulevé une fois (sans la résoudre) la question de savoir pourquoi une œuvre d'art déterminée (l'Iliade par exemple) survit à ses propres conditions matérielles; comment elle arrive à exercer un « attrait éternel ». Cette question, nous pouvons la circonscrire encore plus étroitement, en ce qui concerne les œuvres philosophiques : pourquoi le Phédon de Platon par exemple a-t-il encore de nos jours une certaine valeur, bien que nous ne croyions plus à l'immortalité de l'âme et que nous nous apercevions de ce qu'il y a de trompeur dans les démonstrations du philosophe grec? Ou bien pourquoi sa « République » exerce-t-elle encore sur nous un « éternel attrait », malgré que nous sachions que la définition de la justice donnée par lui, que sa théorie de l'Idée et que son communisme aristocratique sont la conséquence de son incapacité à analyser le processus de la production matérielle, et que cette incapacité s'explique par une attitude réactionnaire envers sa propre classe dans le cadre de la société grecque? La réponse, aussi bien pour l'Iliade que pour la « République » serait la suivante : parce que l'intensité de la production intellectuelle est telle que ses résultats suffisent aux besoins de la classe dirigeante même lorsque celle-ci appartient à une tout autre structure économique et sociale. Nous avons déjà dit précédemment en quoi consiste cette intensité; à savoir dans l'originalité de la création spirituelle lors de la répercussion de la conscience sur l'être (à l'encontre des reproductions simples ou élargies); elle consiste également dans la multiplicité du monde qui se trouve enchâssé dans la simplicité de la méthode spirituelle; dans la coïncidence de l'être et de la conscience, de la conscience et des moyens d'expression (dématérialisation et réalisation); enfin dans la logique interne comme dans la richesse de cette même réalisation. Ce sont précisément ces derniers facteurs qui, pour des causes déjà citées, acquièrent pour la raison spéculative une importance toute particulière. Nous arrivons ainsi à l'étape de l'*extériorisation*.

c) *L'extériorisation*. — Quand on compare sa fonction à celle de la réception et de l'élaboration, on constate que l'*extériorisation* a quelque chose de commun dans toutes les facultés

de la connaissance. Du « monde en dehors de nous », la *réception* fait un « monde pour nous » ; du « monde pour nous », l'*élaboration* fait un « monde en nous » ; enfin, l'*extériorisation* fait « par nous » que ce « monde en nous » devienne un autre « monde en dehors de nous ».

En d'autres termes, dans le processus de la connaissance, c'est d'abord la direction, ensuite le degré d'activité de l'homme qui se modifient. La dématérialisation qui, en partant de la *passivité*, engendre et accroît l'*activité*, se mue en réalisation, qui se heurte de par cette activité aux obstacles passifs que lui opposent les moyens réalisateurs. A cela il convient d'ajouter que la dématérialisation et la réalisation ne sont point deux actes indépendants l'un de l'autre, et ces actes ne sont pas seulement liés par la succession chronologique : la manière spécifique de la réalisation, le stade historique des moyens réalisateurs et la classe sociale qui en dispose agissent également d'une manière *sélective* sur la dématérialisation, de même que cette dernière élève, inversement, les moyens réalisateurs de la raison sur un plan supérieur.

La machine nous fournit un exemple qui permet de démontrer clairement ce que nous venons de dire. En transformant l'« Autre », qui se trouve donné dans la nature, en un « Autre » construit par lui-même dans le cadre du monde extérieur, l'homme (qui procède à cette transformation afin que cet Autre en produise toujours de nouveaux) est tout d'abord très étroitement lié à la catégorie du Spécial : la machine a un but étroitement délimité, elle ne peut être mue que par une force déterminée et exige des connaissances spéciales de la part de l'homme qui la fait fonctionner. Or, l'évolution de ce processus tend à la combinaison des divers caractères spéciaux, qu'elle finit par rendre indépendants de chaque genre d'énergie particulier, afin que tout le monde arrive à faire fonctionner ladite machine ; autrement dit, l'évolution tend à la substitution du spécial par le général. Cela nous permet de surmonter les limites primitives de la matière qui ont contraint l'homme à pratiquer la division du travail. Mais chemin faisant, nous rencontrons des limites toujours nouvelles qui découlent précisément du caractère *universel* des énergies, caractère opposé à la nature *limitée* de notre pensée et des différentes matières trouvées dans le monde extérieur. Ainsi, par exemple, nous ne sommes pas encore capables de réaliser la vieille idée d'utiliser les énergies du soleil et des marées et de nous procurer ainsi des forces inépuisables.

Ce n'est pas seulement dans sa forme naturelle mais aussi dans sa forme sociale que la matière du monde extérieur oppose de la résistance à l'extériorisation, et qu'elle impose à cette

partie de l'acte de la raison un long processus historique. Pour l'extériorisation, la matière est non seulement un produit de la société mais en même temps la propriété de certains individus qui forment, selon l'importance de leur propriété, des classes également déterminées dans le processus de production matériel. Et comme la transformation qu'il importe de faire subir à cette matière est, selon les cas, en faveur ou en défaveur des intérêts de la classe dirigeante, celle-ci empêche ou favorise la réalisation des idées. Aussitôt que les obstacles sont surmontables, il s'avère que l'extériorisation ne projette pas à l'extérieur une pensée déjà complètement finie, mais qu'elle constitue plutôt *un moment* dans le processus de perfectionnement de la pensée même. Aux problèmes résolus dans l'idée, l'extériorisation ajoute toujours quelque chose; la nature concrète de la matière produit des pensées nouvelles, parfait celles qui existent déjà et complète leur systématisation. Aussi bien, dématérialiser et réaliser représentent deux processus dont l'opposition n'est pas seulement extérieure mais aussi intérieure; ils forment de par leurs relations réciproques une unité, un tout qui se trouve dans un processus indéfini; c'est dire que leur rapport est dialectique.

En outre les extériorisations se développent d'une faculté à l'autre (évolution dont le caractère dialectique sera examiné plus loin). Il suffit pour l'instant d'attirer l'attention sur le fait que l'activité corporelle ne peut modifier, dans son extériorisation, qu'un état qui comporte un Autre déjà existant, et qu'elle doit abandonner toute évolution ultérieure au processus naturel (cette évolution peut évidemment conduire à un objet indépendant). Par contre, l'intellect peut transformer l'Autre déjà existant de telle manière que, sur la base de la théorie de la pensée, un nouvel objet est créé dans le cadre du monde extérieur. Cet objet est à son tour abandonné par la suite à sa propre évolution dialectique dans l'histoire. Cette remarque est pour nous d'importance, notamment pour caractériser ce qu'il y a de spécifique dans l'extériorisation de la raison. Il est vrai que celle-ci ne produit pas de nouveaux moyens; mais en amplifiant ceux mis à la disposition par l'activité corporelle et par l'expérience sensorielle, elle en fait des domaines d'expression et leur procure en même temps une espèce de réalité qui peut se rendre *relativement* indépendante de celle du monde extérieur et de la conscience tout en contenant ces deux éléments (monde extérieur et conscience) sur un plan supérieur en tant que données antithétiques.

En étudiant les mouvements d'expression de l'expérience sensorielle, j'avais déjà indiqué le processus historique qui con-

duit de ces mouvements d'expression à l'art. Ce processus n'est possible que parce que la raison s'empare de ces mouvements et s'en sert à ses propres fins. Elle continue en ceci la tendance qu'on pouvait déjà reconnaître dans les mouvements d'expression eux-mêmes : tendance consistant à se détacher de plus en plus du corps humain en tant que leur porteur, et des besoins matériels les plus immédiats en tant que leur but. Certes, la mission de la raison, consistant à pénétrer le secteur non dominé et à en rechercher l'unité et la totalité, est conditionnée de son côté par un besoin ; et, bien entendu, ce besoin spirituel est non seulement indissolublement lié aux besoins matériels, mais il dépend directement de ces derniers. Cependant, le caractère indéterminé de l'influence du monde non dominé, le caractère « d'immédiat » relativement grand de la répercussion de la raison, et enfin l'arbitraire conditionné par ces deux caractères, favorisent la tendance à créer leurs domaines totaux en partant des mouvements d'expression isolés. Et ce sont les mêmes raisons qui favorisent à l'intérieur de ces domaines d'expression, la différenciation et l'intégration, qui favorisent en un mot l'existence de ce que les philosophies idéalistes actuelles appellent les valeurs autonomes. Ce mode de formation éclaircit non seulement toute une série de faits historiques et théoriques, mais aussi l'illusion de la prétendue autonomie ; la notion de la valeur matérialiste-dialectique en résulte ainsi d'elle-même.

Nous nous trouvons devant le fait, indéniable et très important, que dès les époques les plus reculées de l'évolution humaine, des manifestations extrêmement réussies de la production intellectuelle (de l'art, par exemple) existaient concurremment avec les manifestations les plus rudimentaires de la production matérielle. Les philosophes idéalistes — dans la mesure où ils se rapportent aux faits concrets, en dépit de leur méthode apriorique — s'en sont vu autorisés à y reconnaître la preuve du caractère primordial et éternel de la « valeur » art, de la faculté esthétique. Et le marxisme, qui présuppose une division du travail, évoluant historiquement entre l'être et la conscience, et une évolution historique de la conscience en dépendance de l'être, semble se trouver là devant une grosse difficulté.

Or, cette difficulté disparaît aussitôt si l'on admet que, dès sa différenciation par rapport aux animaux, l'homme possédait toutes les facultés de connaissance — au moins sous forme de prédisposition — en même temps et concurremment dans l'unité de sa conscience ; si l'on admet aussi que toute évolution n'est pas une création *ex nihilo*, mais une amplification des possibilités déjà existantes, réalisée par la différenciation et l'intégra-

tion sur la base de leur utilité pour la satisfaction des besoins, ainsi que sur la base de leur propre caractère antagoniste. Ceci posé, nous n'avons qu'à nous rappeler nos constatations antérieures : dans la mesure où l'homme s'assure la satisfaction de ses besoins matériels à l'aide de son corps et de ses sens, il devient conscient du reste non dominé du monde extérieur et de son besoin croissant d'en venir à bout par l'imagination. La connaissance réelle de chaque objet au moyen des facultés concrètes (corps, sens, intellect) était, et est encore, en rapport d'influence réciproque avec la connaissance fantastique du Tout au moyen de l'ensemble de l'esprit (raison); le besoin *matériel* était, et est encore, en rapport d'influence réciproque avec le besoin *spirituel*. Mais ce dernier n'est en réalité un besoin « spirituel » que parce que l'ensemble de l'esprit ne peut pas encore être suffisamment différencié et réalisé; donc, parce que c'est un manque, et non une valeur supérieure qui se traduit en lui. En d'autres termes, l'homme n'est pas forcé de se tourner vers le secteur non dominé seulement au moment où ses besoins matériels sont déjà satisfaits; mais comme le secteur non dominé intervient sans cesse dans cette satisfaction des besoins, et comme il la menace d'une façon permanente, l'homme est, par contre, forcé d'affronter ce secteur du monde extérieur, précisément pour assurer la satisfaction des dits besoins.

Cette contrainte s'accroît — ainsi que nous pouvons l'observer encore de nos jours — par le fait que le secteur non dominé acquiert, justement à cause de ce qu'il n'est pas dominé, une plus grande énergie motrice que le secteur dominé, et parce que l'imagination ne fait qu'augmenter cette énergie encore davantage. C'est que l'homme, s'apercevant en d'innombrables occasions jusqu'à quel point la satisfaction de ses besoins est influencée par des événements se déroulant dans le secteur non dominé, finit par concevoir l'idée que c'est dans ce secteur que résident la condition et la cause de cette satisfaction. Cette idée fautive, qui met les faits à l'envers, constitue un acte de conscience réel, qui place les facultés de connaissance concrètes et leurs résultats dans un rapport nouveau : envers le Tout et l'Un du secteur non dominé. Ce processus s'effectue avec une intensité à peine entravée par la satisfaction matérielle des besoins; et c'est ainsi que tous les moyens d'extériorisation s'enrichissent énormément, et surtout, sous le rapport de la forme.

Tous ces faits se répètent, à des étapes déterminées et sur un plan supérieur aux époques les plus diverses de l'histoire. Mais ils ne sont pas plus étonnants par la suite qu'ils ne le sont au commencement, pour peu qu'on se rende clairement compte des deux données suivantes :

1) L'évolution de l'intensité de la puissance créatrice de l'homme (c'est-à-dire de la lutte de son esprit avec l'être), est saisissable, non pas directement, mais seulement indirectement; autrement dit, elle n'est saisissable qu'en considérant l'abondance et la diversité du contenu que la raison spéculative a spécialement pour objet de ramener au dénominateur général de l'unité et de la totalité. Ces différences, qui sont très grandes au cours de l'évolution progressive, s'amoindrissent énormément quand on les considère rétrospectivement et se réduisent presque à zéro, de sorte qu'il ne nous reste plus que l'intensité demeurée en apparence toujours égale depuis le commencement. Cette impression est encore renforcée par le fait que l'intensité n'est pas une grandeur absolue, mais qu'elle est, elle aussi, une grandeur historique; c'est-à-dire qu'elle se développe en liaison extrêmement étroite avec la matière que l'esprit humain est appelé à s'approprier en l'interprétant; plus encore, l'intensité réside en partie dans l'évolution même de cette matière. Ainsi il y a à chaque époque des points d'équilibre entre l'abondance des matériaux et la force spirituelle, et c'est précisément cet équilibre qui influe, dans un certain sens, en la diminuant, sur l'importance du développement historique.

2) Il n'y a pas seulement des époques où la disproportion existe effectivement en faveur des idéologies, mais il y a aussi le cas inverse, que nous remarquons en constatant la disparition de toute production d'idéologies, ou encore en constatant la stagnation, alors que le perfectionnement des moyens concrets servant à la satisfaction des besoins matériels se trouve être complètement absorbée par l'évolution ultérieure, et échappe aisément, pour ce motif, à la conscience humaine.

Mais si c'est la raison qui, en dépendant du niveau historique de la production matérielle, des facultés de connaissance concrètes, et qui, en réagissant sur elles, crée les diverses « valeurs », les divers « domaines culturels », ceux-ci perdent tout caractère apriorique, aussi bien dans cette « conception objective » que dans la « conception subjective » en tant que faculté esthétique, religieuse, etc. Toutes ces facultés « simples » et prétendument originelles ne sont que des mots servant à désigner des complexes de faits non encore analysés (comme par exemple en physique les différentes « forces »). Ce qui existe, en réalité, c'est la liaison — née tout à fait secondairement, et se développant sans cesse — entre la raison et les organes plus ou moins différenciés de la *réception*, ou entre la raison et les moyens d'extériorisation des facultés de connaissance concrètes. Chaque domaine culturel est caractérisé comme une connexion devenue relativement constante entre l'homme

total et unitaire, et comme un des différents moyens de connaissance dominant les autres. Ainsi, par exemple, la raison et les sens se confondent dans le domaine de l'art en une unité, et c'est tantôt la participation de la vue (peinture), du toucher (sculpture), de la marche (architecture, danse), etc., qui se trouve être plus accentuée au dépens des autres moyens de connaissance.

L'hypothèse d'une faculté esthétique psychologiquement ou logiquement originelle repose uniquement sur le fait qu'on a conféré un caractère d'absoluité à cette constance relative, née *historiquement*.

Cette « absolutisation » n'a été possible que parce qu'on avait oublié le caractère de *besoin* primitivement inhérent à toutes les productions spéculatives; et aussi parce qu'on avait exagéré jusqu'à la négation de tout rapport, et même de toute dépendance, la fraude idéologique initiale, selon laquelle la domination réelle du monde extérieur par les facultés concrètes dépendrait de l'empire illusoire exercé par la raison. « L'art pour l'art », la justice pour la justice, la religion consistant uniquement dans la foi pure, etc., sont autant de « principes » qui ne résultent au fond que d'un long développement historique, mais qu'on a tenté d'*éterniser* en en faisant des fictions idéalistes de « valeurs culturelles » absolues et aprioriques, ainsi que des facultés esthétiques et autres, prétendument primordiales.

Toute cette « absolutisation » ne repose en somme sur rien d'autre que sur le fait suivant : l'homme, s'adressant (ou plutôt étant obligé, par ses besoins, de s'adresser) en son unité et en sa totalité au secteur non dominé du monde extérieur, a pu, à la longue, donner, grâce à sa raison, une certaine ampleur et une indépendance relative aux moyens, étroitement limités et conditionnés qui lui permettent de procéder à l'acte de l'extériorisation. En quoi consiste cette indépendance? Disons tout d'abord que, comme le démontre tout ce qui précède, il ne peut point être question de sa primordialité. En ce cas, comment est-elle née en tant que phénomène secondaire?

Prenons un exemple concret. Dans le domaine de l'art, le peintre s'exprime à l'aide de couleurs. Ces couleurs (que nous connaissons grâce à notre activité corporelle) ne sont pas nées pour être utilisées dans un but artistique; on ne les a employées à cette fin que lorsqu'on a acquis la connaissance des matières colorantes. La couleur possède en tant que couleur une *matérialité propre*. Mais aussitôt qu'elle devient un moyen d'extériorisation de la raison, on exige d'elle qu'elle exprime en même temps l'état d'âme de l'individu à l'aide de certains objets ou

certaines formes abstraites (c'est-à-dire en relation avec des caractères matériels nouveaux). On exige donc de la couleur deux facteurs d'expression : celui du sujet et celui de l'objet opposés à sa propre matérialité. A cela s'ajoute le fait tout à fait distinct que la couleur n'est pas seulement couleur, mais aussi lumière et ligne (limite), c'est-à-dire que le matériel en question n'a pas seulement un côté imitatif, mais aussi un côté figuratif.

Or, en tant qu'homme possédant une raison spéculative, l'artiste s'imagine pouvoir choisir, en parfaite liberté, celui de ces trois caractères de matérialité ou de forme qu'il convient mieux d'utiliser, la méthode par laquelle il convient de donner une unité aux caractères qu'il aura choisis. En réalité, ce choix est conditionné par l'état donné de la production matérielle et intellectuelle, par la classe à laquelle appartient l'artiste, et en particulier par l'histoire de l'art elle-même. Le travail effectif de l'artiste consiste en ce que, en créant l'unité plus ou moins contrastée de ces éléments hétérogènes, il confère à son moyen d'expression une indépendance secondaire et relative par rapport à ses dépendances initiales. En d'autres termes, quoique la raison dépende originellement aussi bien de l'être (directement du secteur non dominé, et indirectement du secteur dominé), que de la conscience (directement de l'homme un et total, indirectement de l'état des diverses facultés de connaissance concrètes) elle crée, à l'aide des moyens compliqués d'extériorisation (qui lui sont transmis historiquement et qu'elle ne fait qu'amplifier), des domaines qui possèdent une forme de réalité différente des objets de la conscience, et dont ils constituent la synthèse.

De plus, chaque œuvre renforce, dans les limites de chacun de ces domaines, le caractère de stabilité relative de cette synthèse. Car, comme les notions, les sons, les formes plastiques, etc., semblent être liées, entre elles-mêmes, par des lois qui ne sont pas immédiatement, mais seulement médiatement identiques à celles de l'être et de la conscience, comme en outre ces lois font des moyens d'expression un Tout en soi parfait et exempt de contradictions, il s'en dégage l'impression que l'œuvre « se suffit à elle-même ». Dans la mesure où celle-ci se rend indépendante de ses deux sources, elle *semble* aussi ne pas avoir besoin d'une efficacité dépassant son cadre.

$2 \times 2 = 4$, affirme l'idéalisme, est une chose qui reste vraie, qu'elle soit ou non pensée par quelqu'un; car, affirme le même idéalisme, cet axiome n'est pas vrai parce qu'il a été médité, ni parce qu'il est reproduit par la réflexion. Or, il importe de dire à l'encontre de cette affirmation que l'homme qui

reproduit une production intellectuelle s'y trouve inclus à la fois en tant que nature concrète et idéale, individuelle et parfaite. Autrement dit, il est tout aussi inexact que « $2 \times 2 = 4$ » est vrai, que ce soit pensé ou repensé, qu'il est inexact d'affirmer que cet axiome est vrai uniquement parce que le processus productif ou reproductif suffit à des fins pratiques. La première de ces hypothèses est métaphysique, la seconde purement utilitaire, et toutes les deux se complètent dans leur exclusivité. La vérité d'une thèse (ou, en général, la justesse d'une appréciation) n'est ni indépendante du fait qu'elle est « pensée », ni dépendante du fait qu'elle est reproduite dans un but utilitaire. Cette vérité réside plutôt dans le fait que le contenu en devrait être pensé de telle manière, qu'il vienne à inclure sa reproductibilité. Les deux actes sont contenus l'un dans l'autre, mais d'une façon dialectique; entre eux, il subsiste une tension qui se réalise dans l'histoire tantôt par l'accroissement, tantôt par la diminution des distances.

En principe, la vérité ne dépend donc pas de la reproduction effective, mais de la reproductibilité; mais, d'autre part, elle ne dépend pas seulement de ce qu'elle *peut* être pensée, mais du fait qu'elle est *effectivement* pensée. Un contenu jamais pensé peut être (en dehors de la conscience), *réel*, mais il ne peut pas être *vrai*, car ceci signifierait que la réalité a traversé la conscience humaine de manière qu'elle soit reproductible. Il s'ensuit que l'extériorisation, c'est-à-dire, dans ce cas, la réalisation culturelle de l'acte producteur n'est qu'une preuve *relative*, mais qu'elle est une *preuve* relative.

Je montrerai tout à l'heure que la synthèse des domaines a aussi une histoire ultérieure, qui souligne encore davantage sa relativité. Qu'il me suffise pour l'instant de dire un mot sur le sens dans lequel on peut, du point de vue marxiste, appeler cette synthèse une « valeur ». Et cela non pas à cause de sa *formalité* (car en tant que telle, elle n'est qu'un genre d'existence parmi d'autres), ni à cause de sa *matérialité* (car en tant que telle, elle décele des propriétés comme toutes les autres catégories d'existence); mais uniquement à cause du degré de vérité (ou, sous un angle plus général, du degré de perfection) qui est réalisé en elle; autrement dit, suivant le rapport du facteur relatif vis-à-vis du facteur absolu, suivant l'intensité avec laquelle la conscience affronte et interprète l'être.

C'est qu'à cet égard, la synthèse des domaines représente un travail qui est, certes, conditionné historiquement et socialement, mais qui est la création d'un seul individu, en tant que porte-parole d'une avant-garde, laquelle est à son tour le porte-parole de la classe la plus consciente de la société. Comprise

dans ce sens, c'est à la « valeur » de l'extériorisation de la raison qu'est liée toute son évolution ultérieure; évolution qui consiste à « adapter la conscience sociale à la logique objective reconnue » (Lénine), c'est-à-dire à transformer et à modeler la société d'après la « valeur » suprême, théoriquement réalisée.

L'histoire montre par des lois non méconnaissables comment et à quelles étapes se consomme l'acte de l'extériorisation.

Comme les « valeurs » se trouvent être les théories — développées avec le plus de conséquence — de la classe sociale la plus avancée, la plus consciente, elles se retournent aussi bien contre les intérêts et l'inertie de la classe dirigeante que contre ceux de la classe opprimée. Leur reproduction ne s'opère donc que dans ce cadre historiquement conditionné, c'est-à-dire à un niveau inférieur, moins développé. Cela s'applique tant à la religion du Christ, à la doctrine de saint François, aux idées de la Révolution française, qu'au communisme pratique de Marx. Les théories sont l'expression idéologique des intérêts d'une classe présentés tantôt sous une forme masquant les buts ultimes, tantôt sous la forme d'une utopie anticipant sur eux. Bien entendu, ce sont les intérêts *réels*, et non les intérêts *prétendus*, qu'il s'agit de réaliser. Or, ce n'est point à cela que nous faisons allusion en disant que la pratique doit tout d'abord rester derrière la théorie. Mais même pour réaliser la partie effective, même pour adapter la « logique reconnue objective » à l'état donné de la situation sociale, ce qui s'avère inévitable, c'est, d'abord, une modification dans le sens d'une dilution, ensuite, un rapprochement s'opérant pas à pas et non en ligne droite.

Ce côté négatif de la reproduction dans le cadre social a néanmoins un élément positif : la reproduction à un échelon inférieur n'est plus abandonnée au seul arbitraire; elle est organisée, et par cela même elle est assurée le plus possible. Qu'il s'agisse d'Eglises, de partis politiques ou d'institutions d'État, toutes ces formes sont devenues nécessaires, vu que l'organisme interne de l'extériorisation de la raison cesse d'être en vigueur à cause des reproductions à un échelon inférieur (cet organisme n'étant que la forme de la production unique, réalisée par l'avant-garde de la société); aussi a-t-il dû être remplacé par une organisation *extérieure*, dont le sens réside dans la transformation du processus de connaissance en un processus historique; autrement dit, dans la transformation des « valeurs » en « biens ». Il arrive cependant qu'un jour ces organisations finissent par travailler à l'encontre de cette évolution. Elles acquièrent un état d'inertie et, devenues ce qu'on appelle des « bureaucraties », elles entrent en conflit avec la logique objective destinée à être

historiquement réalisée. Dans la mesure où elle est objective (et non idéologique), cette logique a le pouvoir de détruire les dites organisations, et de se hausser, par-dessus ces bureaucraties, jusqu'à un niveau historique supérieur ; par contre, dans la mesure où une théorie est exclusivement idéologique (et non objective) elle se voit dégringoler d'échelon en échelon sous l'effet des diverses organisations, institutions, bureaucraties, etc.

Dans la période où l'organisation se pétrifie en bureaucratie, les « biens » deviennent des « marchandises ». On fabrique, on vend et on achète des « indulgences » ecclésiastiques, des systèmes de philosophie, de la gloire, et des fonctions bureaucratiques, le tout dans l'intérêt de la classe et de la bureaucratie dirigeantes. Et lorsque, comme cela se passe en régime capitaliste, la vie sociale est entièrement dominée par la production et la circulation des marchandises, on finit par acheter plus ou moins directement de l'honneur, de l'amour ou de l'amitié, qualités et sentiments qui ont, entre temps, complètement changé de caractère.

Ce fait historique, à savoir que peu à peu toute la production matérielle et intellectuelle s'est transformée en une production de marchandises, est important du point de vue de la théorie de la connaissance ; en ce sens précisément que cette historicité rend passablement relative l'autonomie de l'extériorisation spéculative. En effet, ce qui avait été produit autrefois en tant que moyen auxiliaire en vue de la conquête, par l'imagination, du secteur non dominé du monde extérieur, a fini par devenir un moyen de coercition matérielle, à l'aide duquel la classe dirigeante opprime les autres classes. Ce qui fait que cet état de choses provoque de temps à autre des actions dont le but est son abolition complète.

Tout théoricien de la connaissance doit se poser la question de savoir si cette voie de l'extériorisation est absolument *nécessaire* ou si elle ne dépend que des conditions historiques concrètes ; si, en d'autres mots, le résultat de la raison doit être toujours suivi par une reproduction à un niveau inférieur. Aussi longtemps que la raison est encore une faculté relativement isolée, aussi longtemps que son intégration dans les facultés de connaissance concrètes ne s'est pas consommée jusqu'à la complète unité dialectique, cette « évolution » reste inévitable. C'est qu'une raison semblable ne peut produire que des « idéologies ». Or, celles-ci constituent, non seulement un renversement *théorique* du rapport entre l'infrastructure et la suprastructure, mais elles en démontrent en même temps le pendant *pratique*, à savoir que la classe qui produit (matériellement) est la classe exploitée, et que la classe qui ne produit

plus est la classe exploitante (vivant de la plus-value capitaliste qu'elle n'acquiert pas par son propre travail). En un mot, l'existence d'une raison semblable atteste qu'il y a encore des classes.

Inversement, l'intégration complète de la raison dans les facultés de connaissance concrètes attestera la prédominance du secteur dominé sur le secteur non dominé, ainsi que l'existence d'une société sans classes. C'est seulement à ce moment-là que seront données toutes les possibilités et de libérer « l'adaptation de la conscience sociale à la logique reconnue objective » du stigmate d'une reproduction à un niveau inférieur, et aussi d'harmoniser d'emblée la production « individuelle » avec la reproduction accomplie par la société. Cela ne signifie certes pas que tous les hommes seront égaux, ou même qu'ils deviendront tous des génies, mais la distinction entre l'individu créateur et la « masse du public » disparaîtra, de même que le fossé qui les sépare cessera d'être un gouffre impossible à combler.

Avec l'accomplissement effectif de cette intégration, un autre problème important se verra perdre son caractère métaphysique pour se manifester désormais comme un problème purement historique. Nous avons été obligés de placer la pratique humaine d'une part, en tant qu'activité corporelle, au début du processus entier de connaissance et, d'autre part, de la dissocier dans l'extériorisation de chacune des facultés cognitives. Cela signifie que — tant qu'il y aura des sociétés caractérisées par des classes — la multiplicité des facultés de connaissance prévaudra sur leur unité. Il en résulte sans plus que la pratique qui repose sur la totalité de la connaissance humaine (c'est-à-dire toute l'activité sociale, politique et morale) est séparée de la théorie par un abîme; que l'homme vit en quelque sorte sous le régime d'une comptabilité double : l'une théorique (religieuse, métaphysique, etc.), l'autre pratique; que l'unité de la théorie et de la pratique ne saurait apparaître dans le meilleur des cas que comme une « exigence idéale ».

C'est pourquoi nous retrouvons sans cesse, dans l'histoire de la métaphysique, le problème jamais résolu : est-ce la pensée qui a précédé l'action ou l'action qui a précédé la pensée? Nous nous rendons compte maintenant que le problème a été, *devait* être mal posé, car il n'est en aucune façon un problème métaphysique, mais un problème historique. Il n'est devenu métaphysique que parce qu'on ne reconnaissait point les conditions historiques spécifiques, c'est-à-dire le caractère de classe de la société. Ces conditions une fois reconnues, le problème, bien

posé, se résout en quelque sorte de lui-même : la théorie (la compréhension de la nécessité) est la condition préalable de la liberté, c'est-à-dire de l'action historiquement juste, mais cela uniquement parce que la connaissance elle-même est née d'une action (plus limitée, moins parfaite), et que dans chacune de ses facultés (embrassant toujours plus et pénétrant toujours plus profondément le monde) la connaissance pousse à l'extériorisation, c'est-à-dire à l'application pratique. Aussi bien, l'abîme qui sépare la théorie de la pratique disparaît-il parce que dans une société sans classes et sans plus-value capitaliste tous les obstacles s'opposant à leur influence réciproque dialectique se trouvent écartés. La théorie et la pratique finissent par s'entre-pénétrer, par devenir mutuellement adéquates.

Ainsi, le problème restreint de la théorie de la connaissance s'épand dans le problème total du marxisme. C'est que ce dernier n'est pas seulement une théorie, mais une *pratique* basée sur la théorie; partant, il n'est point une philosophie dans l'ancien sens d'une idéologie vouée, en toutes ses tentatives d'efficacité pratique, à l'échec total dû au renversement des données du monde extérieur; il est une philosophie en tant que connaissance spirituelle de la réalité, dans ce sens que sa raison d'être est constituée par l'objet « de révolutionner le monde existant, d'attaquer et de transformer pratiquement l'état de choses en vigueur ». (Marx : Idéologie allemande.)

CHAPITRE III

« ... Passer de l'aperception vivante à la pensée abstraite, et de la pensée abstraite à l'application pratique, tel est le chemin dialectique qui mène à la connaissance de la vérité, à la connaissance de la réalité objective. » Nous avons fait de cette thèse fondamentale de Lénine (page 89) la base de notre théorie de la connaissance, non sans l'avoir amplifiée d'abord, en harmonie avec Marx et Engels, et surtout avec l'histoire de la pensée humaine elle-même, sur les deux points décisifs pour la solution de la question : matérialisme ou idéalisme? Conformément au postulat de Marx dans ses thèses contre Feuerbach, nous avons fait précéder l'« aperception vivante » par l'action corporelle, laquelle n'est pas seulement comme application pratique la conséquence de la pensée abstraite, mais — tant du point de vue historique que de celui de la théorie de la connaissance — une de ses conditions les plus essentielles. Ensuite, derrière la pensée abstraite, nous avons introduit la raison spéculative, et notamment pas dans la forme plus restreinte admise par Engels (c'est-à-dire en tant qu'occupation avec les notions elles-mêmes), mais dans la forme la plus large de son efficacité historique, en laquelle elle inclut toutes les espèces de religion et de philosophie.

L'expérience historique montre que c'est précisément par l'attitude prise devant ces deux facultés de connaissance extrêmes que doit se décider la solution du problème fondamental de la théorie de la connaissance. C'est que l'idéalisme a toujours saisi par surprise ses prémisses nécessaires à la démonstration de l'origine purement spirituelle de la vérité, grâce au fait qu'il éliminait le corps en tant que faculté cognitive ou qu'il n'y voyait qu'un obstacle pour la connaissance. (Platon, etc.) Par contre, la plupart des matérialistes ont nié purement et simplement la raison spéculative elle-même en même temps que la religion (ou ils se sont tout au moins imaginé l'avoir niée). Ce faisant, ils ont basé l'indéniable efficacité historique de la raison sur une illusion de la connaissance.

sans cependant en avoir saisi le noyau réel et justifié. Comme je l'ai montré au début, toutes les réfutations doivent manquer leur but en regard de ces limitations. Toute théorie sérieuse ne peut qu'en tirer la conclusion qu'aussi bien l'action corporelle que la raison spéculative acquièrent une justification relative en tant que facultés de connaissance.

Ces suppositions une fois faites, il nous sera possible de répondre à la question de savoir si le processus cognitif — sous la forme analysée par nous — correspond à la fois aux exigences du matérialisme et de la dialectique. Nous examinerons les deux critères séparément, bien que nous soyons conscients de ce que cette séparation constitue une abstraction artificielle.

A. — La théorie marxiste de la connaissance part des deux prémisses matérialistes suivantes : 1) Il existe un monde indépendant de notre connaissance humaine et surtout de toute conscience absolue, et 2) c'est ce monde extérieur, en sa nature concrète historique, qui détermine la conscience (qui se développe elle aussi socialement et historiquement) et non pas la conscience qui détermine le monde extérieur. Dans notre analyse, ces deux thèses ont trouvé leur expression dans le fait qu'à toutes les étapes de chaque faculté cognitive, nous vîmes surgir des signes transcendants, c'est-à-dire des faits montrant que le processus cognitif ne se déroule pas en lui-même d'une façon purement immanente, et cela ni en ce qui concerne chacune des facultés de connaissance ni en ce qui concerne leur totalité.

Mais en même temps, nous trouvâmes dans chaque faculté (et la progression augmentait d'une faculté à l'autre), des signes *d'immanence*, c'est-à-dire des faits montrant que la faculté cognitive possède une force qui co-détermine les contenus. La solution du problème réside donc dans le rapport entre les signes de transcendance et les signes d'immanence, ou, pour être plus précis, dans l'ordre des facultés cognitives où l'un de ces groupes de signes domine nettement l'autre.

L'analyse de l'action corporelle nous a révélé la priorité d'un grand nombre de signes de transcendance ; cette action est conditionnée dans son déclenchement par des besoins créés par la totalité de la vie dans chaque corps isolé, et non pas par la volonté de l'individu. La satisfaction de ces besoins ne peut être réalisée que par des moyens fournis par un monde extérieur déjà existant, puisque, dans le cas contraire, ce serait l'anéantissement. De plus, le corps humain est non seulement « porteur » de ses propres besoins, mais en même temps objet de la satisfaction des besoins étrangers. Enfin, en créant ses

instruments, le corps agit en dehors de lui-même, ce qui serait tout à fait absurde sans l'existence d'un monde extérieur, vu que dans ce cas, ces instruments ne pourraient exister que dans l'acte de leur création ou de leur emploi, mais ne pourraient jamais être transmis d'un homme à l'autre ni même d'un acte d'utilisation à l'autre.

A cette quantité de signes de transcendance qui prouvent que l'évolution partant du besoin et aboutissant, à travers l'instinct, etc., à l'instrument, se déroule sous la contrainte d'un monde extérieur, s'oppose un minimum de signes d'immanence tous d'importance secondaire. Il est avéré, certes, que dans l'action corporelle on trouve des structures relativement stables (comme par exemple les instincts et la constitution anatomique), et que ces structures — du moins à partir d'un certain moment — se transforment moins vite et moins profondément que les besoins d'une part, et que les moyens de satisfaction de ces besoins de l'autre; qu'elles agissent, autrement dit, en quelque sorte comme si elles co-déterminaient le monde extérieur à la manière d'un facteur apriorique. Mais comme il s'agit là d'un produit du processus historique, il est impossible de transformer cette constance relative en une constance absolue. Et il est tout aussi peu possible d'interpréter l'autorité relative, découlant de la constance également relative, comme une apriorité absolue. Celle-ci n'aurait en effet aucun sens à défaut d'un monde extérieur, car dans ce cas elle ferait de la satisfaction des besoins un acte d'auto-satisfaction. De même, la priorité relative ne peut pas constituer non plus la forme des contenus, car dans cet autre cas l'acte en question serait seulement subjectif, et la satisfaction des besoins ne pourrait alors être expliquée que métaphysiquement (en admettant par exemple une harmonie préétablie, Dieu, etc.).

L'idéalisme ne pourrait tenter de maintenir sa position vis-à-vis de l'action corporelle qu'en avançant jusqu'à l'extrême l'assertion selon laquelle le besoin physique serait, certes, la base de toute connaissance, mais qu'il contiendrait lui-même une donnée subjective, formelle et apriorique. Ceci parce que la vie crée les besoins, non pas dans un corps abstrait, sans forme, mais dans un corps concret, de forme déterminée. Or, cela n'est vrai qu'en partie, et l'on pourrait formuler à cet égard les objections suivantes :

a) Le corps concret et de forme déterminée est une partie de la vie totale et en même temps un état déterminé de son évolution; par conséquent la détermination des besoins corporels est historiquement conditionnée et secondaire. Il faudrait donc ou bien exclure tout à fait l'évolution, ou bien en

trouver la cause et fondement dans une volonté spirituelle absolue, afin d'aboutir à une conception idéaliste de la naissance des besoins ;

b) Si l'on admettait que dès le commencement, la nature a créé des êtres fixés, nettement délimités, distincts les uns des autres, de sorte que leur constance serait plus ancienne, plus grande que leur variabilité et les transitions entre eux, il n'en demeurerait pas moins que ces êtres n'engendrent eux-mêmes ni les besoins ni les moyens de satisfaction d'une manière arbitraire, mais que les besoins naissent et existent en eux-mêmes, et les moyens de satisfaction naissent et existent en dehors d'eux comme parties de la totalité de la nature vivante. Le corps respectif peut alors co-déterminer les besoins du point de vue du contenu et de la forme, mais cette co-détermination reste toujours secondaire, et possible uniquement parce qu'il y a une énergie primaire (c'est-à-dire indépendante du corps) qui n'est pas identique avec l'action corporelle, encore qu'elle agisse dans chaque corps et qu'elle acquière ainsi, par celui-ci, une limite ;

c) En allant encore plus loin dans le sens de l'idéalisme, et en admettant que le corps produise lui-même ses besoins concrets, que partant il ne se borne pas seulement à les co-déterminer secondairement, mais qu'il est leur cause nécessaire et suffisante, on n'en doit pas moins compter avec un autre fait qui vient à l'encontre de cette interprétation idéaliste, à savoir que le corps n'engendre pas les moyens de satisfaction en même temps que les besoins. Que ces moyens se trouvent, non pas en lui, mais en dehors de lui, et précisément sans avoir été créés originellement par lui, c'est ce que l'idéalisme lui-même ne saurait ne pas admettre. Tout ce qu'il peut affirmer, c'est que l'existence de ces moyens avait sa cause dans l'existence de Dieu. Cependant, abstraction faite du caractère fictif, indémontrable de Dieu, on pose, ainsi, un signe de transcendance ; or, celui-ci crée les moyens de satisfaction des besoins, non pas *dans* le corps, mais *en dehors* du corps, c'est-à-dire dans un monde transcendantal par rapport à ce corps ; monde qui agit sur lui-même selon cette hypothèse, non pas *immédiatement*, mais par l'intermédiaire de Dieu, alors que le corps lui-même reste limité à la répercussion sur le monde. Ainsi donc, tout en faisant le détour par l'hypothèse de Dieu, on retrouve, dans le même ordre, tout ce qu'une théorie de la connaissance matérialiste présuppose comme une donnée naturelle. Autrement dit, le détour en question s'avère superflu ;

d) La variante idéaliste pourrait affirmer que Dieu produit aussi bien les besoins et les moyens de satisfaction, que l'acte

même de leur rapport, c'est-à-dire qu'il y a une cause unique, absolument transcendante, de tous les facteurs de l'action corporelle. La différence par rapport au matérialisme résiderait tout d'abord dans le fait que les données terrestres sont doublées par une relation entre le terrestre et le supra-terrestre. Or, rien n'oblige à admettre cela. Mais il y a plus. Un Dieu pareil disposerait d'un libre arbitre parfait pour établir le rapport terrestre entre les éléments constants de l'action corporelle et le monde extérieur. Ainsi ce dernier est-il, sans doute, dépouillé de sa fonction consistant à engendrer les besoins chez les individus, mais il n'est pas forcément dépouillé de cette autre fonction qui consiste à offrir au corps les moyens de satisfaction par l'intermédiaire de Dieu. Et en ce qui concerne la question de savoir lequel des deux êtres, du sujet ou de l'objet, agit primordialement, la décision en est confiée au seul bon plaisir de Dieu ; c'est pourquoi toute religion s'accorde en principe fort bien *et* avec une théorie de la connaissance réaliste, *et* aussi avec une théorie de la connaissance idéaliste. En réalité l'hypothèse d'un Dieu est non seulement superflue, mais elle rend en outre toute décision impossible, parce que d'une métaphysique théologique ne découle pas fatalement une théorie de la connaissance idéaliste ;

e) La dernière variante idéaliste, selon laquelle chaque corps produit lui-même aussi bien ses besoins que les moyens de leur satisfaction, conduit à une contradiction avec les faits ; ce qui signifie dans cet ordre d'idées : l'effondrement des faits eux-mêmes.

On voit donc que dans le meilleur des cas, une théorie idéaliste de l'action corporelle ne fait que créer un nouveau monde transcendantal sans en cela changer quoi que ce soit au problème théorique de la connaissance, ni même le rendre nettement résoluble. Aussi, tout ce détour s'avère-t-il inutile. Les signes d'immanence restent relatifs, c'est-à-dire qu'ils ne représentent rien d'autre que la constance relative — historiquement née — de la répercussion du corps sur l'être agissant du dehors. Ce résultat est de la plus grande importance, vu que les signes de transcendance et d'immanence de l'expérience sensitive et de l'intellect dépendent de l'ordre qui régit l'action corporelle. Nous avons déjà montré précédemment que les signes d'immanence se multiplient au cours du processus de connaissance concrète. Il importera donc d'examiner si cette augmentation *quantitative* ne se transforme pas en un changement qualitatif, à telle enseigne que les signes d'immanence acquièrent éventuellement une priorité, voire un caractère apriorique.

Dans l'expérience sensorielle du monde extérieur, les fac-

teurs qui montrent des signes de transcendance sont les suivants : la *passivité* de la réception, le *développement historique* qui mène d'un sens unique à des sens (respectivement à des organes multiples munis de propriétés sensibles) spécifiques, la *localisation*, les *mouvements d'expression*, le *changement* du champ d'expérience, les *conséquences* pratiques des idées abstraites, enfin le *rapport* entre la forme et le contenu.

Nous avons déjà examiné, lors de l'analyse de cette faculté cognitive, tout ce que les idéalistes objectent contre cette conception. Ainsi la passivité de la réception reste un signe de transcendance même lorsque la relation avec le monde extérieur est établie par l'entremise de l'action corporelle (parce que les sens doivent détruire la forme dans laquelle cette action corporelle leur offre les objets, afin de faire naître leur relation caractéristique avec le monde extérieur sous une perspective nouvelle et plus ample). De plus, si l'on refuse de concevoir la localisation de la façon la plus rapprochée comme étant conditionnée par le monde extérieur, on arrive d'abord à une théorie de l'immanence qui parle d'un acte de projection de la conscience sur le monde extérieur. Or, comme une telle théorie se perd dans des absurdités, il ne reste plus que la ressource de passer à une théorie transcendantale surnaturelle, c'est-à-dire à l'hypothèse de l'existence d'un Dieu. Mais cette hypothèse ne satisfait point le besoin de causalité parce qu'elle ne décide pas la question : « Localisation ou projection » d'une façon non équivoque, mais supporte, par contre, les deux solutions en même temps et qu'un Dieu qui réglerait harmonieusement à chaque moment la localisation de *toutes les perceptions* sensorielles de tous les hommes, serait une explication si peu plausible qu'on ne pourrait point se passer d'un monde extérieur. Or, dans ce cas, l'hypothèse de Dieu devient superflue.

Le maximum de ce que l'on pourrait interpréter, dans le sens idéaliste, comme un signe d'immanence, serait l'effort de l'attention dans le processus de réception, le caractère spécifique des qualités sensibles, la fonction double de certains sens, les équivalents intérieurs, le chemin, surtout, qui conduit la vision de l'intérieur à l'extérieur, et enfin les degrés de liberté de l'élaboration, qui se manifestent dans une multiplicité de voies.

L'analyse détaillée nous a montré que tous ces signes d'immanence ont été précédés par une condition objective : que l'effort de l'attention dans le processus de réception a succédé à des propriétés spécifiques des objets (par exemple leur éclat, etc.); que les qualités sensibles spécifiques ont été précédées par la différenciation du sens unique, réalisée sous la

pression des propriétés multiples de chaque objet, ou des rapports également multiples entre les divers objets; que la double fonction (simultanée-succcessive) a été précédée par les différences d'éloignement; que le chemin parcouru par la vision a été précédé par l'influence de l'unité non différenciée du monde extérieur sur la totalité sensitive de l'homme; enfin, que les degrés de liberté de l'élaboration proviennent de la répercussion sur une action antérieure, mais insuffisamment déterminante, de sorte qu'ils ne constituent pas des actes capables de poser quoi que ce soit de par eux-mêmes.

Cela ne veut certes pas dire que l'influence primitive du monde extérieur explique tout le problème de la connaissance. Au contraire, il est certain que l'homme a progressivement appris à rétablir l'effort de l'attention dans le processus de réception par un acte arbitraire de sa propre conscience; il est également certain que les qualités sensibles spécifiques ont fini par acquérir un tel degré de constance, qu'elles co-déterminent maintenant les actes les plus divers de l'expérience sensorielle comme par des schémas stéréotypes; il est certain aussi que la double fonction peut être arbitrairement provoquée en tant que répercussion, même contre l'influence primitive du monde extérieur; que la liaison fonctionnelle de la voie extérieure et intérieure peut être défaite dans la mesure la plus large, et qu'on peut établir une disproportion en faveur de la vision; enfin, que les répercussions peuvent être plus grandes et plus variées que les influences primordiales. On peut, on doit même admettre que le rapport entre les signes d'immanence et de transcendance s'est déplacé en faveur des premiers, si l'on compare notamment ce rapport avec celui de l'action corporelle.

Cependant, tout cela ne change rien au principe selon lequel il s'agit là de résultats de processus historiques, de constances *relatives*, de degrés de liberté également relatifs de la répercussion exercée par la conscience (dont la dépendance originelle vis-à-vis de l'influence du monde extérieur ne saurait être omise que par ceux qui mettent sur le même plan le Présent et l'éternité invariable). Nous avons pourtant vu jusqu'à quel point le rejet de la base matérialiste implique fatalement l'élimination de la dialectique. Or, la dialectique se venge en ceci, qu'on ne saurait s'en tenir aux signes d'immanence terrestre, et qu'il faut les remplacer par une transcendance surnaturelle, laquelle voudrait se faire passer pour la synthèse de la transcendance et de l'immanence terrestres, mais ne fait, en réalité, que substituer à l'acte dialectique compréhensible la fiction totalement incompréhensible et invérifiable de Dieu.

Il était à présumer d'avance que la modification qualitative

du rapport entre le monde extérieur qui agit, et la conscience qui se répercute, — si tant est que cette modification s'opère dans le cadre des facultés de connaissance concrètes — surviendrait seulement dans la pensée rationnelle, en tant que synthèse de l'action corporelle et de l'expérience sensorielle. Confrontons donc tout ce que nous rencontrons ici comme signes de transcendance et d'immanence, afin de pouvoir examiner le rapport des uns vis-à-vis des autres.

Pour ce qui est des signes de transcendance, nous avons rencontré les suivants : le retour au monde extérieur, dans la transition entre les sens et la pensée; les régularités objectives dans la relation des objets entre eux, en tant qu'objet de l'intellect; la division des domaines conditionnée par les objets, dans la fonction de ce même intellect; la concrétisation de l'objet idéal par les exigences des objets compliqués et individuels; l'induction; le caractère historiquement conditionné de la formation des systèmes, et de la prédilection actuelle pour les sciences exactes dans leur isolement; enfin, l'extériorisation dans l'expérience.

Nous croyons avoir réfuté, par l'analyse détaillée que nous en avons faite, tout ce que les partisans de l'idéalisme pourraient faire valoir à l'encontre de la conception matérialiste de ces données; notamment l'affirmation selon laquelle une transition purement immanente serait possible entre les sens et la pensée. Si l'on voulait peut-être encore objecter que l'élimination du sujet individuel de l'expérience sensitive n'est possible que s'il existe un sujet général, il conviendrait d'y répondre que ce dernier est le résultat de la régularité qui caractérise le retour des besoins, des expériences et des faits physiques du monde extérieur, et que les transitions entre le sujet général et le sujet individuel sont, aujourd'hui encore, soumises à des fluctuations chez le même individu, en ce sens que ce qui peut passer présentement comme individuel peut se révéler demain comme étant un cas général (ou *vice versa*).

Aux signes de transcendance (qu'il est impossible d'écarter par la discussion) correspond une multitude de signes d'immanence, à savoir : la « spontanéité » de la pensée, qui se manifeste souvent, notamment dans la constitution d'objets idéaux, dans la division du monde objectif selon des catégories, dans l'importance « constitutive » des catégories en général, et de la causalité en particulier; la déduction; les degrés de liberté qui rendent possible le « saut » vers le principe de l'induction totale, ou conduisent à l'élaboration de théories équivalentes.

Nous avons déjà dit qu'on ne saurait « constituer » un objet idéal s'il n'y avait pas d'objets *réels* dans le monde exté-

rieur ; que la déduction est impossible sans l'induction ; que, dès lors, la « spontanéité » ne concerne tout d'abord que la répercussion de la pensée, laquelle présuppose l'action exercée par le monde extérieur. Nous avons également montré que cette spontanéité de la répercussion n'a qu'une importance « régulatrice », et non point une importance « constitutive » ; ou, en d'autres mots, que les catégories ne sont pas des formes éternelles, mais des formes historiques.

Nous en arrivons ainsi à l'un des problèmes les plus difficiles, mais aussi les plus importants de la théorie marxiste de la connaissance. En effet, comme le corps, en tant que faculté de connaissance, est essentiellement une action qui modifie les choses, l'on pourrait objecter qu'il exclut tous les facteurs constants (et partant toute généralité) dans l'existence des objets comme dans l'acte de pensée ; qu'il exclut donc aussi les catégories. Or, celles-ci constituent un problème légitime du marxisme, non seulement parce que Engels a reconnu l'existence de ces mêmes catégories, en les appelant les « nœuds » de l'être et leur image dans la conscience humaine ; non seulement parce que nous trouvons chez Lénine des phrases comme celles-ci : « La question n'est pas de savoir *si* l y a un mouvement, mais *comment* ce mouvement doit être exprimé dans la logique des notions », ou «... Et si *tout* évolue, cela s'applique-t-il aussi aux *notions* et aux *catégories* les plus générales de la pensée ? Sinon, cela signifierait que la pensée n'est pas liée à l'être. » (Lénine.) Les catégories constituent avant tout un problème légitime du marxisme, parce que l'élimination de la tension entre le constant et le variable enfreint en principe la dialectique ; qu'elle rend insoluble la question de la « disproportion », si souvent soulignée par Marx, et qu'elle prive la solution marxiste du problème de la vérité d'un de ses fondements les plus essentiels, à défaut duquel il ne resterait aucune autre issue que le relativisme total.

Mais si légitime et important que soit le problème des catégories pour la théorie marxiste de la connaissance, il n'en est pas moins certain qu'aucune des anciennes solutions de ce problème ne peut avoir de valeur pour le marxisme. C'est que la *constance* totale (par exemple chez saint Thomas d'Aquin et Kant), présuppose une donnée préalable à toute expérience, et donc un esprit absolu ; inversement, la *variabilité* totale (Hume) aboutit au relativisme, à l'agnosticisme, et au scepticisme ; enfin, une constance *relative*, la seule qui puisse entrer en considération pour le marxisme, ne saurait être fondée théoriquement à la manière de Hegel, pour cette raison qu'aucun auto-mouvement du *Logos* ne vient soutenir la succession des catégories. La con-

stance ne peut être que quelque chose qui persiste au cours du développement historique et elle ne peut l'être que par rapport à d'autres processus de variation plus rapides. C'est ce qui exclut toute apriorité absolue des catégories (laquelle devait, selon saint Thomas et Kant, assurer l'absoluité de la vérité); d'autre part, leur caractère *a posteriori*, c'est-à-dire leur existence dans la réalité concrète, se trouve échapper au relativisme total, car en comparaison avec les facteurs à variation plus rapide, les catégories conservent une structure moins rapidement changeante, une cohésion intérieure et à caractère de loi, et elles remplissent ainsi la tâche qui a abouti, en raison d'une compréhension imparfaite de ce complexe empirique, à leur « absolutisation » sous forme d'éléments aprioriques. De même, une troisième distinction, celle entre l'existence objective des catégories (saint Thomas) et leur existence subjective (Kant) ne peut pas être admise non plus par le marxisme, car l'unité entre l'être et la pensée se verrait dans ce cas rompue. Enfin, l'existence simultanée dans l'objet et dans le sujet ne saurait être admise sous la forme hégélienne par le marxisme qui ne reconnaît pas leur coexistence dans le Logos.

Or, Engels affirme que les catégories existent d'abord *objectivement*, c'est-à-dire qu'elles existent dans les choses, dans leur évolution; et qu'elles sont reproduites ensuite dans la conscience humaine. A cette affirmation, on peut objecter ce qui suit :

1) La conscience humaine est elle-même une existence objective, et peut, de ce fait, créer des catégories au cours de son évolution, catégories qui sont, certes, conditionnées par les autres objets, mais qui le sont uniquement sous une forme qu'elles ne peuvent accepter que grâce à la particularité de la conscience.

2) La représentation des catégories s'opère dans le sujet, non pas dans une seule, mais dans plusieurs facultés cognitives. Maintenant chacune de ces représentations est-elle une catégorie subjective, ou bien chaque catégorie n'est-elle que le point d'intersection de toutes ces représentations? Autrement dit, la représentation partielle est-elle nécessairement une représentation seulement imparfaite de la catégorie objective, et est-ce seulement la *totalité* des représentations subjectives qui assure le plus grand rapprochement vis-à-vis de la catégorie objective?

3) Si l'on conçoit la « représentation » non pas mécaniquement, mais dialectiquement, une représentation « disproportionnée » devient possible à côté de la représentation proportionnelle, étant donné que la représentation des catégories

dépend plus que celle des éléments variables de la situation et de la conscience de la classe respective qui est l'auteur de cette représentation. Si l'on ajoute encore à cela ce que nous avons dit (sous le numéro 1), la disproportion dans le processus de la représentation devient encore plus vraisemblable, vu que l'objet et le sujet peuvent varier selon des rythmes très différents.

4) Il importe de déterminer avec plus de précision, c'est-à-dire sous la dépendance de la situation historique totale, le rapport changeant entre le constant et le variable, entre l'objectif et le subjectif. Car c'est seulement de cette manière qu'on peut expliquer pourquoi les catégories fonctionnent tantôt d'une façon proportionnelle, tantôt d'une façon disproportionnée, et comment cette différence est liée à son tour à l'antithèse des catégories entre elles (par exemple : continuité et discontinuité, qualité et quantité, etc.).

On voit donc que la théorie marxiste de la connaissance pose le problème des catégories sur un plan beaucoup plus concret, mais aussi sous une forme infiniment plus compliquée. Et ce n'est point en dernier lieu qu'elle fera ses preuves en tâchant de résoudre ce problème que ni la théorie de la connaissance grecque, ni celle du christianisme, ni celle de la féodalité, ni enfin celle de la bourgeoisie n'ont réussi à résoudre. C'est que le problème des catégories est en quelque sorte l'exemple-type qui montre comment le noyau justifié des théories idéalistes *peut* et *doit* être interprété du point de vue matérialiste.

Prenons, en tant qu'exemple à traiter à titre d'indication, la catégorie de la *causalité*, si importante pour l'intellect. Il convient de déterminer tout d'abord qu'elle a une base objective : la régularité des besoins et des variations dans le monde extérieur. Ensuite, qu'elle a également une base subjective : à savoir que plus les sens et le corps trouvaient une limite devant cette régularité objective, plus ils poussaient, par leur propre dissolution, à la formation d'une autre faculté, caractérisée par la recherche de la cause suffisante de cette régularité. C'est dire qu'aussi bien l'observation (sensitive) des régularités (objectives), que la recherche de la cause suffisante, sont nées historiquement ; et c'est de ces deux composants, et de leurs actions réciproques, qu'est issue peu à peu ce que nous appelons la catégorie de la causalité.

Une fois cette causalité devenue une entité dans la conscience de l'individu pensant, celui-ci procéda à son abstraction des innombrables processus dans lesquels l'action réciproque susmentionnée s'est effectuée au cours de l'histoire de la pensée ; et en l'en abstrayant, il en fit une structure solide et invariable. Mais la physique moderne nous enseigne justement que

la forme de la causalité que nous connaissons en tant que rapport unilatéral de « cause à effet », contient précisément un facteur métaphysique; aussi l'élimine-t-elle en faveur du *calcul des probabilités*, lequel satisfait notre besoin de connaître la cause suffisante, autant que la causalité elle-même. Dès avant la physique moderne, Marx et Engels avaient éliminé ce facteur métaphysique en faveur de l'action réciproque.

Nous avons donc deux facteurs historiques, d'une constance relative; un facteur objectif et un facteur subjectif, se rapprochant toujours davantage l'un de l'autre au cours du processus historique de la connaissance. Or en tirer une catégorie de la causalité d'une constance *absolue*, c'est tout bonnement mettre les choses la tête en bas. Cependant, le marxisme ne se contente pas seulement d'éliminer les catégories dites d'une constance absolue; il exclut également tout mouvement censé s'accomplir exclusivement entre les dites catégories; et ce pour la bonne raison qu'un mouvement pareil présupposerait le *Logos* de Hegel, ou une fiction correspondante. Le marxisme ne reconnaît qu'un mouvement *historique*, où le côté subjectif des catégories naît de conditions objectives (constances matérielles) et encore un autre mouvement historique (qui est la suite du mouvement sus-cité), où le côté objectif et le côté subjectif se rapprochent toujours davantage. Disons cependant que dans le cadre de certains espaces de temps, la conscience peut se voir attribuer un rôle dirigeant relatif.

Le problème des catégories confirme donc le fait que la spontanéité et la liberté (qui sont bien entendu étroitement liées) ont un caractère secondaire et relatif, et qu'elles ne concernent que la répercussion de la pensée sur l'être (répercussion qui présuppose à son tour une action de l'être sur la pensée). Il ne s'agit donc que d'une amplification du degré de liberté des facultés cognitives antérieures, amplification qui se manifeste avec le plus d'intensité dans la formation des théories équivalentes.

Dans la mesure où celles-ci sont adéquates à l'état de choses concret (par exemple dans la théorie des nombres), les faits se trouvent eux-mêmes ramenés à cette partie de leur problématique, qui se place *après* leur dérivation des données du monde extérieur, et avant leur application à ce même monde. Les théories équivalentes s'expliquent par cette limitation au domaine idéal de la pensée. Mais aussitôt que l'affirmation selon laquelle les théories seraient équivalentes, n'est autre chose que l'expression d'un embarras (par exemple dans la théorie mécanique des ondes ou des *quanta*), nous serions curieux de savoir comment on s'y prendrait pour résoudre le problème à

l'aide de la fiction de Dieu ou d'un intellect absolument autonome (catégories aprioriques). Dieu se trouverait, dans ce cas, en la situation en laquelle le conçut un Leibniz : réduit à choisir, parmi beaucoup de mondes possibles, celui qui s'avèrerait le meilleur de tous. Or, il importe de faire remarquer que dans cette éventualité, Dieu n'aurait devant lui aucune issue, pour cette simple raison qu'il ne saurait trouver ni en lui ni en dehors de lui les données comparatives nécessaires. De son côté, l'intellect autonome n'aurait pas d'autre ressource que de reconnaître le dualisme de ses catégories (par exemple dans le cas de la continuité et de la discontinuité) comme étant (ognitivement apriorique, et de proclamer donc, à la place d'une solution sans équivoque, le principe de l'insolubilité, du scepticisme, de « l'abstention de jugement qui s'abolit elle-même ». L'histoire de la philosophie antique était parfaitement conséquente en tirant cette conclusion de la doctrine platonicienne de l'Idée, et de la doctrine aristotélique des catégories ; aussi bien sur le plan de la pensée « pure », *n'y en a-t-il pas d'autre*.

Nous venons donc de voir que malgré l'accroissement des degrés de liberté et de spontanéité, malgré son caractère synthétique, la pensée rationnelle n'entraîne pas, dans le cadre de la connaissance concrète, une transformation *qualitative* du rapport entre l'être qui agit sur la conscience, et la conscience qui se répercute sur l'être. Serait-ce la raison elle-même qui réalise cette transformation ?

Nous constatons plus haut que la raison se trouve en rapport immédiat avec le secteur non dominé du monde extérieur, et que, par cela même, elle pourrait poser des thèses arbitraires si elle n'avait pas été liée dès l'abord, et médiatement, au secteur dominé et aux facultés de connaissance concrètes. Le rapport entre l'arbitraire de la raison « pure » et la nécessité de la raison déterminée est originellement tout à fait disproportionné, notamment en faveur de l'arbitraire. C'est seulement au cours d'un long processus historique que cette disproportion décroît (et il convient de faire remarquer que cette décroissance ne s'opère pas en ligne droite, vu qu'un nouveau secteur non dominé est engendré par les objets créés par l'homme lui-même). A ces deux faits s'ajoute un troisième : à savoir que ce ne sont pas seulement les trois facultés de connaissance qui se développent en pénétrant dans le domaine de la raison, mais que celle-ci se développe à son tour en pénétrant dans les dites facultés ; et cela de telle sorte qu'il en découle des structures métaphysiques secondaires, ainsi que nous l'avons montré plus haut. Nous nous trouvons ainsi devant ce fait remarquable que la raison, qui ne pourrait pas travailler du tout sans l'action du secteur non

dominé et sans ses liens avec le secteur dominé et les facultés cognitives qui conquièrent ce dernier, se voit appelée d'une manière très intensive par ces actions du dehors à des réactions insuffisamment déterminées. C'est dans le fait que ces répercussions ne suffisent en aucune manière à expliquer l'intervention du secteur non dominé dans le processus de conquête et de domination du monde que résident les causes de l'invention de Dieu ; lequel put ainsi déployer son action dans l'imagination de l'homme et, par ce détour, sur la réalité même des choses.

Dans ce détour opéré par la raison, il y a une transformation *qualitative*. Cela s'avère dans la nature et dans l'évolution de ses multiples signes de transcendance, notamment l'origine historique de l'esprit « absolu », laquelle appartient à cette transcendance qui revient, pour la conscience humaine, au monde extérieur, ensuite dans l'histoire du processus d'extériorisation de la raison, et surtout dans la direction que prend ce développement historique ; enfin, dans l'abolition historique de la notion fictive de Dieu, abolition qui a lieu aussitôt que la tâche effective peut être remplie par le progrès de la proportion acquis entre le secteur dominé et le secteur non dominé (respectivement par le rapport dialectique entre les facultés de connaissance concrètes et la raison).

Notre analyse, qui a tenu compte aussi largement que possible de toutes les assertions idéalistes, afin de dégager de leur enveloppe idéologique et dogmatique les *faits* qui leur servent de base, et afin d'assurer ainsi une valeur historique à leurs facteurs relativement justifiés, cette analyse, disons-nous, produit la démonstration irrécusable des deux prémisses sur lesquelles se fonde la théorie marxiste de la connaissance : à savoir 1) qu'il existe un monde extérieur, indépendant de notre conscience, et 2) que l'être détermine cette conscience. L'existence d'un monde extérieur indépendant de la conscience humaine est donc un fait empirique, et non une affirmation métaphysique.

Le marxisme a, évidemment, encore une autre prémisse, qui pose que ce monde extérieur est une « matière » capable de produire des représentations. Nous disons plus haut que cela ne saurait être ni démontré ni réfuté par une analyse ressortissant uniquement à la théorie de la connaissance, mais seulement rendu plus ou moins vraisemblable. C'est ce que nous avons fait tout d'abord par l'élimination doublement fondée, d'un « esprit absolu », et ensuite par le développement de la connaissance, c'est-à-dire par l'histoire du rapport existant entre sa partie concrète et sa partie spéculative. Ce dernier argument se verra renforcé par les considérations sur le caractère dialectique de la connaissance humaine.

B. — En ce qui concerne la dialectique, nous l'avons constaté sur tous les points de notre analyse : dans le fondement du processus de connaissance en tant que tension entre l'être et la conscience; au cours du même processus en tant que tension entre les trois facultés cognitives et la raison; dans le rapport desdites facultés cognitives les unes envers les autres, en tant que synthèse réalisée par l'intellect entre l'action corporelle et l'expérience sensorielle; dans le processus d'évolution de chaque faculté cognitive en tant que tension entre la « dématérialisation » et la « réalisation »; enfin, à chacune des étapes du processus cognitif, notamment : dans la réception, en tant que dissociation de la faculté antérieure, en tant que retour à la réalité et en tant que formation nouvelle d'objets; dans l'élaboration, en tant que tension entre les actes de différenciation, d'interpénétration, d'intégration, etc.

La dialectique a par conséquent une importance qu'on ne saurait assez estimer dans l'analyse de la théorie de la connaissance. On se demande, dans ces conditions, comment il se fait qu'elle se soit si rarement et si imparfaitement imposée.

Or, cette disproportion entre son importance théorique et sa réalisation pratique s'explique en partie par la nature même de la théorie de la connaissance. Celle-ci n'est point, en effet, l'acte même de la connaissance, mais une réflexion sur cet acte (et non pas sur les objets), ce qui contribue à maintenir l'illusion que cet acte n'aurait qu'une réalité subjective, purement spirituelle. En outre, les formes dans lesquelles s'effectue cet acte (c'est-à-dire son côté subjectif) restent relativement constantes par rapport à la variation des contenus (c'est-à-dire son côté objectif), de sorte que toute tentative d'aboutir dans ce domaine à des résultats généraux et scientifiques pousse à l'abstraction de la forme de son contenu, à l'abstraction du côté subjectif de son côté objectif. Si l'on ajoute à cela que la théorie de la connaissance, en tant que réflexion sur l'acte cognitif, c'est-à-dire en tant que tendance à comprendre rationnellement le « mystère » de l'activité spirituelle, ne pouvait apparaître que fort tardivement comme science indépendante (parce qu'elle présuppose une « division du travail » très avancée dans les sciences); si l'on ajoute également que cette division du travail scientifique n'est possible que sur la base d'une division du travail très accentuée dans le domaine économique et social, on conçoit aisément que les théoriciens de la connaissance n'aient pu appartenir qu'à une classe *bénéficiant* précisément de cette division du travail; on conçoit aussi que pour cette raison, ils aient dû nécessairement perdre de vue le monde extérieur indépendant de la conscience, ainsi que la tension

dialectique entre ce monde et la pensée humaine. Et cela sans s'en rendre compte, puisque — étant donné la nature spéciale du domaine de la théorie de la connaissance — ils étaient encore beaucoup moins conscients de l'influence qu'exerçait sur eux la classe à laquelle ils appartenaient, beaucoup moins susceptibles d'en tenir compte, que ne l'étaient des savants travaillant dans d'autres domaines plus étroitement liés à l'étude des objets concrets.

En exprimant la chose plus concrètement, on pourrait dire : si la division du travail est la condition préalable de l'existence d'une théorie de la connaissance et si l'existence d'une classe sociale aussi éloignée que possible du processus vital *réel* est la condition préalable de l'existence des théoriciens de la connaissance, cela explique, non seulement chez ceux-ci la perte de toute base matérielle, c'est-à-dire la cessation, en tant que fonction cognitive, de l'activité corporelle, mais cela explique aussi cet autre fait comme quoi dans l'évolution historique d'un régime économique déterminé, certaines fonctions cognitives se voient fatalement choisies de préférence aux autres et s'en trouvent isolées. Ainsi par exemple, le XIX^e siècle est marqué d'abord par une séparation de l'intellect d'avec la raison spéculative; ensuite, par la séparation des sens d'avec l'intellect, un processus qui s'est opéré, certes, avec beaucoup de régressions et sous le signe de la dialectique, mais qui a eu par moments un résultat totalement non dialectique : celui de « dogmatiser » chaque fonction isolée, en lui attribuant, à elle seule, une capacité de travail que seule la *totalité* des fonctions est en mesure de réaliser.

Le XX^e siècle a continué ce processus en s'efforçant par exemple, en physique et en mathématique, de libérer la pensée abstraite de tous les éléments perceptibles et de parvenir ainsi à un logisme pur. Cet exemple suffit à démontrer pourquoi la dialectique objective du processus historique (qu'il n'est pas possible de démontrer ici d'une façon détaillée) n'a pu se refléter *subjectivement*, c'est-à-dire dans la théorie de la connaissance, et pourquoi il a dû se produire, nécessairement, une disproportion entre l'importance théorique et la réalisation pratique de la méthode dialectique.

Le processus historique s'est déroulé dans le cadre du même régime économique, dans les mêmes conditions sociales, ou, idéologiquement parlant, sous le signe du même préjugé, selon lequel une *seule* faculté cognitive peut, sinon assumer à elle seule *toute* la tâche de la connaissance, du moins la mener à son but final qui est la vérité absolue, le relativisme total. On s'est donc complu à discuter sur le fait de savoir si, et dans

quel sens, la substitution d'une faculté cognitive par une autre peut être un « progrès », si la « pureté » de chacune de ces facultés, apparue à tel ou tel autre moment du processus, peut également être considérée comme une progression; mais l'on était incapable de comprendre qu'on falsifiait la dialectique objective du processus historique en la transformant en un dogmatisme (ou relativisme) subjectif. Et cela pour cette bonne raison qu'ignorant la structure de classes de la société capitaliste et méconnaissant leur dépendance à l'égard de la classe à laquelle ils appartenaient, les théoriciens ne pouvaient avoir aucune compréhension du complément théorique de la réalité totale. C'est-à-dire qu'ils ne comprenaient pas que seule la coopération de toutes les facultés cognitives peut assurer la conception dialectique et de l'acte cognitif isolé, et de l'histoire générale de la connaissance.

Il semblerait qu'à cette époque déterminée se fût opérée la même chose que dans le développement général de la connaissance humaine. L'histoire de la théorie de la connaissance montre en effet qu'aux différentes périodes, les facultés cognitives n'étaient pas toutes également évoluées. Et à chaque époque où l'une ou l'autre de ces facultés se différenciait vis-à-vis des autres (voire même où elle dominait sans réserve), toute dialectique subjective s'avérait impossible, puisque la dialectique est la science des rapports d'ensemble et donc, aussi, de ceux des facultés cognitives entre elles au cours du processus de la connaissance. Par contre, à chaque époque où la différenciation poussée trop loin était entraînée dans des voies contraires, à telle enseigne que les philosophes se voyaient nécessairement contraints à faire des synthèses, la dialectique objective (dont le processus de différenciation n'est en somme qu'une partie) devient *consciente*, et cette conscience trouve son reflet dans les différentes méthodes dialectiques des grands systèmes philosophiques. Mais il est impossible d'autre part de ne pas remarquer que même ces époques d'intégration ont présenté un danger pour la réalisation complète de la dialectique. C'est que ces synthèses concernent non seulement les différentes facultés cognitives, mais aussi les différents résultats de l'intellect réagissant sur les objets; de sorte que les philosophes se voient non seulement devant les différentes « représentations » fournies par les différentes facultés de l'esprit, mais en même temps devant des résultats contradictoires, obtenus par la nature, faculté cognitive de plusieurs objets distincts, mais reliés entre eux. Aussi ces philosophes sont-ils forcés de maîtriser toute une série de contradictions, ce qui ne leur est possible qu'en s'éloignant, soit du caractère totalement

concret de chaque objet (ou de chaque domaine objectif), soit de chacune des facultés concrètes de la connaissance. La tendance à créer des systèmes, reposant d'une part sur la dialectique, crée d'autre part des degrés de liberté en vue de spéculations, en vue d'échafaudages de « synthèses » artificielles, lesquelles ne font qu'empêcher le libre épanouissement de la dialectique. Depuis Platon jusqu'à Hegel, on trouvera toujours toute une série d'indices de ce genre (doctrine de l'Idée platonicienne, identification de la logique avec l'histoire), qui limitent la dialectique.

Une histoire de la méthode dialectique montrerait entre autres que cette dernière apparaît toujours dans une phase déterminée de l'évolution sociale et économique. Cette phase est celle où la propre désagrégation sociale et économique a atteint un degré tel, que ses éléments opposés dans la réalité n'ont plus une attitude *passive*, mais commencent précisément à exercer leurs effets d'une manière *active*. Si donc l'apparition d'une dialectique (idéaliste) quelconque est liée à des données historiques déterminées, raison de plus qu'il en soit de même pour l'apparition de la dialectique *matérialiste*. Et si l'on prend en considération tout ce que nous avons dit plus haut sur les difficultés spéciales qui s'opposent justement à la réalisation d'une dialectique (matérialiste) dans le domaine de la théorie de la connaissance, on conçoit aisément que malgré une longue histoire (qui attend encore d'être écrite), l'importance de la dialectique pour la théorie de la connaissance n'ait pas encore été suffisamment reconnue ni réalisée.

Revenons, après cette analyse générale, à notre sujet particulier qui est d'examiner tous les moments dialectiques de la théorie de la connaissance constatés plus haut, en les confrontant avec les indices généraux qui entrent en ligne de compte pour la dialectique matérialiste :

a) La première caractéristique que nous avons constatée est l'auto-mouvement infini vers des degrés toujours plus élevés, mouvement qui affecte la forme d'une spirale.

Considérons d'abord le facteur de l'auto-mouvement. Il s'oppose, en tant que mouvement, à la constance et à la relation (sans toutefois les exclure). En tant que mouvement *propre*, il s'oppose à tous les mouvements d'origine étrangère, qu'il s'agisse de mouvements purement mécaniques ou de mouvements métaphysiques (théistes). Or l'existence de ce mouvement propre est-elle suffisamment garantie par notre analyse?

Notons d'abord à ce propos que nous avons basé le processus de la connaissance sur l'opposition entre l'être et la

conscience. Cette opposition, disions-nous, n'est pas absolue, n'est pas une antinomie dualiste, pour cette raison que la conscience est elle-même une partie intégrante de l'être, et que tous les deux — être et conscience — possèdent leur unité dans la matière douée de la faculté de produire des représentations. Cette unité constitue l'une des conditions de l'auto-mouvement. Une autre condition réside en la nature de cette opposition dans le cadre de l'unité en question. L'être a une plus grande puissance que la conscience; celle-ci représente par contre le plus haut degré d'évolution de la matière. En d'autres termes, l'être possède, dans le cadre de l'unité, une puissance *physique* supérieure, tandis que la conscience acquiert de son côté progressivement une puissance *spirituelle* supérieure au cours de l'évolution. Aussi bien cette antinomie ne fait-elle que rendre explicite ce qui est déjà établi dans la notion dialectique de la matière. Elle fonde et fait subsister ainsi l'auto-mouvement du processus cognitif durant toute son évolution.

Nous avons été amenés à plusieurs reprises à réfuter deux opinions opposées. L'une d'elles affirme que c'est Dieu qui crée et maintient ce mouvement (en tant que mouvement hétérogène). Or, nous avons montré que dans les trois facultés cognitives, aucune place ne peut être accordée à Dieu, et que dans le domaine spéculatif il n'apparaît que comme une fiction historiquement conditionnée, pouvant et devant être éliminée, de sorte qu'on ne saurait parler de lui comme d'une cause première. Les défenseurs de l'autre opinion affirment que l'auto-mouvement est le mouvement purement immanent d'un esprit autonome. Ici aussi, nous croyons avoir démontré que cette hypothèse est insoutenable, non seulement en tant que cause première du processus entier, mais qu'elle est incapable d'expliquer même la transition d'une faculté cognitive à l'autre. Enfin, nous avons constaté que dans chaque cas particulier un retour à la réalité s'avérait nécessaire.

Il importe d'attirer ici l'attention sur le *noyau* réel qui a abouti à la constitution des axiomes idéalistes hypertrophiques de l'*autonomie* et de l'*immanence*. La transition d'une faculté cognitive à l'autre est à la fois continue et discontinue. Ainsi, par exemple, l'auto-dissolution de l'expérience sensitive provoque la fonction de l'intellect; de même qu'inversement, l'intellect parachève cette auto-dissolution de l'expérience sensitive. Mais, d'autre part, la transition de la fonction dissolvante à la fonction exigeant la position d'une autre faculté s'opère dans le processus de réception d'une même faculté cognitive, d'une façon discontinue, et ce parce que la réception avance par delà la simple dissolution de la faculté cognitive antérieure,

dans le monde extérieur lui-même, et aussi parce que les facultés de connaissance sont trop différentes les unes des autres pour que la dissection de l'une puisse, sans plus, devenir la position de l'autre. Ce caractère de « saut » ne veut cependant point dire qu'entre les différentes facultés de connaissance, il y ait un abîme infranchissable; il signifie simplement que la transition ne s'opère pas d'une façon immanente, mais qu'elle est en partie imposée par les objets et en partie réalisée par certaines données subjectives. A propos de ces dernières, il importe de dire que l'ensemble des facultés cognitives n'est pas un conglomérat, mais un organisme composé d'éléments hétérogènes. Ce qui implique la nécessité de l'existence d'une « centrale » où se rencontrent toutes ces facultés, et notamment la faculté qui se dissocie et celle qui se forme, à telle enseigne que de cette centrale, l'activité de la première puisse être transmise à la seconde. Ensuite cette substitution ne s'effectue jamais automatiquement; la « centrale » provoque en effet le travail de la nouvelle faculté par un acte de volonté accompagné à son tour d'une conscience plus ou moins grande découplant de la transmission effectuée par la centrale. Le point d'unité des facultés cognitives dans la conscience, le caractère conscient de leur activité, la décision volitive de consommer la transition insuffisamment imposée par les objets, tous ces facteurs constituent le noyau justifié qui a été hypostasié par les théories idéalistes en une spontanéité et une autonomie absolues.

Le caractère insoutenable de cette hypostase découle déjà du fait que la décision volitive ne peut jamais créer un objet; il s'agit seulement du fait qu'au moment du déclenchement de la répercussion de la conscience sur l'être, un facteur de cette conscience vient s'ajouter, en tant qu'élément secondaire, aux facteurs objectifs (du monde extérieur) ayant constitué le processus antérieur de l'influence de l'être sur la conscience. Non seulement la thèse matérialiste n'est pas atteinte en son essence par ce que nous venons de dire, mais la thèse dialectique s'en trouve même renforcée.

Nous croyons donc avoir démontré que l'existence et le développement du processus de la connaissance sont conditionnés uniquement par l'antithèse contenue dans l'unité primordiale de la matière entre l'être et la conscience, ou, pour être plus précis, par la différence entre la puissance physique de l'être et la puissance spirituelle de la conscience, et que dans ce sens, le processus de connaissance est un auto-mouvement. Il nous reste à montrer que ce dernier mène à des degrés toujours plus élevés de l'évolution. Deux catégories de développement peuvent y être distinguées : l'une s'opère à l'intérieur de chacune

des facultés cognitives, l'autre s'opère entre les différentes facultés elles-mêmes.

La première catégorie peut, à son tour, être de deux sortes : ou de nature physiologique et historique, ou de nature logique. Ainsi, par exemple, pour l'activité corporelle, nous avons fait ressortir l'évolution qui mène de l'appétence à l'instinct, de l'instinct au perfectionnement des extrémités, du perfectionnement des extrémités à la création d'instruments; pour l'expérience sensorielle, nous avons fait ressortir la transition vers d'autres domaines d'expérience, la reproduction amplifiée, etc. D'autre part nous avons attiré l'attention sur le mouvement par lequel chaque acte cognitif remplit sa tâche, qui consiste à se rapprocher le plus possible de l'objet. Ces deux actes de l'évolution ne coïncident cependant pas purement et simplement; au contraire, entre le mouvement historique et le mouvement logique, il peut se produire une disproportion dans ce sens qu'une étape historique antérieure peut avoir une valeur cognitive plus grande qu'une étape postérieure, lorsque cette dernière reste un mouvement fragmentaire dans son évolution « logique » vers le but de la vérité à la fois absolue et relative. La notion de progrès du marxisme est dialectique, et non point seulement biologique ou historique, c'est-à-dire uniquement évolutionniste.

Ce caractère dialectique se trouve encore renforcé lorsqu'on y ajoute l'autre mode d'évolution vers un degré plus élevé, mode se déroulant entre toutes ces différentes facultés de connaissance. Ce mode d'évolution concerne aussi bien les facteurs qualitatifs que les facteurs quantitatifs. Car si l'on passe par exemple de l'aperception sensorielle à l'explication rationnelle d'une couleur, on embrasse, d'une part, un complexe beaucoup plus grand de phénomènes contenus dans une même unité, et, d'autre part, on comprend ces phénomènes plus profondément, c'est-à-dire plus conformément à la réalité. En effet, dans l'expérience sensorielle la connexion entre chaque sensation concrète et l'unité non différenciée n'est pas encore élucidée; par contre l'intellect met précisément en lumière le Général, de sorte qu'on comprend le fait isolé par rapport au complexe auquel il appartient.

Cette évolution progressive repose sur le fait que l'intellect est une synthèse du corps et des sens. Mais il convient aussi de faire ressortir que chaque résultat de l'intellect n'a pas une valeur de vérité supérieure à celle des résultats de l'expérience sensorielle uniquement parce que l'intellect représente un échelon plus élevé de la connaissance. Car dans ce cas, la « négation » dialectique de l'expérience sensorielle en détruirait la propre

importance relative, et menacerait, par là même, l'infini du processus dialectique. Pour la détermination du progrès, et partant du degré de vérité (de la valeur) d'une connaissance, il faut toujours analyser deux choses : a) d'abord, rechercher si la faculté cognitive respective se trouve à un degré supérieur uniquement parce qu'elle représente, du point de vue historique, un échelon postérieur, et si par conséquent elle conserve en principe dans son contenu les résultats antérieurs des facultés l'ayant précédée; ou b), si la faculté cognitive respective travaille « logiquement » (c'est-à-dire par rapport à la conquête du but final consistant dans le plus grand rapprochement possible entre l'être et la conscience); si, dis-je, elle travaille sous ce rapport, dans chaque cas concret, plus parfaitement que la même faculté considérée à une époque historiquement antérieure ou postérieure.

Comme ces deux facteurs peuvent se trouver en disproportion, le progrès de la vérité n'est pas automatiquement déterminé par le progrès historique des facultés cognitives. La base de cette disproportion de valeur entre l'acte isolé et l'évolution historique, entre le degré de vérité et le degré de progrès réside dans le fait que l'acte isolé de connaissance est effectué par l'individu (conditionné par la société), tandis que l'évolution historique est effectuée par la société (composée d'individus). Quant au rapport dialectique entre l'individu et la société, il trouve son expression dans le fait que l'individu peut acquérir dans les limites historiques un plus grand degré de liberté que la société. Cela, parce que ce n'est pas la force spirituelle conduisant à la compréhension de la nécessité, et à la réalisation de cette compréhension, qui est héréditaire, mais seulement le *résultat* atteint par cette force. Et aussi parce que cette hérédité n'en assure pas la possession mécaniquement, mais uniquement lorsque le patrimoine traditionnel est acquis à nouveau. Seule une confrontation précise de tous les facteurs permet, dans chaque cas isolé, de décider dans quel sens l'automouvement constitue un progrès. L'évolution exclusivement historique est, avec sa dialectique, la condition primordiale et imprescriptible, mais seulement une des conditions de la marche de la vérité; elle n'est pas encore la vérité réalisée elle-même.

On peut expliquer ce qui précède en prenant deux exemples pratiques importants qui montrent en même temps, fort clairement, la différence qu'il y a entre une conception mécanique et une conception dialectique de la notion marxiste du progrès. On entend souvent dire : « Etant donné que la conscience de classe du prolétariat se trouve à un niveau historique supérieur

à celui de la bourgeoisie, chaque manifestation intellectuelle (et pratique) de ce prolétariat est plus vraie (a plus de valeur) que celle des bourgeois. Or, à cela il convient de faire remarquer ceci : sans doute Marx et Engels ont-ils élevé la conscience de classe prolétarienne au-dessus de la conscience de classe de la bourgeoisie, et dans le cadre de leur activité leur affirmation était exacte. Mais le prolétariat, même celui qui est conscient de sa classe n'atteint pas encore l'élévation de niveau de Marx et Engels ; c'est plutôt une des tâches les plus importantes du parti marxiste que de « relever la conscience sociale à la hauteur de la logique objectivement reconnue » (Lénine). La conception mécanique du progrès ne favorise point l'accomplissement de cette tâche ; au contraire, elle la rend impossible. Et, même lorsque le niveau de Marx sera atteint par la généralité de la classe prolétarienne consciente, il n'est pas dit que chacune de ses manifestations représentera un degré de vérité plus grand que toutes les valeurs antérieures. Car la suppression de tous les facteurs qui ont abouti à l'idéologie n'est qu'une des conditions nécessaires à la conquête de vérités parfaites. La dialectique des choses arrive à être représentée plus nettement dans le cerveau humain, mais elle n'y arrive pas nécessairement, car même après la suppression des classes, le processus dialectique ne sera pas un mécanisme automatique. Il restera toujours à opérer l'acte productif de la connaissance, dont la réalisation dépend de deux ordres de facteurs différents : de facteurs objectifs, dépassant la formation économique et sociale par laquelle ils sont conditionnés en dernière instance, et de facteurs subjectifs contenus dans l'individu. C'est que même la société sans classes n'abolit guère complètement la tension entre individus et communautés, ni ne rend tous les hommes égaux ou également doués en vue de la production intellectuelle (encore qu'il soit bien entendu qu'une telle société relève dans une mesure notable le niveau intellectuel général, et, par conséquent, le niveau nécessaire aux créations de l'esprit).

Le deuxième exemple résulte du fait que dans la conception dialectique, l'évolution progressive vers des échelons plus élevés ne s'effectue point en ligne droite et dans un seul sens. Pour le marxisme, la réaction représente, tout au moins dans le cadre de la société divisée en classes, une partie intégrante et nécessaire de l'histoire elle-même, et non pas un simple accident. Réaction et révolution se trouvent dans un rapport dialectique, et constituent (en lui donnant sa forme) le mouvement total, afin de préparer judicieusement la révolution au sein même de la réaction, et, inversement, afin de co-déterminer la réaction inévitable au cours même de la révolution. Ce n'est

donc pas à chaque étape, mais seulement dans son ensemble, que l'auto-mouvement représente un progrès.

De plus, le marxisme précise même la forme dans laquelle s'effectue ce progrès; en spirale, c'est-à-dire comme une courbe qui se déroule avec un diamètre croissant (ou diminuant) dans un sens opposé à la direction initiale, et avec des branches différenciées spécialement, de telle sorte qu'après chaque révolution complète, le point terminal se trouve *au-dessus* du point de départ. Nous avons constaté d'abord cette forme de mouvement pour le processus de chacune des facultés cognitives, car la réalisation extériorise et parachève en sens opposé le contenu de la dématérialisation, et cette continuation doit placer précisément, grâce à l'élaboration située entre la réaction et l'extériorisation, le point terminal au-dessus du point de départ, et ceci avec une circonférence plus grande, si toutefois le processus est complet. L'unité dialectique des trois facultés cognitives assure ensuite la continuation de cette forme en spirale avec une révolution à rayon de plus en plus grand.

Même lorsqu'on incorpore les processus cognitifs isolés dans le processus historique général de l'esprit, rien d'essentiel n'est modifié; le tableau ne fait que devenir plus complet, en ce sens que les « cercles » et les spirales nommés précédemment deviennent des courbes se superposant à la courbe tout à fait analogue de l'histoire de la pensée humaine. Seulement, dans ce tableau, on ne trouve pas reproduit le rapport des trois facultés de connaissance concrètes vis-à-vis de la faculté spéculative. Car celle-ci a un point de départ tout à fait autre, c'est-à-dire le secteur non dominé au lieu du secteur dominé qui sont tous deux, sans doute, dans une perpétuelle action réciproque et dont la disproportion initiale se rapproche toujours davantage d'un état proportionné. Pour représenter aussi ces faits, il faut tracer deux spirales, commençant toutes les deux en même temps et au même point de l'espace, mais dont l'une aurait d'abord un diamètre aussi petit que possible, qui irait sans cesse s'agrandissant, tandis que l'autre aurait d'abord un diamètre aussi grand que possible, qui irait sans cesse se rapetissant. Ces deux spirales se croiseraient tout le temps jusqu'à ce que leurs diamètres deviennent d'une grandeur presque égale et se superposent. A ce moment-là, la partie réelle de la deuxième spirale est incorporée par la première; le reste perd son effet.

L'image géométrique se complète, mais cela ne change en rien l'essentiel de l'auto-mouvement; au contraire, le caractère infini en est précisément assuré, parce que maintenant la question de l'unité est définitivement incorporée dans le processus de la

connaissance concrète. On pourrait objecter que le caractère infini de l'auto-mouvement n'a aucun sens pour le marxisme. Car dès le moment où le secteur dominé sera devenu assez grand pour que la domination du reste ne soit plus qu'une question de temps (toute influence falsificatrice ayant cessé de s'exercer), la fin du processus dialectique de l'histoire et de la connaissance pourra être entrevue; autrement dit, lorsque, grâce à l'accroissement des forces créatrices productives et à la suppression des plus-values capitalistes, la société sans classes pourra diriger toutes les énergies productives en vue de la domination pratique et de la compréhension spirituelle du monde, la rédemption définitive devrait se substituer à la dialectique créatrice. Une pareille objection montre à nouveau que la moindre défiguration de la dialectique dans le sens d'une interprétation mécanique a pour effet la rechute de cette conception mécanique dans la métaphysique et la religion. Il est exact que le marxisme perdrait tout son sens si l'auto-mouvement n'était que variation; c'est-à-dire si l'état consécutif à un premier état restait tout aussi imparfait que le précédent. Mais le marxisme n'en serait pas moins absurde si l'évolution était censée pouvoir atteindre jamais une fin. La « relativisation », aussi bien que la « dogmatisation » de l'auto-mouvement sont en contradiction avec le marxisme.

Mais, demandera-t-on, comment est-il possible que l'auto-mouvement reste une évolution infinie vers des niveaux supérieurs, si l'intégration de la faculté spéculative dans les trois facultés cognitives concrètes entrave la raison toujours davantage dans son travail d'invention arbitraire d'innombrables systèmes, et si la disproportion entre l'être et la conscience diminue sans cesse? Or par l'intégration de la raison spéculative, tous les problèmes sont encore une fois posés, sous l'angle de l'unité, sur le plan de la recherche objective, ce qui ne contribue nullement à rendre le processus finissable. Et en ce qui concerne le rapprochement entre l'être et la conscience, nous ne possédons jusqu'à présent aucun indice signifiant qu'il pourrait mener à une congruence complète entre ces deux éléments. Au contraire, plus la conscience devient adéquate à l'être, plus le nombre des nouveaux problèmes posés par les objets s'accroît; l'expérience nous montre jusqu'à présent que si le rapprochement s'opère suivant une progression *arithmétique*, la quantité des problèmes croît suivant une progression *géométrique*. L'essentiel du progrès, acquis grâce à l'intégration de la raison, ou au rapprochement d'un état proportionné (réalisable en pratique dans la société sans classes), ne réside pas dans le fait qu'on passe du stade des problèmes au stade de la solution, et du stade de la dialectique créatrice

au stade de la rédemption définitive, mais seulement dans le fait que des solutions objectives remplaceront les solutions idéologiques, que le véritable infini de la nécessité surgira du faux infini de l'arbitraire, que les spéculations « géniales » de l'individu deviendront le domaine de la recherche sociale, que la connaissance se substituera aux « rêves volitifs » et que les « exigences idéales » se transformeront en réalités pratiques. Sur ce plan, la production matérielle et spirituelle restera infinie dans la mesure où le sont l'existence de l'homme et celle du monde.

b) La deuxième caractéristique de la dialectique peut être formulée différemment. L'une des définitions serait : la dialectique est l'unité (l'identité) d'antithèses relatives, ou bien la synthèse de la thèse et de l'antithèse. Une deuxième définition serait : la dialectique est la dépendance réciproque de tous les faits et de toutes les notions, sans exception, sous forme de transition. La troisième : la dialectique est la dissociation de l'unité en ses parties antithétiques, l'interpénétration des contrastes, et la réalisation d'une unité supérieure ; ou bien : la dialectique est le processus de la négation, et de la négation de la première négation, au cours duquel l'évolution quantitative passe, par un saut, dans une qualité nouvelle.

Ce n'est naturellement pas un hasard qu'on puisse donner trois définitions distinctes de la dialectique. Cela dénote que la dialectique elle-même est le résultat d'un processus également dialectique, ou, en d'autres mots, que la logique dialectique contient en elle-même la logique de l'être et de la relation, qu'elle en constitue la synthèse. Ce fait est d'une importance si décisive, qu'on ne devrait jamais hésiter à juxtaposer les trois définitions, ceci à l'encontre de la routine scolaire. Car c'est seulement de cette manière qu'on se soustrait en quelque sorte au danger d'une conception unilatérale. Ainsi, par exemple, il serait faux de déduire de la formule dynamique que la dialectique n'est qu'une méthode purement dynamique. Car le facteur antithétique interrompt le cours du mouvement, alors que le facteur synthétique l'entrave. Le degré de participation de la constance à ce processus dépend de la nature des contraires qu'il importe de réunir, et peut, de ce fait, être tout à fait variable (par exemple un degré *minimum* dans la notion de la crise définie par Marx, laquelle est elle-même un acte ; ou bien un degré *maximum*, par exemple dans la notion de la Loi). Si l'on omet d'insister sur le caractère relatif de la constance dans le sens de l'identité, on s'expose à un autre danger ; celui d'abolir la donnée de l'être par rapport à la conscience, et de laisser se confondre le tout dans un seul processus, indifféremment s'il relève

de l'être ou de l'esprit, c'est-à-dire d'effacer la différence relative entre la logique objective et la logique subjective. De quel côté que soit opérée cette « fusion », cette « conciliation », elle ne contredit ni les faits ni la théorie marxiste, car elle supprime foncièrement la dialectique, vu qu'elle repose sur l'anéantissement et non sur la « négation » de l'être.

On peut souligner l'importance de ce fait en analysant la notion de la définition. On sait que Spinoza a dit : « *Omnia determinatio est negatio.* » Cela paraît s'accorder avec la dialectique, dont le moyen méthodologique est précisément la négation ; mais en réalité, cette concordance n'existe pas. C'est que la négation dialectique ne peut s'opérer que sous deux conditions ; à savoir : qu'elle soit précédée par une affirmation (une thèse, laquelle est relative en tant que résultat de négations et en tant que synthèse), et qu'elle puisse être suivie par une deuxième négation, c'est-à-dire par une position nouvelle (une synthèse relative). La « *determinatio* » n'est donc pas seulement une « *negatio* », mais elle est aussi une « *positio* » au moyen de deux négations et sur la base d'une thèse. C'est pourquoi Spinoza n'envisage que des définitions définitives et absolues, alors que pour la dialectique marxiste, il n'y a que des définitions (relatives et absolues) *en cours d'évolution vers le définitif*.

En partant du pôle opposé, Spinoza arrive au même résultat que les ontologistes. Ces derniers affirment que « chaque objet (notion, thèse) est ce qu'il est » ($a=a$), et qu'il exclut donc tous les autres objets (a n'est pas non- a), ce qui est le contraire de la prémisse suivant laquelle par la négation de tous autres objets s'effectue la détermination d'un objet. Or, en ceci, les ontologistes oublient deux choses : d'abord, que la détermination de l'objet est en elle-même et par elle-même le résultat d'un acte ne pouvant être effectué que sur la base d'un contraste vis-à-vis d'autres objets ; et ensuite, que la controverse de savoir si la thèse positive et finie (par exemple : cette chaise est une chaise) présuppose le raisonnement négatif-infini (par exemple : cette chaise n'est pas la table, la fleur, l'animal, etc.) ou *vice versa*, est déjà une erreur du point de vue ontologique même, puisque les deux thèses : $a=a$ et $a=\text{non}-(b, c, d\dots)$, sont équivalentes, c'est-à-dire identiques quant à leur contenu, et distinctes seulement par la forme. Cette différence provient du fait que tantôt l'élément est considéré par rapport à lui-même, et tantôt par rapport à la totalité. Or, il n'y a ni éléments sans totalité, ni totalité sans éléments ; c'est-à-dire que ces notions sont contenues les uns dans les autres, qu'elles sont relativement identiques malgré, ou plutôt à cause de leur antinomie. Il ne s'agit pas là de deux propriétés absolument différentes de

l'être, mais simplement de deux conceptions de ce dernier, qui se complaisent à « absolutiser » les données objectives. La pensée doit avoir déjà châtré l'être de sa totalité, et l'ontologie doit avoir déjà nié la plupart de ses propres prémisses, pour qu'on puisse parvenir à poser le problème en excluant la dialectique.

On ne doit donc pas supposer qu'il y aurait dans le processus dialectique des fixations absolues des différentes étapes, car, en réalité, thèse, antithèse et synthèse changent constamment leurs positions au cours du processus, et cela dans la plus étroite liaison avec les contenus. Si donc on ne peut dire que fort inexactement que le même élément est tantôt la thèse, tantôt l'antithèse et tantôt la synthèse, l'abstraction opposée n'en est pas moins fautive, qui a pour conséquence une « priorité » du processus dialectique sur les contenus. La « priorité » n'est pas valable devant l'antinomie relative entre l'auto-détermination finie ($a=a$) et la détermination hétérogène infinie ($a=\text{non-}b, c, d, \dots$), mais seulement à la suite d'une « absolutisation ». Or, celle-ci est tout à fait illicite pour une dialectique matérialiste, pour laquelle le « non- b, c, d, \dots » a un sens historique parfaitement concret. Tant dans l'ontologie basée sur l'identité, que dans la méthodologie basée exclusivement sur la variation, il y a un élément métaphysique que la dialectique matérialiste décèle et élimine (afin de pouvoir maintenir une constance relative).

Si, jusqu'ici, je me suis gardé d'exclure du marxisme, par une accentuation unilatérale du mouvement ou de la constance, les bases relativement justifiées de toute ontologie ou dialectique (étant donné qu'il y a un abîme absolu entre l'identité et la variation rendues métaphysiques), il me reste maintenant à attirer brièvement l'attention sur un autre danger : celui d'une accentuation exagérée du facteur *fonctionnel*. C'est Lénine qui a souligné à plusieurs reprises, dans ses définitions, le facteur de la « dépendance ». Il a incontestablement rendu un grand service à l'évolution de la dialectique matérialiste en incorporant la science, dans le sens plus étroit du mot (l'intellect) dans le processus dialectique. Mais à ce propos, Lénine soulignait toujours quatre éléments : l'universalité des relations, leur influence réciproque, la transition des éléments référés les uns aux autres, et l'unité matérielle de tous les membres en relation.

On se rend aisément compte où l'on irait si l'on omettait, ne fût-ce qu'un seul de ces facteurs : on aboutirait à un fonctionnalisme idéaliste ou à un biologisme évolutionniste. Néanmoins, toutes ces garanties ne suppriment pas nécessairement la possibilité de concevoir les rapports entre les antinomies comme étant uniquement extérieurs, vu qu'elles n'indiquent point comment ni même simplement que les antinomies extérieures deviennent

des antinomies intérieures. Cela engage à ne chercher la dialectique que dans les résultats, et non dans la méthode de l'intellect ; cela induit même, très généralement, à arriver à une conception schématique et mécanique de la dialectique, ce qui lui enlève l'unité de la matière et du processus, ainsi que la richesse du contenu.

Une pareille limitation à l'aspect extérieur des antinomies est contraire à la dialectique matérialiste. Car aussi longtemps que ces antinomies restent extérieures, l'une peut détruire l'autre, si tant est qu'elles viennent à coïncider ; mais elles ne peuvent jamais former une unité supérieure dans la synthèse. Ainsi, par exemple, Marx ne s'est pas contenté de considérer, dans la « Sainte Famille », les prolétaires et les riches comme les deux parties d'un tout, ou de déterminer simplement la position des uns comme négative et celle des autres comme positive ; ni de compléter le contraste économique par le contraste psychique et spirituel dans l'auto-aliénation ; non, il a dit formellement ceci : « La propriété privée, en tant que propriété privée, en tant que richesse, est contrainte de maintenir sa propre existence ainsi que celle de son adversaire : le prolétariat. Le prolétariat exécute la sentence que la propriété privée rend contre elle-même en créant ce prolétariat. Au cas où le prolétariat triompherait, il ne deviendrait nullement, par cela même, le côté absolu de la société, puisqu'il ne peut triompher qu'en s'abolissant soi-même et son contraire... » Cela explique que chacune des deux classes opposées exerce aussi bien la fonction négative que la fonction positive, et qu'au cours de la lutte historique de classes, le côté positif des capitalistes devient négatif (auto-destruction du capitalisme), et que le côté négatif du prolétariat devient positif (instauration de la dictature du prolétariat et ensuite de la société sans classes). Autrement dit, cela indique que les contrastes sont en relation intérieure, et c'est ce qui rend possible et nécessaire le passage abrupt de l'évolution quantitative à un bouleversement qualitatif.

Après ces considérations préliminaires de principe, il importe de montrer que le processus cognitif suffit au deuxième groupe de caractéristiques de la dialectique.

Prenons tout d'abord la plus vague des trois définitions : « La dialectique est l'unité des antithèses. » L'opposition la plus fondamentale du processus de connaissance, à savoir : l'être et la conscience, possèdent une unité dans la matière. L'être et l'esprit diffèrent en tant qu'échelons distincts de l'évolution de cette même matière, mais cette différence ne détruit jamais leur identité relative, vu qu'il n'y a pas d'être sans conscience, ni de conscience sans matière. C'est-à-dire qu'il n'y a ni une matière

absolue, ni un esprit absolu. A côté, ou plutôt à l'intérieur de cette identité et de cette différence *objectives*, il y a identité et différence *subjectives* dans l'acte cognitif en tant que fonction qui influe et qui se répercute; cette antinomie ne saurait être abolie, ni même inversée, comme par exemple, dans une théorie de la connaissance purement fonctionnelle, et elle n'existe que dans l'unité de l'acte concret de la connaissance. Cette unité est à son tour relative, car l'action réciproque entre matière et esprit est, en principe, susceptible d'être abolie (à l'encontre des théories positivistes), étant donné qu'il y a un monde extérieur indépendant de la conscience. Sans doute la matière inclue-t-elle la conscience, mais elle n'inclut chaque acte cognitif concret que selon ses possibilités, et non pas selon sa réalité. Il n'y a pas d'unité métaphysique, c'est-à-dire absolue, entre l'être et la connaissance; mais l'acte cognitif découle, au sein de la matière douée de conscience, du contraste entre l'être et l'esprit, et spécialement de la différence entre la puissance *physique* de l'être et la puissance *spirituelle* de la conscience.

Ce qui s'applique à l'antinomie relative entre l'être et la conscience dans le cadre de l'identité relative de la matière, s'applique également aux facultés de connaissance dans le cadre de la conscience. Ces facultés diffèrent en ce sens qu'elles ont à remplir des fonctions tout à fait distinctes : la raison spéculative a à vaincre dans l'imagination le secteur encore non dominé, tandis que les facultés concrètes ont, de leur côté, à se rendre maîtresses, théoriquement et pratiquement, de la réalité dominante à un moment donné. À l'intérieur des facultés de connaissance concrètes, l'activité corporelle fait entrer dans l'état conscient un autre secteur du monde extérieur, et sous une autre perspective que l'expérience sensorielle, et cette expérience en fait autant avec encore un autre secteur, et d'une manière différente de l'intellect. Malgré tout cela, les facultés cognitives ont leur unité dans la conscience, parce que, en cas contraire, l'une ne pourrait point passer dans l'autre, et que l'on ne saurait se les imaginer comme étant accomplies par le même individu. En outre, elles ont leur identité relative dans la synthèse de la vérité à la fois relative et absolue. Cela n'est d'ailleurs possible que si le processus de connaissance envisage, pendant qu'il se déroule à travers les différentes facultés cognitives en vue d'atteindre sa totalité, toujours le seul et même objet, de différents côtés et par différents moyens; autrement dit, lorsque chaque processus cognitif possède à côté de l'unité subjective dans la conscience, une unité objective en dehors de celle-ci. La preuve la plus puissante en réside dans le fait que la transition d'une faculté de connaissance à l'autre implique, nonobstant l'accrois-

sement perpétuel des facteurs intermédiaires, un retour au monde extérieur lui-même.

Examinons maintenant, à l'appui de quelques exemples, si pour notre analyse du processus de connaissance la deuxième définition de la dialectique n'est pas également valable, à savoir : « La dialectique est la dépendance universelle et réciproque des faits et des notions sous la forme de la transition. » Cela est tout d'abord démontré par la donnée concrète la plus fondamentale, suivant laquelle la pensée est conditionnée par l'être, mais aussi, inversement, suivant laquelle la pensée se répercute sur ce dernier. Aussi bien nous a-t-il été possible de donner une explication satisfaisante de « l'apparence », dans ce sens que nulle faculté isolée n'est capable de refléter le monde avec une fidélité mécanique parfaite, encore que ce monde extérieur soit la condition première de la connaissance ; dans ce sens ensuite, que, d'autre part, aucune faculté cognitive ne reflète le monde d'une manière arbitraire, encore que la répercussion du sujet sur l'être puisse être plus grande que l'influence de l'objet sur la conscience ; et enfin dans ce sens, qu'en chaque acte cognitif, fût-il même subjectivement fragmentaire, il y a toujours un facteur objectif, et que celui-ci s'amplifie dès que par l'emploi complet de tous les moyens de chaque faculté (par exemple de tous les sens dans l'expérience sensitive) ou encore par l'emploi de la totalité des dites facultés, les parts subjectives se « relativisent » les unes les autres, et s'éliminent réciproquement en faveur d'un rapprochement toujours plus grand à l'égard de l'objet. Nous constatons donc ici que malgré l'accroissement des facteurs intermédiaires et des degrés de liberté, la dépendance des facultés vis-à-vis des objets devient toujours plus grande au fur et à mesure que nous avançons dans la voie qui mène de l'activité corporelle à la pensée rationnelle.

Subjectivement, cela s'exprime dans le fait que la faculté supérieure englobe les facultés inférieures, donc qu'elle ne peut entrer en fonction que sur la base de leurs résultats. Objectivement, cela s'exprime dans le fait que les choses perçues s'élargissent quantitativement aussi bien que qualitativement. Par exemple, l'explication scientifique de la lumière ne dépend pas seulement de l'expérience sensorielle des couleurs, ni uniquement d'une foule d'autres expériences d'ordre sensitif, mais en premier lieu de ce que les facteurs objectifs fondamentaux sont placés directement en rapport de dépendance les uns des autres ; en outre, l'explication de la lumière est encore en fonction du fait que le caractère commun de ces nouvelles connexions objectives peut être représenté sous forme d'une théorie, laquelle en dévoile le mécanisme intérieur, et, par conséquent, la nécessité.

Comme la dépendance s'amplifie à la fois subjectivement et objectivement, l'accroissement de nécessité signifie également un accroissement de la liberté, ce qui est la meilleure preuve de leur réciprocité.

Le rapport entre l'étape de la réception et celle de l'extériorisation dans chaque faculté de connaissance est extrêmement instructif en ce qui concerne le caractère tout à fait non mécanique de cette connexion. On pourrait objecter que ce que l'on extériorise dépend, certes, de ce que l'on reçoit, mais que ce que l'on reçoit ne dépend point de ce que l'on extériorise. Or, cela n'est pas exact. L'état historique de la capacité d'extériorisation peut exclure de la réception des objets ou tout au moins les empêcher de devenir conscients; ou inversement, l'extériorisation peut, d'elle-même, offrir des objets à la réception. En général, il n'y a nulle part une réception totalement abstraite. Celle-ci est avant tout co-déterminée dans une très grande mesure, suivant la forme, par les moyens d'extériorisation historiquement évolués. En outre, on peut observer que l'accroissement de la capacité d'extériorisation d'une faculté pour des objets déterminés, peut aussi bien renforcer qu'affaiblir la capacité de réception d'une autre faculté pour d'autres objets. Il existe rarement, aussi bien chez les individus que dans les périodes historiques, une proportion parfaite entre le processus de réception et le processus d'extériorisation. La disproportion se rencontre très couramment parce que les moyens d'extériorisation dénotent dans certains domaines une plus grande stabilité que les contenus; par contre, dans d'autres domaines, les contenus subsistent plus longtemps que les moyens d'extériorisation.

Ainsi, par exemple, combien de temps n'a-t-il pas fallu à l'intellect humain, guidé apparemment par la continuité de ses moyens de mensuration, pour arriver à l'idée de la discontinuité de la matière, et cela malgré le fait que la catégorie de la discontinuité était déjà depuis longtemps utilisée en mathématiques? Ou bien, qu'on songe à l'histoire du béton armé, ou au maintien de la peinture à l'huile et du tableau de chevalet, moyens d'expression typiques de la bourgeoisie, après le triomphe de la révolution prolétarienne en Russie. Ainsi s'explique aussi, entre autres, l'affirmation faite par les artistes les plus divers et aux époques les plus différentes de l'histoire, suivant laquelle ils n'auraient réalisé qu'une toute petite partie de ce qu'ils avaient conçu en leur esprit de créateurs. Et même là où cette proportion existe, ce n'est point d'une façon mécanique qu'est reproduit dans l'extériorisation ce qu'il y avait déjà de prêt en tant que résultat des actes de réception et d'éla-

boration; en général, l'extériorisation parachève plutôt aussi bien la réception que l'élaboration.

Nous laisserons de côté d'autres exemples pouvant être invoqués pour la dépendance universelle et réciproque, et en venons maintenant à examiner une objection générale et de principe, laquelle semblerait devoir mettre en jeu toute notre entreprise d'une théorie marxiste de la connaissance. On prétend en effet ceci : dès qu'on prend le matérialisme au sérieux, le marxiste apparaît comme une théorie empirique, c'est-à-dire qu'il ne peut déterminer que certaines méthodes limitées et en déduire ensuite, sur la base d'expériences suffisantes, une méthode générale ou une théorie de la connaissance. Or, en réalité, le marxisme, prétend-on, ne procède point de cette manière; il ne le pourrait d'ailleurs pas pour l'instant, parce que le domaine de ses expériences est encore trop réduit et trop peu sûr pour pouvoir passer de l'induction incomplète à l'induction complète. Au contraire, prétend-on encore, le marxisme n'a fait qu'emprunter à Hegel les formes d'une dialectique idéaliste, bien que le fait que celle-ci est unique et diffère de beaucoup d'autres méthodes dialectiques, résulte et de la conception historique du marxisme lui-même et de l'histoire de la philosophie purement immanente. Ainsi donc, même si l'on n'admettait pas, avec Duehring, que Marx ait fait violence à la réalité au moyen des schémas hegelien, mais qu'au contraire — comme le fait remarquer Engels — l'analyse empirique exacte démontre la valeur de la dialectique de Hegel, il n'en demeurerait pas moins, dit-on encore, qu'on pose deux prémisses; à savoir :

1) Que ce qui a été peut-être démontré par Marx pour un domaine très réduit, devrait s'appliquer à tous les domaines concrets, et même à toutes les facultés de connaissance; alors que l'analyse du « Capital » n'a été faite que par l'intellect.

2) Que l'harmonie entre les résultats de l'analyse empirique et la déduction apriorique signifie plus qu'un fait momentané, historiquement très limité, parce que des analyses ultérieures pourraient et même devraient avoir comme résultat, sur la base d'une étude plus approfondie des objets, d'autres connaissances empiriques, de même que des déductions ultérieures pourraient, et même devraient avoir pour résultat d'autres formes de dialectique, pour peu que l'évolution historique doive continuer. Mais même dans les limites étroites de la coïncidence actuelle entre l'empirisme et la déduction, il résulterait, affirme-t-on, le contraire de ce que préconise le marxisme; car les formes générales de la dialectique hégélienne seraient acquises au moyen de la raison spéculative, longtemps avant que l'empirisme y

ait songé, et sans que ce même empirisme ait été tout de suite en mesure d'en utiliser ne fût-ce que quelques résultats importants (comme par exemple la dépendance de l'espace par rapport à la matière). En d'autres termes, le marxisme n'aurait en aucune manière comblé l'abîme entre la méthodologie empirique et la théorie de la connaissance apriorique, ni même expliqué, en quelque manière que ce soit, le phénomène de la coïncidence.

Or, à ces objections, il convient de répondre ceci :

a) Le matérialisme dialectique n'a jamais affirmé que l'induction seule était suffisante, il ne s'oppose pas à la déduction en tant que telle, mais à la déduction « absolutisée », tirée de notions aprioriques, dont le pendant exact est ce que Engels appelait « l'ânerie de l'induction ». Seule l'action dialectique réciproque (de manière que l'induction précède, et que la déduction oriente ses opérations relativement indépendantes d'après le contenu des éléments induits), seule cette sorte de dépendance suffit à la connaissance historiquement limitée du monde extérieur, ainsi que du processus cognitif lui-même ;

b) Il n'est que partiellement vrai que la dialectique hégélienne ait été découverte d'une manière tout à fait apriorique. Les déductions de la raison spéculative ne sont indépendantes de l'être qu'en apparence. En réalité, la raison dépend immédiatement du secteur non dominé du monde et des facultés de connaissance concrètes, et partant, médiatement, du secteur non dominé du monde (que l'individu pensant en ait conscience ou non). Les déductions ne peuvent se produire que dans ces limites et notamment *avant* l'expérience concrète, puisque la raison est orientée vers l'Un et le Tout, que l'intellect vérifie seulement plus tard, car il doit nécessairement faire le détour par les faits isolés et les lois *générales*. Or, dans le premier cas, le résultat de la raison spéculative n'était pas moins préparé par l'intelligence que, dans le second cas, le résultat de l'intellect l'était par la raison. Et cela, nous pouvons le démontrer aujourd'hui par une analyse minutieuse de la situation économique et sociale d'où est née la dialectique hégélienne ;

c) Si donc on ne saurait affirmer, pour les raisons indiquées, que deux opérations totalement différentes (l'une inductive et l'autre déductive) coïncident fortuitement, puisque les deux se trouvent dans un rapport de multiples dépendances réciproques, on ne saurait affirmer, à plus forte raison, que l'analyse empirique de Marx coïncide avec la dialectique de Hegel. Elle coïncide uniquement avec certaines lois générales de cette dernière, lesquelles restent valables même lorsqu'on aura redressé la méthode hégélienne. Dans un ordre d'idées ana-

logue, la notion de l'atome est par exemple restée valable même après qu'on eut procédé, en dépassant la phase des pures spéculations sur la matière, à des expériences scientifiques. C'est que cette notion pouvait, en raison de son caractère général, supporter les transformations et concrétisations nécessaires. En d'autres mots : l'analyse matérialiste ne coïncide pas avec une dialectique idéaliste, mais bien avec une dialectique *matérialiste*, c'est-à-dire avec les facteurs pouvant être vérifiés par voie empirique;

d) Cette coïncidence elle-même n'est ni éternelle ni fortuite. Elle n'est pas fortuite, pour toutes les raisons précédentes, et à cause notamment de la base historique commune d'où elle provient; elle n'est pas, non plus, éternelle, parce que le marxisme ne conteste ni le caractère historique des méthodes empiriques ni l'histoire de la dialectique. Tout ce qu'il affirme, c'est que la coïncidence de ces deux facteurs doit devenir de plus en plus étroite dans la mesure où la raison spéculative est intégrée dans les trois facultés de connaissance concrètes. Si donc il y a un facteur relatif dans la coïncidence actuelle, il y a également, en elle, un facteur absolu. Quant à sa valeur, on ne saurait encore la déterminer aujourd'hui avec précision, parce que la connaissance insuffisante de l'histoire des méthodes dialectiques empêche de constater jusqu'à quel point tout ce qui a été confirmé par l'analyse empirique-matérialiste par delà Hegel comme étant des lois de mouvement générales, représente aussi les lois de chaque dialectique. Or l'assertion de la dépendance réciproque de l'induction et de la déduction existe déjà aussi bien chez Platon que chez saint Thomas, avec, naturellement, l'indice inverse, c'est-à-dire idéaliste.

Il en résulte donc que l'objection selon laquelle le marxisme ne saurait fournir une théorie de la connaissance que sur la base d'une induction complète (et impossible actuellement), provient d'un manque de compréhension et que la coïncidence actuelle entre l'empirisme et la déduction n'est ni fortuite ni injustifiée, mais simplement un phénomène historiquement et théoriquement nécessaire : une vérité à la fois relative et absolue! Ce résultat ne change rien à l'exactitude de la définition donnée par Lénine : « La logique est la science des lois d'évolution de toutes choses matérielles, naturelles et spirituelles », et non pas seulement des formes extérieures de la pensée, c'est-à-dire de l'évolution de la totalité du contenu concret du monde et de sa connaissance, ou, autrement dit, la somme, la conclusion tirée de l'histoire de la connaissance du monde. » (Œuvres philosophiques posthumes.)

Il s'agit ici uniquement de la constatation montrant com-

ment cette histoire s'est déroulée jusqu'à présent dans l'acte cognitif, à savoir : dans un rapport de l'action réciproque constante entre l'induction et la déduction ou entre la méthodologie et la théorie de la connaissance.

Après cette discussion de principe, revenons à notre deuxième caractéristique de la dialectique, et considérons — en maintenant la troisième définition : « La dialectique est la dissociation de l'unité originelle en ses antithèses, l'interpénétration de ces antithèses, et leur unité supérieure par la négation de la négation, actes à travers lesquels l'évolution quantitative se transforme d'une manière abrupte en une qualité nouvelle. » Il s'agira de montrer que notre analyse de la théorie de la connaissance suffit aux déterminations les plus concrètes de l'auto-mouvement dialectique.

Nous avons dissocié l'unité de la matière en ces antithèses immanentes : en l'être et la conscience. Sous cette forme, ces deux contraires se présentaient comme des antithèses extérieures, nées du fait qu'on niait dans la matière tantôt la conscience, afin d'arriver à la puissance physique, et tantôt le facteur matériel, afin de pouvoir développer la puissance spirituelle. Mais comme dans l'être la conscience n'était pas détruite mais seulement « niée » (enlevée et conservée, et de même, inversement, l'être dans la conscience), l'interpénétration des antithèses restait possible. Leurs contradictions étaient niées dans l'acte de relation de ces antithèses, et elles se trouvaient rattachées dans une unité supérieure. L'unité objective, naturellement *donnée*, de la matière, se vit transformée en une unité objective-subjective de l'acte effectué sur la base des données naturelles et sociales.

Chaque méthode déductive inciterait à combler, par une évolution de notions aprioriques, l'abîme qui existe entre cette première triade dialectique fondamentale (abîme qui se retrouve dans chaque acte cognitif isolé) et entre l'antithèse concrète, avec laquelle nous avons commencé notre analyse. Mais le matérialiste dialectique ne saurait fournir une telle solution fantastique; il ne lui reste que la constatation selon laquelle cette synthèse de l'acte cognitif encore totalement vide de contenu à cause de sa généralité, se présente concrètement tout d'abord comme une antithèse entre l'activité corporelle et la raison spéculative. A ce propos il convient de considérer que l'unité originelle de la matière agit maintenant dans l'acte cognitif en tant que situation historique déterminante; autrement dit, que sa négation ne signifie pas effectivement sa destruction, mais son maintien sur un échelon supérieur; il convient également de considérer que cette situation historique déce

des aspects contradictoires, à savoir : du côté objectif, l'aspect du secteur dominable et non dominable du monde extérieur, et du côté subjectif, celui de la faculté cognitive, concrète et imaginaire. Le caractère antithétique de ces éléments est manifeste. Leur identité relative réside, non seulement dans la situation historique qui leur a servi de point de départ, mais également dans le fait que les deux actes différents se déroulent non pas séparément, mais dans un rapport de dépendance et d'actions réciproques, ainsi que nous l'a démontré l'analyse faite précédemment.

Le rapport des actes antithétiques est d'abord extérieur. Mais au cours de l'histoire, les positions changent. Au début, l'acte concret avait un volume réduit, et il se référait à des objets isolés; par contre, l'acte spéculatif se référait à l'Un et au Tout, et avait en même temps un volume plus grand. L'acte concret aboutissait à des vérités positives partielles, tandis que l'acte spéculatif conduisait à des créations d'ensemble imaginaires. A un moment déterminé et critique de l'évolution, l'acte concret a eu pour objet une grande multiplicité de vérités partielles, mais celles-ci s'avéraient insuffisantes pour la connaissance de l'ensemble du monde, pour cette raison qu'elles ne pouvaient être rapportées à une théorie. Inversement, le volume de l'acte spéculatif s'est, certes, réduit au cours de l'évolution, mais ses résultats ont fini par atteindre un tel degré de vérité, qu'ils peuvent servir de fil conducteur, de moyen d'orientation à la connaissance concrète. A ce moment critique, le caractère extérieur des antithèses se transforme en caractère intérieur, et les deux actes antithétiques deviennent un seul acte, identique; tout ce qui, de ces deux actes, n'entre plus dans le nouvel acte unique, c'est-à-dire l'« ânerie inductive » pure et les rêves volitifs dogmatiques, perdent toute valeur de connaissance. Bien entendu, ce moment critique est un moment historique; c'est-à-dire qu'il survient une fois dans chaque formation économique; sous le régime d'esclavage de l'antiquité, il survient dans la dialectique de Platon; sous le régime de la féodalité moyenâgeuse, il survient dans les *causæ secundæ* de saint Thomas d'Aquin, qui complétaient l'*analogia entis* entre Dieu et l'homme, et créaient ainsi une dialectique particulière entre ces deux éléments; enfin sous le régime capitaliste moderne, il survient dans la dialectique hégélienne qui se déroule au sein du Logos entre l'être, la nature et la pensée.

Ainsi chaque époque atteint le maximum de sa vérité, laquelle est la synthèse résultant de l'interpénétration des antithèses. Car si l'antithèse découle de la négation de l'unité ori-

ginelle, l'acte de l'interpénétration constitue l'abolition de l'opposition absolue; il représente la deuxième négation, qui entraîne la synthèse.

Lénine a écrit : « Ce n'est pas seulement la transition de la matière à la conscience qui est dialectique, mais aussi la transition de la sensation à la pensée. » (Œuvres philosophiques posthumes.) Or nous venons justement de démontrer la validité de cette thèse pour la transition de la connaissance concrète à la connaissance spéculative. Nous pourrions maintenant considérer aussi les transitions existant au sein même de la connaissance concrète : la transition du corps au sens et des sens à l'intellect, afin de prouver qu'ils suffisent aux caractéristiques de la dialectique. L'unité de la connaissance concrète est décomposée en trois facultés; de leur analyse il est résulté que l'activité corporelle et l'expérience sensorielle s'opposent comme deux antithèses, en ce que chacune des deux a une fonction totalement différente : la première est une lutte entre deux corps isolés, la deuxième est la détermination d'un objet spécifique dans une unité non différenciée, détermination qui se représente comme une image distancée. Cette antithèse était elle aussi au début d'ordre extérieur. Mais l'activité corporelle aboutit à sa propre dissolution, c'est-à-dire qu'elle atteint ses limites, « nia » sa capacité de se rendre maîtresse du monde extérieur, et détermina les contenus de sa connaissance comme des contenus relatifs. En ceci, elle exigeait d'elle-même la constitution d'une autre faculté de connaissance, différente et opposée. Celle-ci ne pouvait, de son côté, se dispenser des contenus de l'activité corporelle, c'est-à-dire qu'elle avait besoin de leur entremise pour entrer à son tour en action. Mais, d'autre part, elle ne pouvait pas non plus accueillir les résultats de l'activité corporelle sous la forme dans laquelle ils s'offraient, puisqu'elle-même possédait une forme différente, opposée. Elle devait donc — et ce fut là la deuxième négation — « nier » cette forme.

Or, cette deuxième négation signifie un saut abrupt, car elle conduit de la conscience dans l'être, respectivement à l'influence de l'être corporellement conditionné sur une autre faculté cognitive, qui est l'expérience sensitive. Ces deux formes de négation, ainsi que le saut abrupt dans une autre qualité, se retrouvent également dans la transition entre l'expérience sensitive et l'intellect. Nous avons, à ce propos, montré en détail que l'expérience sensitive représente, par rapport à l'activité corporelle, un échelon supérieur de l'évolution, de même que la pensée rationnelle par rapport à ces deux facultés antérieures.

Cependant, la transition dialectique avec ses caractéris-

tiques de l'antithèse, du saut et de l'unité s'effectue, non seulement entre deux facultés cognitives différentes (c'est-à-dire entre l'extériorisation de l'une des facultés et la réception d'une autre), mais aussi entre les trois étapes d'une même faculté. C'est là l'antithèse entre la « dématérialisation » et la « réalisation »; ou, en d'autres termes, les « objets en dehors de nous » deviennent des « objets pour nous », et ces derniers redeviennent à leur tour, par nous, des « objets en dehors de nous ».

Ces antithèses ont d'abord leur unité générale dans la faculté cognitive dont l'élaboration sert comme intermédiaire entre les contraires; c'est-à-dire qu'elle donne à leur rapport extérieur un caractère intérieur, et leur crée ainsi un aspect spécial. Le mécanisme par lequel s'opère ce travail a été clairement expliqué par des exemples, surtout dans l'analyse de l'intellect; les régularités empiriques constatées par l'élaboration au moyen de l'induction, ont été transformées en lois des objets réels, grâce au principe de l'induction totale. Cette transition signifie une compréhension des limites de l'expérience empirique, une négation de son degré de nécessité, car dans le fait que toutes les expériences futures se produiront seulement sous les conditions qui ont régi les expériences antérieures, il y a déjà une prémisse qui n'est plus empirique. Dans le cadre des mathématiques pures, cela dénote seulement la constance des domaines constitués par le sujet. Dans toutes les autres sciences, cela dénote la constance de l'être lui-même, ce qui n'est donné ni garanti par aucune expérience. Le passage de la méthode inductive au « principe de l'induction totale » est donc une négation, impliquant un saut sur un autre plan, rendu ensuite explicite dans la théorie et dans la déduction qui le suivent. Car la théorie ne se contente plus de l'amplification de la régularité empirique, elle en change la qualité en concevant les phénomènes constatés par leur activité intérieure, afin de trouver ainsi la cause de la nécessité des régularités observées. C'est en cela que réside la deuxième négation.

La déduction fondée sur la théorie est l'antithèse de l'induction, qui réalise en même temps l'unité des contenus des différentes branches de la méthode (dématérialisation et réalisation). En premier lieu, la déduction est en fonction de l'induction; deuxièmement, elle dépasse cette dernière, en ce qu'elle justifie, sur un plan supérieur, en tant que répercussion de l'intellect sur l'être, l'influence de ce dernier sur l'intellect. En cela elle comble postérieurement l'abîme qui existe entre le procédé empirique-inductif et le « principe de l'induction totale »; elle conduit à l'interpénétration des deux dans l'unité

de la matière et prépare ainsi la synthèse, en tant qu'extériorisation dans l'expérience.

La même chose s'applique, sous d'autres apparences et sur un niveau plus bas, à l'élaboration de l'expérience sensorielle et à sa fonction d'intermédiaire entre le processus de réception et celui d'extériorisation. Conformément à l'antithèse du particulier et de l'unité non différenciée dans le sujet de l'objet, nous avons constaté deux actes opposés; ou, pour être plus précis, un acte avec deux voies antagoniques: la voie conduisant de l'extérieur de la *partie* à l'intérieur de l'*équivalent*, et la voie conduisant de l'intérieur de l'unité indivise à l'extérieur du signe (la voie de la perception et la voie de la vision). Ensuite, en examinant certains détails, comme par exemple le rapport entre les propriétés et la structure des sensations, nous avons tenté de montrer comment le rapport extérieur devient un rapport intérieur, et comment un élément fortuit devient un rapport nécessaire. Le fait que ce changement s'opère par la négation de la négation est patent, car la négation de la limite extérieure et aussi de l'illimité signifie le développement de la limite intérieure. Et c'est par un saut abrupt que la structure a été essentiellement transformée. Car l'illimité reposait sur l'identité de la qualité sensorielle avec elle-même; il devait donc être rendu variable en lui-même et par lui-même, c'est-à-dire multiple et plein de contradictions. Par son antithèse introduite dans son sein, l'illimité fut soumis à un auto-mouvement, c'est-à-dire que l'infini extérieur fut transformé en un infini intérieur.

Ce que nous venons de répéter ici pour un détail de l'une des voies susmentionnées, s'applique, bien entendu, à plus forte raison, au rapport entre les deux voies, ce qui n'a guère besoin d'être analysé ici d'une manière plus détaillée.

En résumé, le deuxième trait de la dialectique, tel qu'il se présente dans le processus cognitif analysé ici est caractérisé: par le fait que chacune des facultés de connaissance décompose son unité en antithèses (dématérialisation-réalisation); par le fait aussi que ces antithèses en sont transformées, par la voie d'un *saut* abrupt, en la synthèse de leur vérité spécifique (à la fois relative et absolue); par le fait, également, que chaque faculté cognitive concrète subit sa propre négation et celle des autres facultés, de sorte que la connaissance d'un même objet est rendue possible à un échelon supérieur (c'est-à-dire que la part relative est diminuée en faveur de la part absolue au fur et à mesure de la progression d'une faculté à l'autre); par le fait, enfin, qu'au cours de l'histoire, les plus grandes antithèses de la conscience s'intègrent de plus en plus, c'est-à-dire que l'arbitraire de la raison spéculative se voit limité par la nécessité de

la connaissance concrète, et que la diversité et multiplicité de cette dernière se trouve haussée à une unité supérieure.

C'est par tous ces facteurs que s'effectue sur un nouveau plan le rapprochement infini, non seulement entre le secteur dominé et le secteur non dominé, mais également entre l'être et la pensée. Autrement dit, un système infiniment ouvert malgré son caractère fini se développe de plus en plus vers une forme toujours plus concrète de l'unité originelle de la matière, vers une vérité et réalité toujours plus élevées. Mais en accentuant précisément la grande unité de la méthode dans le cadre de la diversité des facultés cognitives (et des domaines de l'être), il ne faut point que nous omettions le fait que la négation de la négation avec son *saut* et que la décomposition, l'interpénétration et la réunion des antithèses ne sont nullement un processus schématique abstrait pouvant être appliqué mécaniquement; c'est que non seulement la première négation doit toujours être faite de manière que la deuxième devienne possible, mais le processus tout entier se développe et se transforme dans chaque faculté cognitive en d'autres aspects; et cela non plus d'une manière abstraite, mais dans un rapport aussi étroit que possible avec la situation historique générale où s'opère le processus cognitif. Précisément parce que nous avons voulu et dû limiter notre tâche du côté objectif et historique, les remarques occasionnelles qui s'y rapportent ont une importance de principe, et non pas fortuite.

c) La logique et la théorie de la connaissance doivent être dérivées de l'évolution de toute vie naturelle et spirituelle. C'est seulement lorsque cette condition posée par Lénine sera complètement réalisée, qu'il sera prouvé irréfutablement que la dialectique est la méthode des rapports universels entre la nature, la société et la pensée. Notre analyse, quoique incomplète à cet égard, montre néanmoins que le développement tout entier de la dialectique, qui domine la relation cognitive entre l'être et l'esprit, dépend de l'évolution historique générale, non seulement de cette même pensée, mais de la vie sociale dans son ensemble. Une conception du processus de connaissance qui ne soit pas tout à fait historique constitue pour les marxistes un pis aller contraire au caractère matérialiste de leur dialectique. Le manque de perfection de notre travail à cet égard n'empêche cependant pas de comprendre jusqu'à quel point la dialectique matérialiste aide à reconnaître la totalité des conditions de la génération, la totalité des rapports pendant l'existence et l'évolution, ainsi que la totalité des lois régissant les relations entre les éléments et le Tout.

Il s'agit donc ici de deux groupes de faits qu'il importe de distinguer (encore qu'ils soient étroitement liés) : d'un groupe concernant l'histoire et d'un autre concernant la structure de l'être; à tous les deux, la dialectique matérialiste doit suffire si elle veut être « la méthode des rapports totaux », la science universelle. L'erreur de principe de la science bourgeoise résidait en ce que ces deux séries de faits ont été complètement disjointes par elle; ce qui eut pour effet qu'elle transforma l'histoire en *historisme* et qu'elle priva fatalement les sciences naturelles de la dialectique. Le marxisme, par contre, doit assurer l'unité de cette diversité, c'est-à-dire élucider la dialectique des rapports entre l'histoire et les sciences naturelles.

Marx a parfaitement raison de dire, dans son « Idéologie allemande », que l'histoire est la seule science. Mais cela ne l'a pas empêché lui-même d'analyser la nature du capitalisme en partant d'une prémisse qui n'était pas tout à fait réalisée dans l'histoire, à savoir que le monde entier est régi, économiquement, dans des formes totalement capitalistes; c'est-à-dire, par analogie avec les sciences exactes, Marx a formé l'objet « idéal » simple sur la base d'expériences empiriques; et c'est de cet objet « idéal » simple qu'il est parti pour passer aux faits historiques plus complexes et plus concrets.

Lénine souligne cette chose en caractérisant la logique (dialectique et théorie de la connaissance) du « Capital » de Marx dans les termes suivants : « le commencement, l'être le plus simple, vulgaire, massif, immédiat, toute marchandise (l'être dans l'économie politique); son analyse comme celle des relations sociales; l'analyse *double*, déductive et inductive, logique et historique (formes de valeurs). » (Voir Œuvres philosophiques posthumes.)

Déjà le fait qu'il place la déduction avant l'induction, et la logique avant l'histoire, est caractéristique pour le matérialiste historique qu'était Lénine. S'agirait-il là d'un glissement sur la pente de l'idéalisme? Certainement pas. Il s'agit plutôt de cette simple constatation qu'il n'y a pas d'histoire qui soit abstraite, mais uniquement une histoire de domaines arrêtés, que l'histoire, nonobstant le fait ou plutôt en raison du fait qu'elle est la science la plus vaste, ne devient véritablement une science que lorsqu'elle tient compte de la connaissance de la structure essentielle du domaine dont elle est précisément l'histoire.

Cela ne veut point dire, bien entendu, qu'il s'agit là d'un « tout se passe comme si... » éclectique; c'est-à-dire, d'abord d'une science de la nature ayant pour objet l'être, la structure, et ensuite d'une science de l'histoire basée sur la nature et la

société. Car il n'y a pas un être pur et abstrait, mais seulement un être historiquement conditionné, et en cours d'évolution. Il n'en demeure pas moins qu'il y a une faculté cognitive qui sépare ces deux facteurs, et les traite tout d'abord en les distinguant l'un de l'autre; cette faculté, c'est l'intellect. Seulement, l'intellect qui isole et qui est à son tour isolé, n'est point le moyen de connaissance initial, unique et suprême de l'homme; il n'en est pas moins un moyen inéluctable.

Si donc il existe un rapport réciproque dialectique entre le côté structural de la science, et son côté historique, le marxisme ne saurait laisser dépérir, ou même éliminer le premier en faveur du deuxième; dans ce cas, l'histoire elle-même deviendrait vide et sans objet. Au contraire, le marxisme a le devoir de conserver sa valeur à l'analyse « déductive », « logique », en tant que facteur conditionné par la réalité historique concrète, et même de la développer au maximum. Il peut faire cela d'autant plus que notre analyse a prouvé que même dans son isolement, même dans les sciences naturelles exactes, la faculté cognitive de l'intellect obéit à la dialectique; qu'il s'agit donc uniquement de faire valoir et de réaliser celle-ci complètement dans les méthodes concrètes de chaque science en particulier.

Jusqu'à quel point les deux facteurs — de la structure essentielle et de l'évolution historique — sont étroitement liés, c'est ce que démontre l'impasse dans laquelle se trouve chaque science bourgeoise qui les a séparées, par exemple l'histoire de l'art. Si sa forme immanente telle que l'a définie Woelfflin, se trouve complètement figée, si « l'histoire de l'art en tant qu'histoire de l'esprit » ne possède pas un seul critérium lui permettant de déterminer avec netteté la place qui revient aux œuvres d'art par rapport aux manifestations d'autres idéologies, c'est parce que ces conceptions « historiques » pèchent par une analyse déficiente de leur objet particulier; et qu'inversement, à cause de ce défaut, elles ne peuvent prendre aucune attitude à l'égard de telle autre conception historique. Par contre, il serait aisé de montrer que toute analyse plus complète de la structure particulière de l'art exigerait d'elle-même une plus vaste conception de l'histoire, notamment la conception dialectique-matérialiste, vu qu'une telle analyse part de l'objet idéal simple pour aboutir à la réalité complexe et concrète; autrement dit, étant donné qu'elle inclut, en tant que processus cognitif, le mouvement historique et son caractère conditionné. Pas plus que les notions, les domaines scientifiques ne sont juxtaposés comme un conglomerat mort, pétrifié; pour les notions comme pour les domaines scientifiques, il importe de tenir compte de cette « élasticité universelle, pouvant aller jusqu'à l'identité des antithèses. Or, si

cette élasticité est objectivement appliquée, c'est-à-dire de manière qu'elle reflète l'universalité du processus matériel et son unité, elle n'est rien autre que de la dialectique; elle est alors le reflet exact de l'éternelle évolution du monde. » (Lénine, Œuvres philosophiques posthumes.)

Après avoir montré que la dialectique matérialiste suffit au groupe *structural* des faits, il resterait à prouver qu'elle suffit également au groupe *historique* des faits. Le matérialisme nous en est garant, car il assure l'étendue totale des faits objectifs. On pourrait objecter à cela que cette totalité des objets est seulement une totalité extérieure « mauvaise », mais que la totalité intérieure ne peut être saisie ni par le rapport entre la nature et l'histoire ni par le rapport entre l'être et la conscience; autrement dit, que le point de départ si limité du marxisme le rend incapable d'aboutir à toute science des rapports généraux, à la « totalité », étant donné qu'il nie *a limine* tout rapport avec les faits d'ordre révélé, avec Dieu, avec l'Idée des idées, avec le *Logos*, etc. Il est évident qu'il s'agit ici du problème de la « superstructure et de l'infrastructure ». Analysons le problème pas à pas.

Il convient d'abord de faire remarquer ceci : dans la mesure où la totalité ne dépend pas des objets de l'être, mais des facultés de la conscience, nous pouvons dire que nous avons inclus dans notre analyse toutes les facultés de connaissance et l'ensemble de leurs actions réciproques. Nous n'avons surtout pas exclu *a limine* la raison spéculative, ni ne l'avons limitée à une tâche ressortissant uniquement à la critique de la connaissance.

Nous avons plutôt déduit :

1) Du rapport entre la raison spéculative et le secteur non dominé du monde (naturel et social).

2) De l'évolution historique subie par la raison spéculative en raison du principe qu'elle contient de la vérité unique en relation et en dépendance réciproque vis-à-vis des facultés de connaissance concrètes.

3) Du fait, admis même par la philosophie idéaliste, que toutes les preuves de l'existence de Dieu sont insoutenables.

4) Du fait que tous les autres principes absolus sont ou bien des paraphrases de Dieu, ou bien que, même en croyant avoir supplanté Dieu en un endroit du système, il faut l'introduire à un autre endroit (par exemple Kant); de toutes ces données, disons-nous, nous avons déduit que le rapport entre l'homme et Dieu, que les bases métaphysiques et théologiques de la théorie de la connaissance, sont uniquement des faits historiques. Ces bases ont eu, certes, à des époques déterminées, une fonction efficace aussi bien dans le processus cognitif que dans

la vie matérielle et pratique; elles exercent même cette fonction encore aujourd'hui pour certaines classes; pour celles notamment qui ne jouent pas un rôle actif créateur dans le processus de production matérielle; pour celles donc, chez lesquelles il y a une contradiction entre leur situation économique et leurs illusions politiques et sociales. Cependant, la compréhension de ces causes nous autorise à dépouiller le rapport entre Dieu et l'homme de son caractère absolu, et à poser la question de la fin de son efficacité (relative). Dans le cadre de ces limites, seules justifiées, notre analyse n'a jamais nié ni mis en question l'efficacité de la raison spéculative; mais elle a énergiquement et catégoriquement contesté sa réalité objective, son *existence* en dehors de la conscience (mais non son *efficacité* en dehors de cette conscience). Jamais le marxisme ne s'est fait illusion quant à la mesure considérable dans laquelle des illusions peuvent devenir efficaces historiquement, vu qu'elles reposent sur des données historiques, c'est-à-dire sur l'existence d'un secteur non dominé naturel et social; seulement, le marxisme s'est refusé à considérer et à admettre des rêves volitifs, historiquement conditionnés, comme des données absolues.

Mais le marxisme ne se contente pas de la seule réfutation fondée des conceptions adverses; en les réfutant, il les remplace aussi par une théorie propre du rapport entre la production matérielle et spirituelle. Cette théorie a été cependant falsifiée par ses adversaires avec un tel acharnement, elle a été réduite à quelque chose de mécanique avec une telle obstination, qu'il importe tout d'abord d'apporter la preuve que le marxisme ne possède qu'une conception dialectique de cette dépendance.

L'interprétation mécanique du marxisme est due au fait que Marx et Engels ont essayé d'expliquer le rapport de l'infrastructure et de la superstructure par une comparaison avec l'œil humain. A ce sujet, il faudra tout d'abord dire que cette comparaison, comme toutes les comparaisons et images utilisées dans n'importe quelle autre science ou philosophie, n'est pas très heureuse, étant donné qu'entre l'image concrète et l'expression abstraite, il reste toujours un écart, explicable par le rapport dialectique entre les différentes facultés de connaissance. En tout cas, jamais une image explicative ne devrait être arrachée au complexe dont elle est censée illustrer concrètement la formule abstraite. Dans « l'Idéologie allemande », le passage où Marx parle de ce problème est ainsi conçu : « La production des idées, des représentations, de la conscience, est avant tout directement entremêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel entre les hommes; elle est le langage de la vie réelle et concrète. L'imagination, la pensée, le commerce spirituel appa-

raissent ici encore comme l'émanation directe de leur attitude matérielle. La même chose s'applique à la production intellectuelle, telle qu'elle se manifeste dans la langue, la politique, les lois, la morale, la religion, la métaphysique, etc., d'un peuple. Les hommes sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels et agissants, conditionnés tels qu'ils sont par une évolution déterminée de leurs forces productives et des échanges correspondant à celles-ci, jusqu'à leurs plus hautes manifestations. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient, et l'être des hommes est leur processus vital réel. Si dans toute la théologie, les hommes et leurs rapports apparaissent la tête en bas, comme dans une chambre noire, ceci résulte du processus historique de leur existence, de même que le renversement des objets sur la rétine résulte de leur processus immédiatement physique. »

Que voulait dire Marx par ces phrases ?

1) En tout état de cause, ce sont les hommes qui produisent leurs images, les hommes *réels*, c'est-à-dire les hommes se trouvant dans leur situation déterminée au sein d'un processus matériel, historiquement concret. Marx n'explique ni ce processus, ni le processus créateur intellectuel comme étant un processus mécanique. (Plus encore, même l'activité corporelle est expliquée par lui dialectiquement.)

2) Il y eut une époque où la production intellectuelle était si étroitement, si indissolublement liée à la production matérielle, qu'on peut parler de la première comme d'une « émanation directe » de la seconde. Il n'est dit nulle part que cette émanation fût mécanique ; Marx voulait simplement dire que le nombre des facteurs intermédiaires était si petit, si insignifiant, que la production intellectuelle découlait directement de la production matérielle (ou de ce qu'on ne pouvait pas produire matériellement).

3) Ce caractère immédiat du rapport entre les deux productions se termina. La cause en fut le « processus historique de la vie », c'est-à-dire la reproduction amplifiée de tous les actes antérieurs, ainsi que la division du travail de plus en plus étendue, et par cela même, le détachement de plus en plus prononcé de la conscience d'avec l'être (détachement s'effectuant par l'intercalation de facteurs intermédiaires). La production intellectuelle cessant d'être immédiatement jointe à la production matérielle, la conscience se mit à créer des idéologies. Le trait caractéristique de ces dernières réside dans le fait qu'elles émanent d'un acte producteur spirituel qui, par la division du travail, représente son rapport avec la production matérielle à l'envers, en raison du fait qu'il est détaché d'elle.

4) C'est seulement la présentation intervertie de ce rapport objectif qui possède une analogie avec le phénomène de la vue, où l'œil représente l'image réelle à l'envers, où il la reproduit « la tête en bas », sans que ce renversement soit enregistré par notre conscience. Dans la production intellectuelle, ce renversement découle fatalement des conditions historiques. Mais cela ne veut point dire que tout le processus de production intellectuelle ait été un processus purement mécanique aux époques de la division du travail ; cela veut dire uniquement que dans le rapport dialectique entre la production matérielle et intellectuelle, un fait objectif historique vient s'intercaler, qui a des conséquences nécessairement déterminées : celle notamment de faire de la production intellectuelle une idéologie.

5) Ce fait n'est point un fait éternel, naturellement nécessaire, mais un fait historique, et qui, partant, peut être supprimé au cours de l'histoire. Dès qu'on reconnaît cela, on aperçoit non seulement les limites de validité de l'image comparative, mais aussi la falsification du (de l'état de) fait, falsification produite par son caractère incomplet. Engels, qui va jusqu'à nommer les idéologies des *réflexes* (il s'agit, notons bien, des idéologies, et non de la production intellectuelle en général), Engels dit ceci dans une lettre adressée à Conrad Schmidt (datée du 27 octobre 1890) : « Il en est des réflexes économiques, politiques et autres, exactement comme des réflexes qui se produisent dans l'œil humain ; ils traversent une lentille convergente, et s'en trouvent par conséquent renversés. Seulement, à l'encontre de ce qui se passe dans le corps humain, ces réflexes-là manquent d'un système nerveux qui leur rende, dans la représentation consciente, leur image redressée. » Il est évident que cette phrase n'eût pas pu être écrite si ce système n'avait déjà été produit, car autrement, Engels lui-même n'eût point eu conscience de la différence entre l'idéologie et la production intellectuelle adéquate. Et il eût encore moins été en état de donner une définition exacte de l'idéologie dans une lettre adressée à Mehring (datée du 14 septembre 1893).

6) Si donc Marx et Engels étaient certains que le marxisme a une fonction correspondante au système nerveux humain, c'est-à-dire la fonction de redresser les idéologies renversées ou, en d'autres termes, de créer des productions intellectuelles adéquates à la réalité matérielle, ni l'un ni l'autre n'ont cependant affirmé que cette nouvelle situation s'est produite mécaniquement. Au contraire, ils ont formellement déclaré que les conditions matérielles existant dans la division du travail, dans l'exploitation de l'homme par l'homme, dans « l'aliénation de soi-même » du prolétariat, etc., doivent être renversées en leurs

contraires par un acte de volonté du prolétariat, par la révolution. Après cette révolution, qui est un facteur dialectique du processus historique, les productions intellectuelles ne seront plus, toutefois, des idéologies, mais des actes créateurs avec une conscience qui ne renversera plus les processus vitaux réels.

Nous en arrivons donc au résultat suivant : l'image comparative ne se rapporte nullement à la relation entre la production matérielle et la production intellectuelle en général, mais à un facteur parfaitement déterminé du processus de cette relation, au cours des époques historiques limitées. Il n'y a, chez Marx, aucune interprétation mécanique de l'image explicative, et une telle interprétation serait en contradiction avec la conception historique (« l'homme fait lui-même l'histoire ») et avec la dialectique du marxisme. Or, si malgré cette base si faible la conception mécanique revient à la charge avec une telle obstination, cela tient non seulement à l'intérêt de classe des faux interprètes et aux grandes difficultés de la pensée dialectique, mais aussi au fait que toutes les affirmations dialectiques quant au rapport entre la base matérielle et la superstructure spirituelle resteront en quelque sorte en l'air, aussi longtemps que le processus de connaissance lui-même ne sera pas conçu dialectiquement, et qu'on n'en fera pas une partie intégrante de la théorie marxiste générale. D'où l'importance de premier ordre de l'exigence formulée par Lénine : « Concevoir dialectiquement la théorie de l'image » (laquelle était, primitivement, mécanique).

Toutefois, nous n'avons pas à nous confiner dans la constatation que l'interprétation mécanique était un malentendu, tout à fait contradictoire par rapport à l'ensemble du marxisme. Nous pouvons, en dehors de cela, énumérer tous les facteurs à l'aide desquels Marx et Engels ont caractérisé la nature dialectique du rapport entre la base matérielle et la superstructure idéologique, et assurer ainsi, à rebours, notre analyse de la théorie de la connaissance par la « théorie de la culture » marxiste. Il s'agit ici notamment des thèses suivantes :

a) Les divers domaines de la civilisation sont nés à la suite de la division du travail ; c'est-à-dire qu'ils sont des processus intellectuels au sein de l'histoire concrète faite par les hommes eux-mêmes. En tant que tels, ces processus ont une valeur propre et une indépendance relatives. Aussi contiennent-ils des conditions spéciales pour leur histoire dépendant de la production matérielle. C'est que l'économie ne crée rien directement de par elle-même ; elle ne provoque que des modifications et des développements dans le cadre des conditions prescrites par chacun des domaines en question ;

b) La production matérielle est la première, mais non l'unique base de la production intellectuelle. On ne peut pas concevoir cette relation unilatéralement, comme cause et effet, mais comme un rapport d'actions réciproques. Cela, parce que chaque nouveau degré de l'évolution de la production matérielle contient *toute* la répercussion antérieure spirituelle de l'homme, et en est co-déterminée;

c) Le rapport entre la production matérielle et la production intellectuelle n'est pas direct, mais plein de facteurs intermédiaires. Ainsi, par exemple, l'art grec n'est pas lié *directement*, selon Marx, à son infrastructure, mais seulement par l'intermédiaire de la mythologie grecque;

d) Plus le nombre des éléments intermédiaires est grand, plus s'accroît le degré de liberté de la production intellectuelle, sans cependant qu'elle devienne jamais autonome. En d'autres termes : les différentes idéologies ne se rattachent pas toutes avec une égale étroitesse de liens à l'économie;

e) Les différentes idéologies se trouvent dans des rapports réciproques et engendrent par cela même des faits qui ne peuvent être ramenés à leur base matérielle primitive que par des détours si grands, qu'on aboutit non pas à une explication évidente, mais à des absurdités (Engels);

f) Entre l'économie et une idéologie déterminée de la même époque, une disproportion peut exister dans ce sens qu'une économie rudimentaire est compatible avec un art extrêmement développé (Marx);

g) Les idéologies peuvent, dans le cadre de leur dépendance économique, exercer une influence historique relativement indépendante. Celle-ci ne doit pas nécessairement suivre une direction parallèle à l'évolution économique, mais elle peut, par moments, suivre une direction opposée à cette évolution. La répercussion de l'idéologie peut être plus forte que l'action primitive de l'économie.

Personne ne saurait nier que tous ces facteurs soient anti-mécaniques, qu'ils constituent des caractéristiques de la dialectique, et cela d'autant plus qu'il est possible d'analyser en son essence et d'en élucider en son mécanisme efficient la cause qui transforme la production intellectuelle en idéologies (apriorisme faux, besoin de systématisation exempte de contradictions). Si toutefois ces facteurs n'ont pas une force de persuasion sans réserves, c'est parce qu'ils ne constituent pas un processus dialectique cohérent, représentant la naissance, l'évolution et la relation de chacun des domaines susdits d'une manière tout à fait concrète.

Dans sa lettre si souvent citée, et si souvent mal interprétée,

qu'il adressa à Mehring, Engels a avoué l'existence d'une lacune : « Nous avons tout d'abord attribué, ou plutôt avons dû attribuer une importance primordiale au fait que les idées politiques, juridiques et autres, ainsi que les actes engendrés par ces idées, découlent de données économiques fondamentales. Et nous avons, en ceci, négligé le côté formel en faveur du contenu, c'est-à-dire la manière dont ces idées se forment. » Or, maintenant, le sens et la cause de cet aveu sont clairs. La question de savoir comment l'art, la science, la religion, etc. dépendent de la base représentée par la production matérielle, est étroitement liée à la question de savoir comment l'activité corporelle, l'expérience sensitive, l'intellect et la raison spéculative dépendent du monde extérieur. Le premier problème (qui ressortit à la théorie de la culture) répète le second problème (qui ressortit à la théorie de la connaissance), et il le répète d'une manière plus concrète, plus complexe, c'est-à-dire à un niveau supérieur. Car l'art se réalise pour les sens (et pour le corps), la science se réalise pour l'intellect, la religion pour la raison, sans cependant avoir leur origine unique dans ces facultés cognitives ni embrasser seulement ces facultés. Pour des raisons historiques, Marx et Engels se sont vus dans l'obligation de résoudre le problème plus vaste, plus complexe, avant le problème plus simple, et c'est pourquoi leur solution devait présenter des lacunes. L'essence de la dialectique réside en effet dans le fait qu'elle décèle dans le phénomène le plus simple, dans la « cellule », toutes les contradictions, respectivement tous les germes de contradiction, et qu'elle expose ensuite la croissance et le mouvement de ces contradictions depuis le début jusqu'à la fin (Lénine). Dans le « Capital », Marx a fait ce travail pour la société bourgeoise, mais il ne l'a pas fait explicitement pour la théorie de la connaissance. Or, une fois cette tâche accomplie, les éléments fondamentaux servant à l'analyse dialectique du côté formel se trouveront assurés. La théorie de la *connaissance* marxiste se muera alors directement en une théorie de la *culture* marxiste, et en se répercutant sur celle-là, celle-ci contribuera au développement de la totalité des données réelles; en d'autres termes, elle contribuera à « l'élaboration dialectique de l'histoire de la pensée humaine », élaboration en laquelle Lénine a vu la continuation de l'œuvre de Hegel et Marx.

The history of the United States is a story of growth and change. From the first European settlements to the present day, the nation has expanded its territory and diversified its economy. The early years were marked by the struggle for independence from British rule, followed by a period of territorial acquisition and westward expansion. The mid-19th century saw the rise of sectionalism and the Civil War, which resolved the issue of slavery. The late 19th and early 20th centuries were characterized by industrialization, urbanization, and the emergence of a powerful federal government. The 20th century has been a period of global leadership, technological innovation, and social progress. The United States has played a central role in shaping the modern world, and its influence continues to be felt in every corner of the globe.

APPENDICE

INTRODUCTION

Au prolétariat japonais,
héritier de la révolution mondiale.

Lénine chef politique, voilà un fait universellement connu et même reconnu à l'heure actuelle, Lénine philosophe, voilà qui provoque un sourire ironique sur les lèvres de bien des intellectuels européens. Et pourtant si Lénine fut un chef politique de si grande classe, c'est précisément parce qu'il fut aussi un grand théoricien, un philosophe.

Une telle affirmation ne semble pas paradoxale à quiconque sait que dans le marxisme théorie et pratique sont unis par un lien solide et indissoluble. Dès 1844, Marx écrivit dans sa « Critique de la philosophie du droit de Hegel » :

« De même que la philosophie trouve dans le prolétariat son arme *matérielle*, de même le prolétariat trouve dans la philosophie son arme *spirituelle*, et dès que l'étincelle de la pensée aura fait jaillir la lumière dans l'âme de ces couches naïves de la population, l'œuvre de l'émancipation qui fera des *Allemands des hommes* sera commencée...

« ... La tête de cette émancipation est la *Philosophie*, son cœur le prolétariat. La philosophie ne peut se réaliser sans la suppression du prolétariat. Or le prolétariat ne peut se libérer sans la réalisation de la philosophie... »

Lénine résuma ces phrases dans cette saisissante formule : « Sans théorie révolutionnaire pas de pratique révolutionnaire. »

Lénine répondait dans un certain sens à l'exigence de Platon

qui voulait que l'homme d'Etat fût un philosophe et que le philosophe fût un homme d'Etat. Ceci passa inaperçu aussi bien des chefs politiques que des philosophes, les uns cherchant en de vains efforts à s'élever au-dessus des partis, les autres cherchant à construire dans le vide un monde utopique. Lénine, au contraire, grâce à la compréhension claire et scientifique des lois fondamentales des mouvements de la nature, de la société et de la pensée, grâce à sa position de parti résolue et aux moyens concrets auxquels il avait recours, a fait franchir à l'évolution ses limites antérieures. Il y parvint, car la méthode de la dialectique matérialiste qui lui avait été léguée par Marx comme synthèse de l'histoire de la pensée humaine, et qui correspondait si bien au sens de l'histoire et au caractère de Lénine, celui-ci put l'adopter entièrement et en faire d'emblée une arme parfaite dans la lutte politique. Ce n'est pas en se posant en suprême arbitre au-dessus et entre les classes mais bien en maintenant et en raffermissant dans une classe complètement enchaînée (Marx) la conscience de la nécessité de la lutte qu'il inaugura la réalisation d'un nouvel ordre social. Ainsi, il fut le contraire de l'homme d'Etat philosophe de Platon et des utopistes des époques suivantes.

*

* *

Ce serait toutefois une erreur de voir en Lénine un philosophe dans le sens courant du mot : un bâtisseur de systèmes idéologiques. Le marxisme a révolutionné entre autres la conception même de la philosophie.

Tout d'abord, le marxisme ne connaît pas de philosophie autonome. Bien plutôt, tous les domaines de la pensée et de l'action entrent dans le cadre de la philosophie que l'on ne saurait détacher de ces domaines et de leur histoire. Les définitions abstraites des contenus ou des méthodes ne sont qu'un pauvre succédané de la plénitude concrète et du mouvement réel de la pensée. Aussi trouve-t-on chez Lénine la méthode qui est décisive pour le marxisme comme pour toute philosophie scientifique, appliquée des centaines de fois à des cas concrets, mais, contrairement aux autres méthodes, les remarques spécifiques à son sujet sont elles-mêmes inséparables du contenu matériel qui a donné lieu à ces remarques méthodiques. Le « philosophe » pur considérera avec mépris les « exemples » et, de ce fait, il n'apercevra pas l'un des éléments fondamentaux du marxisme : le matérialisme, c'est-à-dire le rapport étroit, l'action réciproque existant entre la

théorie et la pratique, ce dernier terme pris aussi bien dans son sens gnoséologique que dans son sens ontologique, économique, social, politique, etc. *La pratique est supérieure à la connaissance (théorique), car elle n'a pas seulement le mérite du général (qui lui est transmis par la pensée) mais aussi celui de la réalité immédiate.* (Lénine, *Œuvres philosophiques posthumes.*)

Ensuite, le marxisme est, grâce à sa dialectique, une théorie (et une pratique) dans laquelle tout se tient. Et cela, non seulement dans le sens des systèmes philosophiques, c'est-à-dire qu'aucune contradiction ne doit exister entre les thèses particulières, mais dans un sens plus large, à savoir qu'une proposition détachée de l'ensemble perd tout son sens, car ce n'est pas en tant qu'un facteur de la somme, mais en tant que membre d'un tout qu'elle manifeste tout son sens. Alors qu'une proposition pensée selon la logique de l'identité conserve son sens même complètement isolée du reste, parce qu'elle exprime un fait statique, une proposition de la dialectique détachée du reste apparaît comme un pur non-sens. Que de fois n'a-t-on raillé la fameuse formule hégélienne : « Être et ne pas être sont identiques », formule que l'on n'a même pas compris. En effet, être et ne pas être constituent ici les deux moments antithétiques d'une évolution dont il ne faut pas seulement voir la première synthèse (le devenir), mais la courbe entière comprenant le Logos, la Nature et l'Esprit humain, courbe qui, seule, permet de saisir le sens complet de ces deux premières catégories. Aussi est-il presque inévitable et nécessaire que les fragments de la théorie marxiste soient trompeurs, surtout à une époque où l'on a presque complètement perdu la faculté de comprendre le tout en tant que tel.

De plus Lénine, tout comme Marx, n'a jamais pu exposer ses conceptions philosophiques dans toute leur plénitude et dans un ordre systématique. Certes, l'ensemble de ses pensées forme une unité libre de toute contradiction interne, parce que leur source est commune et qu'elles sont conçues selon la même méthode. Cependant cette tendance initiale à la systématisation revêt pour le marxisme la forme d'un mouvement historique infini, d'un réseau de thèses et de conceptions, en principe toujours ouvert. D'ailleurs, le marxisme est né comme une critique du monde bourgeois et, au risque de donner dans l'utopie, il ne peut franchir la limite critique que progressivement, par une évolution historique concrète. La pratique marxiste qui est le point de départ de la philosophie marxiste est d'abord nécessairement négative, elle ne peut devenir positive que par la lutte des classes. Avant un bouleversement

social décisif, le marxisme ne peut aborder que par la critique les domaines dont le développement présuppose l'existence et l'approbation universelle de sa conception sociale. Ce point de jonction de l'histoire existe seulement depuis Lénine.

Enfin, le marxisme ne peut être compris que par sa méthode, et celle-ci ne peut être comprise à son tour par une simple réflexion théorique. Il réclame l'utilisation de la méthode dans chaque situation concrète et dans toutes ses réalisations possibles (d'ordre économique, politique et artistique). Et c'est là que réside la grande difficulté que présente le marxisme pour les intellectuels. Celui-ci échappe en effet à la conception historiciste par laquelle la bourgeoisie avancée cherche à tout relativiser, de même qu'à la contemplation métaphysique, par laquelle la bourgeoisie réactionnaire cherche à tout absolutiser. Le marxisme s'adresse, par-dessus l'intelligence de l'homme, à son être tout entier et, avant tout, à son activité, et se tourne contre ses préjugés et ses intérêts sociaux, dont l'action est d'ailleurs plus souvent inconsciente. Lénine dit en parlant du prolétaire que, de lui-même, il ne peut dépasser le stade du trade-unionisme ; à plus forte raison le marxisme suppose chez un intellectuel, non seulement une décision intérieure, mais aussi une revision d'attitude réelle qui comprend à la fois une élévation de la conscience et un renforcement des réactions à tous les moments de la réalité historique concrète.

Ce sont des considérations de cet ordre qui m'ont guidé dans le choix des textes ci-après. J'ai renoncé au sens « systématique » du mot à être complet, c'est-à-dire à traiter des domaines divers tels que l'économie, la politique, les mœurs, l'art, la religion, la science, etc. ; je me suis borné à l'essentiel : à la méthode, à ses éléments matérialiste et dialectique et à leur rapport dans le processus de la connaissance. J'ai choisi des exemples concrets des époques différentes de l'activité politique de Lénine et les ai fait suivre de réflexions abstraites tirées presque toutes des *Œuvres philosophiques posthumes* et en particulier des remarques sur la logique hégélienne. Je respecte l'évolution de Lénine, décrite ainsi par Adoratzki, dans son introduction aux *Œuvres philosophiques posthumes* :

« Ce serait une tâche instructive que de comparer la méthode que Lénine employait dans ses premières œuvres à celle des années 1915-1916. On verrait ainsi le niveau théorique très élevé des travaux de jeunesse de Lénine ainsi que le caractère révolutionnaire de sa méthode que l'on retrouve inchangée vingt ans plus tard. Cependant l'attitude de Lénine vis-à-vis des questions dialectiques révèle dans cette période un aspect nouveau. Il s'occupait spécialement de cette question, réunissait

soigneusement tous les documents se rapportant au problème de la dialectique, toutes les caractéristiques qui marquent les facteurs particuliers de : la dialectique, l'essence de la pensée dialectique, celle de la dialectique matérialiste. Ces préoccupations d'ordre théorique prédominent dans sa philosophie de cette époque, pour rester au premier plan même plus tard... »

Je mets en lumière l'aspect matérialiste de la méthode par des exemples relatifs aux sciences naturelles et à l'histoire (économie et sociologie) ainsi qu'à certaines idéologies « supérieures », en particulier à celles ayant trait à la religion.

Quant à l'aspect dialectique de la méthode, je le décompose en ses caractéristiques : le concret (qui révèle son lien étroit avec le matérialisme); le mouvement (du processus), l'universalité des rapports, les contraires dans leur unité primitive ainsi que dans leur solution historique.

Je fais suivre les applications de la théorie de la connaissance de quelques citations destinées à mettre en lumière les rapports entre les prolétaires et les intellectuels.

Les réflexions qui montrent la conception qu'avait Lénine des facteurs purement théoriques de la dialectique matérialiste sont présentées à la fin.

Le philosophe traditionnel pour qui la philosophie se ramène à la discussion des problèmes tels que : Dieu, l'immortalité, etc., conteste au marxisme son caractère philosophique sous prétexte qu'il exclut définitivement les questions métaphysiques. Le marxisme résout leur « éternité » en prouvant leur origine temporelle. Il montre comment les faits de la vie concrète : de la nature, de la production matérielle, de l'organisation sociale, et non seulement les faits dominés mais aussi les faits pratiquement et théoriquement non dominés ont créé des idées imaginaires, les idées des existences, les existences des livres, les livres des mots, les mots la critique, la critique une critique de critique, tandis que les faits primitifs se transformaient complètement par l'incessante production historique, matérielle et spirituelle. Ils sont devenus dominables et rendent ainsi superflues les vieilles idées imaginaires et toute la débauche des paroles accumulées au cours des siècles.

Cette opposition fondamentale des points de départ — étroitement liée à l'opposition des intérêts de la classe dominante et de ceux de la classe exploitée — explique pourquoi on ne parvient pas à voir dans le marxisme ce qui est pourtant essentiel, pourquoi on y pénètre si difficilement, on le comprend si rarement et on a tant de peine à agir dans son esprit. Les critiques religieuses, métaphysiques, ontologiques, gnoséologiques, morales sociologiques, politiques, et économiques, toutes critiques

passant outre sur le véritable sujet, sont légion. L'argumentation philosophico-théorique contre le marxisme se réduit en fin de compte à deux reproches principaux qui mettent en cause sa force destructive de civilisation et son matérialisme (deux caractéristiques étroitement liées l'une à l'autre). Il paraît impossible à l'adversaire de comprendre exactement les énonciations sur le caractère dialectique de la matière, dont toute chose dépend. Avec un mélange d'intention et d'inconscience, étant donné que c'est à peine si l'on est plus conscient des limites de la logique d'identité dans les cadres de la pensée habituelle que des limites des actes habituels au profit de la classe dominante, on substitue au marxisme une notion mécanique et métaphysique de la matière, et le marxisme cesse ainsi d'être marxisme. Pour ne pas répéter ici les analyses de mon livre, je me propose de montrer, par un exemple concret, où peuvent conduire les réfutations qui ne tiennent pas compte de ce point de départ décisif. Je prends le cas de Berdaïeff, qui fait preuve d'une certaine bonne volonté à l'encontre des falsifications cyniques des autres (par exemple celles du Pape dans son encyclique sociale). Ses affirmations n'en sont pas moins fausses.

Il est faux que le communisme soit matérialiste dans ce sens qu'il établit une distinction absolue entre la matière et la conscience.

Il est faux d'affirmer que Marx croit à une dialectique qui lui aurait été léguée par Hegel. En remplaçant par le matérialisme l'idéalisme et le panlogisme de Hegel, Marx a transformé la dialectique hégélienne absolue et apriorique en une dialectique empirio-historique.

Troisièmement, il est faux que la théorie de la lutte des classes soit le côté subjectif du marxisme, basé sur une distinction morale entre le Bien et le Mal, qu'elle remet à l'honneur le péché originel. En effet, exploitation, plus-value, paupérisation sont des faits empiriquement établis dans une époque historique concrète. On voit dans cet exemple comment l'ensemble des anciens concepts en étendant un voile entre le cerveau humain et la réalité, défigure la conception du marxisme.

Quatrièmement, il est faux que le marxisme soit déterministe et par là relativiste. D'après la définition que donne Engels de la liberté, l'homme a la possibilité de se libérer de toutes les conditions secondaires et de remplir avec conscience la nécessité objective.

Cela montre déjà la fausseté de la cinquième objection, à savoir que le marxisme serait relativiste. Étant donné que la réalité ne déçoit pas en tant que réalité, mais à cause des intérêts avec lesquels la classe dominante fait l'histoire, avec la fin

du règne des classes, ce facteur important de toutes falsifications disparaîtra lui aussi; il ne restera que l'imperfection de l'adaptation de la pensée au monde existant qui, de son côté, par les efforts de la société sans classes, pourra, au cours de l'évolution historique, être de plus en plus éliminé.

Sixièmement, il est faux que le marxisme voie dans le prolétariat une classe messianique à laquelle il attribue toutes les vertus, qu'il contienne un facteur eschatologique. Bien au contraire, Marx a souligné en pleine conscience toutes les imperfections du prolétariat dont, seule, la rude école de la révolution est capable de le délivrer.

Septièmement, il est absolument faux que Marx ait présenté sa propre théorie comme une vérité absolue et universelle, comme la seule vérité absolue. Au contraire, il a considéré ses résultats comme à la fois relatifs et absolus : relatifs puisqu'il a indiqué dans son « Capital » les limites historiques, absolus, puisque sa théorie constitue dans les circonstances historiques le rapprochement maximum de la réalité objective.

Mais pourquoi tous ces malentendus et toutes ces falsifications dont la liste pourrait s'allonger à l'infini? Pour contribuer à comprendre le communisme comme une religion? Et voilà pourquoi le marxisme serait une religion précédé d'un signe négatif :

1) Communisme provient du mot « communis »; or une communauté ne serait possible que si un être unique en était la source : Dieu et Christ. Ainsi ni les païens, ni les Juifs, ni les musulmans, ni les bouddhistes n'ont connu de communauté. Et les chrétiens, qu'ont-ils fait de ce privilège? « La vérité chrétienne a commis l'erreur de ne se jamais (!) concrétiser dans la plénitude de la vie, et les voies obscures de la providence (et là Berdaïeff attribue à Dieu sa propre ignorance) veulent que ce soit la force brutale qui soit appelée à révéler la vérité sociale. » Ainsi donc, c'est un Dieu qui accorde le privilège de la communauté à certaines époques et certains peuples seulement — et précisément à ceux qui n'ont cure de s'en servir — de sorte que c'est aux communistes brutaux, aux démons, qu'il incombe de mettre l'existence de cette communauté en lumière. Le diable au secours de Dieu!

2) L' « idée » du communisme a une origine religieuse chez Platon et dans l'Évangile. Ainsi donc le communisme moderne est aussi une religion! Un examen tant soit peu attentif montre nettement que chez Platon — donc sans Dieu ni Christ! — le communisme ne découle pas de la science des idées, mais qu'il constitue le parallèle pratique de la théorie des idées et que tous les deux : le communisme aristocratique et la science des idées

sont les conséquences du fait que Platon, dans les limites de l'économie à base d'esclavage et de la démocratie antique, n'a vu d'autre issue au désordre social qu'un communisme et un idéalisme utopiques. Donc ce n'est pas le communisme qui provient de la religion, mais bien au contraire, c'est la religion et le communisme platonique qui proviennent des limites de l'existence économique et sociale d'un stade de l'évolution historique déterminé. Depuis, le communisme est devenu d'utopie idéaliste et aristocratique, un fait scientifiquement fondé et s'il avait en réalité une origine religieuse, il s'est transformé si radicalement qu'il est devenu le contraire de ce qu'il avait été au début.

3) Une théorie purement sociale pourrait rester indifférente à toute religion, cependant que le marxisme combat toute religion et divinise le facteur social. La prétendue divinisation de la société n'existe que dans l'imagination des théologues qui ne peuvent concevoir un rapport dialectique entre l'individu et la société, ou encore ne peuvent s'imaginer sans Dieu l'unité de ces contraires. Le marxisme ne saurait être indifférent à la religion. En effet, Dieu est une fiction humaine créée parce que la société humaine est incapable de réaliser certaines choses, et conservée pour que certains individus, dans l'intérêt des autres, ne puissent acquérir cette faculté. Le marxisme veut, au contraire, la réalisation de *toutes* les forces humaines. Toute religion favorise la paresse de la classe dominée au profit de la classe dominante. Cependant le marxisme se propose de développer les forces vives du prolétariat pour faciliter l'avènement d'une société sans classes. Berdaïeff exprime ce fait à sa façon : les communistes réalisent leur vérité, voilà ce qu'ils pourraient opposer aux chrétiens. C'est la tragédie de l'histoire que le véritable christianisme ne puisse se libérer de la domination de ce monde dans lequel le pouvoir est détenu par de faux chrétiens. Vouloir expliquer cet abîme entre la théorie et la pratique, cette incapacité de réalisation par une différence entre « le » christianisme et « les » chrétiens, c'est éterniser le dualisme existant entre une rédemption imaginaire et une condamnation tout à fait réelle du monde. En effet, ce n'est pas une particularité des chrétiens, mais celle de l'essence même du christianisme et de toute religion que de vouloir comprendre ce qui n'est pas encore réalisable. Ainsi donc, ce n'est pas l'athéisme qui est un mensonge, mais le théisme est devenu, de fiction nécessaire et productive, un mensonge inutile, insoutenable et improductif. Ce n'est pas l'athéisme réalisateur, mais le théisme non-réalisateur qui favorise « l'inhumanité », la société divisée en classes dominantes et parias par la « grâce de Dieu ». L'athéisme, et seule-

ment celui qui s'exprime par la lutte des classes, peut supprimer cette monstruosité. C'est précisément sa négation de Dieu qui fait, non pas le tort, mais bien la raison du communisme.

*
* *

Est-il encore besoin d'affirmer que le prétendu pouvoir anti-culturel du communisme est une pure légende? Il suffit de feuilleter les ouvrages de Lénine pour voir à quel point ce révolutionnaire était prêt à utiliser toute la tradition spirituelle (et matérielle) du prolétariat, à condition naturellement qu'on ne se contente d'une reproduction historiciste, mais qu'on en forge une arme pour la lutte des classes au moyen de la méthode de la dialectique matérialiste.

Condamner et dépasser une période déterminée et étroitement limitée de l'histoire ne veut pas dire encore vouloir l'anéantissement de la culture. Marx et Lénine n'ont jamais songé à en supprimer les conquêtes, même celles de l'époque bourgeoise. Au contraire, ils ont toujours pensé faire développer leurs germes productifs dans la nouvelle société sans classes dont la culture ne sera plus basée sur l'exploitation de l'homme par l'homme. On se trouve ainsi en face d'un fait à l'aspect paradoxal : les intérêts les plus bas et l'égoïsme économique qui désagrègent la société bourgeoise, d'une manière évidente, sont imputés à tort, en tant que pouvoir destructeur de la culture, au communisme.

*
* *

Comme une introduction ne peut prétendre à donner en quelques pages l'image d'ensemble de la philosophie de Lénine et compléter ainsi le choix des textes, je me suis contenté de signaler les obstacles qui se dressent devant une interprétation exacte du marxisme. Cependant même si j'avais réussi à prouver irréfutablement que toutes les fausses interprétations inconscientes et les falsifications conscientes correspondent à des intérêts de classes bien déterminés, même si j'avais réussi à faire réfléchir l'adversaire sur les conséquences de ce fait, je n'aurais servi l'évolution historique et la lutte des classes, qui est sa force motrice, que d'une manière négative, à savoir dans sa tendance à supprimer la société bourgeoise. Cependant depuis que la première dictature du prolétariat est instaurée, il importe de ne pas

négliger le côté positif de la lutte théorique, qu'il faut chercher par tous les moyens à développer. Dans le domaine spirituel comme dans le domaine économique, un résultat positif est plus important que la plus brillante réfutation.

L'immense avantage du marxisme consiste dans le fait qu'il n'est pas un dogme tout fait, mais une méthode au service de l'évolution, une théorie en voie de réalisation, une pratique qui se concrétise chaque jour davantage. Le matérialisme est né des sciences naturelles. Seule son union avec la dialectique dont il fut pénétré a rendu possible une vision matérialiste de l'histoire et de la société. C'est pourquoi on a parlé à juste titre du matérialisme historique. Cependant, la notion de l'histoire est encore complètement indifférente par rapport aux catégories continue et discontinue, évolutionnaire et révolutionnaire, éclectique et dialectique ; tout comme la notion « expérience » l'est par rapport au matérialisme et à l'idéalisme, ce que Lénine a nettement indiqué dans le « Matérialisme » et « Empiriocriticisme ». Ce fut la pratique du réformisme — en rapport avec ce fait théorique — qui exaspérait Lénine parce qu'il voyait le caractère dialectique de la matière mis en doute. Le terme « dialectique matérialiste » exprime mieux que tout autre le sens de l'évolution du marxisme.

Lénine n'a jamais combattu la thèse selon laquelle la théorie marxiste serait un début adogmatique, demandant à être développé, mais déjà solidement fondé, il n'a lutté que contre la tentative de concilier cette évolution avec des systèmes idéalistes tout faits (kantisme, machisme), par l'introduction des facteurs hétérogènes dans le marxisme. Lénine a détruit définitivement cette illusion.

Lénine théoricien a en outre le mérite d'avoir assigné à la théorie marxiste les tâches déterminées par le caractère particulier de la situation : de passer du stade de la critique à celui de la production. C'est cette même tâche que, dans le domaine de la politique, la dictature du prolétariat avait assumée. Et aussi bien dans la théorie que dans la politique, il atteignit la plus grande précision dans la reconnaissance des devoirs tout comme des moyens propres à les remplir. Dans le premier numéro de la revue « Sous la bannière du marxisme », qui devait réunir tous les efforts culturels du premier régime prolétarien, il publia un programme de travail, qui n'est pas encore réalisé aujourd'hui : lutte contre toute philosophie et théologie réactionnaires, transformation matérialiste de la dialectique, collaboration étroite avec les pionniers des sciences naturelles modernes. Ce qui lui semblait le plus important, c'était l'élaboration de la dialectique matérialiste. Il comprenait par là la

réalisation de toutes les possibilités que comporte cette méthode, non pas pour perfectionner l'instrument en tant qu'instrument mais pour lui soumettre toujours de nouveaux domaines du réel.

Lénine théoricien a en outre le grand mérite d'avoir tracé la voie de l'évolution de la dialectique matérialiste. Voici une citation qui montre que les déclarations telles que celles contenues dans le passage extrait d' « A propos de la dialectique » pourraient être multipliées à volonté.

Bien entendu, l'opposition entre la matière et la conscience n'a un sens absolu que dans un domaine très restreint : dans le cas donné de la théorie de la connaissance, dans le cadre de la question fondamentale, qui est celle de savoir ce qui doit être considéré comme primaire et ce qui doit être considéré comme secondaire. *Au delà de ces limites, la relativité de cette opposition est indiscutable (Matérialisme et Empirio-criticisme)* (l'italique est de moi).

« L'idéalisme intelligent est plus proche du matérialisme intelligent que du matérialisme sot. Idéalisme dialectique au lieu d'intelligent; métaphysique, non développé, mort, grossier, immobile au lieu de sot. » (Œuvres philosophiques posthumes.)

Que veulent, que peuvent dire tous ces passages sinon qu'il ne suffit pas de commencer le processus de la connaissance par l'action corporelle, qu'il ne faut pas éliminer pour cela l'usage des sens, de l'intellect, de la raison parce qu'ils impliquent le danger de la métaphysique et de la théologie, mais qu'on doit écarter ces dangers par l'utilisation même de ces facultés en ramenant de nouveau les idées à la pratique, à l'expérience, à l'industrie. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il ne suffit pas de constater en général la dépendance d'un domaine culturel (par exemple de la morale) ou d'une production de l'esprit (par exemple une œuvre d'art), d'une forme économique concrète, mais qu'on doit analyser exactement comment cette dépendance se manifeste dans la structure spéciale de ces domaines, dans leurs lois et leur histoire relativement autonomes. Comment doit-on comprendre l'exclamation de Lénine « Excellent » à propos de la thèse hégélienne sur l'évolution de l'activité immanente des pensées (Œuvres philosophiques posthumes), si on expliquait ces pensées isolément et uniquement par leur dépendance d'une base matérielle, si en tant que pensées, en tant que membres de la suprastructure, elles n'avaient aucune activité et aucune histoire immanente, c'est-à-dire provenant de leur nature? A moins qu'on ne croie réellement que les remarques d'Engels sur la morale des classes, sur la coexis-

tence de plusieurs conceptions morales, sur la liberté épuisent tous les problèmes de l'éthique.

Certes, le théoricien marxiste ne peut poser le problème des idéologies comme le ferait un idéaliste, à savoir sous forme d'une tâche *a priori* systématique qui n'aurait qu'une seule solution éternellement valable. Il ne peut commencer que par l'examen de leur aspect historique et de leur conditionnement économique et social déterminé à une époque donnée. Mais ce conditionnement change en proportion de l'éloignement de l'infrastructure (d'après Engels). Il en résulte que les structures spécifiques des domaines idéologiques « supérieurs » peuvent être relativement plus constantes que celles des domaines « inférieurs » et qu'avec le développement de l'infrastructure, dont elles restent dépendantes, ils ne changent que leur forme extérieure, et non pas leur essence (que l'on ne peut saisir que d'une manière abstraite). En termes plus concrets, la théorie marxiste de l'art, par exemple, n'a pas cherché seulement à démontrer la dépendance d'une œuvre déterminée de l'infrastructure matérielle pour le contenu de cette œuvre (qui peut être d'accord avec elle, la contredire ou la fuir, etc.), mais aussi pour tous les facteurs de forme (de la technique à la composition), facteurs qui ne sont pas déterminés directement par la production matérielle et l'organisation sociale, mais seulement par des facteurs intermédiaires (politique, religion). C'est ainsi qu'il faut comprendre la lettre d'Engels à Mehring où il avoue la négligence de côté formel. Telle est la raison pour laquelle Lénine souligne si énergiquement la coexistence de la théorie et de l'histoire dans le « Capital ». En effet, la théorie ne constitue pas seulement une compréhension plus profonde, elle est aussi l'expression plus indépendante et plus élevée des faits qu'une analyse purement historique. C'est là que réside la raison de la disproportion, possible selon Marx, entre l'évolution de l'économie et celle du spirituel. Celui qui parle à ce propos d'idéalisme, donne dans le matérialisme le plus stupide et renonce au côté positif et créateur de la dialectique matérialiste.

*

* *

Lénine n'a jamais dissimulé les obstacles auxquels se heurtait la réalisation de son programme et qui aujourd'hui n'ont pas encore disparu. C'est ainsi qu'il écrivait entre 1914 et 1916 :

« On ne peut comprendre le « Capital » de Marx, et en particulier le premier chapitre, qu'à condition d'avoir étudié et compris toute la logique hégélienne. Aussi, au bout d'un

demi-siècle, aucun des marxistes n'a compris Marx! » (Œuvres philosophiques posthumes.)

Et en 1922 :

« Certes, une telle étude, une telle explication, une telle propagande de la dialectique hégélienne (c'est-à-dire une étude transformant cette dialectique en matérialisme) n'est point chose facile et les premières tentatives dans ce sens ne seront sans doute pas libres d'erreurs. Et pourtant celui-là seul qui n'entreprend rien est assuré de ne pas commettre d'erreur. » (Sous la bannière du marxisme.) Et il ajouta en guise d'avertissement :

« Le matérialisme qui ne s'assigne pas une telle tâche et qui ne travaille pas systématiquement à sa réalisation, n'est pas un matérialisme combattant. Il serait alors, pour employer une expression de Chtchedrine moins un matérialisme combattant que combattu (*ibid.*). »

Ainsi, si aujourd'hui on reproche au marxisme d'avoir, non seulement manqué de remplir cette tâche qui consiste à pénétrer toute l'histoire de la culture de l'humanité à l'aide de la dialectique matérialiste et de mettre cette matière nouvellement formée au service d'une culture prolétarienne et socialiste, mais aussi de présenter, en dépit de la première dictature du prolétariat, la menace d'une régression de la théorie, le marxiste, malgré tous les reculs provisoires ne perdra pas de vue ceci : Depuis l'avènement de la dictature du prolétariat, le mouvement communiste s'est tellement amplifié et fortifié que, sur le plan théorique, il est appelé à remplir une triple tâche : continuer la critique de la bourgeoisie et de son idéologie, populariser la théorie marxiste en enseignant à penser et à agir selon la dialectique matérialiste, afin d'élargir et développer la théorie elle-même. Si le matérialisme mécanique, né des sciences naturelles, est devenu matérialisme historique dans les sciences sociales pour supprimer ce procédé de la double partie : matérialisme au-dessous, idéalisme au-dessus, de même en poursuivant un but identique, le matérialisme historique doit être développé en dialectique matérialiste pour être réalisé dans les sciences morales, c'est-à-dire dans les idéologies que des liens moins serrés unissent à la base matérielle et dont les lois propres sont relativement plus détachées de cette base que celles des idéologies sociales et politiques.

Les intellectuels devraient enfin se rendre compte que jusqu'ici ils ne se trouvaient pas à l'avant-garde du prolétariat conscient, mais qu'ils ont toujours traîné derrière les masses travailleuses voisinant avec la petite bourgeoisie. Cependant, étant donné que le marxisme ne constitue pas un édifice de la

pensée érigé par Marx, mais bien une méthode dégagée de l'analyse des faits historiques, et de ces faits même, la question n'est pas de savoir si la théorie marxiste est susceptible d'un développement ultérieur, mais seulement *où* elle va se développer, c'est-à-dire *où*, par suite des efforts révolutionnaires et des luttes du prolétariat, les intellectuels sauront passer aux efforts réellement constructeurs. Et ce moment viendra, non point comme un résultat mécanique, sans notre action, mais grâce à notre action il viendra, en dépit de tous les réactionnaires, de tous les exploiters, de tous les métaphysiciens, de tous les cléricaux !

MATÉRIALISME

Conscient du manque de logique, du caractère inachevé et exclusif du vieux matérialisme, Marx fut amené à la conviction qu'il fallait « accorder la science de la société, c'est-à-dire l'ensemble des sciences appelées historiques et philosophiques, avec la base matérialiste, et la reconstruire en s'appuyant sur elle ». Si, d'une manière générale, le matérialisme explique la conscience par l'existence, et non l'inverse, il exige, appliqué à la vie sociale de l'humanité, que la conscience *sociale* trouve son explication par l'existence *sociale*.

La technologie, dit Marx, révèle l'activité de l'homme vis-à-vis de la nature, le procès immédiat de production de sa vie, par suite, ses conditions sociales et les concepts intellectuels qui en jaillissent.

La conception matérialiste de l'histoire, ou, plus exactement, l'extension conséquente du matérialisme au domaine des phénomènes sociaux, élimina les deux défauts essentiels des théories historiques antérieures. En premier lieu, ces dernières ne considéraient tout au plus que les mobiles idéologiques de l'activité historique des hommes, sans rechercher ce qui fait naître ces mobiles, sans saisir les lois objectives qui président au développement du système des rapports sociaux et sans chercher les racines de ces rapports dans le degré de développement de la production matérielle. En second lieu, les théories antérieures négligeaient complètement l'action des *masses* de la population, tandis que le matérialisme historique, pour la première fois, permit d'étudier avec une précision scientifique, les conditions sociales de la vie des masses et les modifications de ces conditions. La « sociologie » et l'historiographie d'avant Marx ont accumulé dans le meilleur des cas, des faits bruts, recueillis au petit bonheur, et exposé certains aspects du processus historique. Le marxisme fraya le chemin à l'étude vaste

et approfondie du processus de la naissance, du développement et du déclin des formations sociales et économiques en examinant *l'ensemble* des tendances contradictoires, en ramenant celles-ci aux conditions d'existence et de production, bien déterminées, des diverses *classes* de la société, en écartant le subjectivisme et l'arbitraire dans le choix des idées « directrices » ou dans leur interprétation, en révélant *l'origine* de toutes les idées et de toutes les tendances différentes, sans exception, dans l'état des forces productrices matérielles. Les hommes sont les artisans de leur propre histoire, mais par quoi sont déterminés les mobiles des hommes et plus précisément des masses humaines? Quelle est la cause des conflits d'idées et d'aspirations opposées? Que représente l'ensemble de ces conflits dans la masse des sociétés humaines, quelles sont les conditions objectives de la production de la vie matérielle sur lesquelles toute l'activité historique des hommes est basée? Quelle est la loi du développement de ces conditions? Marx a porté son attention sur tous ces problèmes et a tracé la voie à l'étude scientifique de l'histoire conçue comme un processus unique régi par des lois, malgré sa prodigieuse variété d'aspects et toutes ses contradictions.

Karl MARX, 1914.

Que la conscience reflète en général l'existence, c'est là une proposition générale du matérialisme entier. Et il n'est pas possible de ne pas voir quel lien immédiat et indissoluble la rattache à celle du matérialisme historique d'après laquelle la conscience sociale *reflète* l'existence sociale...

Le fait que vous vivez, que vous avez une activité économique, que vous procréez, que vous fabriquez des produits, que vous les échangez, détermine un enchaînement objectivement nécessaire d'événements, de développements, enchaînement indépendant de votre conscience sociale qui ne l'embrasse jamais dans sa totalité. La tâche la plus noble de l'humanité est d'embrasser cette logique objective de l'évolution économique (de l'évolution de l'existence sociale) dans ses traits généraux et principaux, afin d'y adapter aussi clairement et nettement que possible, avec le plus grand esprit critique, sa conscience sociale et la conscience des classes avancées de tous les pays capitalistes...

Le matérialisme en général reconnaît le réel objectif (la matière) comme existant indépendamment de la conscience, de la sensation et de l'expérience de l'humanité. Le matérialisme historique reconnaît que l'existence sociale est indépen-

dante de la conscience sociale de l'humanité. La conscience n'est ici et là qu'un reflet de l'existence, dans le meilleur des cas une image approximativement exacte (adéquate, idéalement précise). On ne peut retrancher aucune prémisse fondamentale, aucune partie essentielle à cette philosophie du marxisme coulée en acier, d'une seule pièce, sans s'écarter de la vérité objective, sans verser dans le mensonge bourgeois réactionnaire. (Matérialisme et empiriocriticisme.)

La différence essentielle entre le matérialisme et l'adepte de la philosophie idéaliste, c'est que le premier tient la sensation, la perception, l'idée et, en général, la conscience de l'homme pour une image de la réalité objective. L'univers est le mouvement de cette réalité objective reflétée par notre conscience. Aux mouvements des idées, des perceptions, etc., correspond le mouvement de la matière extérieure. La notion de matière n'exprime que la réalité objective qui nous est donnée dans la sensation. C'est pourquoi la tendance à détacher le mouvement de la matière est équivalente à celle qui voudrait détacher mes sensations du monde extérieur, en d'autres termes passer à l'idéalisme. Le tour de prestidigitation qu'on accomplit en niant la matière et en supposant le mouvement sans matière consiste à taire les rapports de la matière et de la pensée. Ce rapport est représenté comme inexistant : on l'introduit, en réalité, subrepticement, on s'abstient de le mentionner au début du raisonnement et il reparait, plus ou moins inaperçu, par la suite.

La matière a disparu, nous dit-on, et l'on veut tirer de là des déductions gnoséologiques. Et la pensée, est-elle restée? demanderons-nous. Si la pensée a disparu avec la matière, si les idées et les sensations ont disparu avec le cerveau et le système nerveux, tout s'évanouit, y compris votre raisonnement, échantillon d'une « pensée » quelle qu'elle soit (ou d'une insuffisance de pensée). Mais si vous supposez que la pensée (l'idée, la sensation) n'a pas disparu avec la matière, vous adoptez en catimini le point de vue de l'idéalisme philosophique. C'est ce qui arrive précisément à ceux qui, pour des raisons d'« économie », veulent concevoir le mouvement sans matière, puisque, du fait même qu'ils continuent leur raisonnement, ils admettent tacitement l'existence de la pensée après la disparition de la matière. Et c'est dire qu'on adopte pour base un idéalisme philosophique très simple ou très complexe : très simple quand il se ramène ouvertement au solipsisme (j'existe et l'univers n'est que ma sensation); très complexe si l'on substitue à la pensée, à l'idée, à la sensation de l'homme vivant une abstraction morte : pensée, idée (idée absolue, volonté universelle, etc.),

sensation considérée comme un « élément » indéterminé, psychique, substitué à toute la nature physique, etc., etc. Des milliers de nuances sont possibles parmi les variétés de l'idéalisme philosophique, et l'on peut toujours y ajouter une mille et unième nuance (l'empiriomonisme par exemple) dont la différence avec toutes les autres peut paraître très importante à son auteur. Au point de vue du matérialisme, ces différences n'ont aucune importance. L'important, c'est le point de départ. L'important c'est la tentative de *concevoir la pensée* détachée de la matière et, partant, l'idéalisme philosophique.

(LÉNINE, *Matérialisme et empiriocriticisme.*)

Il s'agit maintenant de savoir quelle *doit être* l'attitude des partisans, des représentants des diverses classes à l'égard du fait et de l'idée d'organisation sans parti. Je dis *doit être*, non au sens subjectif, mais au sens objectif, c'est-à-dire, non au sens de l'attitude désirable envers ces faits, mais au sens de l'attitude inévitablement commandée par les intérêts et les points de vue des diverses classes.

Comme nous l'avons déjà montré, l'organisation sans parti est le résultat ou, si l'on veut, l'expression du caractère bourgeois de notre révolution. La bourgeoisie ne peut manquer d'aspirer à l'organisation sans parti, car l'absence de partis parmi ceux qui combattent pour la liberté de la société bourgeoise signifie l'absence d'une lutte nouvelle contre la société bourgeoise elle-même. Celui qui combat pour la liberté « en dehors des partis » méconnaît l'essence bourgeoise de la liberté, ou fétichise le régime bourgeois, ou renvoie aux calendes grecques la lutte contre ce régime, le « perfectionnement » de ce régime. Et, inversement, quiconque est consciemment ou inconsciemment partisan du régime bourgeois ne peut manquer d'être séduit par l'organisation sans parti.

Dans une société fondée sur la division en classes, la lutte entre les classes ennemies devient inévitablement, à un certain stade de son évolution, une lutte politique. L'expression la plus rigoureuse, la plus complète et la mieux déterminée de la lutte politique des classes, c'est la lutte des partis. Être sans parti, c'est se montrer indifférent envers la lutte des partis. Mais cette indifférence n'équivaut pas à la neutralité, à l'abstention, car il ne peut y avoir de « neutres » dans la lutte de classes, on ne peut « s'abstenir », dans la société capitaliste, d'être partie dans l'échange des produits ou du travail. Or, cet échange fait inmanquablement naître la lutte économique et, à sa suite, la

lutte politique. L'indifférence envers la lutte n'est donc en réalité ni abandon de la lutte, ni abstention, ni neutralité. L'indifférence est un appui tacite donné au plus fort, au dominateur. En Russie, quiconque était indifférent envers l'autocratie avant sa chute, pendant la révolution d'octobre, soutenait tacitement l'autocratie. Quiconque est indifférent à la domination bourgeoise dans l'Europe moderne soutient tacitement la bourgeoisie. Quiconque se montre indifférent à la nature bourgeoise de la lutte pour la liberté appuie tacitement la domination de la bourgeoisie dans cette lutte, la domination de la bourgeoisie dans la Russie libre qui est en train de naître. Être indifférent en politique, c'est être politiquement rassasié. Un morceau de pain laisse « froid », indifférent, l'homme repu ; mais celui qui a faim sera « partial » dans la question du morceau de pain. « L'indifférence et la froideur » pour le morceau de pain ne signifie pas qu'on n'ait pas besoin de pain, mais qu'on a toujours le pain assuré, qu'on n'en manque jamais, qu'on s'est solidement installé dans le « parti » des bien-nourris. Dans la société bourgeoise, être sans parti c'est masquer hypocritement l'adhésion passive au parti des rassasiés, au parti des dominateurs, au parti des exploités.

L'indépendance à l'égard des partis est une idée bourgeoise. L'idée de parti est socialiste. Cette règle s'applique en gros à toute la société bourgeoise. Il faut, naturellement, savoir appliquer cette vérité générale aux questions et aux cas particuliers. Mais oublier cette vérité alors que toute la société bourgeoise se dresse contre la féodalité et l'autocratie, c'est renoncer complètement en pratique à la critique socialiste de la société bourgeoise.

*Le parti socialiste
et le révolutionnarisme sans parti, 1905.*

On aurait tort de croire que les classes révolutionnaires ont toujours assez de force pour faire une révolution, alors que cette révolution est tout à fait mûre en vertu des conditions du développement économique et social. Non, la société humaine n'est pas aménagée d'une façon aussi rationnelle et aussi « comode » pour les éléments plus avancés. La révolution peut être mûre sans que les forces des révolutionnaires appelés à l'accomplir soient suffisantes ; la société pourrit alors, et sa putréfaction dure parfois des dizaines d'années.

Que la révolution démocratique soit mûre en Russie, cela est hors de doute. Mais les classes révolutionnaires auront-elles maintenant la force de la faire ? Nul n'en sait encore rien. La

lutte, dont le moment critique approche à une vitesse énorme, si divers indices directs et indirects ne nous trompent pas, en décidera. La supériorité morale est indéniable, la force morale est déjà écrasante; sans elle, bien entendu, il ne saurait être question d'aucune révolution. Elle est une condition nécessaire, mais *non encore suffisante*. Quant à savoir si elle va se muer en une force matérielle suffisante à briser la résistance extrêmement sérieuse (inutile de fermer les yeux là-dessus) de l'autocratie, c'est ce que montrera l'issue de la lutte. Le mot d'ordre de l'insurrection est celui de la décision par la force matérielle; or, dans la civilisation européenne actuelle, la force matérielle n'est constituée que par la force des armes.

Ce mot d'ordre ne doit pas être formulé tant que les conditions générales de la révolution ne sont pas mûres, tant que l'effervescence et la préparation des masses à l'action ne se sont pas clairement manifestées, tant que les circonstances extérieures n'ont pas abouti à une crise flagrante. Mais du moment que ce mot d'ordre est lancé, il serait tout bonnement déshonorant de reculer devant lui pour revenir à la force morale, à l'une des conditions de l'insurrection grandissante, à l'une des « transitions possibles », etc. Non, du moment que le sort en est jeté, il faut cesser de biaiser, il faut expliquer directement et ouvertement aux masses quelles sont actuellement les conditions pratiques du succès d'une révolution.

(*Le dernier mot de la tactique de l'Iskra, 1905.*)

Procédons par ordre. Quelles doivent être les exigences fondamentales de tout marxiste dans la question des formes de lutte?

1) Le marxisme se distingue de toutes les formes primitives du socialisme en ce qu'il ne lie pas le mouvement à une seule forme de lutte bien déterminée. Il admet les formes les plus diverses; il ne les « invente » pas d'ailleurs, il ne fait que généraliser, organiser, rendre conscientes les formes de la lutte des classes révolutionnaires qui apparaissent d'elles-mêmes au cours du mouvement. Ennemi absolu de toute formule abstraite, de toute recette doctrinaire, le marxisme exige qu'on fasse attention à la lutte *de masse* qui, à mesure que le mouvement s'étend, que la conscience des masses grandit, que les crises économiques et politiques s'accroissent, engendre des procédés toujours nouveaux et toujours plus divers de défense et d'attaque. C'est pourquoi le marxisme ne renonce *a priori* à aucune forme de lutte. Il ne se limite en aucun cas aux formes praticables et

existantes à un moment donné, il admet l'*apparition inévitable* de formes nouvelles inconnues aux militants d'une période donnée et correspondant à une conjoncture sociale modifiée. Le marxisme, en ce sens, se met à l'école, si l'on peut dire, de la pratique des masses, au lieu de prétendre *enseigner* aux masses des formes de lutte inventées par des « systématisateurs » de cabinet. Nous savons — dit par exemple Kautsky, examinant les formes de la révolution sociale — que la crise future nous apportera des formes nouvelles de lutte que nous ne pouvons prévoir maintenant.

2) Le marxisme exige que la question des formes de lutte soit considérée d'un point de vue absolument *historique*. Poser cette question en dehors des circonstances historiques concrètes, c'est ne pas comprendre l'a b c du matérialisme dialectique. Aux divers moments de l'évolution économique, selon les conditions, l'état politique, la civilisation nationale et les mœurs, telle ou telle forme de lutte apparaît au premier plan, devient prépondérante, en même temps que se modifient les formes secondaires, accessoires. Vouloir répondre oui ou non à propos de tel ou tel procédé de lutte, sans examiner en détail la situation concrète du mouvement donné au stade donné de son développement, c'est abandonner complètement le terrain du marxisme.

(*La guerre des Partisans, 1906.*)

Le marxisme diffère de toutes les autres théories socialistes en ce qu'il allie de façon remarquable la lucidité scientifique dans l'analyse de la situation et de l'évolution objectives à la reconnaissance catégorique de l'importance de l'énergie, de la création et de l'initiative révolutionnaires des masses, et aussi, naturellement, des individus, groupes, organisations, partis qui savent découvrir et réaliser la liaison avec telle ou telle classe.

L'importance des périodes révolutionnaires dans le développement de l'humanité découle de tout l'ensemble des conceptions historiques de Marx : c'est dans ces périodes que se résolvent les multiples contradictions qui s'accumulent lentement dans les périodes dites d'évolution pacifique. C'est dans ces périodes qu'apparaît avec le plus de force le rôle direct des différentes classes dans la détermination des formes de la vie sociale, que se créent les fondements de la superstructure politique, qui se maintient longtemps ensuite malgré le changement du régime de production. A la différence des théoriciens de la bourgeoisie libérale, c'est justement dans ces périodes que Marx voyait non pas des déviations de la marche « normale », des

symptômes de « maladie sociale », de tristes résultats d'excès et d'erreurs, mais les moments les plus vitaux, les plus importants, les plus décisifs de l'histoire des sociétés humaines...

...La social-démocratie russe a incontestablement le devoir d'étudier le plus attentivement et le plus largement possible notre révolution; de faire connaître tous ses procédés de lutte, ses formes d'organisation, etc.; de consolider ses traditions révolutionnaires dans le peuple; d'enraciner dans les esprits cette conviction que la lutte révolutionnaire est le seul et unique moyen d'obtenir des améliorations tant soit peu sérieuses et durables; de démasquer sans répit toute la basse vantardise de ces libéraux qui contaminent l'atmosphère sociale des miasmes de la servilité, de la trahison et de la lâcheté « constitutionnelles ». Une seule journée de la grève d'octobre ou de l'insurrection de décembre compte cent fois plus dans l'histoire de la lutte pour la liberté que des mois de discours serviles de cadets à la Douma sur le monarque irresponsable et le régime de la monarchie constitutionnelle.

Marx, qui appréciait tant les traditions révolutionnaires et flagellait sans pitié ceux qui les reniaient et les redoutaient, demandait en même temps aux révolutionnaires de savoir *penser*, de savoir analyser les conditions d'application des vieilles méthodes de lutte au lieu de répéter tout simplement les mots d'ordre connus. Les traditions « nationales » de 1792 en France resteront peut-être à jamais le *modèle* de certaines méthodes révolutionnaires, mais cela n'a pas empêché Marx en 1870, dans une fameuse *Adresse* de l'Internationale, de mettre en garde le prolétariat français contre une transposition erronée de ces traditions dans une époque différente.

Chez nous, il en va de même. Nous devons étudier les conditions de l'application du boycottage, enraciner dans les masses cette idée que le boycottage est une tactique tout à fait légitime, quelquefois même indispensable, aux moments d'essor révolutionnaire (quoi qu'en disent les pédants qui prennent en vain le nom de Marx). Mais sommes-nous en présence de cet essor, condition essentielle de la proclamation du boycottage, voilà une question qu'il faut savoir poser indépendamment et résoudre par une sérieuse analyse des faits. Notre devoir est de préparer autant que nous le pouvons l'avènement de cet essor, de ne pas nous interdire d'avance un boycottage opportun; mais, considérer le mot d'ordre du boycottage comme applicable en général à toute assemblée représentative mauvaise ou très mauvaise serait, sans contestation possible, une erreur.

Rappelez-vous les motifs par lesquels on défendait et prouvait le boycottage pendant les « journées de liberté », et vous

verrez du coup l'impossibilité de transposer purement et simplement ces arguments dans la situation actuelle.

(Contre le boycottage de la Douma, 1907.)

L'inexactitude théorique est flagrante. La politique est l'expression concentrée de l'économie, répétais-je dans mon discours, car j'avais déjà entendu précédemment un marxiste me faire le reproche inadmissible et absurde d'aborder la question sous l'angle « politique ». La primauté de la politique sur l'économie doit être prise pour la règle inéluctable; juger autrement c'est oublier l'a b c du marxisme.

Peut-être mon appréciation politique est-elle inexacte? Dans ce cas, dites-le et prouvez-le-moi! Mais affirmer (ou même admettre indirectement l'idée) que l'attitude politique équivaut à l'attitude « économique », qu'on peut prendre indifféremment « l'une ou l'autre » en considération, c'est, je le dis encore une fois, oublier l'a b c du marxisme. (*Encore la question des syndicats, la situation actuelle et l'erreur des camarades Trotski et Boukharine, 1921.*)

*
* *

Nous sommes arrivés à une situation où la question de la suppression de la domination des classes peut être posée pour la première fois d'une façon concrète; dans notre pays agricole, il y a actuellement deux classes qui sont restées : celle des paysans et celle des ouvriers. A côté d'elles subsistent encore des débris et des vestiges de l'époque capitaliste.

Notre programme prévoit clairement qu'il nous faut faire les premiers pas pour la suppression de la domination des classes, et que nous devons parcourir toute une série de phases de transition.

Nous savons, certes, que les classes subsisteront chez nous encore assez longtemps; que dans un pays avec une population en majeure partie paysanne, elles doivent nécessairement prolonger leur existence pendant de longues années. Le laps de temps minimum au bout duquel la grande industrie pourra être suffisamment consolidée pour qu'elle constitue un fonds pour l'agriculture, et pour qu'elle puisse, de ce fait, englober cette dernière dans son propre processus de production, est évalué à dix années. Ce laps de temps doit être, je le répète, considéré comme le minimum, même si les conditions techniques se trouvent être extrêmement favorables. Or, nous savons tous que nous nous

trouvons dans des conditions aussi défavorables que possible. Nous possédons un plan pour la réorganisation de la Russie sur la base de la grande industrie moderne; ce plan est celui de l'électrification, élaboré par des spécialistes scientifiques. Ici aussi, le minimum de temps nécessaire à la réalisation est de dix ans, supposition faite que les circonstances seront à peu près normales. Mais là aussi nous savons fort bien que les circonstances existantes sont loin d'être normales. Aussi le délai de dix ans est-il trop court. Il est donc possible que les classes hostiles au prolétariat subsistent pendant cette période. Ce n'est qu'ensuite que nous verrons une société sans classes. Marx et Engels combattaient sans scrupules ceux qui oubliaient la différenciation de la société en classes, et qui parlaient d'une façon très générale des producteurs, du peuple et des travailleurs. Quiconque connaît tant soit peu les œuvres de Marx et Engels, ne saurait oublier que dans ces œuvres, ils raillent ces gens-là, qui parlent de producteurs, de travailleurs et de masses populaires « en général ». Il n'y a pas de travailleurs *en général*. Ou bien s'agit-il de petits propriétaires des moyens de production — dont toute la psychologie et forme d'existence ont une empreinte capitaliste — il ne saurait d'ailleurs en être autrement, ou bien il s'agit de salariés. Si nous n'avons abordé ce problème qu'après trois années de notre lutte, après que nous avons fait l'expérience de l'application du pouvoir politique du prolétariat, et que nous savons quels obstacles énormes surgissent dans les rapports entre les classes; si ces classes existent encore, et que des restes de la bourgeoisie s'agitent encore dans tous les plis de la vie de notre peuple, dans ces conditions, dis-je, l'avènement d'un courant professant les thèses que je viens de lire ne peut être désigné autrement que comme une déviation anarchiste-syndicaliste à l'intérieur du parti.

(Discours sur l'Unité du Parti
et sur la « déviation » anarcho-syndicaliste, 1921.)

La question de la patrie, ferons-nous remarquer aux opportunistes, ne peut pas être posée en ignorant le caractère concret de la guerre actuelle. C'est une guerre impérialiste, c'est-à-dire de l'époque de l'apogée du capitalisme, de l'époque de la *fin* du capitalisme. La classe ouvrière doit d'abord « s'organiser dans les limites des nations », dit le *Manifeste communiste*, qui indique en même temps dans quelles limites et dans quelles conditions nous reconnaissons comme des formes nécessaires du régime bourgeois les nationalités et les patries, et par suite la patrie

bourgeoise. Les opportunistes faussent cette vérité, en transportant ce qui est vrai de l'époque du commencement du capitalisme à celle de sa fin. Or, de cette dernière époque et du rôle du prolétariat dans la destruction non plus de la féodalité, mais du capitalisme, Karl Marx dit clairement et nettement : « Les ouvriers n'ont pas de patrie (1) ». On comprend pourquoi les opportunistes craignent d'avouer cette vérité du socialisme, pourquoi le plus souvent ils craignent même d'en tenir compte.

Le socialisme ne peut pas vaincre dans l'ancien cadre de la patrie. Il crée de nouvelles formes, supérieures, de société, où les besoins légitimes et les aspirations progressives des travailleurs de *chaque* nationalité seront pour la première fois satisfaits dans l'unité internationale, après l'abolition des barrières nationales actuelles.

Aux manœuvres de la bourgeoisie pour diviser et désunir les ouvriers au moyen d'hypocrites appels à la « défense nationale », les ouvriers conscients répondront par des efforts toujours nouveaux et répétés pour créer l'unité des ouvriers de toutes nations dans la lutte contre la domination de la bourgeoisie de toutes nations.

La bourgeoisie abuse les peuples en jetant sur le brigandage impérialiste le voile de l'ancienne idéologie de la « guerre nationale ». Le prolétariat démasque ce mensonge en proclamant la transformation de la guerre impérialiste en guerre civile.

C'est le mot d'ordre indiqué par les résolutions de Stuttgart et de Bâle, qui prévoyaient non pas la guerre en général, mais bien cette guerre-ci, et qui parlaient non pas de la « défense de la patrie », mais « d'accélérer la faillite du capitalisme » et d'exploiter à cet effet la crise produite par la guerre, en donnant en exemple la Commune. La Commune a été la transformation de la guerre nationale en guerre civile.

Cette transformation n'est pas facile à faire et ne s'opère pas au gré de tel ou tel parti. Mais c'est précisément ce qui correspond à l'état objectif du capitalisme en général, et de sa phase terminale en particulier. C'est dans cette direction, et dans cette direction seulement, que doivent travailler les socialistes. Ne pas voter les crédits de guerre, ne pas approuver le chauvinisme de « son » pays (et des pays alliés), mais, au contraire, combattre avant tout autre le chauvinisme de « sa » bourgeoisie, et ne pas se cantonner dans les moyens légaux lorsque la crise est ouverte et que la bourgeoisie elle-même a annulé la légalité créée par elle, voilà la *ligne de conduite* qui mène à la guerre

1. Dans le *Manifeste communiste*.

civile et qui y amènera fatalement à un moment ou à un autre de l'incendie qui embrase l'Europe.

La guerre n'est pas un accident, n'est pas un « péché » comme le pensent les curés (qui prêchent le patriotisme, l'humanité et la paix, au moins aussi bien que les opportunistes), mais une phase inévitable du capitalisme, une forme de la vie *capitaliste* aussi légitime que la paix. La guerre actuelle est une guerre des peuples. De cette vérité il ne résulte pas qu'il faille suivre le courant « populaire » du chauvinisme, mais que, pendant la guerre, à la guerre, et sous des aspects guerriers, continuent à exister et continueront à se manifester les antagonismes sociaux qui déchirent les peuples. Refus du service militaire, grève contre la guerre, etc. ne sont que sottises. C'est lâchement et misérablement rêver que d'engager désarmés un duel contre la bourgeoisie armée, c'est soupirer après la destruction du capitalisme, sans une guerre civile acharnée, sans une série de guerres civiles. La propagande de la lutte de classe dans la guerre même est le devoir du socialiste; la transformation de la guerre des peuples en guerre civile est l'unique travail socialiste à l'époque du choc impérialiste entre les bourgeoisies armées de toutes les nations.

A bas les niaiseries sentimentales et les soupirs imbéciles après « la paix à tout prix »! Levons l'étendard de la guerre civile! L'impérialisme a mis en jeu le sort de la civilisation européenne. Si cette guerre n'est pas suivie d'une série de révolutions victorieuses, elle sera suivie à bref délai d'autres guerres. La fable de la « dernière guerre » est un conte creux et nuisible, un « mythe » petit-bourgeois (selon l'expression très juste du *Golos*). Aujourd'hui ou demain, pendant cette guerre ou après elle, actuellement ou bien lors de la prochaine guerre, l'étendard prolétarien de la guerre civile ralliera non seulement des centaines de milliers d'ouvriers conscients, mais des millions de semi-prolétaires et de petits bourgeois abêtis actuellement de chauvinisme et que les horreurs de la guerre pourront effrayer et déprimer, mais surtout instruiront, éclaireront, éveilleront, organiseront, tremperont et prépareront à la guerre contre la bourgeoisie, celle de « leur » pays et celle des pays « étrangers ».

La II^e Internationale est morte, vaincue par l'opportunisme. A bas l'opportunisme et vive l'Internationale épurée non pas seulement des « transfuges » (comme le désire le *Golos*), mais aussi de l'opportunisme, la III^e Internationale!

(*La situation du socialisme international, 1914.*)

Aussi longtemps que les classes ne seront pas supprimées, tout le bavardage sur la liberté et sur l'égalité restera une impos-

ture vis-à-vis de soi-même ou vis-à-vis des travailleurs et de ceux qu'exploite le capital; de toute façon, il défend les intérêts de la bourgeoisie.

Tant qu'on n'aura pas aboli les classes, il faudra toujours, en considérant les notions de liberté et d'égalité, se poser la question suivante : liberté pour quelle classe? Et à quelle fin? Égalité de quelle classe avec quelle autre classe? Et à quel égard?

Tourner directement ou indirectement, consciemment ou inconsciemment ces questions, c'est défendre inévitablement les intérêts de la bourgeoisie, du capital, des exploiters. La devise de la liberté et de l'égalité est un mensonge et une hypocrisie de la société bourgeoise quand on omet de se poser les questions sus-indiquées, ainsi que la question de la propriété individuelle des moyens de production. En reconnaissant pour la forme la liberté et l'égalité, cette société ne fait que masquer l'asservissement et l'inégalité économiques réels des travailleurs et de tous ceux qui sont exploités par le capital, vis-à-vis de l'immense majorité des populations des pays capitalistes.

Grâce au fait que la dictature du prolétariat a abordé pratiquement les problèmes suprêmes du capitalisme, on se rend compte en Russie avec une clarté parfaite quels intérêts sont servis par la phraséologie sur la liberté et l'égalité (cui prodest?). Lorsque les social-révolutionnaires et les mencheviks, les Tchernov et les Martov nous font de belles phrases sur le thème de la liberté et de l'égalité dans le cadre de la démocratie ouvrière — car, voyez-vous, ce n'est pas leur faute d'avoir parlé d'égalité et de liberté, puisqu'ils n'oublient point Marx — nous, nous leur demandons : « Et que faites-vous de la différence entre la classe des salariés et la classe des petits propriétaires durant la période de la dictature prolétarienne? »

Liberté et égalité dans le cadre *d'une démocratie ouvrière* signifient pour le petit propriétaire rural (même s'il cultive un sol nationalisé) la liberté de vendre le surplus de son blé à des prix usuraires, c'est-à-dire *d'exploiter le travailleur*. Quiconque parle de liberté et d'égalité dans le cadre de la démocratie ouvrière, à condition que les capitalistes soient renversés, mais que la propriété individuelle et la liberté du commerce soient maintenues, n'est qu'un intercesseur des exploiters. Et en réalisant sa dictature, le prolétariat doit traiter cette sorte d'intercesseurs exactement comme les exploiters eux-mêmes, même si ceux-là s'appellent des social-démocrates ou des socialistes, et même s'ils reconnaissent la pourriture de la deuxième Internationale et d'autres organismes analogues.

Tant que seront maintenues la propriété individuelle des

moyens de production (par exemple la propriété des outils agricoles ou du bétail, nonobstant la suppression de la propriété terrienne) et la liberté du commerce, les bases économiques du capitalisme continueront de subsister. Aussi la dictature du prolétariat est-elle le seul moyen de lutter victorieusement contre ces bases, le seul moyen de supprimer les classes, suppression sans laquelle il ne saurait être question d'une véritable liberté de l'individu humain (et non du possédant), ni d'une égalité réelle entre les hommes du point de vue économique et politique (et non d'une égalité mensongère entre les possédants et les indigents, entre les repus et les affamés, entre les exploités et les exploités).

Seule la dictature du prolétariat aboutit à la suppression des classes; elle y parvient au moyen de la « destitution » des exploités et de la suppression de leur résistance d'une part, et, de l'autre, au moyen de la neutralisation des hésitations des petits propriétaires entre la bourgeoisie et le prolétariat.

(*Faux discours sur la liberté et l'égalité, 1920.*)

La révolution n'est pas encore terminée. Si le tsarisme est déjà impuissant à la vaincre, la révolution n'est pas encore assez forte pour abattre le tsarisme. Nous vivons à une époque où se manifestent partout les effets de cette coexistence contre nature d'un esprit de parti franc, loyal, méthodique, dans ses principes, et d'une « légalité » souterraine, déguisée, « diplomatique » et faite de faux-fuyants. Cette situation anormale se répercute même sur notre journal. M. Goutchkov aura beau ironiser au sujet de la tyrannie social-démocrate, qui interdit la publication des journaux bourgeois libéraux et modérés, il n'en reste pas moins que l'organe central du parti ouvrier social-démocrate de Russie, le *Prolétari*, ne peut franchir les frontières de la Russie autocratique et policière.

De toute façon, la moitié de la révolution accomplie nous oblige tous à nous remettre immédiatement à la besogne. Les publications peuvent aujourd'hui adhérer « légalement » au parti dans la proportion de neuf sur dix. Elles doivent représenter le parti. Face aux mœurs bourgeoises, face à la presse mercantile de la bourgeoisie, face à l'arrivisme et à l'individualisme littéraire bourgeois, face à l'« anarchisme aristocratique » et à la course au profit, le prolétariat socialiste doit affirmer, réaliser et développer, sous une forme aussi complète et aussi totale que possible, le principe d'une *littérature de parti*.

En quoi consiste donc ce principe? Aux yeux du prolétariat socialiste, la littérature ne doit pas constituer une source d'enrichissement pour des personnes ou des groupements; d'une façon plus générale encore, elle ne saurait être une affaire individuelle, indépendante de la cause générale du prolétariat. A bas les littérateurs politiques! A bas les surhommes de la littérature! La littérature doit devenir un élément de la cause prolétarienne, « une roue et une vis » dans le grand mécanisme social-démocrate, un et indivisible, mis en mouvement par l'avant-garde consciente tout entière de la classe ouvrière. Le travail littéraire doit devenir une partie intégrante de l'activité organisée, coordonnée, unifiée du parti social-démocrate.

« Toute comparaison boite », dit un proverbe allemand. Ma comparaison de la littérature avec une vis et d'un mouvement vivant avec un mécanisme boite aussi. Il se trouvera même probablement des intellectuels hystériques pour pousser de grands cris au sujet de cette comparaison qui, dira-t-on, humilie, dessèche, « bureaucratise » la libre lutte des idées, la liberté de la critique, la liberté de la création littéraire, etc., etc. Au fond, ces plaintes n'exprimeront que l'individualisme des intellectuels bourgeois. Certes, la littérature s'accommode aussi peu que possible d'une réglementation, d'un nivellement mécanique, de la domination de la majorité sur la minorité. Certes, il faut assurer dans ce domaine un champ plus vaste à l'initiative personnelle, aux inclinations individuelles, à la pensée, à l'imagination, à la forme, à l'idée. Tout cela est indiscutable, mais prouve seulement que la fonction littéraire d'un parti prolétarien ne peut pas être mécaniquement identifiée à ses autres fonctions. Tout cela ne réfute nullement la thèse que la littérature doit nécessairement être intimement et indissolublement liée aux autres fonctions de l'activité social-démocrate du parti, thèse étrangère à la bourgeoisie et à la démocratie bourgeoise et qui leur paraît bizarre. Les journaux doivent être les organes du parti, de ses diverses organisations. Les littérateurs doivent obligatoirement appartenir aux organisations du parti. Les maisons d'édition et leurs dépôts, les cabinets de lecture, les bibliothèques, les librairies, tout cela doit être dirigé par le parti et lui rendre des comptes. Le prolétariat socialiste organisé doit surveiller et contrôler ce travail sans exception aucune, y apporter le flot vivifiant de l'action prolétarienne en enlevant ainsi toute raison d'être à cet antique principe de la littérature russe, à demi-mercantile et à demi-routinier : l'écrivain écrit s'il lui plaît, le lecteur lit s'il lui chaut.

Il va sans dire que cette réforme de nos mœurs littéraires avilies par une censure asiatique et par une bourgeoisie euro-

péenne ne saurait être réalisée d'un seul coup. Nous sommes loin de vouloir prêcher un système unique ou de vouloir résoudre le problème au moyen de quelques règlements. Il ne saurait être question de schématiser dans ce domaine. Ce qu'il faut, c'est que tout notre parti, tout le prolétariat social-démocrate conscient de la Russie entière, prenne conscience de ce nouveau problème, le mette à l'ordre du jour et s'attache à le résoudre en tous lieux. Libérés de la censure féodale, nous n'entendrons pas devenir et nous ne deviendrons pas les prisonniers du système bourgeois qui fait de la littérature une marchandise. Nous voulons créer et nous créerons une presse libre, non seulement au sens policier du mot, mais affranchie aussi du joug du Capital, exempte d'arrivisme, et mieux encore, exempte de l'individualisme anarchiste bourgeois.

Ces dernières paroles paraîtront au lecteur un paradoxe ou une raillerie. Comment, va s'écrier quelque intellectuel ardemment attaché à la liberté, comment, l'activité littéraire, cette fonction si délicate, si individuelle, vous voulez la plier à la réglementation de la collectivité! Vous voulez que les ouvriers résolvent à la majorité des voix les problèmes de la science, de la philosophie, de l'esthétique! Vous refusez donc la liberté absolue à l'activité spirituelle essentiellement individuelle!

Rassurez-vous, Messieurs. D'abord il s'agit de la littérature du parti et du contrôle auquel le parti doit la soumettre. Chacun est libre d'écrire et de dire ce qui lui plaît, sans la moindre restriction. Mais toute association libre (y compris le parti) est libre de mettre à la porte ceux de ses membres qui, à l'abri de l'enseigne du parti, prêcheraient des idées hostiles au parti. Les libertés de la parole et de la presse doivent être entières. Mais la liberté d'association ne doit-elle pas être entière aussi? La liberté de la parole m'oblige à te laisser le droit de crier, de mentir et d'écrire tout ce que tu voudras. Mais la liberté d'association t'oblige à me laisser le droit de conclure ou de dénoncer des alliances avec des gens qui s'expriment de telle ou telle façon. Le parti est une association libre qui serait immanquablement vouée à la dissolution, idéologique d'abord, matérielle ensuite, si elle ne s'épurait pas de ceux de ses membres qui répandent des idées hostiles au parti. Le programme du parti, ses résolutions tactiques, ses statuts, enfin toute l'expérience de la social-démocratie internationale, des associations internationales libres du prolétariat permettent de délimiter ce qui est compatible de ce qui est incompatible avec les intérêts du parti. Le prolétariat a souvent accueilli dans ses partis des éléments ou des courants plus ou moins inconséquents, d'un marxisme plus ou moins douteux, non

entièrement sûrs, mais il a toujours procédé, d'autre part, à des « épurations » périodiques de son parti. Messieurs les partisans de la « liberté de critique » bourgeoise, il en sera ainsi chez nous, dans notre parti. Notre parti devient brusquement un parti de masse, nous traversons une période de transition brusque à l'organisation ouverte. Bien des gens inconséquents (du point de vue marxiste) peut-être même des chrétiens, peut-être même des mystiques, vont venir à nous. Nous avons l'estomac solide, nous sommes des marxistes durs comme roc. Ces quelques éléments inconséquents, nous les digérerons. La liberté de pensée et la liberté de critique au sein du parti ne nous feront jamais oublier la liberté de nous grouper en associations libres appelées partis.

En second lieu, messieurs les individualistes bourgeois, vos discours sur la liberté absolue ne sont qu'hypocrisie, et nous devons vous le dire. Dans une société fondée sur la puissance de l'argent où les masses laborieuses végètent dans la misère et où des poignées de riches cultivent le parasitisme, il ne peut y avoir de « liberté » véritable, réelle. Monsieur l'écrivain, ne dépendez-vous pas de votre éditeur bourgeois, de votre public bourgeois qui vous réclame de la pornographie en tableaux encadrés et de la prostitution sous forme de « supplément » à l'art « sacré » de la scène? Cette liberté absolue est une phrase bourgeoise ou anarchiste (car en tant qu'idéologie, l'anarchisme est une philosophie bourgeoise retournée à l'envers). Vivre dans une société et ne pas en dépendre est impossible. La liberté de l'écrivain bourgeois, du peintre, de l'actrice, n'est qu'une dépendance masquée (ou hypocritement déguisée) envers le sac d'écus, la vénalité, la prostitution.

Socialistes, nous dévoilons cette hypocrisie, nous arrachons les fausses enseignes, non pour obtenir une littérature et un art indépendants des classes sociales (ce qui ne sera possible que dans la société socialiste où il n'y aura pas de classes), mais pour opposer à une littérature dont la liberté n'est qu'hypocrite et qui est en réalité liée à la bourgeoisie une littérature réellement libre, ouvertement attachée au prolétariat.

Ce sera une littérature libre parce que les forces nouvelles qu'elle ne cessera de recruter seront mues par l'idée socialiste et la sympathie pour les travailleurs et non par l'âpreté au gain ou l'arrivisme. Ce sera une littérature libre, parce que, au lieu de se consacrer à la banale héroïne, aux dix mille ploutocrates « d'n haut » qui s'ennuient et souffrent de l'obésité, elle se consacrera aux dizaines de millions de travailleurs qui sont la fleur du pays, sa force et son avenir. Ce sera une littérature libre qui fécondera le dernier mot de la pensée révolu-

tionnaire de l'humanité par l'expérience et l'activité vivante du prolétariat socialiste; elle provoquera des actions et des réactions réciproques entre l'expérience du passé (le socialisme scientifique, couronnement de l'évolution du socialisme depuis ses formes utopiques primitives) et celle du présent (la lutte actuelle des camarades ouvriers).

A l'ouvrage, camarades! Nous sommes devant la tâche neuve et difficile, mais grande et féconde, de l'organisation d'une littérature vaste et variée, étroitement et indissolublement liée au mouvement ouvrier social-démocrate. Toute la littérature social-démocrate doit adhérer au parti. Les journaux, les revues, les maisons d'éditions, etc., doivent procéder immédiatement à leur réorganisation et prendre les mesures nécessaires pour s'intégrer entièrement, d'une façon ou d'une autre, aux organisations du parti. C'est alors seulement que la littérature « social-démocrate » deviendra réellement social-démocrate, c'est alors seulement qu'elle pourra remplir sa mission, c'est alors seulement qu'elle pourra, même dans le cadre de la société bourgeoise, se soustraire à l'esclavage de la bourgeoisie et se confondre avec le mouvement de la classe réellement avancée et révolutionnaire jusqu'au bout.

L'organisation et la littérature du parti, 1905.

Le marxisme est le matérialisme. A ce titre il est aussi implacablement hostile à la religion que le matérialisme des encyclopédistes du XVIII^e siècle ou le matérialisme de Feuerbach. Voilà qui est indéniable. Mais le matérialisme dialectique de Marx et d'Engels va plus loin que les encyclopédistes de Feuerbach, dans l'application de la philosophie matérialiste au domaine de l'histoire, au domaine des sciences sociales. Nous devons combattre la religion. C'est l'abc de *tout* le matérialisme et, partant, du marxisme. Mais le marxisme n'est pas un matérialisme qui s'en tient à l'abc. Le marxisme va plus loin. Il dit : Il faut *savoir* lutter contre la religion; or, pour cela, il faut expliquer, dans le sens *matérialiste*, la source de la foi et de la religion des masses. On ne doit pas confiner la lutte contre la religion dans une prédication idéologique abstraite; on ne doit pas la réduire à une prédication de cette nature, il faut lier cette lutte à la pratique concrète du mouvement de classe visant à faire disparaître les racines sociales de la religion. Pourquoi la religion se maintient-elle dans les couches arriérées du prolétariat des villes, dans les vastes couches du demi-prolétariat, ainsi que dans la masse des pay-

sans? Par suite de l'ignorance du peuple, répond le progressiste bourgeois, le radical ou le matérialiste bourgeois. Et donc, à bas la religion, vive l'athéisme, la diffusion des idées athées est notre tâche principale. Les marxistes disent : c'est faux. Ce point de vue traduit l'idée d'une « lutte pour la culture pure », superficielle, bourgeoisement bornée. Un tel point de vue n'explique pas assez à fond, n'explique pas dans un sens matérialiste, mais dans un sens idéaliste les racines de la religion. Dans les pays capitalistes modernes ces racines sont surtout *sociales*. La dépression sociale des masses travailleuses, leur apparente impuissance totale devant les forces aveugles du capitalisme, qui causent, chaque jour et à toute heure, mille fois plus de plus horribles souffrances, de plus sauvages tourments aux travailleurs du rang, que tous les événements exceptionnels tels que guerres, tremblements de terre, etc., c'est là qu'il faut rechercher aujourd'hui les racines les plus profondes de la religion. « La peur a créé les dieux. » La peur devant la force aveugle du capital, aveugle parce que ne pouvant être prévue des masses populaires, qui, à chaque instant de la vie du prolétaire et du petit patron, menace de lui apporter et lui apporte la ruine « subite », « inattendue », « accidentelle », qui cause sa perte, qui le transforme en mendiant, en pauvre, en prostituée, le réduit à mourir de faim, voilà les *racines* de la religion moderne que le matérialisme doit avoir en vue, avant tout et par-dessus tout, s'il ne veut pas demeurer un matérialisme de classe préparatoire. Aucun livre de vulgarisation n'expurgera la religion des masses abruties par le baigne capitaliste, assujetties aux forces destructives aveugles du capitalisme, aussi longtemps que ces masses n'auront pas appris à lutter de façon cohérente, organisée, systématique et consciente contre ces racines de la religion, contre le *règne du Capital* sous toutes ses formes.

Est-ce à dire que le livre de vulgarisation contre la religion soit nuisible ou inutile? Non. La conclusion qui s'impose est tout autre. C'est que la propagande athée de la social-démocratie doit être *soumise* à sa tâche fondamentale, à savoir : au développement de la lutte de classe des *masses* exploitées contre les exploiters.

Un homme qui n'a pas médité sur les fondements du matérialisme dialectique, c'est-à-dire sur la philosophie de Marx et d'Engels, peut ne pas comprendre (ou du moins ne pas comprendre du premier coup) cette situation. Comment! Subordonner la propagande idéologique, la diffusion de certaines idées, la lutte contre l'ennemi de la culture et du progrès qui dure depuis des millénaires (c'est-à-dire contre la religion), à la lutte

de classe, c'est-à-dire à la lutte pour des objectifs pratiques déterminés dans le domaine économique et politique?

Cette objection est du nombre de celles que l'on fait couramment contre le marxisme; elle témoigne d'une complète méconnaissance de la dialectique marxiste. Ce qui trouble ceux qui font ces objections, c'est la vivante contradiction de la réalité vivante, c'est-à-dire une contradiction dialectique non verbale, ni inventée. Séparer par une barrière absolue, infranchissable, la propagande dialectique de l'athéisme, c'est-à-dire la destruction des croyances religieuses chez certaines couches du prolétariat d'avec le succès, la marche, les conditions de lutte de classe de ces couches, c'est raisonner sur un mode qui n'est pas dialectique; c'est faire une barrière absolue de ce qui est une barrière mobile, relative, c'est rompre violemment ce qui est indissolublement lié à la réalité vivante.

Prenons un exemple.

Le prolétariat d'une région ou d'une branche d'industrie est formé, disons, d'une couche de social-démocrates assez éclairés qui sont, bien entendu, athées, et d'ouvriers assez arriérés ayant encore des attaches à la campagne, et au sein de la paysannerie, croyant en Dieu, fréquentant l'église ou même soumis à l'influence directe du prêtre de l'endroit qui, admettons, est en passe de fonder un syndicat ouvrier chrétien. Supposons encore que la lutte économique dans cette localité ait abouti à la grève. Un marxiste est forcément tenu de placer le succès du mouvement gréviste au premier plan, de réagir résolument contre la division des ouvriers dans cette lutte en athées et chrétiens, de combattre résolument cette division. Dans ces circonstances, la propagande athée peut s'avérer superflue et nuisible, non pas du point de vue sentimental, par crainte d'effaroucher les couches retardataires, de perdre un mandat aux élections, etc., mais du point de vue du progrès réel de la lutte de classe qui, dans les conditions de la société capitaliste moderne, amènera les ouvriers chrétiens à la social-démocratie et à l'athéisme cent fois mieux qu'un sermon athée tout court. Dans un tel moment et dans ces conditions, le propagateur de l'athéisme ferait le *jeu* du pape, de tous les papes, qui ne désirent rien autant que remplacer la division des ouvriers, d'après leur participation à la grève, par la division d'après leur foi en Dieu. L'anarchiste qui prêcherait la guerre contre Dieu à tout prix, aiderait en fait les papes et la bourgeoisie (comme du reste les anarchistes aident toujours, en fait, la bourgeoisie). Le marxiste doit être matérialiste, c'est-à-dire ennemi de la religion, mais un matérialiste dialectique, c'est-à-dire envisageant la lutte contre la religion, non pas de façon abstraite, non pas sur le terrain d'abstraction purement

théorique d'une propagande toujours égale à elle-même, mais de façon concrète, sur le terrain de la lutte de classe *réellement* en marche, et qui éduque les masses plus que tout et mieux que tout. Le marxiste doit savoir tenir compte de toute la situation concrète; il doit toujours savoir marquer la limite entre l'anarchiste et l'opportuniste (cette limite est relative, mobile, changeante, mais elle existe), ne tomber ni dans le « révolutionnarisme » abstrait, verbal et pratiquement vide de l'anarchiste, ni dans le philistinisme et l'opportunisme du petit bourgeois ou de l'intellectuel libéral, qui redoute de combattre la religion, oublie la mission qui lui incombe, s'accommode de la foi en Dieu, s'inspire non pas des intérêts de la lutte de classe, mais d'un mesquin et misérable petit calcul : ne pas vexer, ne pas repousser, ne pas effaroucher, d'une maxime sage entre toutes : « Vivre et laisser vivre les autres », et ainsi de suite.

C'est de ce point de vue qu'il faut résoudre toutes les questions privées, touchant l'attitude de la social-démocratie vis-à-vis de la religion.

(*L'attitude du parti ouvrier vis-à-vis de la religion, 1909.*)

Le développement de la philosophie dans l'histoire doit correspondre au développement de la philosophie logique. (Hegel.)

C'est là une pensée profonde et juste, essentiellement matérialiste (la vraie histoire est la base, l'être, auquel la conscience ne fait que succéder). (Œuvres philosophiques posthumes.)

*
* *

« Etre et substance sont, dans ce sens, les facteurs de son (de la notion du) devenir » (Hegel).

Il faut intervertir : les notions sont le produit du cerveau, qui est à son tour le produit suprême de la matière (*ibid.* p. 85).

*
* *

« La substance est un degré essentiel dans le processus d'évolution de l'idée. » (Hegel, Science de la logique, p. 301.)

Lire : un degré important dans le processus d'évolution de la *connaissance humaine* de la nature et de la matière (*ibid.* p. 78).

*
* *

1) Ciel, nature, esprit. Biffer « ciel », remplacer par matérialisme.

2) Tout est « entremis », c'est-à-dire uni dans l'Un, uni par des transitions. Au lieu du ciel, mettre : cohésion, basée sur des lois, de *tout* l'univers, de tout le processus universel. (*Ibid.* p. 19.)

*
* *

La pensée de la transformation de l'élément abstrait en l'élément réel est profonde, extrêmement importante pour l'histoire. Mais dans la vie personnelle de l'individu aussi on se rend compte combien de vérité contient cette pensée. Contre le matérialisme vulgaire! N B. La différence entre l'abstrait (le notionnel) et le réel n'est pas non plus absolue ni transcendante. (*Ibid.* p. 31.)

L'objectivité de la représentation : cette pensée ne signifie-t-elle pas ici que la représentation elle-même est objective, vu qu'elle contient *un des aspects* du monde objectif? Donc, non seulement la « substance », mais « l'apparence » aussi est objective. Il y a bien une différence entre l'objectif et le subjectif, mais cette différence, elle aussi, a des limites. (*Ibid.* p. 16.)

*
* *

Hegel « croyait », il pensait sérieusement que le matérialisme est impossible en tant que philosophie, celle-ci étant la science de la pensée, du *général*, et le général étant précisément la pensée. Or, en ceci, il répétait l'erreur de cet idéalisme subjectif qu'il désignait lui-même comme le « mauvais » idéalisme. L'idéalisme objectif (l'idéalisme absolu encore plus) s'est rapproché en zig-zag (et en quelque sorte par une culbute) du matérialisme, en lequel il s'est même transformé en partie. (*Ibid.*, pp. 214, 215.)

*
* *

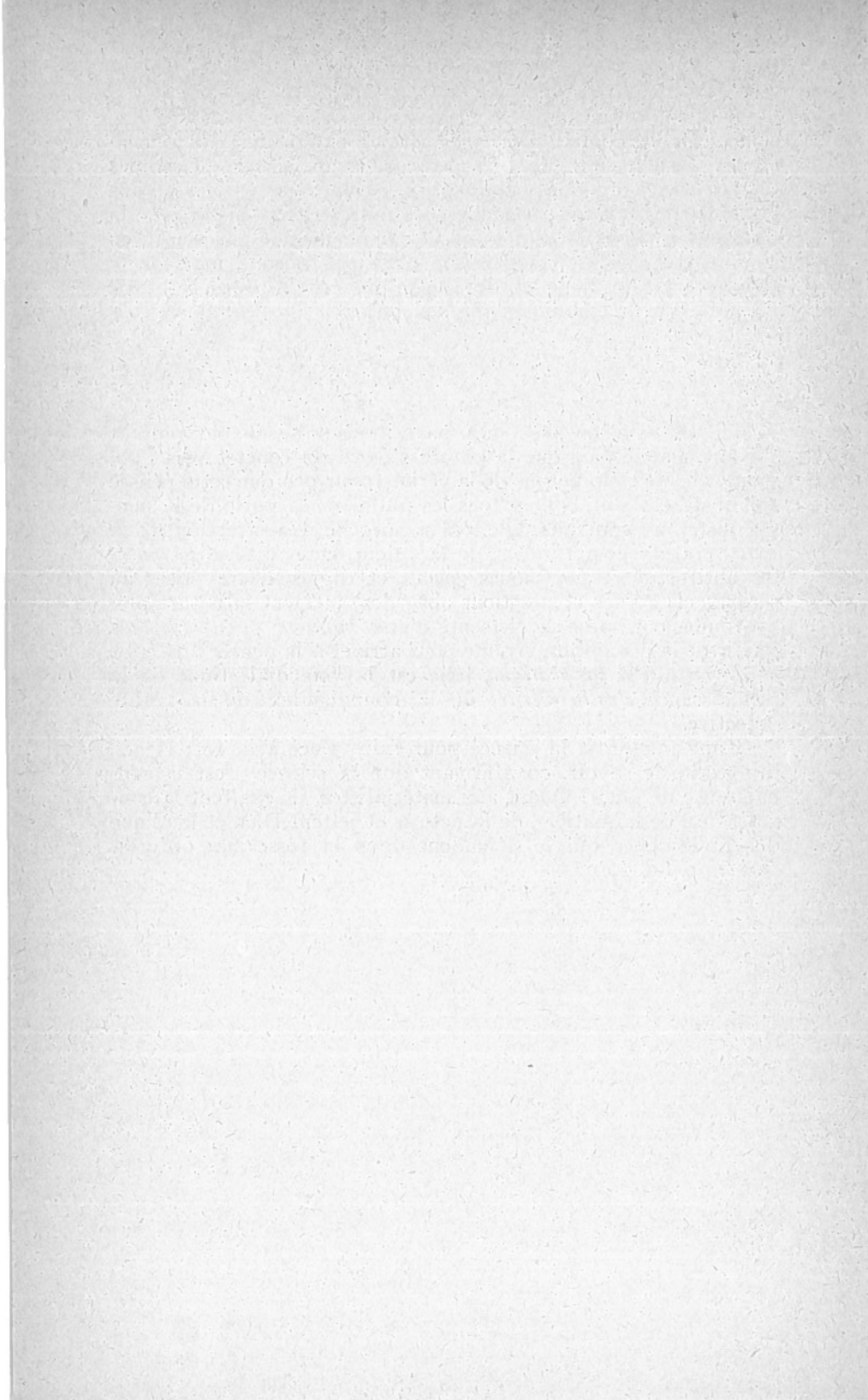
D'une part, la connaissance de la matière doit être approfondie jusqu'à ce qu'on arrive à la connaissance (à la notion) de la substance, pour découvrir les causes des phénomènes; et d'autre part, la connaissance réelle des causes est l'approfondis-

sement de la connaissance des formes extérieures des phénomènes jusqu'à celle de la substance. Deux sortes d'exemples devraient être invoqués pour expliquer cela : les uns puisés dans l'histoire des sciences naturelles, les autres dans l'histoire de la philosophie. Pour être plus précis : il ne devrait pas s'agir, en somme, d'exemples (comparaison n'est pas raison), mais de la quintessence de l'une et de l'autre de ces histoires, plus de l'histoire de la technique (*ibid.* p. 78).

*
* *

Ici, Hegel a, en substance, parfaitement raison par rapport à Kant. Par le fait que la pensée s'élève du concret vers l'abstrait, elle ne s'éloigne pas de la vérité (pour peu que cette pensée soit juste, et Kant, comme tous les philosophes, parle de la pensée juste), au contraire, elle s'en rapproche. L'abstraction *de la matière*, des lois naturelles, de la valeur, etc., c'est-à-dire toutes les abstractions scientifiques (justes et dignes d'être prises au sérieux, et non les abstractions absurdes) reflètent la nature plus profondément, plus fidèlement, d'une *manière plus complète*. Partir de la perception vivante pour arriver à la pensée abstraite, *et de celle-ci à la pratique*, telle est la voie dialectique de la connaissance *de la vérité*, de la connaissance de la réalité objective.

Kant amoindrit la science pour faire place à la foi ; Hegel, lui, exalte le savoir, en affirmant que la science, c'est la connaissance de Dieu ! Quant aux matérialistes, ils exaltent la connaissance de la matière, de la nature, et jettent Dieu et la clique des philosophes qui le défendent dans la fosse aux ordures. (*Ibid.* pp. 89, 90.)



DIALECTIQUE

Marx et Engels voyaient dans la dialectique de Hegel la doctrine du développement la plus vaste, la plus féconde, la plus profonde, l'acquisition la plus grande de la philosophie classique allemande. Toute autre formule du principe du développement, de l'évolution, leur paraissait étroite, pauvre, mutilant et estropiant la marche réelle de l'évolution (parfois marquée de bonds, de catastrophes, de révolutions) dans la nature et dans la société.

« La grande thèse fondamentale, écrit Engels, selon laquelle le monde ne doit pas être considéré comme un complexe des choses figées, mais comme un complexe de processus où les choses, en apparence stables, tout comme leurs reflets intellectuels dans notre cerveau, les idées, traversent une série ininterrompue de phases successives..., cette grande thèse fondamentale a, notamment depuis Hegel, pénétré si profondément dans la conscience générale qu'elle ne trouve sous cette forme, presque plus de contradicteurs. Il est vrai que l'accepter en théorie est une chose, et l'appliquer dans la réalité en détail, dans tous les domaines que l'on étudie, en est une autre. » (Engels : Ludwig Feuerbach.)

Donc, pour Marx, la dialectique est la « science des lois générales du mouvement tant du monde extérieur que de la pensée humaine ». (Engels : Anti-Dühring.)

C'est cet aspect révolutionnaire de la philosophie de Hegel que Marx adopta et développa. Le matérialisme dialectique « n'a plus que faire d'une philosophie placée au-dessus des autres sciences... Ce qui, de toute l'ancienne philosophie, subsiste et garde une existence propre, c'est la théorie de la pensée et de ses lois, la logique formelle et la dialectique ». Et la dialectique comprend, dans la conception de Marx, comme dans celle de Hegel, ce que l'on appelle aujourd'hui la théorie de la connaissance ou gnoséologie, qui doit se placer également au point de vue historique, en étudiant et en généralisant l'origine et le développement de la connaissance, le passage de l'ignorance à la connaissance.

De notre temps, l'idée du développement, de l'évolution a pénétré presque entièrement dans la conscience sociale, mais par

une autre voie que celle de la philosophie de Hegel. Cependant, cette idée, telle que l'ont formulée Marx et Engels en s'appuyant sur Hegel, est beaucoup plus vaste, plus riche de contenu que l'idée courante de l'évolution. Un développement qui semble reproduire des stades déjà connus, mais sous une autre forme, à un degré plus élevé (« la négation de la négation »), un développement pour ainsi dire en spirale et non en ligne droite, un développement par saccades, par catastrophes, par révolutions, « des interruptions dans la marche progressive », la transformation de la quantité en qualité, des impulsions internes vers le développement, provoquées par la contradiction, par le choc de forces et tendances distinctes agissant sur un corps donné, dans les limites d'un phénomène donné ou au sein d'une société donnée, l'interdépendance et la liaison étroite, indissoluble de *tous* les aspects d'un seul et même phénomène (et l'histoire en fait apparaît toujours de nouveaux), liaison qui reflète le processus unique et mondial du mouvement. Régi par des lois, tels sont certains traits de la dialectique, de cette doctrine de l'évolution, bien plus riche que la doctrine usuelle. (Voir lettre de Marx à Engels en date du 8 janvier 1868, où il ridiculise les « trichromies rigides » de Stein qu'il serait absurde de confondre avec la dialectique matérialiste.)

« Karl MARX », 1914.

Identité des contraires, « unité » devrait-on dire, peut-être, bien qu'ici la distinction entre les termes « identité » et « unité » n'ait pas grande importance. L'un et l'autre termes sont justes, l'un et l'autre reconnaissent — ou découvrent — des tendances contraires, qui s'excluent réciproquement, dans tous les phénomènes et processus de la nature (en quoi il faut comprendre aussi ce qui est de l'esprit et de la société). Pour concevoir amplement tous les processus du monde en leur « autodynamisme », en leur développement spontané, en leur vraie vie, il faut les connaître comme un tout formé de contraires. L'évolution est une « lutte » de principes opposés. Il y a deux façons de concevoir l'évolution (disons deux possibilités, ou bien deux aspects donnés par l'histoire) : l'évolution en tant que réduction et l'augmentation en tant que répétition ; ou alors cette même évolution comme unité de contraires (dédoublement de ce qui est en principes qui s'excluent, et rapports entre ces principes opposés).

La première conception est maigre, stérile, aride. La seconde est vivace et créatrice. Seule, cette conception nous explique « l'autodynamisme » de tout ce qui est, nous donne la clef des mouvements brusques », des « solutions de continuité », des conversions des sens : seule, elle nous fait comprendre la

destruction des choses anciennes et la naissance des choses nouvelles.

L'unité (coïncidence, identité, équipollence) des contraires est conditionnée, temporaire, passagère, relative. La lutte des principes qui s'excluent réciproquement est absolue, l'évolution, le mouvement étant en soi absolus.

Notons ici que le subjectivisme (le scepticisme, la sophistique, etc.) diffère de la dialectique particulièrement en ceci que, pour lui, le relatif n'est que relatif et exclut l'absolu, tandis que pour la dialectique (objective) la différence entre le relatif et l'absolu n'est que relative et qu'il y a de l'absolu dans le relatif.

Si l'on tient à la première conception du mouvement, l'auto-dynamisme reste dans l'ombre, on n'aperçoit pas la force motrice, la source, le motif (à moins qu'on n'en appelle *au dehors*, invoquant un « dieu », un être-sujet, etc.). L'autre conception nous porte surtout à chercher la source de l'auto-dynamisme.

Marx, dans le *Capital*, analyse d'abord ce qu'il y a de plus simple, de plus habituel, de fondamental, de plus fréquent dans les masses et dans la vie quotidienne, ce qui se rencontre à tout instant, les rapports d'échanges commerciaux en régime bourgeois, l'échange de marchandises. Son analyse décèle dans ce phénomène élémentaire (né de la « cellule » de la société bourgeoise) tous les antagonismes (ou embryons de tous antagonismes) de la société contemporaine. Ensuite, son exposé nous décrit l'évolution (croissance et mouvement) de ces antagonismes et de cette société dans la somme de ses parties essentielles depuis le début jusqu'à la fin.

Telle doit être la méthode d'exposition ou d'étude de la dialectique en général (pour Marx, la dialectique de la société bourgeoise n'est qu'un des aspects particuliers de la dialectique). Que l'on commence par une *proposition* des plus simples, des plus courantes : les feuilles de cet arbre sont vertes ; Jean est un homme ; Médor est un chien, etc. Il y a déjà en cela, comme le remarquait génialement Hegel, de la dialectique : *ce qui est particulier est général*. C'est ce que déclarait déjà Aristote dans sa *Métaphysique*, disant : « On ne peut se figurer abstraitement une maison, la maison, qui ne soit pas une de celles que nous pouvons voir. »

Ainsi, les contraires (le particulier s'opposant au général) sont identiques : le particulier n'existe que dans la mesure où il se relie au général. Le général n'existe que par le particulier, à travers le particulier. Toute chose particulière a de quelque façon son caractère de généralité. Toute généralité peut se

ramener à une parcelle, à un côté, ou à l'essence du particulier. La généralité n'englobe qu'approximativement les objets particuliers. Le particulier n'entre pas intégralement dans le général. Et ainsi de suite. Toute chose particulière se relie par des milliers d'inférences à des particularités d'une autre espèce (choses, phénomènes, processus). Il y a déjà là des éléments, des embryons, des concepts de nécessité, de liaison objective dans la nature. Ce qui est de l'occasion et ce qui est de nécessité, le phénomène et l'essence sont présents quand on dit : Jean est un homme ; Médor est un chien ; voici une feuille d'arbre ; car, alors, nous rejetons les contingences, nous retenons l'essentiel, opposant l'un à l'autre.

Ainsi, dans toute proposition, l'on peut (et l'on doit) discerner, comme dans une « cellule » chimique, les éléments embryonnaires de la dialectique, démontrant ainsi qu'elle s'applique à toute connaissance humaine. Les sciences naturelles manifestent pour nous (un exemple tout simple y serait probant) la nature objective en ses qualités, la transformation du particulier en général, du contingent en nécessaire, les inférences, les mélanges, les actions et réactions des contraires. La dialectique est essentiellement la théorie de la connaissance (de Hegel au marxisme) : ce côté (qui n'est pas un côté mais un fonds) n'a pas été suffisamment examiné par Plékhanov, ni par tant d'autres « marxistes ».

... La dialectique en tant que connaissance *vivante*, polyscopique (la multiplicité des aspects à considérer ne cessant d'augmenter), la dialectique où interviennent les inépuisables nuances de la pensée cherchant à étreindre la réalité, et qui, de chaque nuance, fait la matière croissante de son système philosophique, voilà la richesse incommensurable, comparativement au matérialisme « métaphysique », dont la plus grande faiblesse est de ne pas savoir appliquer la dialectique à l'évolution de la connaissance.

L'idéalisme, dans le sens philosophique de ce terme, n'est que fadaise du point de vue d'un matérialisme grossier, simpliste, métaphysique. Au contraire, du point de vue du matérialisme discipliné par la dialectique, l'idéalisme philosophique est une croissance unilatérale, une excroissance, une superfétation, un des traits ou une des facettes de la connaissance qui donnent exagérément dans l'absolu, détaché de la matière, de la nature divinisée. L'idéalisme est clérical. C'est vrai. Mais il est aussi (« plutôt » et « en outre ») une voie vers le mysticisme clérical à travers une des nuances de l'infiniment complexe *connaissance* (dialectique) de l'homme. Et notez cet aphorisme !

La connaissance de l'homme ne va pas en ligne droite mais en courbe qui s'approche insensiblement d'une spirale. Un fragment de cette ligne incurvée, considéré à part — et d'un certain point de vue, d'un seul côté — peut être considéré comme une ligne droite et intégrale, laquelle conduirait directement les aveugles dans les marais du mysticisme (et l'on y serait poussé fort adroitement par la classe bourgeoise).

Marcher en ligne droite, n'aller que d'un côté, d'une allure de mannequin, par routine, en aveugles du subjectivisme, voilà les procédés et les façons idéologiques de l'idéalisme. Les cléricaux, les mystiques (savoir : les idéalistes en philosophie) ont, bien entendu, pied en terre, dans la terre de la connaissance, autrement dit ils ne tiendraient à rien; ce sont des fleurs infécondes, des parasites, qui poussent sur l'arbre vivant, productif, tout-puissant, de la vraie connaissance humaine, objective et absolue.

(A propos de la *Dialectique*, 1912-14.)

Parmi les nombreuses et très précieuses qualités du camarade Boukharine, il faut surtout signaler son aptitude théorique et son intérêt pour la recherche des origines théoriques de chaque problème. C'est là, je répète, un don extrêmement précieux, car on ne peut se rendre clairement compte d'une erreur, et même d'une erreur politique, si l'on ne trouve pas les racines théoriques de cette erreur chez celui qui la commet, en partant de certains principes déterminés consciemment admis.

Conformément à cette tendance qui le pousse à approfondir théoriquement les problèmes, le camarade Boukharine ne cesse, depuis la discussion du 30 décembre et même avant, d'amener la controverse sur ce domaine de la théorie.

Le 30 décembre, le camarade Boukharine disait : « J'estime absolument nécessaire (c'est en cela que réside le contenu théorique de ce qu'on désigne ici comme la « fraction-tampon » ou son idéologie), « pour moi il est hors de doute que nous ne devons exclure ni le facteur politique ni le facteur économique » (p. 47).

Or, le contenu théorique de l'erreur commise à cet égard par le camarade Boukharine réside dans le fait qu'il confond et qu'il remplace l'influence réciproque de l'économie et de la politique (enseignée par le marxisme) avec l'éclectisme. « L'un ou l'autre », « d'une part et d'autre part », telles sont les formules qui caractérisent la position théorique de Boukharine. Or, c'est cela précisément qu'il faut qualifier d'éclectisme. La

dialectique exige une prise en considération universelle des rapports réciproques dans leur développement concret, et non point la prise en considération d'un petit fragment de ceci et d'un petit fragment de cela. Je l'ai déjà dit à l'appui de l'exemple de la politique et de l'économie.

Et ce que je dis est tout aussi incontestable en considérant l'exemple de la « fraction-tampon ». Un tampon est bon et utile lorsque le train du parti roule vers un abîme, au-devant d'une catastrophe. Sans doute, Boukharine a abordé le problème de la tâche du « tampon » d'un point de vue éclectique, en empruntant un petit passage chez Zinoviev et un autre petit passage chez Trotzki. En tant qu' « homme du tampon », Boukharine eût dû préciser, déterminer lui-même, en toute indépendance, où, quand et comment tel d'entre nous est en train de commettre une erreur, une erreur théorique ou politique, ou encore une erreur de tact, de groupe ou d'exagération, etc. Il eût dû se ruer de toutes ses forces sur *chacune* de ces erreurs. Mais Boukharine n'a pas compris sa tâche de « tampon »...

Dans la discussion du 30 décembre, Boukharine argumente comme suit :

« Le camarade Zinoviev a dit que les syndicats étaient une école du communisme, mais Trotzki estimait qu'ils étaient l'appareil administratif-technique de la production. Moi, je ne vois pas de raison logique qui démontre que l'une ou l'autre de ces opinions soit inexacte ; toutes les deux thèses sont justes, de même que leur liaison » (p. 48).

La même pensée est exprimée dans la sixième thèse de Boukharine et de son « groupe » ou « fraction »... « D'une part, ils (les syndicats) sont une école du communisme... et, de l'autre, ils forment, dans une mesure qui va augmentant, une partie intégrante de l'appareil économique, ainsi que de l'appareil gouvernemental et du pouvoir de l'Etat en général » (Pravda du 16 janvier).

Eh bien, c'est précisément là que réside l'erreur théorique fondamentale du camarade Boukharine : dans la substitution de la dialectique marxiste par l'éclectisme (lequel est particulièrement répandu chez les auteurs de divers systèmes philosophiques « modernes » et réactionnaires).

Le camarade Boukharine parle de causes « logiques ». Toute son argumentation montre qu'en cela, il se place — peut-être inconsciemment — au point de vue de la logique formelle et scolastique, et non au point de vue de la logique dialectique et marxiste. Et pour expliquer ce que je dis, je commencerai avec un exemple fort simple, cité par le camarade Boukharine lui-même.

Le 30 décembre, il a dit au cours de la discussion :

« Camarades, sur beaucoup d'entre vous, les discussions qu'on mène ici font à peu près l'impression suivante : deux personnes se rencontrent et se demandent réciproquement ce que c'est que le verre qui est là sur le pupitre. L'une de ces personnes dit : « Le verre est un cylindre en verre. Que tous ceux qui affirment autre chose soient proscrits ! » L'autre personne dit, de son côté : « Le verre est un instrument qui sert à boire ! Que tous ceux qui le nient soient proscrits ! » (p. 46).

Avec cet exemple, Boukharine voulait, comme le lecteur s'en rend compte, m'expliquer d'une manière en quelque sorte populaire le danger de la pensée unilatérale et sectaire. J'accepte cette explication avec gratitude, mais pour me revancher je réponds au camarade Boukharine avec une explication également populaire de ce qu'est l'éclectisme, à la différence de la dialectique.

Il est incontestable que le verre est aussi bien un cylindre en verre qu'un instrument servant à boire. Mais le verre ne possède pas seulement ces deux propriétés ou ces deux caractéristiques ; il possède, au contraire, un nombre immense de propriétés, caractéristiques, côtés, rapports réciproques et « médiations » avec l'ensemble du monde extérieur. Le verre est d'abord un objet lourd, pouvant être utilisé comme instrument à lancer ; il peut aussi servir de presse-papier, ou encore de récipient pour un papillon qu'on veut immobiliser ; il peut également avoir une valeur en tant qu'objet d'art gravé ou peint, indifféremment s'il est en verre, si sa forme est cylindrique, s'il est destiné à servir d'instrument à boire ou non, etc.

Mais allons plus loin. Si j'utilise en ce moment le verre comme instrument servant à boire, cela m'est parfaitement égal de savoir si sa forme est cylindrique ou s'il est effectivement en verre ; l'important pour moi, c'est de m'assurer que son fond n'est pas fêlé, que les bords ne sont pas ébréchés, de sorte qu'il n'y ait pas de danger que je me coupe les lèvres, etc. Par contre, si je ne me sers pas du verre pour boire, mais pour un usage quelconque, où seule importe sa forme cylindrique, il m'est tout à fait égal qu'il y ait une fêlure, ou même que le fond du verre fasse totalement défaut.

La logique formelle à laquelle on se limite dans les écoles (et à laquelle il faut se limiter, tout en la corrigeant), se laisse guider dans ses définitions formelles par les côtés les plus saillants, ou les plus usités d'un objet, et se borne à cela. Si nous prenons donc deux ou plusieurs définitions du verre, et les réunissons fortuitement (cylindre en verre et instrument servant à boire), nous obtenons précisément une définition éclec-

tique, indiquant plusieurs propriétés de l'objet en question, mais rien de plus. Or, la logique dialectique exige que nous poussions la recherche plus loin. Pour reconnaître réellement l'objet, il importe en effet d'en saisir, d'en rechercher tous les côtés, aspects, rapports et « médiations » avec le monde extérieur. Evidemment, nous n'atteindrons jamais ce résultat d'une manière exhaustive, mais l'exigence de l'universalité nous préserve des erreurs et du danger de la routine figée.

De plus, la logique dialectique exige que l'objet en question soit considéré dans son développement, dans son « automouvement » (comme dit parfois Hegel), dans ses variations. En prenant toujours l'exemple du verre, on ne comprend pas à première vue en quoi il pourrait changer; mais en réalité, le verre aussi subit un développement; cela est surtout vrai pour son utilisation, sa destination, sa *liaison* avec le monde environnant. Troisièmement, la « définition » de l'objet doit englober toute l'expérience humaine en rapport avec ledit objet, aussi bien en tant que critique de la vérité, qu'en tant que destination pratique du rapport de l'objet avec ce dont l'homme a besoin. Quatrièmement, la logique dialectique nous enseigne « qu'il n'y a pas de vérité abstraite, que la vérité est toujours concrète », comme feu Plékhanov aimait à s'exprimer en empruntant les paroles de Hegel. (Il me semble indiqué de faire observer à ce propos, et cela à l'adresse des jeunes membres du parti, qu'on ne saurait devenir un communiste conscient, un *vrai* communiste, sans avoir réellement étudié tout ce que Plékhanov a écrit sur la philosophie; c'est ce qu'il y a de mieux en cette matière dans toute la littérature marxiste internationale.)

Bien entendu, je n'ai pas la prétention d'avoir épuisé la notion de la logique dialectique. Mais cela peut suffire pour l'instant. En partant du verre, je pourrais par exemple arriver aux syndicats et à la plate-forme politique de Trozki.

« D'une part, une école, et, de l'autre, un appareil, etc. », écrit Boukharine dans ses thèses. Chez Trozki, l'erreur résiderait dans le fait qu'« il ne représente pas suffisamment le facteur « école »... Chez Zinoviev, l'erreur serait dans l'affirmation du « facteur » et de l'« appareil administratif »... « Pourquoi cette argumentation de Boukharine est-elle un éclectisme mort, sans contenu? Simplement parce qu'il ne tente pas le moins du monde d'analyser en toute indépendance, de son propre point de vue, et l'historique de cette controverse (le marxisme, c'est-à-dire la logique dialectique l'exige sans faute), et l'attitude prise à l'égard de ce problème, ou, si l'on veut, le sens de la position de la question à une époque et dans les

circonstances concrètes données. Je répète que Boukharine n'a pas fait la moindre tentative d'entreprendre cette analyse. Il se met à l'œuvre sans la moindre étude concrète, en se servant d'abstractions vides et en empruntant tantôt un morceau à Trotzki, tantôt un fragment à Zinoviev. Voilà ce que j'appelle éclectisme.

Pour rendre la chose encore plus explicite, je choisis un autre exemple. J'ignore absolument tout des insurgés et des révolutionnaires de la Chine du Sud (à l'exception de deux ou trois articles de Sun Yat Sen, et de quelques livres et articles de journal, que j'ai lus il y a déjà de longues années). Devant ces soulèvements qui ont lieu là-bas, des controverses surgissent très probablement entre le Chinois n° 1 par exemple, qui prétend qu'une insurrection est le produit de la lutte des classes renforcée et embrassant la nation entière, et entre le Chinois n° 2, qui affirme que l'insurrection est un art. Je puis donc établir des thèses, comme celles de Boukharine, sans rien savoir d'autre sur les questions respectives : « d'une part... et d'autre part... » Alors que le Chinois n° 1 n'a pas compris suffisamment le facteur « art » dans une insurrection, le Chinois n° 2 en fait autant avec le facteur « renforcement de la lutte des classes », etc. Il en résulte un éclectisme mort, sans contenu, car dans tout cela manque la recherche *concrète* de la controverse, du problème, de l'attitude *donnée*.

Les syndicats sont d'une part une école, et d'autre part un appareil; mais ils sont, troisièmement, une organisation des ouvriers; quatrièmement, une organisation presque exclusive des travailleurs industriels; cinquièmement, une organisation établie suivant les branches de l'industrie, etc., etc. Il n'y a pas la moindre trace d'une analyse indépendante, d'une justification quelconque, chez Boukharine, qui permette de savoir pourquoi il faut considérer plutôt les deux premiers aspects de la question ou de l'objet respectifs, et non pas les troisième, quatrième, cinquième et ainsi de suite. Aussi les thèses du groupe de Boukharine sont-elles un néant éclectique. Tout le problème des rapports réciproques entre « école » et « appareil administratif » est conçu par Boukharine d'un point de vue totalement faux, éclectique.

Pour aborder ce problème comme il convient, il importe de passer des abstractions vides à la controverse *concrète* respective.

*(Encore une fois la question des syndicats,
la situation actuelle et les erreurs
des camarades Trotzki et Boukharine, 1921.)*

*
* *

La question est ainsi posée avec clarté. L'*Iskra* veut la pression d'en bas; *V période*, non seulement d'en bas, mais aussi d'en haut. La pression d'en bas est celle que les citoyens exercent sur le gouvernement révolutionnaire. La pression d'en haut est celle du gouvernement révolutionnaire sur les citoyens. Les uns bornent leur activité à une pression d'en bas. Les autres ne consentent pas à cette restriction et exigent que la pression d'en bas soit complétée par celle d'en haut. Le débat se ramène donc précisément à la question que nous avons inscrite en sous-titre : *Seulement d'en bas, ou d'en bas et d'en haut?* En principe, disent les uns, la pression d'en haut, émanant des « appartements du gouvernement provisoire », est inadmissible pour le prolétariat à l'époque d'une révolution démocratique. Il est, disent les autres, inadmissible en principe que le prolétariat se refuse absolument, à l'époque d'une révolution démocratique, à exercer aucune pression d'en haut, et à participer au gouvernement révolutionnaire provisoire. Il ne s'agit donc pas de savoir si la pression d'en haut est vraisemblable dans des conditions données, ou si elle est réalisable étant donné telle relation des forces. Non, nous n'examinons actuellement aucune situation précise, et, vu les nombreuses tentatives de substituer une question litigieuse à une autre, nous prions instamment les lecteurs de bien le remarquer. Cette question générale se pose à nous : une pression par en haut ajoutée à la pression par en bas à l'époque d'une révolution démocratique est-elle admissible en principe?

Commençons, pour éclaircir ce problème, par nous en rapporter à l'histoire des opinions tactiques des fondateurs du socialisme scientifique. Ne s'est-il pas produit précisément dans cette histoire des discussions autour de cette question générale? Si. L'insurrection espagnole de l'été de 1873 en fournit l'occasion...

Il s'agissait de la lutte pour la République, pour la République démocratique, et non pas de la Révolution sociale. La question de l'intervention des ouvriers a été posée de deux façons. Les bakouninistes ont nié la nécessité d'une activité politique, d'une participation aux élections. D'autre part, ils s'opposaient à la participation à une révolution, ne visant pas à l'émancipation immédiate et totale de la classe ouvrière; ils ne désiraient pas faire partie d'un gouvernement révolutionnaire. De notre point de vue, c'est ce dernier fait qui est particulièrement intéressant. En outre, c'était là aussi l'occasion de formuler la

différence fondamentale entre les deux solutions d'ordre tactique.

« Les bakouninistes, écrit Engels, avaient professé de longues années durant que *toute action révolutionnaire de haut en bas est mauvaise et que tout doit se faire de bas en haut.* »

Ainsi, le principe : « Rien que d'en bas », est un principe anarchiste.

Engels montre précisément la profonde ineptie de ce principe à l'époque d'une révolution démocratique. Il en découle naturellement et inévitablement dans la pratique que créer des gouvernements révolutionnaires, c'est trahir la classe ouvrière. Et les bakouninistes le déduisaient précisément, érigeaient précisément en principe que « *la formation d'un gouvernement révolutionnaire est une nouvelle duperie et une nouvelle trahison envers la classe ouvrière.* »

Le lecteur s'en rend compte, nous sommes justement en présence de deux « principes » auxquels arrive également la nouvelle « *Iskra* », à savoir : 1. n'est admissible que l'action révolutionnaire « d'en haut » ; 2. la participation au gouvernement révolutionnaire provisoire est une trahison envers la classe ouvrière. Ces deux principes de la nouvelle *Iskra* sont l'un et l'autre des principes anarchistes. Les phases effectives de la lutte pour la république en Espagne ont justement fait ressortir toute l'ineptie et tout le caractère réactionnaire de ces deux principes.

Vrai Jacobin de la social-démocratie, Engels n'appréciait pas que l'importance de l'action d'en haut, n'admettait pas seulement la participation à un gouvernement révolutionnaire avec la bourgeoisie républicaine, mais l'exigeait encore et exigeait une initiative militaire énergique du pouvoir révolutionnaire. Engels croyait, ce faisant, de son devoir de donner des conseils pratiques de direction militaire.

(*Sur le gouvernement révolutionnaire provisoire, 1905.*)

Dans l'ancienne logique, il n'y a pas de transition, pas d'évolution (des notions et de la pensée) « *d'un rapport intime nécessaire* » de toutes les parties, et de la « transition » des unes aux autres.

Et Hegel pose deux conditions fondamentales :

- 1) La nécessité de la transition, et
- 2) La naissance immanente des différences.

Très important. A mon sens, cela signifie :

- 1) Que l'unité, l'unité objective de toutes les parties, forces,

tendances, etc., du domaine donné des phénomènes est nécessaire. Et :

2) « La naissance immanente des différences », la logique intérieurement objective de l'évolution et de la lutte des différences de la polarité. (Œuvres philosophiques complètes, 1914-1916.)

L'objet-en-soi est une abstraction *parfaitement* vide, morte. Dans la vie, dans le mouvement, toutes choses *sont ordinairement* et en soi et pour les autres, c'est-à-dire en rapport avec un Autre, en passant d'un état dans un autre état. (*Ibid.*)

*

* *

Une détermination qui n'est pas précisément claire!!!

1) La détermination de la notion *ex ipsa* (l'objet doit être considéré dans ses rapports et dans son développement).

2) Les contradictions dans l'objet lui-même (« l'alter sui »); les forces et les tendances contradictoires dans chaque phénomène.

3) La réunion de l'analyse et de la synthèse.

Ce sont là, selon toutes les apparences, les éléments de la dialectique. On peut aussi se représenter ces éléments d'une manière plus détaillée :

1) L'*objectivité* de l'observation (pas d'exemples, pas de digressions, mais l'objet en soi).

2) La totalité sans exception des rapports multiples de cet objet avec les autres.

3) Le *développement* de cet objet (respectivement du phénomène), son propre mouvement, sa propre existence.

4) Les *tendances* (et les côtés) intérieurement contradictoires dans cet objet.

5) L'objet (le phénomène) en tant que somme et *unité des contradictions*.

6) La lutte, respectivement le développement de ces contradictions; le caractère antithétique des tendances, etc.

7) La réunion de l'analyse et de la synthèse, décomposition de chacune des parties, et la totalité, l'addition de ces parties.

La dialectique peut être définie brièvement comme la science de l'unité des contradictions. C'est là saisir la substance de la dialectique, mais cela demande des explications et un développement.

8) Les rapports de chaque objet (ou phénomène) sont non seulement multiples, mais aussi universels. Chaque objet (ou phénomène, processus, etc.) est lié avec *chaque* autre objet.

9) Il ne s'agit pas seulement de l'unité des contradictions, mais des transitions de chaque détermination, qualité, trait, côté, propriété, etc. en un autre, en *chaque* autre (en son antithèse).

10) Processus infini de la représentation de nouveaux aspects, côtés, rapports, etc.

11) Processus infini de l'approfondissement de la connaissance des objets, des phénomènes, des processus, etc. par l'homme. Passage du phénomène apparent à la connaissance de sa substance; de la substance profonde à la substance encore plus profonde.

12) Passage de la co-existence à la causalité, et d'une forme ou de l'unité et de la dépendance réciproque, à une forme différente, plus profonde, plus générale.

13) La répétition de certains traits, propriétés, etc., de la phase inférieure dans la phase supérieure, et

14) Le retour apparent à ce qui a déjà été (négation de la négation).

15) La lutte du contenu avec la forme, et *vice versa*. Le rejet de la forme, la transformation du contenu.

16) La transition de la quantité à la qualité, et *vice versa* (15 et 16 sont des exemples pour le numéro 9). (*Ibid.*)

*
* *

La *dialectique* est la science qui montre comment les *contradictions* peuvent être *identiques* et peuvent le devenir ; dans quelles conditions elles sont identiques, en se transformant l'une dans l'autre ; pourquoi l'intellect humain doit concevoir des contradictions non comme des contradictions figées, mortes, mais comme des contradictions relatives, vivantes, mobiles, se transformant l'une dans l'autre. (*Ibid.*)

*
* *

Chaque objet concret, chaque être concret se trouve en des rapports multiples, et souvent contradictoires avec le reste ; donc, il est *lui-même*, et en même temps un *Autre*. (*Ibid.*)

*
* *

La *totalité* de tous les aspects des phénomènes, de la réalité, et leurs *rapports* réciproques, voilà ce dont est composée la

vérité. Les rapports (c'est-à-dire les transitions et les contradictions) des notions, constituent l'objet principal de la logique; ces notions (et leurs rapports, transitions et contradictions) y sont montrés comme étant les reflets du monde objectif. La dialectique des *objets* crée la dialectique des *idées*, et non inversement. Hegel a *deviné* génialement la dialectique des objets (des phénomènes, du monde, de la *nature*) dans la dialectique des notions.

Cet aphorisme devrait être exprimé d'une façon plus populaire, *sans* employer le mot dialectique. Par exemple ainsi : dans la transformation, dans la dépendance réciproque de *toutes* les notions, dans l'*identité de leurs contradictions*, dans les *transitions* d'une notion à une autre, dans le changement perpétuel, dans le mouvement des notions, Hegel a génialement *deviné*, mais seulement *deviné* les mêmes rapports des objets, de la nature concrète.

En quoi consiste la dialectique?

Chaque notion se trouve dans un certain *rapport*, dans une certaine unité avec *toutes* les autres notions :

Dépendance réciproque des notions;

Dépendance réciproque de *toutes* les notions, sans exception;

Transitions des notions des unes aux autres;

Transition de toutes les notions, sans exception;

Relativité des contradictions entre les notions;

Identité des contradictions entre les notions. (*Ibid.*)

*

* *

Il y a pourtant une pensée vivante : la notion de la *loi* est un des échelons de la connaissance de l'*unité* et des rapports de la dépendance réciproque et de la totalité du processus universel par l'homme. « L'assaisonnement », la « falsification » des mots et des notions que pratique Hegel n'est autre chose qu'une lutte avec l'absolutisation de la notion de la loi, avec sa simplification, avec sa « fétichisation ». NB pour la physique moderne!!! (*Ibid.*)

*

* *

C'est là une détermination matérialiste excellente, remarquablement exacte (avec l'adjectif « stable »). La loi ne considère que ce qui est stable, c'est pourquoi la loi, chaque loi, est étroite, incomplète, approximative. (*Ibid.*)

*
* *

La loi est le phénomène essentiel. (Par conséquent, la *loi* et l'*essence* sont des notions de même nature, de même ordre, de même degré qui permettent l'expression de l'approfondissement de la connaissance humaine des phénomènes naturels, etc.

« Ils (les objets) *sont*, mais la vérité de cet être est leur *fin*. ».

C'est plein d'esprit et d'intelligence. Des notions qui apparaissent ordinairement comme étant mortes, sont analysées par Hegel, qui montre qu'il y a en elles du mouvement. *Ce qui est fini*, c'est ce qui s'achemine vers la fin. *Quelque chose*, c'est-à-dire pas ce qui est l'autre. *Etre en général* est une notion si peu déterminée, que l'être égale le non-être. Une élasticité universelle des notions, qui va jusqu'à l'identité des contradictions, c'est là que réside l'essentiel. Cette élasticité, *subjectivement* appliquée, égale l'éclectisme et le sophisme. Mais cette élasticité, *objectivement* appliquée, c'est-à-dire reflétant l'universalité du processus matériel et son unité, est de la dialectique, un reflet exact de l'éternel développement du monde. (*Ibid.*)

*
* *

Mouvement et « auto-mouvement » (ceci, NB, un mouvement indépendant, spontané, *intérieurement nécessaire*), « transformation », « mouvement et vitalité », « principe de tout auto-mouvement », impulsion (« instinct ») au « mouvement » et à « l'activité » — contraires à « l'être mort » — qui croirait que ce soit là le noyau de la philosophie hégélienne, de cet hégélisme abstrait et abstrus (lourd et absurde)? C'est ce noyau qu'il faut découvrir, comprendre, sauver, émonder, épurer. Et c'est ce qu'ont fait Marx et Engels.

L'idée du mouvement et de la transformation universels (*Logique* de 1813) a été devinée par Hegel avant son application à la vie et à la société. En ce qui concerne cette dernière, l'idée a été proclamée plus tôt (1847) que n'a été démontrée son application à l'homme (1859). (*Ibid.*)

*
* *

Quant à la question de la dialectique et de son importance objective, tout le monde est, au XX^e siècle (et même à la fin du

siècle dernier), « d'accord » avec le principe du développement. Mais cet « accord » superficiel, non médité, fortuit, petit-bourgeois, est tel, qu'il rend la vérité fade, et qu'il l'étouffe même. Si tout évolue, c'est que tout se transforme réciproquement, car, comme on sait, l'évolution n'est point un *accroissement*, une *multiplication* simple, générale et éternelle (respectivement une diminution, etc.). Si tel est le cas, il importe tout d'abord de comprendre l'évolution avec une précision plus grande, c'est-à-dire en tant que naissance et mort de tout, en tant que transition réciproque. Deuxièmement, si *tout* évolue, cela s'applique-t-il également aux notions et catégories les plus générales de la pensée? Si non, cela signifie que la pensée n'est pas liée à l'être. Si oui, cela veut dire qu'il y a une dialectique des notions et une dialectique de la connaissance, qui possède une importance objective.

En outre, le principe général de l'évolution doit être lié et uni au principe général de l'unité du monde, de la nature, du mouvement, de la matière, etc.

I. — Le principe de l'évolution...

II. — Le principe de l'unité... (*Ibid.*)

*
* *

« Le mouvement est l'état du corps à un moment donné en un endroit déterminé, par rapport à son état à un autre moment suivant, en un autre endroit », telle est l'objection que Tchernov formule contre tous les adversaires « métaphysiques » de Hegel (voir ses *Etudes Philosophiques*).

Cette objection est *inexacte* : 1) elle décrit le *résultat* du mouvement et non le mouvement lui-même; 2) elle n'indique pas, elle ne contient pas en elle-même la *possibilité* du mouvement; 3) elle représente le mouvement comme une somme, une réunion de plusieurs états de *repos*, c'est-à-dire qu'elle n'écarte pas la contradiction (dialectique), mais la voile, la dissimule, la recouvre, la lâche. (*Ibid.* pp. 194, 195.)

Par quoi diffère la transition dialectique de la transition non dialectique? Par le « saut ». Par la contradiction, par l'interruption de la succession insensible. Par l'unité (l'identité) de l'être et du non-être. (*Ibid.*)

*
* *

Ce n'est pas la négation pure, la négation superficielle et

irréfléchie, la négation *sceptique*, l'hésitation et le doute, qui sont caractéristiques et essentiels dans la dialectique, laquelle contient, incontestablement, l'élément de la négation, et même en tant que son élément le plus important. Non, ce qui est caractéristique et essentiel dans la dialectique, c'est la négation en tant que facteur de l'unité, de l'évolution, conservant les éléments positifs, c'est-à-dire sans le moindre éclectisme, la moindre hésitation.

En général, la dialectique tout court consiste dans la négation de la *première* thèse, dans sa substitution par la *deuxième* (en la transition de la première thèse à la seconde), dans l'indication de l'unité (entre la première et la seconde thèse, etc.). Celle-ci peut devenir le prédicat de celle-là...

Par exemple : le fini est infini, l'Un est multiple, l'individuel est général, etc. (34 I)...

Par rapport aux affirmations simples et originelles, aux « premières » affirmations positives (thèses, etc.), le « facteur dialectique » (c'est-à-dire la recherche scientifique) exige l'indication de la différence, de l'unité, de la transition. Sans cela, l'affirmation positive simple est incomplète, sans vie, morte. Par rapport à la « deuxième » thèse négative, le « facteur dialectique » exige l'indication de l'unité, c'est-à-dire de la liaison entre le négatif et le positif, la découverte de ce positif dans le négatif. Passer de l'affirmation à la négation — de la négation à l'« unité » avec l'affirmation — sans tout cela la dialectique devient une négation vide, un jeu, ou bien du scepticisme. (*Ibid.*)

*

* *

La connaissance est le rapprochement éternel, infini, de la pensée vers l'objet. Le *reflet* de la nature dans la pensée humaine ne doit pas être considéré comme quelque chose d'« abstrait », de « mort », comme quelque chose sans mouvement, sans contradictions; il doit être conçu comme étant dans le processus éternel du mouvement, de la naissance et de la suppression des contradictions. (*Ibid.*)

*

* *

La logique est la science de la connaissance. Elle est la théorie de la connaissance. La connaissance est le reflet de la nature dans l'homme. Mais ce n'est point là un reflet simple, direct, total, mais le processus d'une série d'abstractions, de

formules, de formations, de notions, de lois, etc. (pensée, science, égalent « idée logique »). Notions et lois qui embrassent, même sous conditions, à peu près l'universalité des lois qui régissent la nature en perpétuel mouvement et développement. Il y a ici, réellement, objectivement, *trois* éléments : 1) la nature, 2) la connaissance humaine (= le cerveau humain en tant que produit suprême de cette même nature), et 3) la forme des reflets de la nature dans la connaissance humaine. Cette forme est aussi les notions, les lois, les catégories, etc. L'homme est incapable d'étreindre la nature en tant que tout; il ne peut pas en saisir complètement la « totalité immédiate » (refléter = reproduire); il peut uniquement se rapprocher de ce but en créant des abstractions, des notions, des lois, une image du monde scientifique, etc., etc. (*Ibid.*, p. 101).

*
* *

Les lois de la logique sont les reflets du monde objectif dans la conscience subjective de l'homme. (*Ibid.*)

*
* *

Objectivité : les catégories de la pensée ne sont pas des éléments auxiliaires de l'homme, mais l'expression des lois régissant aussi bien la nature que l'homme. (*Ibid.*)

*
* *

Lorsque Hegel s'efforce — se tourmente même parfois — de subordonner l'activité constante de l'homme aux catégories de la logique, en disant que cette activité est la « conclusion », que le sujet (l'homme) joue le rôle d'un membre dans la figure logique du syllogisme, etc., il n'y faut point chercher quelque chose de contraint, ce n'est pas là un simple jeu. Il y a là un contenu matérialiste pur très profond. Il faut renverser l'affirmation : l'activité pratique de l'homme a dû conduire des milliards de fois la conscience humaine à la répétition des différentes figures logiques, *afin que* ces dernières acquissent l'importance d'*axiomes*.

Digne de remarque : Hegel arrive à l' « idée » en tant que coïncidence de la notion et de l'objet, en tant que vérité, par le détour de l'activité pratique, consciente, de l'homme. Il se rapproche, jusqu'à l'effleurer, de la pensée que l'homme prouve

par l'expérience, l'exactitude objective de ses idées, notions, connaissance, ainsi que de sa science. (*Ibid.*)

*
* *

En étudiant le rapport du sujet et de l'objet dans la logique, il faut également prendre en considération les conditions générales de l'être, du sujet *concret* (= existence de l'homme) dans son entourage objectif (*Ibid.*)

Il n'y a pas de compréhension possible en dehors du processus de la connaissance, de l'étude concrète.

Pour comprendre, il faut commencer par l'étude empirique et s'élever de l'empirisme au général. Pour apprendre à nager, il faut d'abord entrer dans l'eau. (*Ibid.*)

*
* *

La vérité est un processus. Partant de l'idée subjective, l'homme arrive à la vérité objective *par* l'expérience « pratique » (et la technique). L'idée, c'est-à-dire *la vérité* en tant que processus — car la vérité est bien un *processus* — traverse trois phases dans son *développement* : 1) la vie; 2) le processus de la connaissance, qui englobe l'expérience et la technique humaines, et 3) la phase de l'idée absolue (c'est-à-dire de la vérité complète).

La vie produit le cerveau. Dans le cerveau humain se reflète la nature. En éprouvant l'exactitude de ces reflets au moyen de son expérience et de sa technique, et en les appliquant, l'homme parvient à la vérité objective. (*Ibid.*)

*
* *

L'idée de faire rentrer *la vie* dans la logique est compréhensible — et géniale — du point de vue du processus du reflet du monde objectif dans la conscience (d'abord individuelle) de l'homme, et du contrôle de cette conscience (de ce reflet) par l'expérience pratique. (*Ibid.*)

*
* *

Les notions logiques sont subjectives, aussi longtemps qu'elles restent « abstraites », mais en même temps elles expri-

ment aussi les objets en soi. La nature est *aussi bien* concrète *qu'abstraite*, *aussi bien* apparence *qu'essence*, *aussi bien* élément *que* rapport. Les notions humaines sont subjectives dans leur abstraction, dans leur isolement, mais objectives dans le Tout, dans le processus, dans le résultat total, dans leur tendance, dans leur source.

Fort judicieux le paragraphe 255 de l'Encyclopédie, où la *connaissance* (« théorique ») et la « volonté », l'« activité pratique », sont représentées comme deux aspects, deux méthodes, deux moyens de l'anéantissement de l'« unilatéralité » et de la subjectivité et de l'objectivité. (*Ibid.*)

*

* *

L'expérience pratique est supérieure à la connaissance (théorique), car elle possède, non seulement la dignité de ce qui est général, mais aussi celle de la réalité immédiate. (*Ibid.*)

*

* *

« Mais la pensée formelle fait de l'identité une loi; elle laisse tomber le contenu contradictoire qu'elle a devant soi dans la sphère de la représentation, dans l'espace et dans le temps; les éléments contradictoires coexistants ou successifs se trouvent séparés l'un de l'autre, de sorte qu'ils se présentent à la conscience *sans le contact réciproque*. » (Hegel, Science de la Logique.)

« L'objet se présente à la conscience sans le contact réciproque » — or, c'est là l'essence de l'anti-dialectique! Il semble que c'est ici seulement que Hegel ait laissé voir les oreilles d'âne de l'idéalisme — en comptant le temps et l'espace (en liaison avec la représentation), comme *quelque chose d'inférieur par rapport à la pensée*. D'ailleurs, dans un certain sens, la représentation est naturellement quelque chose d'inférieur. Mais l'essentiel réside dans le fait que la pensée doit *embrasser* la « représentation » totale dans son mouvement; et, à cet effet, la *pensée* doit être dialectique. La représentation est-elle *plus proche* de la réalité que la pensée? Oui et non. La représentation ne peut pas embrasser le mouvement en sa totalité; par exemple elle ne peut pas le saisir à la vitesse de 300.000 kilomètres à la seconde. Or, la pensée, elle, le saisit, et doit le saisir.

De même, la pensée dérivée de la représentation reflète aussi la réalité; le temps est une forme de l'être de la réalité objec-

tive. C'est ici, dans la notion du temps (et non dans le rapport de la représentation avec la pensée) que réside l'idéalisme de Hegel. (*Ibid.*)

*
* *

« Conclusion de l'activité »... Pour Hegel, l'*activité*, l'expérience pratique, est une « conclusion logique », une figure de la logique. Et cela est vrai. Naturellement, pas dans ce sens que la figure de la logique posséderait son « autre être » dans l'expérience pratique de l'homme (idéalisme absolu), mais inversement, dans ce sens que l'expérience pratique de l'homme, se répétant des milliards de fois, finit par s'imprimer dans la conscience humaine comme une figure logique. C'est précisément, et seulement en vertu de cette répétition qui se chiffre par des milliards de fois, que ces figures logiques acquièrent la solidité d'un préjugé et le caractère d'axiome.

1^{re} Prémisse : le but moral (le but subjectif) à l'égard de la *réalité* (« réalité extérieure »).

2^e Prémisse : le *moyen* extérieur (instrument), l'élément objectif.

3^e Prémisse et conclusion : la coïncidence du sujet et de l'objet, l'épreuve des idées subjectives, le critérium de la vérité objective. (*Ibid.*)

*
* *

« Mouvement du rapport de causalité » : c'est-à-dire, en réalité : mouvement de la matière, respectivement mouvement de l'histoire, approprié dans sa *cohésion* intérieure jusqu'à tel ou tel autre niveau de largeur et de profondeur... (*Ibid.*)

*
* *

Quand on lit ce qu'écrit Hegel sur la causalité, il nous paraît à première vue bizarre que ce philosophe s'arrête si peu à ce thème tellement aimé des disciples de Kant. Pourquoi? Parce que pour lui, la causalité représente seulement *une* des déterminations de l'unité universelle, unité qu'il a analysée dans tout son exposé avec beaucoup plus de profondeur, et d'un point de vue beaucoup plus large, en ayant toujours soin de souligner cette unité, les transitions réciproques, etc., etc. Il serait fort instructif de comparer les « douleurs d'enfantement » du néo-empirisme (respectivement de l'idéalisme physique) avec les solutions, ou, mieux, avec la méthode dialectique de Hegel.

Il conviendrait également de faire remarquer que dans son Encyclopédie, Hegel souligne l'insuffisance et le vide de la notion *pure* de l' « influence réciproque ». (*Ibid.*)

*
* *

L'exigence de la « médiation » (de la cohésion) : voilà de quoi il s'agit lorsqu'on applique le rapport de causalité. (*Ibid.*)

*
* *

La formation de notions (abstraites) et leur manipulation, *impliquent déjà* la représentation, la conviction, la conscience des lois de l'unité objective de l'univers. Il est absurde de détacher la causalité de cette unité universelle. Il est d'autre part impossible de nier l'objectivité des notions, l'objectivité du Général, dans les cas particuliers et spéciaux. Par conséquent, Hegel est beaucoup plus profond que Kant et d'autres, lorsqu'il étudie le reflet du mouvement du monde objectif dans le mouvement des notions. De même que la simple forme de valeur, le simple acte de l'échange d'une marchandise donnée contre une autre marchandise, implique déjà dans sa phase non développée toutes les contradictions du capitalisme, de même la *généralisation* la plus simple, la formation première et la plus simple des *notions* (jugements, conclusions, etc.), dénotent la connaissance toujours plus grande, que l'homme acquiert de la profonde unité *objective* de l'univers. C'est ici qu'il importe de chercher le véritable sens, la vraie signification, le vrai rôle de la logique hégélienne. (*Ibid.*)

*
* *

Je pense que le plus important pour nous tous, aussi bien pour nous autres Russes que pour les étrangers, c'est qu'après cinq années de révolution soviétique, il nous faut, en premier lieu, *apprendre*. J'ignore combien de temps encore nous aurons cette possibilité, mais c'est maintenant qu'il nous est possible d'apprendre. Je ne sais pas non plus jusqu'à quand les puissances capitalistes nous donnerons la possibilité d'apprendre tranquillement, mais nous devons profiter de chaque moment de liberté que nous laisse l'activité militaire, la guerre, pour apprendre dès le commencement. Le parti tout entier et toutes les autres couches de la Russie le prouvent par leur soif d'ins-

truction. Cette aspiration à la culture démontre que pour nous, la tâche essentielle est maintenant : apprendre, apprendre, et encore apprendre!

Mais les étrangers aussi ont le devoir d'apprendre. Non pas dans le sens où nous autres Russes devons apprendre, c'est-à-dire à lire, à écrire, et à comprendre ce que nous lisons. On se dispute pour savoir si c'est là une tâche qui rentre dans la catégorie de la culture prolétarienne ou de la culture bourgeoise. Je laisse la question ouverte; mais une chose est certaine : nous devons en premier lieu apprendre à lire, à écrire et à comprendre ce que nous lisons. Les étrangers, eux, ont besoin de quelque chose de plus élevé. Et, tout d'abord, ils ont besoin de comprendre ce que nous avons écrit sur la construction organique des partis communistes, et ce que les étrangers, eux, ont signé sans l'avoir lu ni compris. C'est cela qu'ils devraient s'assigner comme la tâche la plus importante. Il faut mettre ces résolutions à exécution. On ne peut, certes, le faire du jour au lendemain, c'est tout à fait impossible. Cette résolution est trop « russe », elle reflète l'expérience russe et ne peut, de ce fait, être comprise par les étrangers. Ceux-ci ne doivent pas se contenter d'accrocher cette résolution au mur comme une image sainte, et de l'adorer. Cela n'aboutit à rien de positif. Il leur faudra recueillir, incorporer en eux-mêmes une partie de l'expérience russe.

J'ignore comment cela se passera. Peut-être les fascistes d'Italie nous rendront-ils par exemple un bon service en expliquant aux Italiens qu'ils ne sont pas encore assez instruits, et que les bandes noires peuvent toujours exister dans leur pays. Peut-être la chose nous sera-t-elle très utile. Et puis, il faut que nous cherchions les moyens d'expliquer les débuts de cette résolution aux étrangers. Sans cela, ils seront complètement incapables de la suivre.

Je suis persuadé que dans cet ordre d'idées, nous devons dire, non seulement aux Russes, mais aussi aux étrangers, que le plus important pour nous, au commencement de cette période, c'est apprendre! Nous autres, nous apprenons dans le sens général du mot; eux, ils devront apprendre dans le sens plus spécial du mot, afin qu'ils puissent réellement comprendre l'organisation, la structure, la méthode et le contenu du travail révolutionnaire. Si cela se réalise, je suis convaincu que les perspectives de la révolution mondiale seront, non seulement bonnes, mais excellentes!

*(Cinq années de révolution russe
et les perspectives de la révolution mondiale, 1922.)*

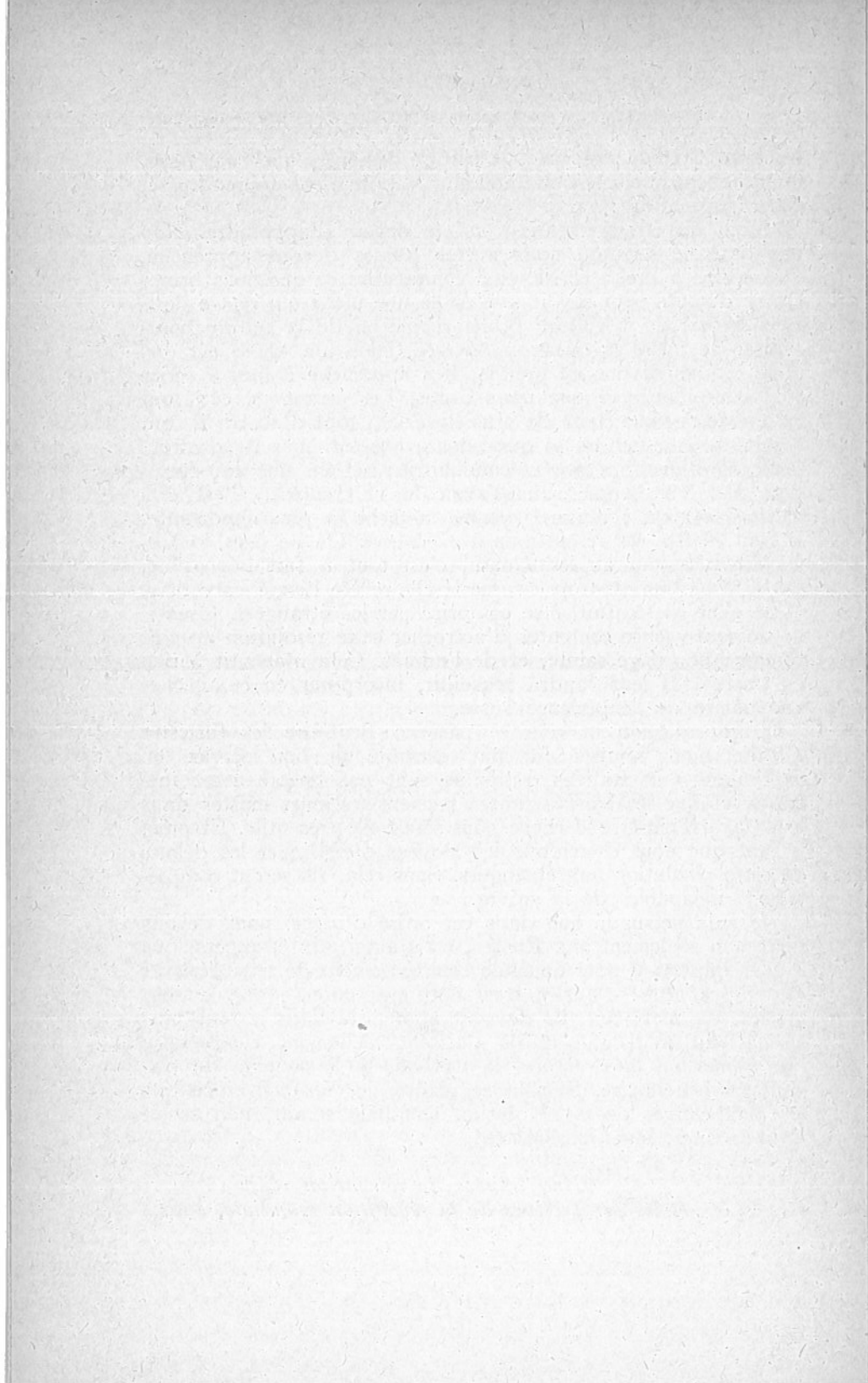


TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

Le problème d'une théorie marxiste de la connaissance.....	7
Les thèses sur le matérialisme et la dialectique chez Marx, Engels et Lénine.....	11
A. — Discussion de la thèse du matérialisme et le caractère de classe de chaque théorie de la connaissance.....	12
B. — Discussion de la thèse de la dialectique et délimitation d'autres logiques ou théories (éclecticisme, scepticisme).....	13

CHAPITRE II

L'analyse du processus de la connaissance :	
I. — L'activité corporelle.....	37
II. — L'expérience sensorielle.....	43
III. — L'intellect (et la méthode des sciences exactes).....	74
IV. — La raison.....	111

CHAPITRE III

Comparaison avec les thèses de Marx, Engels et Lénine.	156
A. — Le processus de la connaissance et les thèses du matérialisme.	157
B. — Le processus de la connaissance et les thèses de la dialectique.	170

APPENDICE :

Textes philosophiques de Lénine.....	207
Introduction.....	207
Matérialisme.....	221
Dialectique et théorie de la connaissance.....	245

THE
LIBRARY
OF THE
MUSEUM OF
COMPARATIVE ZOOLOGY
AND ANATOMY
HARVARD UNIVERSITY
CAMBRIDGE, MASS.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN JUIN 1937
PAR PAUL DUPONT
A CLICHY (SEINE)

